

---

**BUNDU DIA KONGO,  
UNE RESURGENCE DES MESSIANISMES  
ET DE L'ALLIANCE DES BAKONGO ?**

Godefroid Muzalia Kihangu

---

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade  
de Docteur en Sciences Politiques

---

Promoteur: Prof. Dr. Koen Vlassenroot

Composition du Jury

Prof. Dr. Arnaut Karel  
Prof. Dr. Jean Omasombo Tchonda  
Prof. Dr. Koen Vlassenroot  
Prof. Dr. Filip De Boeck  
Prof. Dr. Ruddy Doom  
Prof. Dr. Sami Zemni

Année Universitaire 2010 – 2011, Universiteit Gent, België

*A ma compagne Aimée Mapendo,  
A Immaculée-Keren, Augustin et Bénédicte.*

## REMERCIEMENTS

Je voudrais, avant toute chose, exprimer ma profonde gratitude à tous ceux qui ont contribué à l'aboutissement heureux de ce projet de recherche. Mes remerciements s'adressent à la Coopération Technique Belge qui a financé ma formation depuis l'année universitaire 2003 - 2004. Ma profonde gratitude s'adresse également à l'Université de Gand, et plus particulièrement au *Conflict Research Group* et au *Third World Studies Center* qui, en plus du cadre scientifique qu'ils m'ont offert, ont financé les trois derniers mois de ma formation doctorale.

Mention spéciale au Professeur Docteur Koen Vlassenroot, promoteur de cette thèse. C'était pour moi un très grand plaisir de travailler sous sa supervision. Ses remarques pertinentes et ses encouragements répétés m'ont permis de franchir une étape importante dans l'analyse des données de terrain. A travers lui, je tiens à remercier tous ceux qui ont lu l'un ou l'autre chapitre de mon manuscrit. Je pense aux professeurs Timothy Raeymaekers, Barnabé Mulyumba Wa Mamba, Germain Mulowayi Kayemba et Stanislas Bucyalimwe Mararo.

Mes remerciements s'adressent aussi au Comité de Gestion de l'ISP-Bukavu, particulièrement aux professeurs Boniface Kaningini et Muke Zihisire, et aux Chefs de Travaux Jacques Usungu et Rigobert Birhembano. En concédant que je sois momentanément installé à Kinshasa au lieu de Bukavu, siège de notre institution, ils m'ont assuré non seulement des conditions sécuritaires plus ou moins acceptables sur un terrain accidenté, mais aussi l'accès facile à la province du Bas-Congo où était centré l'essentielle de mes investigations.

Chapeau bas aux adeptes de B.D.K. qui ont accepté de mettre à ma disposition les informations nécessaires à une période où, traqués par la Police Nationale Congolaise, ils avaient des raisons fondées de se mettre à l'abri de ma recherche. Je pense particulièrement à monsieur Makindombe, à Ne Kizaza, à l'Assistant Dilubemzi, à Ne Makanda, à Yaya Nsimba et à tous ceux qui ont requis l'anonymat pour les raisons déjà évoquées. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma reconnaissance.

Une pensée particulière pour Els Lecoutere, Koen Vanrumste, Jeroen, Miguel, Gillian, Kristof Titeca, Keren Bûcher, Anne Walraet, Véronique Van Vlierbege, Koenraad Bogaer, Elie Zihindula Mushengezi, Nos Changa, Justin Macumu et Mama Kaza. Leur amitié a rendu très agréable mon séjour en Belgique. Chez eux, ça sera toujours chez moi. Ma reconnaissance s'adresse également aux familles Zinda Munda, Galva Mpangu Nkanu, Jacques et Georges Kulimushi, Bashige Runiga, Kyalondawa et Mauris. Leur assistance morale restera longtemps gravée dans ma mémoire.

Enfin, aux familles Muzalia et Balemba Tabaro, et particulièrement à Sylvie Ciza Balemba et Crispin Muzalia, je voudrais transmettre cette sagesse me léguée par feu Papa Aloys Muzalia Wakyebwa : « *Tubibu u tukuzya wa mulume* » (L'homme se forge par la peine). C'est grâce à lui, qu'avec mon « œil de cyclope », je suis parvenue à découvrir les « multiples faces » d'une médaille !

Godefroid Muzalia Kihangu

Gand, le 27 janvier 2011

## SIGLES ET ABREVIATIONS

- A.F.D.L. : Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo/Zaïre
- A.G.I. : Accord Global et Inclusif
- A.I.C. : Association Internationale du Congo
- A.R.C. : Alliance pour le Renouveau au Congo
- Abako : Alliance des Bakongo
- A.B.F.M.S. : *American Baptist Foreign Missionary Society*
- ALCO : Alliance des Congolais
- A.M.E.C. : *American Methodist Episcopal Church*
- A.M.P. : Alliance de la Majorité Présidentielle
- A.N. : Assemblée Nationale
- A.N.R. : Agence Nationale des Renseignements
- Asbl : Association sans but lucratif
- B.D.K. : Bundu dia Kongo
- B.D.M. : Bundu dia Mayala
- BNO : Bureau National des Opérations
- C.A.C. : Confédération d'Afrique Centrale
- CCTV. : Canal Congo Télévision
- C.E.A.C. : Communauté Évangélique de l'Alliance au Congo
- C.E.C. : Communauté Évangélique du Congo
- C.E.I. : Commission Électorale Indépendante
- CEREA : Centre d'Échange et de Regroupement Africain
- C.F.L. : Compagnie de Chemin de Fer
- C.I.A.T. : Comité International d'Accompagnement de la Transition
- C.N.D.P. : Congrès National pour la Défense des Peuples
- CNKI : Comité National du Kivu
- C.N.S. : Conférence Nationale Souveraine
- Congo-Pax : Parti pour la Paix au Congo
- C.S.K. : Comité Spécial du Katanga
- D.A.I.P.N. : Domaine Agro-industriel Présidentiel de la Nsele
- D.I.C. : Dialogue Intercongolais
- D.C.F. : Démocratie Chrétienne Fédéraliste
- E.C.C. : Église du Christ au Congo
- E.H.E.S.S. : Éditions des Hautes Études en Sciences Sociales
- E.I.C. : État Indépendant du Congo
- E.I.K. : État Indépendant du Kongo

- E.J.C.S.K. : L'Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète  
Simon Kimbangu
- ENAF : Église des Noirs en Afrique
- E.U.A.C. : États-Unis d'Afrique Centrale
- F.A.R. : Forces Armées Rwandaises
- F.D.D. : Front pour la Défense de la Démocratie
- F.L.E.C. : Front de Libération de l'Enclave de Cabinda
- F.L.N.A. : Front National de Libération de l'Angola
- G.R. : Groupe du Royaume
- L.R.A. : Armée de résistance du Seigneur
- M.D.D. : Mouvement pour la Démocratie et le Développement
- M.L.C. : Mouvement de Libération du Congo
- M.N.C. : Mouvement National Congolais
- M.N.C. /K. : Mouvement National Congolais/ Kalonji
- M.O.N.U.C. : Mission des Nations Unies au Congo
- M.P.L.A. : Mouvement Populaire de Libération de l'Angola
- M.P.R. : Mouvement Populaire de la Révolution
- N.M.R. : Nouveau Mouvement Religieux
- N.R.A. : *National Resistance Army*
- O.N.G. : Organisation Non Gouvernementale
- O.N.G.D. : Organisation Non Gouvernementale de Développement
- PALU : Parti Lumumbiste Unifié
- P.A.N.U. : Parti de l'Alliance Nationale pour l'Unité
- P.C.N. : Police Nationale Congolaise
- P.I.R. : Police d'Intervention Rapide
- P.N.C. : Police Nationale Congolaise
- P.P.R.D. : Parti du Peuple pour la Reconstruction et la Démocratie
- R.F.C. : République Fédérale du Congo
- R.C.D. : Rassemblement Congolais pour la Démocratie
- RENACO : Regroupement des Nationalistes Congolais
- RLTV : Radio Lisanga Télévision
- R.T.A. : Religion Traditionnelle Africaine
- R.U.K. : Royaume d'Union Kongo
- SOCOPETROL : Société Pétrolière du Congo
- T.G.I. /Mb: Tribunal des Grandes Instances de Mbaza-Ngungu
- U.C.D.A. : Armée Démocratique Unie d'Ouganda
- UDEMO : Union des Mobutistes
- U.D.I. : Union des Démocrates Indépendants

- U.D.P.S. : Union pour la Démocratie et le Progrès Social
- U.D.R : Union pour la Défense de la République
- UFERI : Union des Fédéralistes et Républicains Indépendants
- U.N. : Union pour la Nation
- U.N.I.T.A. : Union Nationale pour l'Indépendance Totale de l'Angola
- U.R.A.C. : Union des Républiques d'Afrique Centrale
- U.S.O.R. : Union Sacré de l'Opposition Radicale
- USORAL : Union Sacré de l'Opposition Radicale et Alliés
- V.S.S. : Voix des Sans Voix





## TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS	III
SIGLES ET ABREVIATIONS	V
TABLE DES MATIERES	IX
PROLOGUE	1
Carte n°1 : <i>Tentative de reconstitution de l'Espace Kongo</i>	6
INTRODUCTION GÉNÉRALE	10
0.1. <i>Contexte</i>	12
0.2. <i>Problématique et hypothèses de travail</i>	25
0.3. <i>Pourquoi une étude sur B.D.K. ?</i>	26
0.4. <i>Travaux réalisés sur B.D.K.</i>	28
0.5. <i>Milieu d'étude</i>	29
Tableau n° 1: <i>Structure administrative du Bas-Congo</i>	31
Carte n° 2 : <i>La province du Bas-Congo plus la ville de Kinshasa</i>	32
0.6. <i>Méthodologie et difficultés rencontrées</i>	34
0.7. <i>Sources utilisées</i>	37
0.8. <i>Contenu de la thèse</i>	38
CHAPITRE I. CADRE CONCEPTUEL ET THEORIQUE	41
1.1. <i>Circonscription de quelques concepts clés</i>	41
Figure n° 1. <i>Conscience ethnique et conscience nationales</i>	55
1.2. <i>Théories sur les mouvements messianiques</i>	66
1.3. <i>Messianisme et théorie du chaos</i>	80
1.4. <i>La rumeur comme stratégie de mobilisation</i>	86
<i>Conclusion partielle</i>	89
CHAPITRE II. DYNAMIQUE DE REFORMULATION MESSIANIQUE AU BAS-CONGO	92
2.1. <i>Messianismes pré-antoniens et antonien</i>	93
2.2. <i>Le tandem kimbanguisme – Abako</i>	104
2.3. <i>Le mpadisme : une préfiguration de B.D.K.</i>	108
2.4. <i>De l'antonisme à l'ENAF : constances et ruptures</i>	113
<i>Conclusion partielle</i>	123

<b>CHAPITRE III. NAISSANCE, STRUCTURES ET METHODES DE RECRUTEMENT DE B.D.K.</b>	
125	
3.1. <i>Biographie de Ne Muanda Nsemi</i>	125
3.2. <i>Naissance, objectifs et quête de personnalité civile</i>	136
Tableau n° 2 : <i>Ressemblances entre l'ABAKO et B.D.K.</i>	144
3.3. <i>Structures de B.D.K.</i>	147
Figure n° 3 : <i>Structure de Bundu dia Kongo</i>	149
Figure n° 4 : <i>Le drapeau et le logos de BDM</i>	153
Figure. N° 5 : <i>Mikengi des B.D.K.</i>	155
Figure n°6 : <i>Le drapeau de B.D.K.</i>	157
3.4. <i>Méthodes de recrutement et stratégies d'action politique</i>	162
<i>Conclusion partielle</i>	170
<b>CHAPITRE IV. LES FONDEMENTS SYNCRETIQUES DE BUNDU DIA KONGO</b>	172
4.1. <i>Le Livre Saint de B.D.K.</i>	173
Tableau n° 3 : <i>Quelques dates « oubliées » de l'histoire de Bena Kongo »</i>	178
Carte n° 3 : <i>Les Migrations des Bena Kongo</i>	179
4.2. <i>Les aspects exotériques de la doctrine de B.D.K.</i>	181
4.3. <i>Les aspects ésotériques du Bukongo</i>	189
Figure n° 7 : <i>Mbwetete luwawanu (l'étoile de l'alliance)</i>	199
Figure n° 8 : <i>Trinité du ciel (figure décomposée)</i>	201
Figure n° 9 : <i>l'arbre de vie</i>	202
<i>Conclusion partielle</i>	210
<b>CHAPITRE V. PROJET POLITIQUE DE B.D.K.</b>	211
5.1. <i>La « nation naturelle » et la reconfiguration des États</i>	212
Tableau n° 4 États : <i>clans et provinces des États-Unis du Kongo</i>	226
Carte n°4 : <i>Les États-Unis du Kongo</i>	228
Tableau n° 5 : <i>Les États du Kibundeswa kia Kongo dia nene</i>	238
Tableau n° 6 : <i>Les États de la Confédération d'Afrique Centrale</i>	243
Tableau n° 7 : <i>Les espaces « politico-religieux » à restaurer</i>	245
Carte n° 5 : <i>La République Fédérale du Congo</i>	251
Tableau n° 8 : <i>Les États Indépendants de l'Ex-Congo-Belge</i>	254
5.2. <i>Rejet de la laïcité de l'État</i>	260
5.3. <i>La sacralité de la terre ancestrale</i>	264
<i>Conclusion partielle</i>	270

<b>CHAPITRE VI. B.D.K. FACE AU PROCESSUS DE DÉMOCRATISATION</b>	<b>272</b>
5.1. <i>B.D.K. et la dynamique de la C.N.S.</i>	272
5.2. <i>Des rebellions congolaises à l'Accord de Pretoria</i>	277
<b>Tableau n° 9 : Chronique des manifestations de B.D.K. (2002 – 2006)</b>	<b>291</b>
5.3. <i>Les Makesa face au « gouvernement 1 + 4 »</i>	296
<b>Tableau n° 10 : Mise place dans quelques entreprises et services de l'État</b>	<b>300</b>
<b>Tableau n° 11 : Potentialités minières du Bas-Congo</b>	<b>309</b>
<i>Conclusion partielle</i>	316
<b>CHAPITRE VII. CONTESTATION ÉLECTORALE ET REPRESSION POLICIÈRE</b>	<b>318</b>
7.1. <i>B.D.K. – U.N : les raisons d'une alliance politique</i>	319
7.2. <i>La bataille pour le contrôle de l'exécutif provincial</i>	326
7.3. <i>L'émergence d'une gouvernance locale de type « insurrectionnel »</i>	336
7.4. <i>Limites de la violence policière contre B.D.K.</i>	347
<i>Conclusion partielle</i>	369
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE ET PERSPECTIVES D'AVENIR</b>	<b>371</b>
A. <i>Conclusion générale</i>	371
B. <i>Pistes de recherche</i>	382
<b>ANNEXES</b>	<b>387</b>
<b>Bibliographie</b>	<b>390</b>

## PROLOGUE

Le 29 juin 2006, la ville de Matadi est en ébullition. Une rumeur persistante court depuis environs une semaine : « *Bundu dia Kongo a décidé de mettre fin au « gouvernement 1 + 4 = 0 »*<sup>1</sup>. Le 30 juin, date de la commémoration de l'indépendance de la R.D.C., a été choisi pour le « grand événement ». Les « combattants immortels de Ne Muanda Nsemi doivent croiser le fer avec l'armée congolaise. Ils seront appuyés par la milice Ninja de Brazzaville et les combattants du Front de Libération de Kabinda ». Parmi les agents de l'Agence Nationale de Renseignements, c'est la panique. La rumeur est ensuite renforcée par les tracts hostiles au gouvernement congolais. De façon concrète, les tracts proclament la fin du règne de *Mingisila* – On désigne ainsi les personnes étrangères au Bas-Congo-, et en appellent au « *kimpwanza kia Kongo dia Kati* » (L'indépendance du Kongo Central).

Le 30 juin 2006, très tôt matin, un rassemblement d'adeptes est signalé au rond-point Belvédère, non loin de la maison de culte de *Bundu dia Kongo*. Les jeunes adeptes agités chantent « *Kimpwanza tu zolele* » (Nous voulons l'indépendance). Leurs calicots portent des mentions sans équivoques : « *Ne Muanda Nsemi, Président du Kongo Central à l'image du Kosovo* », « *Le Kongo Central aux Bakongo* », ou encore « *Kabila assassin* », « *Kabila Rwandais* ». Rien à faire, ils sont déterminés à investir la ville de Matadi, ils doivent fêter le *Kimpwanza kia Kongo dia Kati* dans le bureau du gouverneur !

Pourtant, le Chef Spirituel, Ne Muanda Nsemi, n'a pas donné officiellement l'ordre de « descendre dans les rues ». A Kinshasa où il réside depuis toujours, il n'est pas visiblement impliqué dans la logique du « *Kimpwanza tu zolele* ». Il lance même un « appel au calme » à ses adeptes pendant qu'il tente lui-même d'obtenir l'organisation d'une nouvelle période de transition avec un nouveau gouvernement « effectivement inclusif ».

---

<sup>1</sup> L'opposition congolaise appelait ainsi le Gouvernement issu de l'Accord Global et Inclusif. Celui-ci était sensé organiser les élections dans les 24 mois qui suivaient le début de la période de transition. Cela n'a pas été effectif au 30 juin 2006. Pour les adeptes de B.D.K., les animateurs des institutions de la transition devaient démissionner.

Mais, pour les autorités provinciales, « c'est le coup classique des opposants congolais ». Dans ce contexte précis, un appel au calme pouvait aussi véhiculer un message contraire. La Police Nationale Congolaise est déployée dans ce quartier périphérique de Matadi pour parer à toute éventualité. C'est alors qu'un incident se produit : Un des manifestants arrache l'arme à un policier engagé dans l'opération !

Désarmé, le Policier est à la merci de la foule agitée. Ses compagnons d'armes sont obligés ouvrir le feu sur la foule. La manifestation dégénère avant même qu'elle n'ait commencé ! Le bilan est lourd : un policier tué à la machette, treize personnes tuées par balles parmi les manifestants et plusieurs blessés graves. Les repréailles de la Police Nationale Congolaise sur B.D.K. sont d'une violence inouïe. Le 46<sup>ème</sup> anniversaire de l'indépendance de la R.D.C. n'a pas été celui de la « vraie- indépendance des Bakongo ».

Mais, B.D.K. n'est pas à sa première démonstration de force. Depuis Juin-Juillet 2002, le Mouvement a pris l'habitude de fêter l'indépendance de la R.D.C. de la même manière. C'est l'occasion de revendiquer l'autonomie politique et économique de la Province des Bakongo. Cette autonomie est souvent évoquée sous différents thèmes : *Restauration de l'ancien royaume Kongo, instauration d'un État fédéral en République Démocratique du Congo, mise sur pied d'un régime d'autonomie renforcée pour la province du Bas-Congo...* Du coup, dans la presse nationale c'est la confusion : s'agit-il d'une Église ? D'un parti politique ? D'un groupe de pression ? D'un mouvement sécessionniste ? D'une rébellion en construction ? L'expression *Bundu dia Kongo* elle-même prête à confusion. Elle peut signifier un peu de tout cela. Deux remarques s'imposent avant d'entrer dans le vif ma thèse.

*Bundu dia Kongo* signifie « Union du Peuple Kongo ». Cependant, cette dénomination revêt plusieurs significations. La première remarque est liée au fait qu'en *Kikongo* (langue des Bakongo), le terme « union » est traduit par trois concepts différents à savoir *Kinvuka* (accord, entente, coopération) ; *Kintwadi* (assemblée, regroupement, entente) et *Bundu* (Union, Fédération, Association) (Dereau 1957 : 13).

Le premier concept (*Kinvunka*) fait allusion à un regroupement des personnes dans le cadre d'un parti politique, par exemple, ou encore d'une organisation non gouvernementale de développement (ONGD). C'est le cas de *Kinvuka kia Bakongo* pour désigner l'Alliance des Bakongo (Abako) comme parti politique ou encore de *Kinvuka kia Lukulu Luakongo* (Union des peuples pour les droits collectifs des Bakongo), une organisation politique qui évolue en Angola.

Le second concept et le troisième, *Kintwadi et Bundu*, évoquent une organisation humaine au sens d'une communauté religieuse. On dira, par exemple, *Bundu di Katokika* pour dire « Assemblée de ceux qui pratiquent la religion catholique » ou *Bundu za mvuluzi a kanda bantu ba ndombe* pour désigner l'« Assemblée de ceux qui pratiquent la religion des Noirs » (Kinsala, T. 2004 : 5). *Bundu* évoque, enfin, une idée de fédération, de plate-forme pouvant regrouper plusieurs entités. *Bundu dia Kongo* signifie, dans ce cas, Fédération des Kongo.

Il se pose à ce niveau un problème. L'expression *Bundu dia Kongo* voudrait dire littéralement « Union ou Assemblée de ceux qui pratiquent la religion Kongo ». Mais tel que présenté par ses responsables, B.D.K. est à la fois un mouvement religieux, politique, et même scientifique. Il devient ainsi difficile de se prononcer avec précision sur le véritable statut de ce mouvement religieux par rapport à la législation congolaise en matière des organisations sans but lucratif(Asbl).<sup>2</sup>

S'exprimant sur le statut de B.D.K., Monsieur Kizaza affirme que : « *Bundu dia Kongo* est comme un triangle équilatéral avec ses trois côtés : une branche politique (*Kimayala*), une branche scientifique (*Kimazayu*) et une branche religieuse (*Kinzambi*).<sup>3</sup> La branche politique a été érigée officiellement en parti politique le 15 mars 2009 sous le label *Bundu dia Mayala* (BDM). *Bundu dia Mayala* veut dire « Union de ceux qui font la politique).

---

<sup>2</sup> La loi n° 004 – 2001 du 20 juillet portant dispositions générales applicables aux associations sans but lucratif et établissements d'utilité publique (Journal Officiel de la R.D.C. 2001) précise en son article 1, al 2 que « l'association sans but lucratif est apolitique ».

<sup>3</sup> Ne Kizaza, membre de B.D.K., Interrogé à Kinshasa, le 4 mai 2008.

Cette mutation, plus juridique que doctrinale, n'a pas consacré la dissolution de B.D.K. Au contraire, elle a constitué une étape importante dans sa structuration en l'ouvrant, sans équivoque, à l'espace politique national<sup>4</sup>. *De facto*, la branche religieuse, le *Kinzambi*, a conservé sa prééminence sur le *Kimazayu* et le *Kimayala*.

La deuxième précision est consécutive au contenu polysémique que les *Makesa* – on appelle ainsi les adeptes de B.D.K. - attribuent au mot « *Kongo* ». Le terme désigne à la fois le pays des Bakongo (sous entendu le territoire de l'ancien royaume Kongo), les habitants de ce territoire qui sont les *Bakongo* ou *Ne-Kongo*, l'Être Suprême qui s'appelle *Kongo-Kalunga* et enfin « tous les Noirs établis au Sud du Sahara » en tant que descendants de *Nzala Mpanda*. Ce dernier est considéré par B.D.K. comme l'ancêtre de la race noire (Muanda, N., 2005a : 9).

#### **a. *Bundu dia Kongo* ou *Fédération du peuple Kongo***

Vu sous l'angle du « *pays des Bakongo* », le terme *Kongo* met en exergue un « nationalisme ethnique » à la recherche d'un « paradis perdu » selon l'expression de John Milton reprise par Kouena Mabika (2005 : 15) : l'ancien royaume Kongo. L'expression *Bundu dia Kongo* reflète un élan de rétablir les liens entre un territoire historique (réel ou imaginé) et les Bakongo qui s'estiment actuellement « dilués » dans une R.D.C. multiethnique. La territorialité et la conscience ethnique sont ainsi les deux béquilles du nationalisme véhiculé par B.D.K.

Antony D. Smith a bien cerné ce genre de phénomène. Cet auteur écrit à la suite de Renan que: "*collective memories have always been recognized as a vital element in the construction of the nation and the self-understanding of its nationalism*. Il insiste, en outre, sur le fait que « ... *to become national, shared memories must attach themselves to specific places and definite territories*" (Smith AD. 1996: 453). Qualifié de "*territorialization of memory*", ce processus qui lie la « conscience ethnique » à un territoire spécifique a été observé dans plusieurs États érigés sur les ruines des anciens royaumes de côte atlantique de l'Afrique (Kadya Tall 2002 : 442).

---

<sup>4</sup> Malgré la conformité de ses statuts à la loi régissant les partis politiques en R.D.C., BDM n'a jamais eu son agrément comme parti politique.

B.D.K. fait ainsi figure d'un mouvement irrédentiste. Le terme *irrédentisme* dérive de l'expression italienne *terra irredenta* qui veut dire « *territoire non libéré* » (Carment, D. et F. James 1995 : 84). Le terme *irrédentisme* désigne une doctrine politique formulée par les nationalistes italiens en 1850. Cette doctrine était axée sur la revendication de l'ensemble des territoires de langue italienne ou supposés comme tels (Anonyme, 1973 : 443). Après la deuxième guerre mondiale, le mot s'est appliqué aux mouvements nationaux de revendication d'un territoire occupé par les habitants de même langue ou de même origine ethnique. Il peut s'agir d'un *ethnic nation-state* ou d'un *multiethnic plural-state* (Carment, D. et F. James 1995 : 84).

Dans la figure de B.D.K., il s'agit de la survivance de l'ancien royaume Kongo dans la mémoire collective des Bakongo. Ce royaume a été fondé vers 1275 par Nimi a Lukeni (Ntinu Wene). Il entra en contact avec le Portugal en 1483 (Mulongo 1996 : 5). Il connut sa plus grande extension territoriale, mais également son apogée entre 1506 – 1543 (Vansina 1964 : 32). Il disparut en 1885 avec la Conférence de Berlin. Nzinga Mvemba, roi du Kongo, baptisé « Afonso I<sup>er</sup> » par les Portugais, citait ainsi ses titres en s'adressant au roi du Portugal au début du 16<sup>ème</sup> siècle :

« *Moi, Afonso I<sup>er</sup>, par la grâce de Dieu, roi de Kongo, de Loango, de Kakongo et de Ngoyo, d'en deçà et d'au-delà du Nzadi, seigneur des Ambundu et d'Angola, d'Aquissima, de Musuru, de Matamba, de Mulilu, de Musuku et des Anzico, de la conquête de Pangu-Alumbu, etc. [...]* ». (Balandier, G. 1965).

Cet ensemble représente une superficie à peu près équivalente à celle de l'actuelle République du Congo, soit environs 342 000Km<sup>2</sup>, pour un territoire légèrement différent incluant les provinces septentrionales de l'Angola actuel, le Cabinda angolais, le Bas-Congo en République Démocratique du Congo, la majeure partie de la République du Congo et une partie du Sud-Gabon (Woungly Massaga 1974 : 48). C'est ce vaste territoire, jadis appelé « *Kongo dia Ntotela* » (le Congo du Roi), que le missiologue Lusala Lu Ne Nkuka appelle "espace Kongo" (Lusala Lu Ne Nkuka 2005 : 32).



## Carte n°1 : Tentative de reconstitution de l'Espace Kongo



L'Ancien Royaume Kongo



L'Espace Kongo

### Dispersion Kongo :

1. En RDC : La province du Bas-Congo, la ville de Kinshasa et une partie du Bandundu (Mai Ndombe chez les Basakata)
2. En Angola : les provinces du Cabinda, d'Uiege, du Zaïre et la ville de Lunda Norte
3. Brazzaville : Le Niari, le Bouenza (Nibolek)
4. Gabon : La province de Nyanga (au Sud Gabon)

**Source :** Je me suis inspiré de Vansina (1964), Woungly (1974) et de Carte politique de l'Afrique

De la manière la plus simple et, sans doute la plus vague, l'expression « *espace Kongo* » désigne l'aire géoculturel et politique jadis contrôlé par l'ancien royaume Kongo à son apogée. Il s'agit de ce que Woungly Massaga (1974 : 48 – 50) appelle le royaume « *Kongo stricto sensu* » et de ses « États vassaux ». Selon cet auteur, le Royaume Kongo se présentait comme une fédération de quatre États : le Kongo, le Kakongo, le Ngoye et le Loango.

S'il est vrai que la puissance du *Mani Kongo* a atteint les contrées évoquées, l'expression « États vassaux » suscite une interrogation sur la *Kongolité* de l'espace en question. En effet, c'est au 13<sup>ème</sup> siècle que le noyau de ce royaume vit le jour. Accompagné de ses guerriers appelés « *Mishikongo* », Nimi a Lukeni s'installa dans l'actuel Bas-Congo où il instaura une aristocratie guerrière. La contrée était alors occupée par les Ambundu et les Ambuela (Vansina, J. 1963 : 33). Nimi a Lukeni donna le nom de *Kongo* à l'ensemble des territoires qu'il avait conquis par la suite.

Ainsi circonscrit, l'espace *Kongo* n'était pas une entité homogène. Il a vu naître et se développer plusieurs royaumes autonomes dont le plus important est sans doute le royaume Tyo ou Téké (Mouayini Opou, E. 2005). C'est à ce niveau qu'on évalue à sa juste valeur la distinction que Benoît Verhaegen fait entre les « *Kongo* » et les « *Kongoïsants* » (Verhaegen, B, 2003 : 267). Les premiers sont identifiés au « *Kongo strictu sensu* » de Woungly Massaga et les seconds aux « États vassaux ». Pour tous les messianismes Kongo, il est encore possible de restaurer cette « fédération ancienne ». C'est cet État imaginaire que les *Makesa* appellent *Bundu dia Kongo*.

### **b. *Bundu dia Kongo* : Assemblée de Dieu**

*Nzambi a Mpungu Tulendo* (Dieu Puissant) est l'appellation de Dieu chez les Bakongo. Les *Makesa* l'appellent *Kongo*, *Muanda Kongo*, *Akongo* etc. (Muanda Nsemi 1995a : 27). Pour témoigner le respect et la vénération à *Nzambi a Mpungu Tulendo* on fait précéder son nom du préfixe *Ne*. Chez les Bakongo, le *Ne* ou *Na* suggère le respect (Dereau 1957 :25).

*Ne Kongo*<sup>5</sup> signifie « Seigneur Kongo ». Les Bakongo sont ainsi présentés comme les enfants de *Kongo*, « les enfants de Dieu ». L'expression *Bundu dia Kongo* signifie, dans ce cas, *Assemblée de Dieu* et véhicule l'idée selon laquelle les Bakongo constituent le *peuple élu de Dieu*. On assiste ici à la « judaïsation » des Bakongo. Celle-ci va de paire avec une « israélisation » de l'espace *Kongo*. *Mbaza Kongo* (la ville de Dieu), la capitale de l'ancien royaume Kongo, devient une ville sainte au même titre que Jérusalem pour les Juifs ou Nkamba pour les Kimbanguistes.

Les Bakongo ne sont pas les seuls Africains qui se considèrent comme le « peuple de Dieu ». Certains écrits font passer les Tutsi du Rwanda, les *Nyiginya* en particulier, comme des *ibimanuka*, c'est-à-dire, « ceux qui sont venus du ciel » (Simth, P. 1970 : 10). Ils seraient ainsi les « Juifs d'Afrique ». Les Baluba du Kasai en R.D.C., quant à eux, ont été présentés comme les *Juifs du Congo* (Turner, T. 1993 : 595). De même, les Nguni de l'Afrique du Sud sont dits *Amazulu*, c'est-à-dire, *People of the Heaven* (Briggs, P. 2008 :25).

<sup>5</sup> Dans cette dissertation le terme *Ne-Kongo* est également utilisé en lieu et place de Bakongo.

Dans le cas de B.D.K., l'expression *Assemblée de Dieu* reçoit un contenu différent de celui que lui donnent les Églises de réveil à Kinshasa. Si pour celles-ci cette expression peut se traduire par « communauté des croyants » et désigne les personnes qui partagent la « même foi » en Jésus-Christ en dehors de toute appartenance ethnique, dans la figure de B.D.K. elle signifie « Assemblée du peuple élu de Dieu ». Ce peuple, c'est avant tout les Bakongo. Au « contenu spirituel » de l'expression s'ajoute une dimension ethnique importante. *Bundu dia Kongo* se présente comme un mouvement religieux et ethnique.

### **c. Kongo : les anciens « sémites noirs »**

Selon Muanda Nsemi, *Kongo* est le nom donné aux « grands sages de l'Égypte antique » à la recherche de la « terre de promesse » où devraient s'accomplir « les prophéties millénaires ». Dans le discours de B.D.K., il est très fréquent que le terme *Kongo* soit associé à l'expression « négro-africain ». De même, les expressions « sagesse africaine » et « sagesse kongo » sont souvent utilisées l'une pour l'autre.

L'association du terme *Kongo* au concept de *négro-africain* plonge ses racines dans les mythes fondateurs de B.D.K. Il s'agit particulièrement du mythe de *Nzala Mpanda*. Ci-après un extrait de ce récit :

« ... Les ancêtres de la race noire sont venus de la planète *Kakongo*.<sup>6</sup> C'est Ne *Nzala Mpanda* et sa femme, *Mama Nkenge Lufuma*. Ils furent débarqués par le char de feu sur le plateau de l'Éthiopie. De ce couple naîtront douze enfants, qui sont les douze patriarches de la race noire... » (Muanda Nsemi, 2005).

---

<sup>6</sup> La planète *Kakongo* tournerait autour de « l'un des compagnons du Soleil de *zita dia nza*, c'est-à-dire, du centre du monde (le soleil *Sirius*). C'est là le domaine des « dieux civilisateurs », des « fils du ciel » et des grands prophètes *Kongo* » (Muanda Nsemi, 2005 :9). Ainsi décrite, la planète *Kakongo* pourrait bien être *Sirius B* ou une autre étoile à découvrir dans le système de *Sirius*. On sait aujourd'hui que *Sirius* est une étoile binaire (*Sirius A* visible à l'œil nu et *Sirius B*, une naine blanche). La cosmogonie Dogon affirme que *Sirius B* (*Po Tolo*) tourne autour de *Sirius A*. (Adams, H.H. 1983 : 29). Elle serait l'étoile la plus importante de la constellation du Grand Chien. C'est « l'étoile du commencement ». Elle est considérée comme la source de toutes choses. Comme les *Makesa* (*Kongo*), les Dogons affirment que leurs génies ancestraux seraient venus d'une exoplanète. Celle-ci orbiterait, avec tant d'autres planètes, autour d'une troisième étoile, *Emma Ya* (*Sirius C*), dont l'existence n'est pas encore confirmée par les astrologues. Les Dogons affirment que leurs ancêtres seraient venus sur terre, il y a très longtemps, à bord d'un vaisseau interstellaire ; le *Nomo*.

Le récit de *Nzala Mpandu* veut établir un lien « généalogique » entre les *Bakongo* et les autres peuples de l'Afrique subsaharienne. Dans ce cas, *Bundu dia Kongo* veut se présenter comme un mouvement africain. Il s'agit d'une adoption et adaptation des thèses soutenues par plusieurs africanistes au sujet de l'unité culturelle de l'Afrique noire (Birago Diop, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Tcheik Anta Diop, Théophile Obenga, Lusala Lu Ne Nkuka etc.).

Il convient de terminer ce point en précisant qu'historiquement parlant, le terme *Kongo*, vient du mot *nkongo*. Il désigne la houe comme instrument de la forge. Isidore Ndaywel estime que si Ntinu Wene (Nimi a Lukeni), fondateur du royaume Kongo, était respecté et craint, c'est parce qu'il maîtrisait l'art de la forge peu connu jusque là et qu'il fabriquait les armes les plus perfectionnées à l'époque. Cet art était aristocratique et monarchique en raison de sa rareté. Ntinu Wene fut alors appelé *Mani nkongo*, c'est-à-dire, le « Seigneur de la forge ou le roi de la forge » (Ndaywel à Nzièm 2008 : 134) ; ainsi, les *Nkongo* (*Bakongo* au pluriel) devinrent son peuple.

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

### **Liminaire**

Cette dissertation est intitulée *Bundu dia Kongo : une résurgence des messianismes<sup>7</sup> et de l'Alliance des Bakongo<sup>8</sup>*. Créée en 1969 par Muanda Nsemi, Bundu Dia Kongo est implantée dans la province du Bas-Congo en R.D.C. Son objectif global est : *la recherche et l'application des principes scientifiques de la tradition ancestrale, en vue d'aboutir à la renaissance de la voie initiatique négro-africaine* (Statuts de B.D.K., Art. 3).

De manière plus concrète, Bundu dia Kongo milite pour :

- *La protection de la culture et de la langue des Bakongo ;*
- *La restauration des Religions Traditionnelles Africaines en général, et celle des Bakongo en particulier* (Muanda Nsemi 1995a : 9) ;
- *La réhabilitation des systèmes politiques de l'Afrique précoloniale pour une orthopraxie africaine*
- *La reconfiguration géographique et politique des États africains de manière à faire revivre les anciens royaumes africains au sein des États cohérents. Un accent particulier est mis sur la réalisation de l'unité politique et culturelle des Bakongo*

De cette dernière préoccupation découlent d'autres objectifs beaucoup plus spécifiques et à court terme. Il s'agit de :

- *L'établissement d'un État fédéral en République Démocratique du Congo ;*
- *L'éradication des injustices sociales et politiques « imposées » aux Bakongo par les différents gouvernements qui se sont succédé à Kinshasa depuis le 30 juin 1960 ;*

---

<sup>7</sup> Les Bakongo constituent un groupe ethnique issu de l'ancien royaume Kongo (1275 – 1885). En R.D.C., ils occupent la province du Bas-Congo. Cette région a connu l'écllosion des mouvements messianiques dès les premiers contacts avec l'Occident chrétien au 15<sup>e</sup> Siècle. Le mouvement antonien (1703), le *kimbanguisme* et le *mpadisme* (1921-1959) sont les principaux mouvements messianiques précurseurs de B.D.K. qui m'intéresse dans cette étude.

<sup>8</sup> L'Alliance des Bakongo, Abako en abrégé, est la plus ancienne formation politique en R.D.C. Créée par Edmon Nzeza N'Landu en 1950, l'Abako était à l'origine un mouvement culturel des Bakongo. En 1954, l'Abako se transforma en parti politique et joua un rôle déterminant dans le processus de décolonisation. Son président national, Joseph Kasavubu, devint le premier président de la République Démocratique du Congo.

- *L'abolition des « privilèges » accordées aux « non-originares » établis au Bas-Congo au détriment des « originares »*,
- *La revalorisation et l'érection du Kikongo (la langue des Bakongo) en « langue nationale » de l'espace Kongo.*

Au regard de ses objectifs, B.D.K. a souvent été identifié comme un mouvement extrémiste, intégriste et subversif (Ngimbi Kalumvueziko, 2009 : 33). En effet, depuis le début du processus de démocratisation de la R.D.C. en avril 1990, les *Makesa* organisent chaque année au moins une manifestation de rue pour réclamer l'autonomie de la province du Bas-Congo. Ces manifestations sont généralement réprimées par la Police Nationale Congolaise (Luozi et Moanda en 2002, Lemba en 2004, Kanzi, Lemba et Nseke Banza en 2005, Matadi en 2006 et à Songololo, Matadi, Boma et Moanda en 2007 (Goulon, J.F 2007).

Plusieurs appellations sont ainsi usitées pour désigner B.D.K. : *Église des Bakongo, secte politico-religieuse, mouvement politico-religieux* (Etinga 2008), *mouvement mystico-magico-religieux* (TGI/Mbaza Ngungu 2008), *mouvement mystico-militaire, milice religieuse* etc. En réalité, toutes ces appellations ne disent pas ce qu'est B.D.K. Elles présentent plutôt ce mouvement religieux comme un épiphénomène marginal. Ce qui n'est pas le cas quand on sait que B.D.K. n'est pas le premier mouvement religieux du genre à évoluer dans cette région.

C'est pourquoi cette étude voudrait comprendre les facteurs qui militent en faveur de la naissance périodique des mouvements messianiques dans le Bas-Congo. Elle voudrait également déceler les particularités de B.D.K. par rapport à ses mouvements messianiques précurseurs. De manière particulière, et dans le contexte d'une R.D.C. post-conflit, il est question de saisir la portée des griefs à la fois politiques, sociales et économiques formulés par ce mouvement religieux à l'endroit du gouvernement de la R.D.C. ainsi que les contours de son projet politique.

## **0.1. Contexte**

Les faits religieux, quelque soit la forme qu'ils revêtent aux yeux de leurs pratiquants ou observateurs, ne sont jamais autonomes des contextes dans lesquels ils s'inscrivent (Obadia, L., 2007 : 37). Pour bien cerner B.D.K., il faut tenir compte du contexte qui a conduit à sa naissance en 1969 et de celui qui a permis son émergence à la fin des années 1980. Le premier contexte a trait aux prolongements des crises de la première République congolaise (1960 – 1965). Celles-ci étaient inscrites dans la dynamique des indépendances africaines. Le second contexte évoque les turbulences d'avant déclin du régime de Mobutu et l'instabilité politique de l'après Mobutu (crises liées à l'échec des processus démocratiques déclenchés en Afrique après la chute de mur de Berlin en 1989).

### ***0.1.1. Les crises de la Première République***

La R.D.C. accéda à l'indépendance le 30 juin 1960 avec deux figures emblématiques : Patrice Emery Lumumba (originaire de Onalua, territoire de Katoko-Kombe au Sankuru au Kasai et Président du Mouvement National Congolais, MNC) comme premier ministre et Joseph Kasu Vubu (originaire du Bas-Congo et président de l'Alliance de Bakongo) comme Président de la République (Willame, JC. 1990 : 88 - 103). Mais, moins d'une semaine après la fête, la débâcle s'installa dans la jeune République. Le détonateur fut donné le 5 juillet 1960 par la mutinerie au sein de l'armée. (Young, C. 1968 : 167). Celle-ci ne digéra pas très bien la phrase du général Janssens : « Après l'indépendance = Avant l'indépendance » (Gérard-Libois, J. et B. Verhaegen, 1960 I : 372). La pomme de discorde fut la question de l'africanisation du corps des officiers.

A peine la mutinerie maîtrisée à Léopoldville, le Katanga proclama son indépendance le 11 juillet 1960. Le Sud-Kasai lui emboîta le pas le 8 août 1960 (Cornevin 1972 : 319). Le pays devait faire face à ce grand défi alors que le cabinet ministériel n'avait jamais pu fonctionner harmonieusement et les relations entre le premier ministre et le président de la République n'avaient jamais été cordiales (Young 1968 : 172).

Le pire se produisit le 5 septembre 1960. Le Président de la République révoqua le premier Ministre. (Willame, JC. 1990 : 393). Deux jours plus tard, la Chambre des Représentants rejeta par 60 voix contre 19 la décision du chef de l'État. C'était l'impasse. La R.D.C. connut alors plusieurs gouvernements successifs jusqu'au coup d'État de 1965.

Loin d'être un phénomène isolé, les crises de la Première République congolaise s'inscrivaient dans un contexte précis : une situation internationale dominée par le « conflit du siècle » entre le libéralisme et le capitalisme (Ping, J. 2009 :23). L'affrontement des intérêts des deux grands (l'URSS communiste et les USA capitaliste) a eu des répercussions évidentes sur les jeunes États indépendants.

C'est d'abord en Asie que la situation s'est révélée préoccupante. Durant les années 1960, les interventions américaines sur ce continent obéissaient à la politique de *containment* (Ping, J. 2009 : 24). Il était question d'endiguer la *subversion marxiste* et de stopper l'expansion du communisme dans le monde. L'Afrique n'a pas échappé à ce duel dont l'une des conséquences fut la mise en place des régimes des *hommes forts* sur ce continent.

Pour la R.D.C. en particulier, il fallait écarter Patrice Emery Lumumba du pouvoir. Surnommé « Satan » ou encore « la terreur des colonialistes » (Nyunda Ya Rubango, 1981 : 41), Lumumba était déjà catalogué comme « communiste » (Willame 1990 : 18). Il fut assassiné le 17 janvier 1961 (Devos et al 2005 : 9). Du coup, le choix était clair entre Joseph Kasa Vubu ; le « mouton » (Nyunda Ya Rubango 1981 : 41) et Joseph Désiré Mobutu (le « brave soldat »).

L'éviction de Joseph Kasa Vubu le 24 novembre 1965 par Mobutu ne fut pas bien accueillie par les Bakongo. C'était la fin du rêve de l'autonomie du Kongo Central dans une R.D.C. voulue fédérale. Tout le « combat » de l'Abako semblait tomber caduc. Bien plus, c'était la « perte de l'indépendance pour la quelle les jeunes Bakongo avait versé leur sang le 4 janvier 1959».<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Makindombe, informateur déjà cité.



Les émeutes de janvier 1959 (consécutives à l'interdiction du meeting de l'Abako par les autorités coloniales) furent en effet déterminantes dans la marche vers l'indépendance de la R.D.C. (Young 1968 :149). Les Bakongo, qui se sont s'attribué cet exploit, n'ont pas digéré que leur leader fût écarté du pouvoir quatre ans seulement après l'indépendance.

Alors que le gouverneur du Kongo Central (Bas-Congo) approuva le coup d'État et envoya même un message de soutien au nouveau régime (Ndaywel è Nzièm 2008 : 502), la contestation s'était mise en place dans les mouvements religieux d'inspiration kimbanguiste réunis au sein du mouvement *Kintwadi*. Vittorio Lanternari décrit le *Kintwadi* en ces termes :

« Le mouvement *Kintwadi* (d'une coopérative du même nom fondée à Kisantu : *ntwadi* = « commun », « collectif ») s'est développé après 1953 dans le territoire du Bas-Congo, surtout dans le Bangu et à Léopoldville. Fidèle à son nom, il réunit en une organisation unitaire tous les Kimbanguistes de vieille tradition, les « Frères de l'Église Nègre » et les divers dissidents (Lanternari, V., 1962 : 34).

C'est dans cette sorte de plate-forme des « Kimbanguistes conservateurs » que plusieurs fondateurs des mouvements religieux dérivés du Kimbanguisme firent leurs premiers pas. Le fondateur de B.D.K. y a vécu les convulsions de la première République Congolaise. Les *Kintwadistes* avaient en commun la prétention de détenir la doctrine du *kimbanguisme originel* et la détermination à la restaurer en vue de la poursuite de la libération totale des Bakongo en particulier. Après le Coup d'État de 1965, les *kintwadistes* se plaignaient d'être passés de la colonisation des Blancs (Belges) à celle des Noirs au service des Blancs (les Bangala).

En effet, aussitôt après le coup d'État de 1965, Mobutu s'inscrit dans la logique de la consolidation de son pouvoir (Chômé, J. 1974). La terreur inspirée par le nouvel *homme fort* de Léopoldville, surtout contre les anciens collaborateurs de Joseph Kasa Vubu et de Patrice-Emery Lumumba, atteint son paroxysme avec l'affaire des « conjurés de la pentecôte » : l'affaire des quatre acteurs politiques incriminés pour « tentative de coup d'État ».

Parmi ces « comploteurs » condamnés à mort (pour *atteinte à la sûreté de l'État* et *haute trahison*) se trouvait Emmanuel Bamba. Sénateur et dignitaire de l'Église kimbanguiste, Emmanuel Bamba était très charismatique dans les milieux des Bakongo. Il était perçu comme l'étoile montante derrière Joseph Kasa Vubu et se présentait comme un rival de taille pour Mobutu. Sa pendaison publique avec les autres conjurés (Anany Jérôme, Evariste Kimba et Alexandre Mahamba), le 2 juin 1966, (Ndaywel è Nzièm, 2008 : 504) provoqua une vague d'exil très importante des opposants, surtout ceux de l'Abako, vers l'Angola.

Mais c'est l'année 1969 qui fut la plus agitée pour les Bakongo. Elle s'ouvrit sur la mort de Joseph Kasa Vubu à Boma au mois de mars (Gaud, M et L, Porgès 1997 : 92). Pour les *kintwadistes*, le premier président *Ne-Kongo* a été empoisonné par les nouvelles autorités politiques. En réalité, astreint à résidence par son tombeur, Joseph Kasa Vubu est mort de maladie par manque de soins appropriés. L'espoir de le voir réhabilité après les cinq ans (selon les dires de Mobutu qui affirmait être disposé à remettre le pouvoir aux civils après cette échéance (Gérard-Libois, J. et al 1966 :42)), s'estompa pour toujours.

C'est durant cette période de turbulence politique que le fondateur de B.D.K. commence ses études universitaires à la Faculté des sciences de l'Université Lovanium. C'est aussi durant cette période que B.D.K. prend timidement forme. Mais c'est surtout la répression, le 4 juin 1969, des manifestations des étudiants de l'Université Lovanium qui semble avoir marqué un tournant décisif dans la naissance de B.D.K. Cette université construite à Mbaza-Lemba (une cité Kongo), était à l'époque fréquentée par les étudiants venant de tous les coins du pays.

Par ces manifestations, l'Union Générale des Étudiants Congolais (U.G.E.C) voulaient protester contre le refus du gouvernement d'augmenter le montant de la bourse d'étude (Gérard-Libois, J. et al. 1969). Mais l'ampleur que prirent les événements fit croire à Mobutu qu'il y avait une dynamique beaucoup plus large derrière les étudiants.

L'action de l'U.G.E.C. pouvait en effet être lue par rapport aux événements de *Mai 68* en France.<sup>10</sup> Ces événements avaient déjà eu un impact sur l'attitude des étudiants Sénégalais face au gouvernement de Léopold Sédar Senghor (Coumba Diop, M. 2002 : 238). Les manifestations des associations estudiantines sénégalaises (Union des Étudiants de Dakar et Union Démocratique des Étudiants Sénégalais) en Mai 68 avaient une portée politique évidente : appel à la démocratisation de l'État.

Il convient de noter que c'est durant la même période que l'U.G.E.C. avait organisé une première manifestation importante contre le vice-président Américain, Hubert Humphrey (Gérard-Libois, J. et al, 1969 : 146). Le message était certes le même que celui des étudiants Sénégalais, mais dans un autre contexte. La marche du 4 juin 1969 fut alors réprimée et plusieurs étudiants furent enrôlés dans le service militaire. C'est à cette période que remontent les premières visions prophétiques de Ne Muanda Nsemi. Désormais, il se présentait auprès de ses amis du *Kintwadi* comme successeur de Kimbangu et de Kasa Vubu.

En 1969, les Bakongo étaient en fait confrontés à un problème de leadership. L'émiettement du *Kimbanguisme originel* et les ambitions universalistes du Kimbanguisme tel que reformulé par les enfants de Simon Kimbangu ont atténué l'élan du nationalisme Kongo d'avant l'indépendance. Entre temps, l'Abako était en perte de vitesse. Personne ne semblait préparé pour prendre la relève. C'est ce vide de leadership que Muanda Nsemi se proposa de combler. Il ne posa cependant aucune action politique dans ce sens en 1969. Le contexte du mobutisme émergent ne pouvait pas lui en donner l'occasion.

---

<sup>10</sup> Mai 68 est un ensemble de mouvements de révolte survenus en France en mai-juin 1968. La révolte était dirigée contre la société traditionnelle, le capitalisme, l'impérialisme, et, contre le pouvoir gaulliste. Les événements superposèrent un mouvement étudiant et un mouvement ouvrier. Mai 68 eut des répercussions sur le continent africain en général et dans les anciennes colonies françaises en particulier. (Voir Ross, K et A.Lvignaux, *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Ed Complexe, 2005, version Française).

### **0.1.2. L'émergence de B.D.K. au début des années 1990**

Pour saisir l'émergence de B.D.K. au début des années 1990, il faut tenir compte de la situation politique générée en Afrique centrale par l'échec des processus démocratiques d'après-guerre froide et leur dégénérescence en conflits armés ethnico-politiques aux enjeux multiples. Quatre repères méritent d'être pris en considération : l'échec de la Conférence Nationale Souveraine (C.N.S.), l'émergence de la « géopolitique » comme « règle d'or » dans la gestion de l'État congolais, l'influence des milices *Nsilulu* du Congo-Brazza et la décennie des rébellions congolaises.

#### **0.1.2.1. L'échec de la C.N.S. et la naissance du Groupe du Royaume**

Le vent de démocratisation insufflé à l'Afrique à partir de l'effondrement du bloc communiste en 1989 a abouti à l'organisation des conférences nationales dans bon nombre de pays d'Afrique centrale (Géraldine, A., et M.Hilgers, 2009 : 4). Ces fora devraient conduire à la fin des régimes dictatoriaux mises en place pendant la guerre froide et à leur remplacement par des régimes démocratiques calqués sur le modèle européen. La R.D.C. a connu la plus longue conférence de la série (juillet 1991 – décembre 1992). Celle-ci suscita un intérêt particulier au sein de la population congolaise.

Le processus de démocratisation ainsi amorcé n'a pas ouvert l'espace public aux seuls acteurs politiques. Il a permis également la résurgence du religieux sur l'espace public partout en Afrique. De Cotonou à Kinshasa en passant par Brazzaville, les conférences nationales africaines des années 1990 ont mis à l'avant plan les hommes d'Église.<sup>11</sup> Ceux-ci tablaient sur les questions de démocratie, de refondation de l'État et de gouvernance. Au Congo-Brazzaville, par exemple, ce forum national a pris les allures d'un grand culte d'exorcisme. Il mettait face à face le « pouvoir satanique » et les « forces politiques de changement » aux dimensions messianiques très affichées (Tonda, J. 1997 : 259 -283).

---

<sup>11</sup> Les conférences nationales africaines ont été présidées par les Évêques : Mgr Isidore de Souza (archevêque coadjuteur de Cotonou) pour le Bénin, Mgr Philippe Fanoko Kossi Kpodzro (Évêque D'atakpamé) pour le Togo, Mgr Ernest Kombo (Évêque d'Owando) pour le Congo, Mgr Basile Mve Engone (Évêque d'Oyem), pour le Gabon.

En R.D.C., la C.N.S. fut présidée par le Monseigneur Laurent Monsengwo Pasinya. Elle connut une confrontation entre la *mouvance présidentielle* qualifiée de « satanique », membre effectif ou supposé de la *prima curia*<sup>12</sup> (Kambayi Bwatshia, 2007 : 48 – 49) et l'Union Sacrée (c'est-à-dire, divine) de l'opposition radicale.

L'Union Sacrée bénéficia de l'appui des confessions religieuses dont plusieurs adeptes devinrent *martyres de la démocratie* le 16 février 1992 (Ndaywel è Nzièm, 2008 : 592). Cette date connut en effet la répression d'une grande manifestation organisée par les Églises chrétiennes en vue de réclamer la réouverture des travaux de la C.N.S. Ceux-ci étaient suspendus par le gouvernement le 19 janvier 1992.

C'est dans ce contexte politique que B.D.K. refit surface après plusieurs années d'hibernation. Mais ce mouvement religieux ne fit jamais route avec les Églises chrétiennes dans cette quête du changement politique. Les Églises dites *indépendantes*<sup>13</sup> n'ont pas eu vraiment accès à l'espace public durant la C.N.S. Elles ont été « submergées » par l'Église Catholique et les Églises protestantes réunies au sein de l'Église du Christ au Congo (ECC) (Kabongo-Mbaya, 1994 : 60 -64). B.D.K. préféra soutenir l'U.D.P.S. dans la quête du fédéralisme.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> La Prima Curia est une secte mystico-politique initiée par Mobutu en 1985. Selon Kambayi Bwatshia, cette organisation avait comme objectif de « faire vivre à jamais le régime, même au prix du sang et des sacrifices humains ». Son règlement intérieur était sévère. Après des séances d'initiation inspirée des pratiques indiennes, les membres de la *prima curia* devaient prêter serment de fidélité inconditionnelle au « maître » : Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Waza Banga.

<sup>13</sup> L'expression « Églises indépendantes » ou « African Instituted churches » (Chikometsa 2006) désigne les Églises fondées par les Africains. Elles ont été appelées indépendantes parce que leurs fondateurs avaient rompu avec les Églises missionnaires (Kimbanguisme, l'Église de la foi...)

<sup>14</sup> Le projet de constitution issu de la C.N.S. opta pour le fédéralisme. Une période de transition devait commencer le 15 août 1992. Étienne Tshisekedi, membre de l'U.D.P.S., fut élu premier ministre par l'Assemblée plénière de la C.N.S. Le *gouvernement de salut public* qui prit ses fonctions le 30 août 1992, devait conduire le pays aux élections générales (Oyatambwe, W., 1997 : 167 – 168). La C.N.S. avait même adopté un projet de *Loi électorale* et un projet de calendrier prévoyant les élections présidentielles au mois d'août 1994 (De Villers, G., 1997). Cependant, les manœuvres de Mobutu pour récupérer, par tous les moyens, les pouvoirs que lui avait arrachés la C.N.S. finirent par envenimer les relations entre le Président de la République et le Premier Ministre. La machine de l'État fut bloquée.

Les espoirs suscités par la C.N.S. tombèrent caducs sept mois seulement après le démarrage effectif de la période de transition. Le Président Mobutu démit le Premier Ministre de ses fonctions le 18 mars 1993. La crise politique ainsi provoquée consacra un dédoublement des institutions de la République (De Villers, G., 1997 : 135). Le pays compta deux gouvernements et deux Assemblées Nationales. Pour mettre fin au dédoublement des institutions, un Conclave politique fut organisé au Palais de la Nation (Oyatambwe 1997 : 162 - 170).

C'est durant cette période d'instabilité politique qu'un certain Bernard Mizele Nsemi Lubadika fit son apparition sur la scène politique à la tête du « Groupe du Royaume » (GR). Se présentant comme l'héritier de la « couronne Kongo ». Bernard Mizele Nsemi Lubadika mit en marche le projet de proclamer la restauration du royaume Kongo. Originaire de Luozi dans le District des Cataractes, ce maçon de profession s'autoproclama « roi du Kongo » à une période où le président Mobutu croyait encore avoir le contrôle de l'appareil de l'État.

En effet, le 23 janvier 1996, avec une centaine d'hommes en tenues militaires et armés de quelques fusils, le « Roi sans territoire » décida d'investir le Palais du Peuple pour s'y faire couronner à la tête d'un certain *Royaume d'Union Kongo*(RUK) (De Villers, G., 1998 : 212). La réaction de Mobutu ne se fit pas attendre. La « rébellion » fut maîtrisée. Mais, une année après, Muanda Nsemi fit le deuxième tirage de sa brochure intitulé le « mariage forcé du zaïre » publié en 1995. Il relança à sa manière la lutte politique amorcée par le « Roi sans territoire ».

Muanda Nsemi développa dans sa brochure une thèse dont les principaux thèmes peuvent être résumés comme suit : le Zaïre est un produit d'un mariage forcé dont Léopold II était l'unique artisan. Les dirigeants zaïrois ont été incapables de transformer ce mariage forcé en mariage d'amour. Dans ces conditions, le divorce n'est pas incontournable ! Les provinces congolaises (présentées comme les épouses de l'État) pouvaient donc faire sécession si elles ne trouvaient par leur compte dans la gestion de l'État (Muanda Nsemi, 1995).

### **0.1.2.2. La « géopolitique » congolaise**

Le concept de « *géopolitique* » entre dans le vocabulaire congolais lors de la Conférence Nationale Souveraine (De Villers, G., 1997 : 60). Il a été introduit dans l'assemblée plénière de la C.N.S. par la délégation des conférenciers venus de Kisangani (Province Orientale). Ceux-ci réclamaient une « représentativité équilibrée » des provinces à ce forum national. Ainsi comprise, la « géopolitique » congolaise n'a pas beaucoup de choses à avoir avec « les politiques des États sous l'influence des données géographiques » (Dortier, J.F., 2008 : 247).

Confondue avec une *tribalisation du politique*, la « géopolitique » avait dès le départ une face positive et une face négative. D'une part elle impliquait la mise en place d'un système de quota (coterie régionale et tribales) dans l'attribution des postes de responsabilité au niveau des institutions de l'État et des entreprises publiques. La « géopolitique » exploitait, de ce fait, les rapports de rivalité et de force entre groupes ethniques et régionaux (De Villers (1998b : 23). Ce qui était bon en soi.<sup>15</sup>

D'autre part, la « géopolitique » voulait rompre avec la pratique de Mobutu qui, déterminé à consolider l'unité nationale et à niveler les clivages régionaux, nommait (depuis 1966) à la tête des provinces des gouverneurs « non originaires ». Il était désormais question de placer les « originaires » à la tête de leurs provinces respectives comme gouverneurs. L'objectif était de confier la gestion des provinces à ceux qui étaient sensés en maîtriser les réalités dans les moindres détails. L'idée n'était pas également mauvaise.

Mais dans les deux cas, la médaille a fini par exposer un revers fatal. L'application de la « géopolitique » n'a pas été chose aisée dans un pays aussi « multi-tribal » comme la R.D.C. Les exclus ont inévitablement été au rendez-vous.

---

<sup>15</sup> Sous le régime du MPR Parti-État, Il fallait être membre « actif » du parti ou être dans les grâces des « Compagnons de la Révolution » pour accéder au pouvoir. Cependant, le népotisme et le clientélisme politique étaient parmi les critères déterminants. Le principe « l'homme qu'il faut à la place qu'il faut » était juste un slogan. Cependant, les coterie régionale étaient « respectées » même si elles n'étaient officiellement admises.

Au niveau national, on a assisté à une sorte de parcellisation tribale des responsabilités dans les services publics et entreprises de l'État. Tandis qu'au niveau des provinces, l'heure était à la marginalisation des « non originaires » en ce qui concerne la gestion de leur province d'accueil.

Enfin, la *géopolitique* a exacerbé le poids des interférences entre les services et entreprises de l'État implantés dans la capitale et leurs succursales en provinces surtout pour ce qui est de l'accès à l'emploi. Cela a contribué à renforcer les tensions entre « originaires » et « non-originaires » au niveau des provinces et à réveiller les élans autonomistes. La province du Katanga donna le ton. Sous la houlette de Kyungu Wa Kumwanza, la jeunesse de l'Union des Fédéralistes et Républicains Indépendants (UFERI) proclama le *Katanga yetu*<sup>16</sup> et relança les antagonismes entre les Baluba du Kasai et les « Katangais ».

La province du Bas-Congo ne resta pas en marge de la « géopolitique ». Comme le Katanga, elle connaissait à l'époque une présence visible des Baluba du Kasai au sein de l'administration provinciale et des entreprises publiques de l'État. La chasse aux non-originaires au Katanga eut ainsi des répercussions sur le comportement des Bakongo en général et des *Makesa*. Muanda Nsemi adressa un document de vingt quatre pages au Premier Ministre Kengo Wa Dondo (Muanda Nsemi 1994). Il y dénonçait la « main basse » des « immigrants » Baluba sur la province du Kongo Central.

Les rébellions menées par le Rassemblement Congolais pour la Démocratie et le Mouvement de Libération du Congo contre le gouvernement de Kinshasa entre août 1998 et juin 2003 n'ont pas, à leur tour, résolu la question de la « géopolitique ». Au contraire, l'Accord de Pretoria, qui mit fin à la guerre en décembre 2002, a contribué à exacerber les clivages entre l'Est du pays et l'Ouest à travers le principe du « partage équitable et équilibré du pouvoir » entre les différentes composantes du Dialogue Intercongolais (DIC) durant la période de transition (juin 2003 – décembre 2006).

---

<sup>16</sup> L'expression *Katanga yetu* (Notre Katanga) consacra la résurgence des tendances sécessionnistes du Katanga Tshombiste. Celles-ci s'exprimèrent sur le terrain par l'expulsion des non-originaires en commençant par les *Kasaiens* dont la mainmise sur le secteur économique de la province (GECAMINES) ne faisait l'ombre d'aucun doute.



Compte tenu de la configuration des forces belligérantes, le principe du « partage équitable et équilibré du pouvoir » a relancé celui de la « géopolitique » dans ses aspects négatifs. Pour les acteurs politiques congolais de l'opposition en général et B.D.K. en particulier, la victoire militaire de l'A.F.D.L. (1997) et l'Accord Global et Inclusif (2002) ont consacré l'avènement des « *Baswahili* »<sup>17</sup> de l'Est au pouvoir et la défaite des *Bangala*<sup>18</sup> de l'Ouest. Les termes *Bangala* et *Baswahili* incarnent désormais les divisions régionales Est – Ouest. Le centre du pays, occupé par les *Kasaiens*<sup>19</sup>, semble aujourd'hui flotter entre les deux blocs.

### **0.1.2.3. Les rebellions dans la région du Pool<sup>20</sup>**

La région du Pool Malebo a souvent été une zone trouble. Elle a vu se développer des conflits dans lesquels les Bakongo se sont souvent retrouvés en opposition contre les pouvoirs en place dans chacun de ces pays (RDC et Congo). La déflagration qui secoua le Congo-Brazzaville peu après la tenue de sa conférence nationale en 1991 illustre le mieux les antagonismes politico-ethniques dans cette partie de l'Afrique Centrale. Joseph Tonda a très bien résumé cette situation. Les antagonismes entre « Nordistes » Mbochi et « Sudistes » Kongo-Lari dominent toute l'histoire de l'ancien Congo Français (Tonda 1997 : 259 – 283).

---

<sup>17</sup> *Baswahili* désigne littéralement « les locuteurs de la langue *kiswahili*. A Kinshasa, le terme a toujours désigné les Congolais ressortissants des provinces de l'Est du pays : le Kivu, le Katanga et une bonne frange de la Province Orientale. En réalité, il n'existe pas une ethnie dite « Swahili ». Le *Kiswahili* est lui-même une langue introduite dans cette partie de la R.D.C. par les arabisés qui pratiquaient la traite des esclaves sur la côte orientale de l'Afrique bien avant la colonisation léopoldienne.

<sup>18</sup> Le terme *Bangala* évoque littéralement « ceux qui parlent *lingala* ». Comme pour les *Baswahili*, il n'existe pas une ethnie *Bangala* en R.D.C. Le *Lingala* dérive du *Bobangi ou dzamba*, une langue bantou parlée au nord et au sud du confluent entre le Fleuve Congo et l'Ubangi, de Mbandaka à Bolobo, du Congo-Brazzaville à Kinshasa. Dans la *géopolitique* congolaise, le terme *Bangala* est lié aux habitants des provinces occidentales du pays : Équateur, Bas-Congo, Bandundu, Kinshasa et une bonne partie de la Province Orientale.

<sup>19</sup> Le terme *Kasaiens* évoque une identité régionale. La province Kasai est peuplée par plusieurs ethnies différentes (*Baluba, Tetela,...*)

<sup>20</sup> Anciennement appelé Stanley pool, le Pool Malebo fait partie de *l'espace Kongo*. C'est un lac formé sur le Fleuve Congo inférieur. Il est long d'environ 35 kilomètres sur 25 kilomètres de large (plus ou moins 400 km<sup>2</sup>). Kinshasa et Brazzaville se situent de part et d'autre de l'issue aval du pool. Le Pool Malebo est également appelé Lac Ngobila.

La question ethnique au Congo-Brazzaville se précisa avec la quatrième guerre civile qui eut comme théâtre la *région du Pool* au sud du pays en 2002. Un grand mouvement religieux armé et messianique fit son apparition autour de Brazzaville : les *Nsilulu* (Combattants de l'espoir). Durant leurs campagnes militaires contre le gouvernement congolais, certains miliciens *Nsilulu* se sont souvent repliés sur le territoire de Luozi au Bas-Congo (R.D.C.). Dans cette partie de la R.D.C., la frontière est très perméable. Bien plus, elle a divisé les Nyanga (sous groupe Kongo) en ceux de la R.D.C., du Congo-Brazza et de l'Angola. De part et d'autres de la frontière ce sont les mêmes coutumes, les mêmes aspirations, la même langue.

C'est à cette période (2002) que remontent les premiers affrontements sérieux entre les *Makesa* et les éléments de la Police Nationale Congolaise (PNC) à Luozi et ailleurs au Bas-Congo. L'effet de contagion au niveau de la frontière est donc réel même s'il n'a pas retenu mon attention dans cette étude. B.D.K. dispose des adeptes au Congo-Brazzaville et en Angola. Dans bien de cas ; ils sont dans les zones occupées par les rébellions au gouvernement de ces États dont les plus en vue sont : le Front de Libération de l'Enclave de Cabinda (FLEC) en Angola et les *Nsilulu* au Congo-Brazza.

#### **0.1.2.4. La faillite de l'État congolais**

C'est enfin la situation de non-État générée par les guerres à répétition en R.D.C. qui a favorisé la résurgence de la résistance messianique au Bas-Congo. Ce cycle de violence commence en 1996 avec la rébellion de l'A.F.D.L. Quelques années plus tard, La R.D.C. s'est présentée comme « l'archétype de l'effondrement institutionnel et de la faillite de l'État » (Vlassenroot, K. 2008 : 44). Citant Théodore Tréfon, Koen Vlassenroot écrit, en effet, que le « cœur des ténèbres de l'Afrique » serait devenu « un trou noir » oublié de tous , caractérisé par les calamités, le chaos, la confusion et une forme étrange de cannibalisme social dont la société est en proie » (Tréfon, T. 2004 : 4).

Alors que l'épicentre de ce « trou noir » se consolidait dans les provinces du Nord-Kivu et du Sud-Kivu entre 1998 et 2008, la province du Bas-Congo ne s'était pas remise du choc de la guerre de Kitona. Il convient de noter que c'est là que le front ouest de la rébellion du RCD prit pied. Les rebelles y furent surpris par l'intervention de l'Angola et de la Namibie et furent contraints de se replier sur le site du barrage d'Inga (Mayoyo Bitumba, T. 2006 : 103 – 106). C'était la première fois que la violence des « guerres de l'Est » était vécue au Bas-Congo. L'État congolais s'en tira de justesse, mais « son absence » était établie. Il avait totalement failli à ses missions régaliennes.

En effet, quelque temps après la guerre de Kitona, la R.D.C. a connu une partition de fait. Quatre grands « États de fait » se profilèrent sur l'étendu de l'ex-Zaïre. Avec sa capitale à Goma, le RCD contrôlait la majeure partie à l'Est du pays. Plus au nord de la ville de Goma ses branches dissidentes<sup>21</sup> régnaient en « maîtres absolus » sur de vastes territoires livrés à une gouvernance militarisée. La province de l'Équateur devint la chasse gardée de M.L.C. de Jean Pierre Bemba, tandis que le gouvernement de Kinshasa se contenta du « reste » du pays.

Entre temps, les provinces sous contrôle du gouvernement devaient contribuer à l'effort de guerre. Les provinces du Bas-Congo et du Katanga furent les plus concernées. Mais la persistance de la guerre à l'Est, malgré le soutien des alliés Angolais et Zimbabwéens, accrédita la thèse des « agendas cachés » (Mayoyo Bitumba, T. 2006). Honoré Nbanda fut le plus actif sur ce terrain. Son discours et ses écrits portant sur une éventuelle « annexion » du « Grand Kivu » au Rwanda (Nbanda Zambo, H., 2004 : 31 - 32) ont eu un effet mobilisateur au Bas-Congo en général et chez *Makesa* en particulier. Toutes les conditions étaient réunies pour accueillir le mythe du salut véhiculé par Bundu dia Kongo.

---

<sup>21</sup> Le RCD/Mouvement de libération de Mbusa Namwisi (R.D.C. /ML) et RCD/National de Thomas Lubanga opéraient dans l'axe Beni-Butembo-Bunia où ils jouissaient du soutien de l'armée Ugandaise, tandis que le RCD/KML était basé à Kisangani.

## 0.2. Problématique et hypothèses de travail

Le contexte décrit ci-haut soulève un certain nombre de questions qui m'ont guidé tout au long de cette recherche. La question principale est : *Bundu dia Kongo* ne s'inscrit-elle pas dans la continuité des mouvements messianiques Kongo et du combat politique de l'Alliance des Bakongo des années 1950 et 1960 ? A cette préoccupation principale s'ajoutent d'autres questions secondaires :

- Pourquoi la persistance de l'élan contestataire à travers les mouvements messianiques dans le Bas-Congo ?
- Pourquoi cette permanente référence à la restauration de l'ancien royaume Kongo sur un fond des replis identitaires et tendances séparatistes à peine voilées ?
- Quelle est la part de la situation sociale, politique et économique récente de la R.D.C. dans l'émergence de *Bundu dia Kongo* ?

Ma thèse principale est que B.D.K. est une résurgence des messianismes Kongo et de l'Abako. Ce mouvement religieux puise sa doctrine dans la tradition messianique Kongo, dans la « Religion Traditionnelle Kongo » et dans les écoles philosophiques et ésotériques occidentales. Il emprunte, en outre, plusieurs aspects de ses enseignements à d'autres religions dont celle de l'Égypte pharaonique. Du point de vue politique, B.D.K. procède à un recadrage du combat politique de l'Abako des années 1950 et 1960. Celui-ci était essentiellement axé sur l'idéal de fédérer les populations d'expression Kongo divisées par les frontières coloniales.

B.D.K. plaide ainsi pour la configuration géographique des États africains. Il s'agit concrètement du rejet du « principe sacro-saint » de « l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation ». Un nouveau traçage des frontières des États africains devrait ainsi tenir compte des données historiques et culturelles des peuples d'Afrique. Pour le cas de la R.D.C. en particulier, il serait question d'œuvre pour la reconstitution des « grands royaumes du bassin du fleuve Congo et leur regroupement au sein d'une certaine « Confédération d'États d'Afrique Centrale ».

Il est question également du rejet du modèle de « l'État importé » de l'Occident. B.D.K. plaide pour la restauration des systèmes politiques africains détruits par l'expansion coloniale. A défaut, il faudrait pour l'Afrique en général, et pour la R.D.C. en particulier une sorte de « démocratie inculturée » s'il faut reprendre l'expression utilisée par Laurent Bado (2003 : 322). Pour cet auteur, la démocratie africaine, à l'étape actuelle, a tout pour plaire à l'extérieur et pas assez pour satisfaire à l'intérieur. Pour porter de bons fruits, elle devrait être adaptée au contexte culturel africain.

Ma thèse secondaire est que, B.D.K. se présente aussi comme une réaction contre une mondialisation uniformisant, opprimant et colonisant en plein 21<sup>è</sup> siècle. Ce mouvement religieux appelle de ses vœux une intégration régionale par « le bas ». Les populations locales de l'Afrique en général, de la R.D.C. en particulier et singulièrement celles du Bas-Congo devraient être actrices de leur développement. Il est question de mettre fin aux métamorphoses téméraires de la trilogie coloniale « Missions, Entreprises, Administration ».

### **0.3. Pourquoi une étude sur B.D.K. ?**

Loin d'être un phénomène isolé, Bundu dia Kongo s'inscrit dans un contexte social et politique global : celui d'une R.D.C. déchirée par une crise multiforme depuis le début des années 1990 jusqu'à ce jour. Dans un contexte plus récent il constitue, autant que les mouvements Mai-Mai opérant dans l'Est du pays, une réaction à la situation de non-État générée par les récentes rebellions congolaises. Il mérite, de ce fait, autant d'attention que celle accordée aux groupes armés dans l'Est de la R.D.C.

On remarque cependant que presque tous les chercheurs qui s'intéressent à la crise congolaise ont tendance à prendre pied d'abord au Sud-Kivu ou au Nord Kivu. C'est le cas de Willame, JC. (1998), Reyntjens, F (2001), Vlassenroot, K. et Timothy Raemaekers (2004), Vlassenroot, K. et A Van Acker (2001), Willame JC (1999), Vlassenroot K (2008), Thierry Vircoulon (2005 et 2007) etc. L'intensité de la violence structurelle dans cette partie du pays et le caractère régional et international du conflit congolais ont détourné l'attention de chercheurs sur le phénomène B.D.K.

En abordant cette étude, mon intention est de creuser en profondeur ce qu'un informateur parlant des activités de B.D.K. a qualifié : des « *élucubrations stériles d'un soit disant illuminé autoproclamé leader du peuple Kongo* ». Cette appréciation rejoint ce qu'une certaine opinion se fait au sujet de la *Lord Resistace Army* (LRA) en Uganda. Kristof Titeca note à ce sujet qu'un diplomate impliqué dans le processus de paix dans ce pays avait qualifié la LRA de « *just a group of lunatics led by Joseph Kony who want to install the ten Commendments in Uganda* » (Titeca, K., 2010 : 59).

Ce genre de « descriptions ethnocentriques de la religion et de la spiritualité », poursuit Kristof Titeca, relègue à l'arrière plan le contexte politique, social et économique dans lequel évolue ce genre de mouvement politico-religieux. Il néglige le fait que le discours religieux est aussi un canal pour formuler des griefs ayant trait à la société elle-même. J'ai ainsi jugé utile d'observer la R.D.C. à travers le miroir du Bas-Congo, et plus précisément la résistance de B.D.K.

B.D.K. est certes un mouvement religieux. Mais, le religieux sert ici d'une porte pour accéder à une sphère d'analyse beaucoup plus large impliquant les questions de gouvernance, de démocratie, d'accès de la population aux ressources dont dispose le pays, d'intégration nationale et régionale etc. Bref, ce sont des questions sur lesquelles bien de chercheurs se penchent aujourd'hui pour envisager un nouveau départ de la R.D.C. et de l'Afrique. Comme le fait remarquer Josué Mvuenzolo Banzoni, au-delà de la matrice identitaire dans laquelle est coulé le chapelet des revendications sociales et politiques de B.D.K., il y a un projet politique (Mvuenzolo, B., 2008 : 2).

Ce projet politique que José Mvuenzolo ne fait qu'effleurer, retient mon attention au chapitre V de cette étude. Puisant ses arguments à la fois dans le projet politique de l'Abako et dans l'abondante littérature de Cheikh Anta Diop sur l'unité culturelle de l'Afrique (Anta Diop, C. 1993), le projet politique de B.D.K. se présente comme une contribution au débat sur « comment repenser l'État en Afrique en général et en République démocratique du Congo en particulier » après « l'échec » de « l'État importé » de l'occident selon l'expression de Jean-François Bayart (1996).

Ma contribution à ce débat, à travers cette étude, constitue tant soit peu une base des données susceptible d'apporter un plus dans la problématique de la refondation de l'État Congolais. Elle permet aussi d'appréhender les facteurs auxquels obéissent les interférences de ce mouvement religieux sur le champ politique dans un environnement « post-conflit » en R.D.C.

B.D.K. pose à sa manière, pour le Bas-Congo, les problèmes auxquels sont confrontées toutes les provinces congolaises : une « modernité insécurisée », selon l'expression de Pierre-Joseph Laurent (2003 : 275), qui est liée aux difficultés de l'État à organiser les conditions de la survie de pans entiers de la population. Y réfléchir, c'est également tabler sur les pistes de solution susceptibles d'éclairer la lanterne des décideurs politiques.

#### **0.4. Travaux réalisés sur B.D.K.**

Très peu d'études ont été menées sur B.D.K. Parmi les rares publications scientifiques, il y a lieu d'évoquer l'article de Ernest Wamba dia Wamba dans le volume intitulé *East African Expressions of Christianity* de la revue *East African Studies* : « *Bundu dia Kongo. A kongolese fundamentalist religion movement* ». L'auteur s'étend brièvement sur les origines du mouvement, ses fondements culturels et ses liens avec le Kimbanguisme et le Matsouanisme (Wamba dia Wamba, 1999). Cet article de l'ancien chef rebelle du RCD n'aborde pas suffisamment les dimensions politiques du mouvement et, encore moins, la place de ce dernier dans le processus de transition congolais.

En dehors de l'article de Ernest Wamba dia Wamba, il y a la communication de Josué Mvuzolo Bazoni à la douzième Assemblée du Codersia (Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences sociales en Afrique) en 2008 : *projet politique du mouvement Bundu dia Kongo*. Axée sur le surgissement du religieux sur l'espace public, cette communication s'est fortement inspirée des brochures de B.D.K. L'auteur n'a cependant pas procédé à l'analyse approfondie du « *projet politique* » en question. Il présente B.D.K. comme une minorité religieuse dont les adeptes s'emploient à négocier une place au sein de l'espace public congolais en usant de la religion (Mvuzolo, B. 2008 : 13).

En plus de ces deux articles, je suis arrivé à mettre la main sur certains monographies et mémoires réalisés par les étudiants en Histoire et en Sciences politiques<sup>22</sup> (à Mbaza-Ngungu et à Kinshasa). Bien que contenant certaines informations fiables, ces Travaux de Fin d'Études présentent une insuffisance commune : ils sont très faiblement documentés et se limitent, pour la plupart, à résumer certaines brochures publiées par Muanda Nsemi. Ces brochures présentent elles aussi plusieurs lacunes en dépit des informations qu'elles contiennent. Muanda Nsemi ne cite pas ses sources d'information.

Je me suis donc trouvé sur un terrain très faiblement défriché. Une étude axé sur l'histoire du mouvement, sa doctrine religieuse et son projet politique était indispensable pour une meilleure analyse de B.D.K. au regard des mutations politiques qui interviennent en Afrique en général et en R.D.C. en particulier après les indépendances et l'évolution qu'elles prennent avec l'échec des processus démocratiques dans un contexte de l'après guerre froide.

## 0.5. Milieu d'étude

### 0.5.1. Vue d'ensemble de la province du Bas-Congo

B.D.K. a comme fief la province du Bas-Congo (Kongo Central). Celle-ci s'étend de l'Océan Atlantique à la ville de Kinshasa. Elle couvre une superficie de 53 855 Km<sup>2</sup>. Cette province est traversée par les fleuves Congo et Shiloango. Le Bas-Congo est ainsi limitée au nord par la République du Congo, à l'Ouest par l'Océan Atlantique et l'enclave de Cabinda, à l'Est par la ville-province de Kinshasa et la province de Bandundu, et au Sud par l'Angola (Malanda Nsumbu, F. 2005 : 14).

Le Bas-Congo est majoritairement peuplé par les Bakongo (*Ne Kongo*). C'est la province la plus « culturellement homogène » de la R.D.C. (Monnier, L., 1971 : 37). Mais, un *mukongo* interrogé sur sa tribu, écrit Léon de Saint Moulin (2003 : 103), se désignera par un terme plus spécifique : *mundibu, muzombo, mumboma...*

---

<sup>22</sup> Ndombasi, B., (1996) *L'Histoire de Bundu dia Kongo dans cité de Mbaza-Ngungu et son expansion dans la sous-région des Cataractes (1969 – 1996)* ; Nzazi Ndofula, A. (2009) *Statut réel de Bundu dia Kongo* ; Dilubenzi, B (2008) *Comprendre Ne Muanda Nsemi*,



Benoît Verhaegen (2003 : 21) identifie quatre principaux *sous groupes ethniques kongo* : les « *Nyanga, les Ndibus, les Ntandu et les Yombes* ». Sur sa carte ethnique du Bas-Congo, Léon de Saint Moulin dénombre au total seize tribus kongo, sans compter les *Vungana, les Bwende, les Lula et Humbu* qui ne se rencontrent que mêlés à d'autres populations.

Ainsi, en plus de quatre principaux groupes mentionnés par Benoît Verhaegen, Léon de Saint Moulin évoque : les *Nsundi, Solongo, Mboma, Mbata, Zombo, Mpangu, Dikidiki, Kakongo, Teke, Mbeko, Mfinu et les Mbinsa* (De Saint-Moulin, L., 2003 :103). Bien que chacune de ces tribus soit établie sur son propre village, il existe plusieurs « zones avec des populations mixtes ».

Chacune de ces tribus s'exprime dans un des nombreux dialectes du *kikongo* : le *kindibu, kiyombe, kimanyanga, kitandu*... Dans les grandes villes, le *Kikongo* cohabite avec le *Lingala*. Mais le *Kikongo* dont il est question ici est le *Kituba* ou *munukutuba*, appelé aussi *Kikongo ya Leta*. Il s'agit en réalité d'un « créole kongo », simplifié et rendu véhiculaire par les colons, avant d'être érigé en langue nationale par les différentes constitutions de la R.D.C. Ce « pidgin » selon Ne Kizaza,<sup>23</sup> n'est pas donc le véritable *Kikongo* pour les adeptes de B.D.K.

La province du Bas-Congo est l'une des plus riches de la R.D.C. Elle est à vocation agro-pastorale. (Le Bas-Congo approvisionne Kinshasa en plusieurs denrées alimentaires). Cette province est beaucoup plus importante grâce à sa « richesse énergétique estimée au minimum à 2 178 MVA dont seulement 478 MVA sont opérationnelles (PNUD, 2009 : 4). Produite par les barrages d'Inga et de Zongo, cette énergie est fournie à Kinshasa, au Katanga et à certains pays africains dont la République du Congo, la Zambie et l'Afrique du Sud. Le Bas-Congo dispose, en outre, de réserves pétrolières estimées à 4 milliards de barils. Son potentiel de pêche peut atteindre une production de 2000 tonnes de poissons par an. Enfin, Il existe les indices de gisements de plusieurs minerais dont la bauxite, le phosphate, le gypse,... mais seuls l'or et le diamant font actuellement l'objet d'une exploitation artisanale. (PNUD : 2009 : 4 – 5).

---

<sup>23</sup> Ne Kizaza. Informateur déjà cité.

Tableau n° 1: Structure *administrative du Bas-Congo*

Districts	Villes	Superficies/k m <sup>2</sup>	Territoires/Co mmunes	Chefs lieux
	Matadi	110,000	Matadi Mvuzi Nzaza	Matadi
	Boma	4265,000	Nzadi Kalamu Kabondo Muanda	
Lukaya		16019,000	Madimba Kasangulu  Kinvula	Kasa- ngulu
Cataractes		23481,000	Mbaza- Ngungu Songololo Luozi	Mbaza- Ngungu
Bas-Fleuve		9980,000	Tshela Seke- Banza Lukula	Tshela

Matadi et Boma constituent les deux grandes agglomérations urbaines. Ces villes sont de véritables lieux de brassage des populations depuis des siècles (De Saint Moulin, 2003 : 104). Matadi abrite les *Bandibu*, les *Bazombo*, les *Bamboma*... et bien d'autres personnes de tous les horizons qui y affluent compte tenu de l'importance économique de cette ville qui, avec Moanda et Boma, est construite sur la seule voie ouvrant la R.D.C. à l'Océan Atlantique.

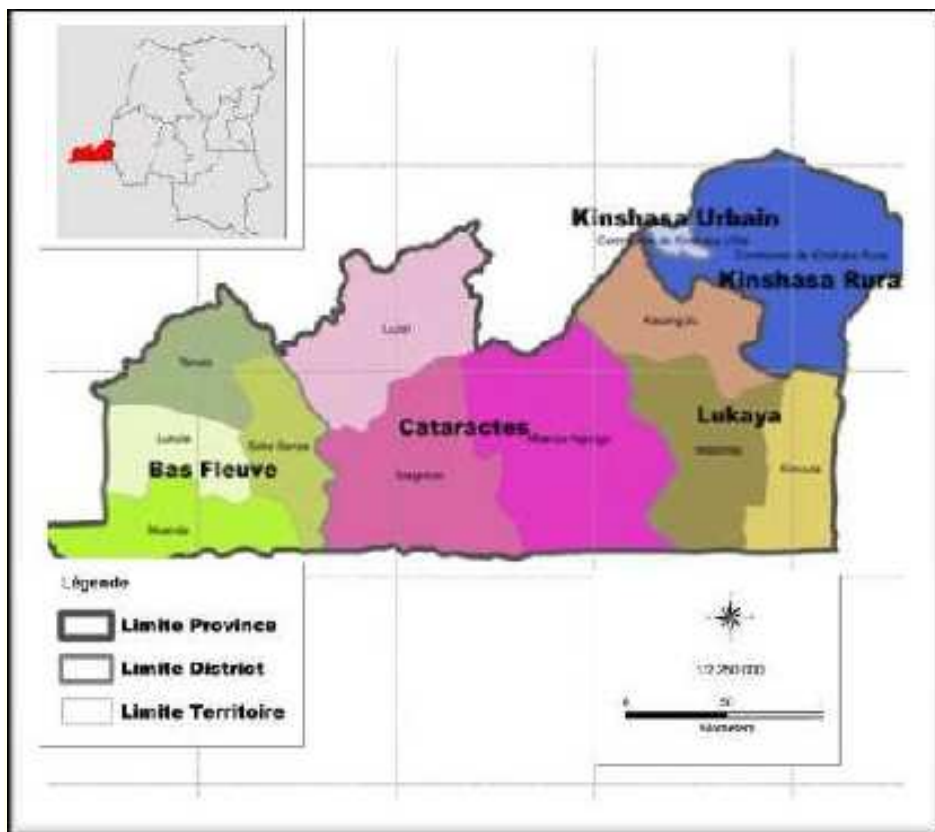
Boma, pour sa part, est un véritable carrefour des sous groupes Kongo. Laurent Monnier (1971 : 374) y dénombre les « Bakongo de Boma », les *Bayombe*, les *Bawoyo* qu'on appelle aussi *Cabinda* parce qu'ils se répartissent entre la R.D.C. et l'enclave de Cabinda etc.

Le District de la Lukaya est en grande partie occupé par les *Batandu*. Plus au sud se trouvent les *Bazombo* et les *Bankanu* à cheval sur la frontière avec l'Angola.

Ce District abrite aussi plusieurs groupes apparentés aux Kongo dont les *Bahumbu*, les *Bateke*, les *Mbinsa*, les *Mfinu*, les *Dikidiki*, les *Mbeko*... Le District du Bas-Fleuve est majoritairement peuplé par les *Bayombe*. Ceux-ci cohabitent avec plusieurs autres sous-groupes Kongo dont les *Kakongo*, les *Sundi*, et les *Vunanga*.

Enfin, le District des Cataractes est peuplé par les *Ndibu*, les *Manianga*, les *Bamboma*, les *Besi-Ngombe*, les *Bazombo* et les *Mbaza-Manteke*. Les premiers habitent en grande partie Mbanza-Ngungu et Songololo. Dans le chef lieu du District des Cataractes, ils cohabitent avec les Besi-ngombe établis dans les collectivités de *Ntimansi* et *Ngombe Matadi*. Tandis qu'ils partagent le territoire de Songololo avec les *Bamboma* et les *Mbaza-Matenke*. Les seconds sont établis à Luozi et à Songololo (Buniema, K., 1989 : 3).

### Carte n° 2 : La province du Bas-Congo plus la ville de Kinshasa



Source : Groupe de travail SGI, OCHA-RDC, 16-01-2007

### 0.5.2. Délimitation du champ de la recherche

Il n'a pas été facile de délimiter, de manière définitive, le terrain d'étude tout au long de cette recherche. L'idée de départ était de centrer les investigations sur le territoire de Luozi,<sup>24</sup> territoire dont le fondateur de B.D.K. est « originaire » et principal fief des *Makesa*. Hélas, la répression dont ont été victimes les *Makesa* dans cette partie du district des Cataractes, entre janvier 2007 et mars 2008, a fait que certains adeptes se sont dispersés dans les forêts. D'autres ont franchi la frontière pour se retrouver en République du Congo. D'autres, encore plus nombreux, sont installés soit à Mbaza-Ngungu, soit à Matadi ou encore à Kinshasa. Il a été indispensable d'étendre les investigations sur ces trois villes.

L'option levée pour Mbaza-Ngungu se justifie par le fait que c'est le chef lieu du district des Cataractes auquel appartient le territoire de Luozi et de Songololo. Ces territoires sont majoritairement peuplés des Manianga, le sous groupe Kongo dont Muanda Nsemi et bon nombre de ses adeptes sont membres. C'est aussi dans le district des Cataractes que le mouvement prophétique connu sous la dénomination du *kingunza* (Wamba Balu, 1998 : 8) a vu le jour et s'est développé, d'abord sous l'impulsion de Simon Kimbangu, puis sous un encadrement polyforme des mouvements d'inspiration Kimbanguiste (Kimpianga, M., 1988 : 76 – 77).

Enfin, Mbanza-Ngungu se trouve à mi-chemin entre Kinshasa, Matadi et Luozi. Cette position géographique m'a allégé les mouvements sur le terrain. La ville de Matadi, pour sa part, m'a intéressé pour des raisons évidentes : c'est le chef lieu de la province du Bas-Congo. Elle constitue, à ce titre, le point de chute des tensions politiques qui sévissent non seulement sur l'ensemble de la province, mais aussi au niveau de la ville de Kinshasa. C'est à partir de Matadi que les *Makesa* réclament l'autonomie de la province du Bas-Congo.

---

<sup>24</sup> Le territoire de Luozi est une entité politico-administrative du district des Cataractes en province du Kongo Central. Borné au Nord par le Congo-Brazzaville, à l'Ouest par les territoires de Songololo et Mbaza-ngungu et au Sud par le Fleuve Congo, Luozi est le seul territoire du district des Cataractes qui se trouve entière sur la rive droite du fleuve. Une position géographique qui donne une ouverture directe sur le Congo-Brazza.

La ville de Kinshasa a constitué la sphère nationale des enquêtes. En plus de l'avantage d'abriter les hauts responsables de B.D.K., la capitale de la R.D.C. abrite aussi un nombre important d'acteurs politiques *Ne-Kongo*, qui sont impliqués d'une manière ou d'une autre dans la dynamique politique congolaise tant au niveau provincial qu'au niveau national. La ville de Kinshasa est aussi considérée, par les *Makesa*, comme le symbole de l'oppression et de la « recolonisation » des Bakongo.

### 0.6. Méthodologie et difficultés rencontrées

*Le propre de la méthode est d'aider à comprendre, au sens large, non seulement les résultats de la recherche scientifique mais aussi le processus de la recherche lui-même* (Grawitz 1976 : 417). De la collecte des données de terrain à la rédaction de cette dissertation, j'ai vécu une expérience palpitante. Je devais m'adapter soit au climat d'insécurité consécutif aux affrontements entre les *Makesa* et les éléments de la police congolaise, soit à l'indifférence des responsables de B.D.K., ou encore à la barrière linguistique etc.

Tout cela m'a poussé à adopter une conception ouverte et dynamique de la méthode. La « flexibilité méthodologique » (Koen Vlassenroot 2006 :194) a été mon *fil d'Ariane*. Ce concept convient le mieux pour désigner aussi bien la démarche que le comportement que j'ai adopté durant les investigations sur terrain. J'ai été chaque fois obligé de m'adapter à mon interlocuteur selon qu'il était membre de l'Agence Nationale de Renseignements (A.N.R.), autorité politique ou administrative, adepte de B.D.K. ou d'une confession religieuse rivale, responsable de B.D.K. ou encore élément de la P.N.C.

Si avec les agents de l'A.N.R. je devais absolument subir un interrogatoire avant de procéder aux entretiens oraux sur B.D.K., pour les autorités politiques et administratives je devais me contenter des rapports rédigés par leurs services ou des éléments audio-visuels libérés après des longues négociations. Pour certains *Makesa*, j'étais un « grand suspect », un « espion » des *bato ya Est*, c'est-à-dire espion des « gens de l'Est ». En effet, J'étais sur des *terrains minés* s'il faut me référer à l'expression de Diogini Albera (2001 : 5) relatant les dangers physiques, souvent non négligeables, auxquels sont confrontés les ethnologues sur terrain.

L'expression « *bato ya est* » est négativement chargée chez les *Makesa* et autres personnes hostiles au pouvoir incarné par Joseph Kabila. Elle a comme « pseudo-synonyme », le terme « *Baswahili* » qui, à son tour, constitue un véritable fourre-tout. Il désigne non seulement les locuteurs du *kiswahili* comme l'une des quatre langues nationales reconnues par la Constitution du 18 février 2006 (à côté du tshiluba, du kikongo et du lingala), mais aussi tous les *Banyarwanda* et Rwandais qui se considèrent aussi comme des « gens de l'Est » et qui passeraient aujourd'hui pour les « mieux servis » par le régime en place.

La prudence m'a ainsi obligé de passer de temps à autre par des personnes interposées pour accéder à l'information lorsqu'il était question de la chercher auprès de certains « radicaux » de B.D.K. Ce qui posait problème quand on sait, à la suite de Benoît Verhaegen et Jean Omasombo, que *le recours aux mêmes témoins ne garantit pas la récolte des mêmes données. C'est la tâche du chercheur et sa responsabilité de détecter les informations biaisées et les rectifier, d'abord si possible pendant le témoignage, et ensuite en recoupant les informations des divers témoins.* (Verhaegen, B., et Omasombo, J., 1998 : 14 – 15).

Rien ne rassurait que mes « enquêteurs de fortune » étaient capables d'une telle démarche. Pourtant, Je devais « faire avec ». C'était, à mon avis, le seul comportement à adopter sur terrain quand la démarche ethnologique classique butait contre « les contraintes d'accessibilité et de sécurité » (Vlassenroot, K. 2006 : 191). Enfin, avec les éléments de la police nationale congolaise ou les militaires que j'ai rencontrés sur mon chemin, il fallait tout simplement « acheter » non seulement les services auxquels j'avais droit, mais aussi l'information qu'ils pouvaient avoir sur l'un ou l'autre fait qui m'intéressait.

Bref, j'ai principalement opté pour une démarche ethnologique et je suis resté attentif aux fluctuations de la « température sécuritaire » et aux autres aléas du travail de terrain dans un environnement politique instable. La « flexibilité méthodologique » m'a contraint à une approche pluridisciplinaire.

La combinaison des méthodes d'enquêtes chères aux ethnologues, quand les circonstances le permettaient, la recherche documentaire à l'image des historiens et l'observation permanente du terrain comme le font les sociologues et anthropologues n'ont ainsi permis de réunir le gros de matériaux qui ont servi à la rédaction de cette thèse.

Une large perspective historique a été indispensable pour appréhender le « background » culturel et historique dans le quel B.D.K. puise les grandes lignes de sa doctrine religieuse et politique. La méthode de l'histoire immédiate, telle que circonscrite par Benoît Verhaegen (1993 : 280) a été exploitée à cet effet. Adoptant la démarche de Lionel Obadia (2007 : 3), l'approche historique m'a permis d'examiner, dans une perspective diachronique et comparative, les variations et récurrences des messianismes kongo sur une échelle diachronique plus ou moins étendue. Ce qui m'a permis de déceler les permanences et les ruptures en fonction des contextes historiques qui ont vu naître et se développer ces mouvements messianiques.

La nature contestataire de B.D.K., quant à elle, convenait pour l'approche proposée par Evans-Pritchard pour qui l'attention à porter sur ce qui apparaît relever de la magie ou des rites dans les « religions primitives » ne doit pas occulter « *le train-train quotidien qui représente les neufs dixièmes de la vie de l'homme primitif et constitue son principal souci* » (« Pritchard, E. 1965). Les dimensions politiques ainsi que les revendications sociales et économiques formulées par les *Makesa* m'ont mis devant cette évidence.

J'ai ainsi rencontré quelques *Makesa* au port de Matadi où ils travaillaient comme journaliers. J'ai également échangé avec certains cultivateurs membres de B.D.K. à Kasangulu. C'était juste après la répression de mars 2008 (cf. Chap VII). J'ai enfin rencontré, à plusieurs reprises, certains adeptes qui ont trouvé refuge à Mbaza-Ngungu et à Kinshasa. Les échanges réalisés ont permis de lire, à travers un certain « plaidoyer » en faveur du retour à la Religion Tradition Africaine, la révolte des adeptes face à une situation économique qui n'offre pas d'autres opportunités de survie en dehors du « chômage déguisé » dans un contexte de crise sociale profonde.

Approcher les adeptes de B.D.K. dans leur *train-train quotidien* m'a permis ainsi de comprendre qu'il était indispensable d'analyser ce mouvement religieux à lumière de l'approche du *fait social total* de Marcel Mauss (1950). La dynamique sociale étant elle-même totale (Balandier 1961 : 23 -24), il a été indispensable d'analyser B.D.K. au regard de la complexité de la crise sociale, économique et politique qui sévit en R.D.C. depuis bientôt plusieurs décennies.

### 0.7. Sources utilisées

Les informations réunies pour la rédaction de cette thèse proviennent des sources orales et des sources écrites. Les sources orales ont été rassemblées à l'issue d'un travail de terrain de plus ou moins 24 mois répartis sur une période de quatre ans. Il s'agit des échanges non structurels avec certains *Makesa* et acteurs politiques kongo dont la plupart ont requis l'anonymat.

Il importe de préciser qu'il n'a pas été possible de constituer un échantillon à l'avance. Aussi, j'ai opté pour « *l'échantillon typique* » (Donald, H.S. et F. Allard 1992 : 174). Appelé également *échantillon par « choix raisonné »* ou « *intentionnel* », l'échantillon typique se constitue sur base du jugement. Je n'avais donc pas une liste fermée des personnes à interroger. Je devais plutôt chaque fois me renseigner sur les personnes sensées détenir l'information et je les contactais soit directement, soit par personnes interposées.

Les données recueillies à la suite de ces interviews ont été complétées par les informations orales livrées par Muanda Nsemi au cours de ses nombreuses conférences de presse. J'ai également fait recours à certains éléments audio-visuels relatifs aux différentes manifestations de B.D.K., par exemple, lors de la campagne électorale de 2006 et des incidents de 2007 et 2008. Enfin, J'ai tenu compte des déclarations faites par les membres de la société civile à l'une ou l'autre occasion des massacres perpétrés contre les *Makesa*, ou à l'occasion des exactions commises par ces derniers contre les populations civiles du Bas-Congo.

Pour ce qui est des sources écrites, j'ai parcouru la vaste littérature existante sur les mouvements messianiques en Afrique en général et au Bas-Congo en particulier. Une importance a été accordée aux mouvements religieux d'inspiration kimbanguiste.



Une attention soutenue a été également accordée aux publications de B.D.K. Il s'agit, plus précisément, des brochures dont Muanda Nsemi est l'auteur et des feuillets d'information, *Kongo dieto* (Notre Kongo), publiés régulièrement par le département d'information de B.D.K. et signés par le Chef spirituel.

En plus des documents publiés par B.D.K., j'ai exploité une série de rapports de l'Assemblée Nationale. Ceux-ci ont trait à la situation sécuritaire au Bas-Congo après l'organisation des élections de 2006. Ont été également exploités, les rapports de l'Organisation des Nations Unies, de *Human Rights Wach*, et autres organisations de défense des droits de l'homme sur les différentes répressions dont ont été victimes les *Makesa* au Bas-Congo. Les mémorandums adressés par quelques communautés protestantes aux autorités politiques pour dénoncer les exactions commises sur elles par les *Makesa* n'ont pas été ignorés.

Enfin, j'ai assisté à plusieurs séances plénières de l'Assemblée Nationale au plus fort de la crise entre B.D.K. et le premier gouvernement de la première législature de la troisième république. Ces débats, dont je détiens les rapports et éléments sonores, m'ont été d'une très grande importance dans la compréhension de certaines informations sommairement présentées soit dans les feuillets d'information de B.D.K., soit dans les rapports des services de renseignements du ministère de l'intérieur aussi bien à Kinshasa que dans le Bas-Congo.

### **0.8. Contenu de la thèse**

Cette dissertation comporte sept chapitres hormis le prologue, l'introduction générale et la conclusion. Le premier chapitre porte sur le cadre conceptuel et théorique. Il procède d'abord à la circonscription de quelques concepts clés utilisés dans cette analyse. Ensuite, il passe en revue la littérature relative aux mouvements messianiques comme cadre d'expression des revendications politiques. Y sont mis en évidence, les aspects ayant trait à la faillite de l'État en Afrique, à la gouvernance ainsi qu'à l'instrumentalisation de la rumeur à des fins mobilisatrices. B.D.K. se trouve au carrefour de toutes ces dynamiques.

Le second chapitre est rétrospectif. Il retrace le background historique et culturel dans lequel B.D.K. plonge ses racines. Il est consacré aux mouvements messianiques précurseurs de B.D.K. Il s'agit précisément de la résistance du mouvement antonien contre l'ordre colonial portugais au début du 18<sup>ème</sup> siècle, du Kimbanguisme dont le chef spirituel de B.D.K. se proclame « l'héritier divinement choisi et investi », et de l'Église des Noirs en Afrique (*Mpadisme*) qui a inspiré à B.D.K. plusieurs thèmes relatifs à la « réhabilitation de la race noire ».

Le troisième chapitre inscrit B.D.K. dans la continuité des messianismes kongo. Il part de la biographie du Chef Spirituel, avant de s'étendre sur la naissance et les objectifs de ce mouvement religieux. Une section est consacrée aux structures de B.D.K. L'accent y est mis sur la superposition du « Temple » et « l'État » ainsi que sur les « emblèmes d'une royauté à restaurer ». L'analyse des méthodes de recrutement et des stratégies d'actions de B.D.K. est faite dans une dernière section.

Le quatrième chapitre examine les « fondements syncrétiques de Bundu dia Kongo ». Adoptant une approche transversale, il décrit la doctrine de B.D.K. dans ses aspects politiques et religieux. Dans une démarche comparative, ce chapitre identifie dans la nébuleuse doctrinale de B.D.K. les éléments empruntés à la tradition kongo, à ses messianismes précurseurs, à la religion de l'Égypte antique et à certaines écoles philosophiques et ésotériques du genre Ordre de la Rose-Croix ou Ordre de la Franc-maçonnerie.

Le cinquième chapitre s'étend sur le projet politique de B.D.K. Il démontre qu'il s'agit d'un recadrage de la vision politique de l'Abako des années 1950 – 1960. Ce projet incère dans un nouveau contexte les grands thèmes du combat politique de l'Abako : l'aspiration à un État autonome kongo au sein ou en dehors de la R.D.C. ; la reconfiguration géographique des États africains (avec dans l'arrière fond une autre conception de l'Union africaine) ; l'instauration d'une sorte de « démocratie par consensus » pour la R.D.C...

Le sixième chapitre observe B.D.K. dans le processus de démocratisation de la R.D.C. Il passe en revue d'abord le processus démocratique sous le régime de la C.N.S. Il analyse ensuite B.D.K. par rapport aux différentes rébellions qui ont sévit au pays depuis 1996. Enfin, il prend en compte l'ordre politique issu du dialogue Intercongolais jusqu'à l'organisation des élections de 2006.

Le septième chapitre est axé sur le rejet, par les *Makesa*, de l'ordre politique issu des élections de 2006. Il établit en quoi B.D.K. réédite les constances des messianismes kongo telles qu'identifiées dans le chapitre II. Il observe B.D.K. durant le processus électoral et après celui-ci. Une attention particulière est accordée à la contestation des élections par les *Makesa*, aux tentatives de ces derniers de mettre en place des « structures supplétives » à l'État au Bas-Congo et à la violence étatique contre B.D.K.

## CHAPITRE I. CADRE CONCEPTUEL ET THEORIQUE

### ***Liminaire***

Ce chapitre dresse le cadre théorique de cette étude. Il commence par circonscrire quelques concepts clés avant de s'étendre, ensuite, sur une partie de la vaste littérature disponible sur les mouvements messianiques dans le monde en général et en Afrique en particulier. Une attention est portée sur les dimensions nationalistes de ces nouveaux mouvements religieux ainsi que leurs interférences sur le champ politique. Ce chapitre est ainsi divisé en quatre sections.

La première section est consacrée à la définition des concepts clés. La deuxième passe en revue les théories sur les mouvements messianiques. Elle observe le messianisme dans les contextes colonial et postcolonial. Prenant appui sur les aspects apocalyptiques du messianisme, la troisième section examine l'imaginaire messianique (en rapport avec l'État en Afrique) au regard de la théorie du chaos. Enfin, la quatrième section s'étend sur l'usage de la rumeur comme stratégie de mobilisation.

### **1.1. Circonscription de quelques concepts clés**

Huit concepts reviennent fréquemment dans cette analyse. Aussi, il est important de les cerner au regard du thème traité. Il s'agit de : Religion Traditionnelle Africaine (R.T.A.), systèmes politiques africains, nationalisme (africain), « originaires » et « non-originaires », secte religieuse, Nouveau Mouvement Religieux (N.M.R.), syncrétisme, et mouvement messianique et/ou millénariste.

#### ***1.1.1. Religions Traditionnelles Africaines***

Forgée pour désigner les religions des peuples de l'Afrique subsaharienne, l'expression « Religions Traditionnelles Africaines » (R.T.A.) est très récente (Mukena Katayi 2007 : 25). Elle fut à l'honneur pour la première lors d'un colloque organisé en 1965 à Bouaké, en Côte d'Ivoire (Tobard, R. 2008 : 1). Elle prit de l'ampleur avec le Concile Vatican II et plus précisément avec la déclaration *Nostra Aetate*.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> La déclaration *Nostra Aetate* porte sur les relations entre l'Église catholique et les religions non chrétiennes. *Nostra Aetate* part du constat que « tous les peuples forment une seule

Pour bien appréhender le sens de ce concept dans le cadre de cette étude, il est indispensable de dire un mot sur les termes « religion », « traditionnelle » et « africaine ».

#### **1.1.1.1. Religion**

Du point de vue étymologique, le terme *religion* est sujet à controverse. Pour Cicéron, il vient du latin *religio* (*religere*) qui veut dire respecter, prendre soin, et plus généralement se recueillir en commun. Le domaine où s'exerce ce respect est celui du sacré qui se distingue radicalement des réalités empiriques et profanes. Pour Lactance, par contre, le terme latin *religio* est issu de deux verbes : « *ligare* » et « *religare* ». La religion serait alors conçue comme le lien avec le sacré et le lien qui relie les hommes entre eux (Sachot, M. 1991 : 365).

Il convient de signaler que le terme *religion* a été forgé dans le creuset culturel et linguistique du christianisme et qu'il est à ce titre un concept avant tout occidental (Obadia, L. 2007 : 21). Aussi, il n'y a pas une approche unique de la religion chez les ethnologues, tout comme il n'y a pas de définition qui aurait emporté l'adhésion de l'ensemble de la communauté savante. Deux grandes orientations peuvent toutefois être retenues : celle de l'école britannique avec à la tête Edward Taylor et celle de l'école française à la suite d'Émile Durkheim.

Edward Tylor propose comme critère principal de sa définition de la religion l'existence d'entités personnalisées que sont les « esprits » et, partant, d'une forme plus sophistiquée qu'est le divin (Pritchard, E., 1965 : 8). Emile Durkheim (1912 : 51), de son côté, insiste sur la notion du sacré. La religion est définie comme « *un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent* ».

---

communauté et qu'ils ont une même origine ». Cette déclaration note, en outre, qu'en dépit des certaines différences, les religions non chrétiennes reconnaissent aussi l'existence de la Divinité Suprême, ou même d'un Père. *Nostra Aetate* prêche ainsi une « fraternité universelle excluant toute discrimination ». Concil Vatican II, *Nostra Aetate*, disponible sur le web, URL : [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_fr.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_fr.htm)

Durkheim sera suivi sur cette piste par Rudolf Otto (*Le Sacré*, Payot, Petite Bibliothèque, 1995) et Mircea Eliade (*Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, rééd). Le premier a proposé le concept de « numineux » pour qualifier cette sphère au-delà de l'éthique et du rationnel, qui se présente sous le double aspect d'un mystère effrayant et fascinant. Mircea Eliade, pour sa part, s'est penché sur les modalités de l'expérience religieuse qu'il veut saisir dans son opposition avec la rationalité et avec le profane (Poulat, E. 2002 : 202).

De manière générale, la religion est comprise comme un ensemble de rites, croyances généralement théistes, composé de règles (ethniques ou pratiques), de récits, de symboles ou de dogmes adoptés comme par conviction par une société, un groupe ou une personne. Mais de façon particulière, une religion est définie par les éléments spécifiques parmi lesquels on peut citer : les dogmes, les livres sacrés, les rites, les cultes, les sacrements, les prescriptions en matière de la morale, les interdits, l'organisation etc.

Il existe ainsi plusieurs classifications des religions. Cependant, aucune d'elles ne résiste aux critiques. La division classique voudrait établir une distinction entre les religions *animistes*, *polythéistes* et *monothéistes* (Bidney, D. 1954 : 4). Sjoerd Bonting (2003 : 595 – 596) note qu'il ne s'agit là que des stades divers d'une même évolution. Une seconde classification voudrait distinguer les religions de la coutume des religions du Livre (Ortigue, E. 1981 : 7 – 8). Les premières sont « celles que l'on peut encore observer en Afrique, malgré le déclin des civilisations villageoises ».

Pour Ortigue, il s'agit des « religions ethniques ». Celles-ci constitueraient un héritage dans la mesure où la coutume est de soi religieuse. Elle enveloppe le culte des origines, origines du ciel et de la terre, des usages et des lois. Les secondes évoquent principalement le judaïsme (Tora), le christianisme (Bible) et l'Islam (Coran). La distinction faite par Ortigue rejoint en partie celle que Duren J.H. Ward (1909 : 4) fait entre les religions naturelles et les religions non révélées. Cette distinction n'est pas à son tour à l'abri des critiques dans la mesure où dans toutes les religions il existe la notion de révélation.

En effet, la révélation peut provenir des oracles ou des prophètes ou encore des manifestations miraculeuses. Mais la notion de la « religion ethnique » introduite par Ortigues est importante. Elle permet de parler des traditions religieuses ou mieux des religions traditionnelles.

#### **1.1.1.2. « Traditionnelle »**

L'adjectif « traditionnelle » dérive du mot « tradition ». Il a trait à « ce qui est fondé sur une tradition » ou à « ce qui est conforme à la tradition ». Seulement, la notion de « tradition » pose problème. Elle associe trois idées fort différentes et pas nécessairement cohérentes entre elles : celle de conservation dans le temps, celle de message culturelle et celle de mode de transmission particulière (Lenclud, G. 1987 : 5). Or, chacun de ces trois éléments de définition porte à équivoque.

Pour Lenclud, ces trois idées ne définissent pas rigoureusement un attribut de « traditionalité », c'est-à-dire une propriété exclusive dont seraient dotés les faits dits traditionnels. On ne saurait pas, par exemple, qualifier de « traditionnelle » une religion dès lors qu'il n'existe aucun moyen de vérifier qu'elle est réellement identique à une forme religieuse originelle. De plus, les « objets culturelles » qualifiés de traditionnels (mythes, croyances,...) n'ont jamais été statiques et la transmission a toujours été sélective (Lenclud, G. 1987 : 3).

Pour saisir le sens de l'adjectif « traditionnelle » dans l'expression R.T.A., il faut tenir compte du fait que pour certains ethnologues, le terme « traditionnel » aurait comme synonyme les mots « coutumier » et « primitif » (avec souvent un bagage dépréciatif). Aussi, l'adjectif « traditionnel » est opposé à « moderne » (Lomomba, E. 1998 : 140).

« Religion traditionnelle » s'opposerait ainsi à « religion moderne ». La première expression ne s'appliquerait qu'aux sociétés « primitives », tandis que la seconde aux « sociétés modernes ». Dans son remarquable ouvrage, Evans-Pritchard (1965) fait allusion aux difficultés qu'avaient certains ethnologues à désigner la religion des « peuples primitifs ».

Il cite, par exemple, F.B. Jevons pour qui « la religion était un développement uniforme et évolutionnaire du totémisme au polythéisme et au monothéisme ». L'animisme était considéré plus comme une théorie philosophique « primitive » qu'une sorte de croyance religieuse (Pritchard, E. 1965 : 8).

Albert Vianney Mukena évoque, de son côté, plusieurs termes utilisés par les premiers ethnologues pour désigner les croyances religieuses en Afrique : ancestralisme, animisme, fétichisme, naturalisme, paganisme, totémisme, etc. Pour cet auteur, aucun de ces termes ne couvre la totalité de l'expérience religieuse africaine. Celle-ci ne serait totalement appréhendée qu'en tenant compte à la fois des croyances religieuses et du contexte culturel des sociétés africaines (Mukena, A.V. : 23).

L'expression « religion traditionnelle » fait ainsi une corrélation entre les croyances (théistes ou non théistes<sup>26</sup>) et la culture. Elle suggère leur caractère inséparable. Melford Spiro montre clairement cette corrélation entre les croyances, la culture et le sacré : « *Comme les conduites et les croyances revêtent des formes variées, elles expriment en outre l'impact de la culture locale sur la religion et, dans ce cas, la religion peut apparaître comme une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec les êtres surhumains dont la culture postule l'existence* » (Spiro, M.E. 1972 : 121).

La religion fait partie de la culture d'un peuple. La culture étant comprise comme « un ensemble complexe constitué des connaissances, des croyances, de l'art, du droit, de la morale, des coutumes et de toutes les autres aptitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société (Gritti, j. 1975 : 11 -12). C'est dans cette optique que l'*Instrumentum laboris* (n° 101) conçoit la R.T.A. comme « *la religion et le contexte culturel qui en constitue la matrice* » (Synode des Évêques, ASA 2009 : 39).

---

<sup>26</sup> Le statut du Bouddhisme, Confucianisme, Hindouisme..., par exemple, a longtemps divisé les spécialistes des religions. Pour certains ce sont justes des « sagesse » ou « spiritualités » orientales. Pour d'autres, ce sont des religions.



On pourrait ainsi définir les « Religions Traditionnelles Africaines » (qui sont des religions de coutume au sens de Ortigues) comme étant celles qui puisent leurs croyances, leurs dogmes, leurs rites et leurs pratiques, etc. dans la culture des sociétés africaines. Selon Monica Wilson (1971 : 26), la particularité de ces religions par rapport à celles d'autres peuples serait liée aux traits suivants : « *The cult of the shades, the belief in God, the manipulation of medicines, and the fear of witchcraft* ».

### **1.1.1.3. L'adjectif déterminatif « africaine »**

Le déterminatif « africaine » renvoie au continent africain. Mais comme dit plus haut, dans l'expression « Religions Traditionnelles Africaines », c'est l'Afrique subsaharienne qui est mise en évidence. A ce niveau intervient une notion importante. Il s'agit de la diversité culturelle caractéristique des sociétés africaines. Il n'est pas possible de parler d'une unique « Religion Traditionnelle Africaine ». Il y existe autant de religions traditionnelles africaines qu'il y a d'ethnies en Afrique.

Cependant, les spécialistes des religions africaines s'accordent sur l'existence des traits communs entre celles-ci. Faisant allusions aux études de Placide Tempels (*La Philosophie bantoue*, Présence Africaine, Paris, 1949) et aux travaux du colloque de Cotonou (du 16 au 22 Aout 1970) sur « *Les religions traditionnelles comme sources de valeurs de civilisation* », David Nomanyaht résume comme suit ces traits communs :

« *D'aucuns parlent à juste titre d'une hiérarchie pyramidale des forces vitales : au sommet de la hiérarchie, se situe une force suprême transcendante à laquelle croit la quasi totalité des adeptes des religions traditionnelles. En seconde position, se situent les mânes des ancêtres qui font le lien entre les vivants et les morts. En troisième lieu viennent les vivants qui ont la puissance de la parole et le pouvoir (...). En bas de la pyramide se situent les forces de la nature, avec toute leur puissance symbolisée surtout dans le rythme de la fécondité naturelle* ».

S'inspirant de Vincent Mulago, et parlant précisément des Bantu, Atal Sa Angang (1997 : 23) résume ces points communs en quatre traits :

- La croyance à deux mondes : visible et invisible ;

- La croyance au caractère communautaire et hiérarchique de ces deux mondes ;
- L'interaction entre les deux mondes. La transcendance du monde invisible n'entravant pas son immanence ;
- La croyance en un Être Suprême, Créateur et Père de tout ce qui existe.

Compte tenu de ce qui précède, les religions traditionnelles africaines n'épargnent aucun domaine de la vie sociale. Elles n'opèrent pas une coupure radicale entre la politique, la religion et la science. L'homme est placé au centre de l'univers. La nature, avec ses trois règnes (les végétaux, les animaux et les minéraux) représente l'équilibre d'un monde dans lequel le temps n'a pas de fin. C'est avec ce contenu que l'expression « religions traditionnelles africaines » est utilisée dans cette dissertation.

### **1.1.2. Systèmes politiques de l'Afrique précoloniale**

Plusieurs chercheurs ont étudié les systèmes politiques de l'Afrique précoloniale. Je ne voudrai pas m'y attarder dans cette étude. Il faut cependant noter que, comme les R.T.A., les systèmes politiques de l'Afrique précoloniale présentent une grande diversité. L'ethnologue et historien Français Hubert Deschamps en a distingué globalement trois types : *les anarchies, les chefferies et les États* (Deschamps, H. 1952 : 13 – 39).

Appelées aussi *sociétés acéphales* ou encore *stateless systems* (Barnes, J.A. 1962 : 5), les *anarchies* se caractériseraient par un pouvoir diffus. L'autorité s'y effacerait au profit du groupe tout entier (c'est le cas des Nuer au Soudan, les Kikuyu au Kenya...). Dans les *chefferies*, l'autorité du chef coexiste avec celles des « grandes familles » (Les Mende de Siéra-Léone, les Bamiléké du Cameroun...), tandis que dans les États, le souverain incarne la principale source du pouvoir (les royaumes interlacustres d'Afrique Centrale et les grands royaumes du Moyen âge africain).

Fortes Meyer et Evans Pritchard (1954 : 6 -7), ont ramené ces systèmes politiques en deux groupes :

- “...One group ( Group A), which have centralizes authority , administrative machinery, judicial institutions – in short a government- and in which cleavages of wealth, privilege, and status correspond to the distribution of power and authority;
- The other group (Group B) consists to those societies, which lack centralized authority, administrative machinery, and constituted judicial institutions – in short which lack government- and in which there are no sharp divisions of rank, status, or wealth”.

Les *anarchies* et les *chefferies* d’Hubert Deschamps rentrent ainsi dans le groupe B de Evans-Pritchard et Fontes Meyer tandis que les États appartiennent au Groupe A. S’inspirant de Murdock, Jean-Jacques Maquet (1961 : 296) a distingué cinq sortes de régimes politiques dans les systèmes politiques ainsi regroupés :

- Une démocratie primitive fondée sur la parenté, et où le chef ne peut contraindre mais doit persuader ;
- L’aristocratie gentilice où un groupe de parenté domine et exploite les autres grâce à une quelconque supériorité de force ;
- La république berbère qui est une oligarchie de représentants des lignages ;
- La république à classes d’âge où les détenteurs de l’autorité politique sont choisis dans le groupe d’âge qui occupe l’avant-dernier échelon
- Le despotisme africain qui est caractérisé par la monarchie absolue d’origine divine, la centralisation du pouvoir et l’administration territoriale.

En dépit de leur diversité, les systèmes politiques de l’Afrique précoloniale présentaient un élément commun : la religion y occupait une place prépondérante. Qu’il s’agisse des sociétés *anarchiques*, des *chefferies* ou des *États*, le chef politique était, dans bien de cas, également un chef religieux. Mbiti Ali l’explique en ces termes:

*« African kings are not simply political heads, they are mystical and religious heads, the divine symbol of their people’s health and welfare... »*

*Their office is the link between human rule and spiritual government. They are divine or social rulers, the shadow of God's rule on earth. People regard them as God's earthly viceroys" (Mbinti, 1969 : 182).*

Au royaume Kongo, par exemple, le roi était thaumaturge, considéré comme capable d'opérer des miracles. Parmi les insignes de son pouvoir figuraient le trône royal, le collier, le sceptre en bois, « la corbeille des ancêtres » (Thomas, L.V et R Lumeau 1995:257) avec les reliques des anciens rois et le tambour sacré. Son pouvoir n'était cependant pas illimité. Choisi parmi les membres de la famille royale, selon la coutume matrilineaire par un collège de neuf membres, il dépendait de l'intronisation faite par le grand Mani Vunda (chef religieux), successeur de l'oncle de Lukeni (Blakely, S 2006 : 182).

Le système politique traditionnel Kongo évolua d'une monarchie héréditaire vers une monarchie élective. L'autorité royale quoique très étendue, était limitée par un corps administratif à quatre paliers : le conseil d'État (dont les membres étaient choisis parmi les anciens nobles vivants dans la capitale), les gouverneurs des provinces (nommés par le roi pour les provinces centrales et selon la coutume pour d'autres), les chefs des villages ou Nkuluntu et la garde royale (Cuvelier 1946, Vansina 1965)

En définitive, l'articulation entre la politique et la religion constituait le socle des systèmes politiques de l'Afrique précoloniale. Le chef africain était plus qu'une autorité séculière, il était le symbole de l'unité du groupe et la personnification des valeurs essentiels » (Evans-Pritchard et Fontes (1940 : 17).

Le roi n'était pourtant pas un représentant de Dieu ou un homme-dieu. Il exerçait son pouvoir en conformité avec la volonté des ancêtres qui lui ont cédé la juridiction sur le sol et les sujets dont il doit assurer la protection et la sécurité (Mudiji Mulamba 1997 : 41). La religion était un facteur de cohésion entre les membres de la communauté politique.

### **1.1.3. Nationalisme (africain)**

#### **1.1.3.1. Considérations générales**

Il existe plusieurs acceptions du concept de nationalisme. Mais, de manière générale, celui-ci est compris comme une doctrine et/ou une action qui visent l'indépendance d'une nation lorsqu'elle est sous une domination étrangère (Clavez, J.Y. 1965 : 447). Il peut aussi désigner la volonté de défendre une culture opprimée, niée ou dissoute au sein d'un grand ensemble plus vaste. (D. Smith, A. 2000 : 1)

Ainsi défini, le nationalisme comporte à la fois un refus et une revendication. Le contenu du refus et de la revendication dépendent des époques, du milieu et des acteurs impliqués dans un mouvement nationaliste. Jean-Yves Clavez (1965 : 446 – 448) évoque, par exemple, pour les sociétés colonisées, le refus de la domination coloniale, de « la discrimination et de l'inégalité sociale », ou encore de l'oppression, l'arbitraire, l'exploitation, la misère, l'obscurantisme... ». La revendication renferme, quant à elle, une série d'aspirations considérées comme légitimes et dont la plus importante est le « droit à l'autodétermination ».

Jean Beaufays et Marco Mattinielo (2000) ont identifié trois principes de base du nationalisme. « En premier lieu, le nationalisme suppose que l'humanité est divisée en nations. En second lieu les caractéristiques spécifiques de ces nations peuvent être identifiées. En troisième lieu, le gouvernement des nations par elles-mêmes est considéré comme la seule forme de gouvernement légitime ». L'objectif de tout nationalisme étant probablement de faire correspondre « les frontières de la communauté politique » (Beaufays, J. et M. Martinielo, 2000) avec les frontières de la nation.

Si du premier principe on peut déduire l'idéal de constituer des États « mono-nationaux », le second principe suggère le nationalisme comme une quête d'un « droit à la différence » tandis que le troisième principe conçoit la gouvernance comme une affaire des seuls nationaux. La nation devient ici « une donnée naturelle de l'histoire qui a ses caractéristiques, culturelles, raciales, et biologiques spécifiques » (Beaufays, F. et M. Martinielo, 2000).

Le nationalisme qui découle de cette conception peut être chauvin lorsqu'il s'exprime dans le cadre l'état-nation, et séparatiste lorsqu'il est véhiculé par un groupe particulier au sein de l'état-nation (Hobsbawm, E. 1993 : 53).

Denis Monière distingue deux typologies de nationalisme. La première, dite « classique », est essentiellement basée sur les critères d'appartenance. Elle fait la distinction entre le nationalisme civique ou politique et le nationalisme ethnique ou culturel.

Chacune de ces deux formes de nationalisme renvoie à une conception particulière de la nation. (Monière, D. 2001 : 11- 14). Le nationalisme ethnique suppose que l'appartenance communautaire répond à des critères prédéterminés (le mythe de l'ancêtre commun par exemple). Le nationalisme civique, quant à lui, se fonderait non pas sur l'ethnie mais sur des valeurs, des institutions et une mémoire historique commune (Paquin, S. 2001 : 89).

La seconde typologie est basée sur des critères en rapport avec les objectifs. Elle comprend quatre groupes : nationalisme de domination, nationalisme de libération, nationalisme de conservation et nationalisme de revendication (Monière, D. 2001 : 11). Le premier présenterait le groupe national comme doté des caractéristiques biologiques ou culturelles qui fondent sa supériorité sur les autres (nazisme, fascisme). Le second axe sur le rejet de la domination étrangère. Le troisième désignerait l'idéologie dominante dans les États-Nations (prend la forme du patriotisme). Le quatrième désignerait les mouvements politiques porteurs des revendications des groupes minoritaires (Monière, D. 11 – 14).

### **1.1.3.2. Le nationalisme dans le contexte africain**

Rappelons qu'une des particularités des sociétés de l'Afrique précoloniale est que l'appartenance identitaire était articulée à différents niveaux : lignager, religieux, territorial, linguistique et politique (Kadya Tall, E. 2002 : 441). C'est sur cette réalité qu'est venue se superposer l'état-nation issu du processus coloniale. Les Africains furent contraints de ne plus s'identifier au travers leurs ethnies respectives.

En effet, des « identités nationales », forgées par les colonisateurs, ont été imposées à des mosaïques d'espaces ethnico-politiques sans une réelle cohérence interne.<sup>27</sup>C'est ainsi que, dans le contexte africain, le nationalisme comporte plusieurs paliers.

Son premier cadre d'expression est celui de la tribu. La « conscience tribale » (Van Langenhove, F. 1960 : 22) y repose sur un « fonds mythique et ethno-national » (Wimmer, A., 1996 : 168). Elle voit ses premières manifestations à la veille des indépendances africaines.

En R.D.C., par exemple, la « conscience tribale » a été à l'origine du nationalisme véhiculé par les acteurs politiques tribaux.<sup>28</sup> Aujourd'hui, Elle est porteuse des revendications locales de nature diverses allant d'une simple quête de l'autonomie aux tendances indépendantistes.

Il y a en suite le niveau national. Celui-ci voit se former une « conscience nationale » dans le cadre l'État hérité de Berlin (Van Langenhove, F. 1960 : 16). Le « nationalisme » généré à ce niveau est fragile. Il prend appui plus sur un bref passé colonial que sur une volonté réellement établie de constituer une nation au sens du sociologue Français Rénan. Ce nationalisme est le fruit d'une élite urbaine, et ne peut se propager sur le territoire national qu'au travers les institutions de l'État (Wimmer, A., 1996 :166). Il peut en outre se consolider face à une menace extérieure contre l'état-nation.

---

<sup>27</sup> Les Bakongo, les Bashi, les Balega, les Mongo, les Baluba... se sont subitement découverts Congolais. Les Peulhs, les Sarakolés, les Wolofs, les Lébous, les Sérères, les Diolas, etc sont devenus Sénégalais. Les Bamileke, les Bamouns, les Bandenkop, les Bassa... sont devenus Camrounais. Les Malinké, les Bambara, les Dioula, les Bété, les Krou, les Senoufo, les Lobi, les Akan...sont devenus Ivoiriens. Ainsi de suite.

<sup>28</sup> Les premiers partis politiques congolais sont nés d'une mutation des associations tribales (Association Nationale des Mongo, Alliance des Bakongo, Confédération Nationale des Associations Tribales du Katanga, etc. Aujourd'hui les associations tribales sont redevenues des cercles politiques très actifs et interviennent dans le jeu politique par le biais de la « géopolitique » interne aux partis politiques (Ne-Kongo, Liboke ya Bangala, Lusu-Lega, Anamongo, Bashi-Bahavu,...)

Il y a enfin le niveau continental. Le concept de « nationalisme africain » désigne un mouvement politique africain en faveur de l'érection d'une Afrique Unie : les États-Unis d'Afrique. La « conscience africaine » plonge alors ses racines dans une doctrine politico-culturelle aux contours discutables. Il s'agit de la négritude. Forgé par Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire autour des années 1935 (Anonyme, 1999 : 659), le concept de la négritude évoque un « ensemble des valeurs culturelles et spirituelles des Noirs ». La négritude a servi de point d'encrage aux idées panafricanistes reçues plus tard à la Conférence d'Accra en 1958.

Ces trois paliers de nationalisme ne connaissent aucune frontière précise entre eux. Ainsi, par exemple, lorsque Mobutu répondit à une question d'un journaliste Belge que « *Nous, nous sommes des africains, Madame, et en Afrique le chef est respecté* », sa référence était avant tout la conception du pouvoir dans sa propre tribu, les Gbandi de la R.D.C. Venait ensuite la transposition de cette conception sur ce qui était devenu son « royaume » s'il faut m'inspirer du titre du film documentaire de Thierry Michel (Mobutu le Roi du Zaïre) et, seulement après, à cette « Afrique » à la quelle bien d'Africains ne s'identifient souvent que quand ils sont à l'étranger.

Ces trois paliers de nationalisme ne sont pas incompatibles entre eux. Au contraire, les « nationalistes » africains ont la possibilité de prendre appui sur l'un ou l'autre palier en fonction des contextes et de la nature des revendications mises à l'avant plan. Ce « nationalisme à la carte » a traversé toute l'histoire des pays africains. Ainsi, face l'Occident colonisateur, les élites africaines lancèrent le panafricanisme, face à leurs métropoles respectives, les colonies plaidèrent pour l'indépendance de leurs États « hérités de Berlin » et face au centralisme de ces États, les « nationalismes tribales » lancèrent la lutte pour l'autonomie.

Il faut noter que trois niveaux de conscience sont en interaction au niveau des États hérités de la colonisation. Il s'agit d'une *conscience ethnique*, d'une *conscience nationale* et d'une *conscience régionale*. Pour les « ethnies transétatiques » (Ahmed Ould Diela 2009 : 22), entre la *conscience ethnique* et la *conscience régionale* il n'y a presque pas de frontière.



C'est ainsi que dans l'espace *Kongo*, par exemple, la conscience *ethnique* se confond avec la *conscience régionale*. Il s'agit d'un produit de « l'imaginaire national » par « le bas ».

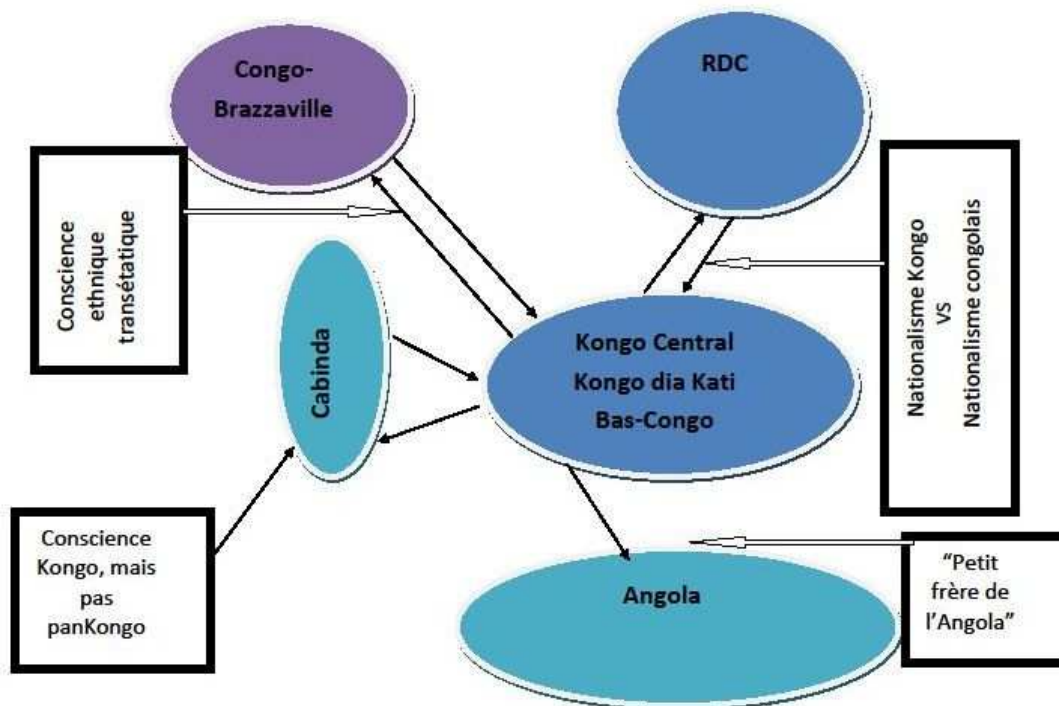
Dans l'espace *Kongo* on est *Ne Kongo* avant d'être Congolais, Angolais, Congolais (R.D.C.) ou Gabonais. Cela justifie, en partie, la propension des mouvements messianiques et de plusieurs autres associations culturelles *Kongo* (*Nfuma Ne Kongo* ou Foyer du peuple *Kongo*, *Cercle Culturel Kintwadi*...) à banaliser les frontières étatiques. La quête de l'autonomie des provinces des Bakongo constitue ainsi l'aspect réaliste des messianismes *Kongo*. Le combat pour la restauration du royaume *Kongo* en constitue l'aspect « utopique ».

Quand la R.D.C. accède à l'indépendance en 1960, les Bakongo étaient ballotés entre ces « trois conscience ».<sup>29</sup> La *conscience ethnique* (intra-étatique) revendiqua un État strictement *Kongo* en 1959 (Chap. 5, pt. 51221). La *Conscience nationale* (supra ethnique) fut « obligée » de faire partie d'une R.D.C. voulue fédérale (Chap.5, pt.5124). La *conscience ethnique* (trans-étatique), quant à elle, n'était pas prête à abandonner le rêve de restaurer l'ancien royaume *Kongo* (Chap. 5, pt. 51222). 50 ans après l'indépendance, la conscience ethnique *Kongo* est encore vivante.

La forme que prend la *conscience nationale* ainsi que l'intensité avec laquelle elle s'exprime dans le contexte du *nationalisme à la carte* sont fonction de plusieurs facteurs. En plus des dimensions culturelles et historiques, la question fondamentale est celle liée à l'intégration des différentes « nations tribales » au sein des États issues du processus de Berlin 1885. Cette question revêt des aspects à la fois politiques (participation à l'exercice du pouvoir), économiques (accès aux ressources dont dispose le pays) et sociaux (un minimum des conditions sociales indispensables pour l'épanouissement de la population). C'est autour de ces aspects que se construit toute la dialectique entre les forces centrifuges et les forces centripètes.

---

<sup>29</sup> Une *conscience ethnique* reposant sous un fonds « mythique et ethno-national », une *conscience nationale* s'accommodant difficilement au Congo-Belge et une *conscience régionale* trans-étatique plongeant ses racines dans l'histoire de l'ancien royaume *Kongo*

Figure n° 1. *Conscience ethnique et conscience nationales*

C'est également sur « ce nationalisme à la carte » que s'articule le débat sur les formes d'organisation de l'État en Afrique. En R.D.C., par exemple, ce débat oppose les partisans de *l'État unitaire* à ceux de *l'État fédéral* depuis la veille de l'indépendance. La quête du fédéralisme était à l'époque associée à l'action des acteurs politiques tribaux qui souhaitaient faire revivre, dans des provinces plus ou moins homogènes, les anciens royaumes démembrés par les « frontières de Berlin » (Djelo, O. 1974).

Il s'agissait d'un *fédéralisme par désagrégation* essentiellement orienté « contre » l'unitarisme de l'État colonial. Les acteurs politiques tribaux étaient déterminés à promouvoir un *fédéralisme communautaire* offrant une large autonomie aux États fédérés.

Enfin, le concept de nationalisme en Afrique est dynamique. Il est tributaire aussi bien de l'évolution politique, économique et sociale des États africains que de la dynamique de mondialisation prise dans toutes ses dimensions.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> En plus de ses aspects économiques (développement des échanges et des services à la suite de la création des marchés financiers au niveau mondiale autour des années 1980), la mondialisation touche aux aspects culturels (influences liées aux échanges culturelles), politiques et sociologiques (interdépendance des États à l'échelle mondiale) etc. (Fonds Monétaire International, *La mondialisation : Faut-il s'en réjouir ou la redouter ?* Publication on Globalization, Avril 2002.

Ainsi, par exemple, l'échec des processus de démocratisation en Afrique s'est accompagné de la résurgence du *nationalisme tribal*. De même, à l'ère de la constitution des ensembles politiques supranationaux, il s'affirme çà et là des mouvements politiques nationalistes et ultranationalistes opposés à la globalisation (Roman, J. 2005 : 25).

Désormais, le concept de « nationalisme » touche à la fois aux registres de l'ethnicité, du politique et du religieux. Heribert Adam (1995: 90) le conçoit même comme une « ethnicité politisée ». Malgré cette prédominance du facteur ethnique, le nationalisme africain reste un nationalisme à la carte. C'est dans cette optique qu'il faut comprendre l'expression « nationalisme Kongo » dans cette dissertation. Le nationalisme prend ici appui sur la « nation » prise comme une « donnée naturelle de l'histoire », mais demeure dans la confrontation avec l'état-nation sans nécessairement évoquer une potentielle rupture.

#### **1.1.4. « Originaires » et « non-originaires »**

Dans la « géopolitique » congolaise, les notions d'« originaires » et des « non-originaires » voudraient évoquer le contenu véhiculé par les concepts d'autochtones et allogènes. Au sens courant, le terme autochtone s'applique à celui qui habite son milieu d'origine. L'autochtone est donc « celui qui est issu du sol même où il habite et qui est sensé ne pas y être venu par immigration » (Deroche, F 2006 : 50).

Le terme autochtone a pour antonyme le concept allogène. C'est dans cet optique que le Haut Commissariat aux droits de l'homme conçoit « les peuples autochtones » ou « peuples indigènes » comme les descendants de ceux qui habitaient dans un pays ou une région géographique à l'époque où des groupes de population de cultures ou d'origines ethniques différentes y sont arrivés et sont devenus par la suite prédominants, par la conquête, l'occupation, la colonisation ou d'autres moyens.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Voir Fiche d'Information n° 9 (Rev. 1) – Les droits des peuples autochtones, disponible sur le Web, URL <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet9Rev.1fr.pdf>

Cette définition ne cadre pas totalement avec cette étude. Elle s'applique aux populations indigènes de l'Amérique (les Attikameks de Haut St-Mauris au Québec, par exemples) ou encore les aborigènes d'Australie (les Kukatja du désert occidental australien) au moment de l'expansion européenne dans les nouveaux mondes (Poirier, S. 2000 : 138). Elle ne saurait pas être appliquée à l'Afrique dont, à quelques exceptions près, les pays n'ont pas vécu une véritable implantation des colonies de peuplement comme cela était le cas pour le nouveau monde (Union Africaine 2007 : I.13).

Tel qu'utilisé dans cette dissertation, le terme « originaire » se démarque du concept d'autochtone pris dans son sens juridique. Il est, à la limite, proche du terme « aborigène » dans son sens étymologique, c'est-à-dire, du latin *ab origine* (dès l'origine) qui signifie les « habitants primitifs » (Schaler, A. : 2). Il s'appliquerait exclusivement à ceux qui se croient descendants des « premiers occupants » de la terre. Du coup, le concept de « non originaire » s'applique à « ceux qui ont trouvés les premiers occupants déjà installés » et cohabitent avec eux sans développer des rapports de type colonial.

Compte tenu de ce qui précède, les termes « originaires » et « non originaires » ont chacun un contenu très flottant en R.D.C. Ce contenu varie selon que ces termes sont utilisés au niveau national, provincial ou des districts. On parle ainsi des *Kivutiens*, des *Katangais*, des *Kasaiens*, des *Bakongo*, etc. pour identifier les individus par rapport à leurs provinces respectives ou encore des *Batetela*, *Bamongo*, *Bashi*, *Batopoké*, *Balega* etc. pour identifier les gens selon leurs territoires respectifs. Aussi, les termes « originaires » et « non originaires » ont une connotation ethnique évidente.

C'est à juste titre que François Bayart (2001 : 180) écrit que l'une des singularités des idéologies africaines de l'autochtonie consiste à leur teneur ethnique. Cet auteur a également raison de faire remarquer qu'une des « évolutions politiques les plus inquiétants » sur le continent tient à la généralisation de l'opposition entre « autochtones » et « allogènes » et à la véhémence nouvelle qu'elle revêt (Bayart, J.F. et al 2001 : 178).

Bien entendu, ces oppositions sont exacerbées par des questions d'ordre économique, social, politique et foncier. S'agissant singulièrement des questions foncières, l'ethnisation de l'autochtonie exclut tout allogène de l'accès à la « terre ancestrale ». Les « autochtones » seraient les seuls « ayant droits coutumiers », tandis que les « allogènes » ne peuvent que « louer » une terre aux autochtones.

Raymon Verdier constate, pour sa part, que l'autochtonie est aujourd'hui revendiquée par maintes populations pour préserver leur propre identité et leur espace territorial à l'intérieur de l'état-nation dont elles font parties (Verdier, R. 149).

Cet auteur distingue trois différents niveaux d'expression de l'autochtonie :

- le niveau *ontologique*, où l'homme, né de la terre, participe de la vie des éléments ;
- le niveau *religieux* où « l'homme de la terre », représentant de la puissance tellurique et maître des rituels agraires, est le serviteur de la communauté ;
- le niveau *juridique*, où la terre, dépôt sacré et inaliénable de la communauté ancestrale, ne peut pas être cédée durablement à l'étranger, tant que ce dernier n'en fait pas partie intégrante.

Cette compréhension de l'autochtonie de Raymond Verdier est très présente dans les mouvements messianiques en œuvre au niveau de *l'espace kongo*. Elle conférerait aux « originaires » non seulement le statut d'*ayant droit coutumier* sur la « terre ancestrale », mais aussi des droits civils et politiques ainsi que des droits économiques et sociaux spécifiques auxquels les « non originaires » ne devraient pas avoir accès en priorité. Il ne faudra pas perdre de vue cette dimension chaque fois que les termes « originaires » et « non originaires » sont utilisés dans cette thèse.

#### **1.1.5. Secte (religieuse)**

Étymologiquement, le mot secte (*secta*) vient du verbe latin *sequi* (*suivre*). Il désigne tout groupe, politique, religieux ou autre qui se détachent de son noyau initial, pour suivre les instructions d'un autre leader (Boulhol, P. 2002).

Sociologiquement, une secte n'est pas autre chose, à l'origine, que l'ensemble des disciples qui suivent un même maître ou un groupement contractuel de volontaires qui partagent une même croyance, et qui, en, faisant cela, se coupent volontairement du milieu ambiant (De Haes, R. 1980 : 90). S'inspirant de Yves Congar, De Haes, R. (1980 : 91 – 92)) reconnaît aux membres des sectes les traits caractéristiques ci-après :

*« (...) la conviction qu'on est les Purs ou les Élus qui souvent ont aussi le sentiment d'être persécutés, la conviction qu'on a raison, fût-ce contre l'ensemble du monde, et surtout contre l'autorité ; le manque d'intérêt à la masse, aux « Autres », le caractère monolithique et raide des jugements, enfin leur caractère passionné ».*

Force est de préciser que les adeptes des sectes n'admettent pas être identifiés comme tels. Le mot secte est péjoratif. Il rappelle les *hérésies médiévales*. En effet, *haieresis* est l'équivalent, en grec, de la *secta* latine (Boulhol, P. 2002). Le mot *hérésie* désigne « tout enseignement contraire à la doctrine officielle de l'Église Catholique » et donc jugé séditieux par cette dernière. Les « sectes » sont considérées comme des groupes dangereux (Duval, M. 2005). Leurs responsables sont souvent accusés « d'envouter » les adeptes à fin de s'approprier leurs biens ou encore de constituer une menace pour l'ordre public.

En réalité, et au regard du sens étymologique du terme, toutes les religions peuvent être qualifiées des sectes à un moment donné de leur évolution. Le christianisme est à l'origine une secte du judaïsme, le luthéranisme est, à ses débuts, un mouvement sectaire par rapport au catholicisme (Bost, H. 2002) comme c'est le cas pour le pentecôtisme par rapport au protestantisme etc. Le phénomène sectaire est présent dans toutes les religions du monde. Il a été à l'origine des nouveaux mouvements religieux.

Les « grandes religions » se présenteraient ainsi comme des « sectes qui ont réussi ». (Plunkett, P. 2006). Les « sectes qui n'ont pas réussi » deviennent, du coup, des organisations « dangereuses ». C'est à la fois dans son sens étymologique et avec son bagage dépréciatif que le mot secte est utilisé dans cette étude.

En effet, l'expression généralement utilisée à Kinshasa et au Bas-Congo pour désigner « une secte », *Lingomba ya bizambizambi*, a une connotation péjorative. Elle signifie littéralement « Assemblée de ceux qui vénèrent les idoles ». Aussi, *Bundu dia Kongo* remplit tous les critères fixés par Congar pour désigner les groupes appelés « sectes ».

### 1.1.6. (Nouveau)<sup>32</sup> Mouvement religieux

Comme le concept de R.T.A., celui de *Nouveaux Mouvements Religieux* (N.M.R.) est très récent. Arweck, E. (2002 : 264) situe l'émergence du phénomène des N.M.R. entre 1960 et 1970. Celui-ci a été principalement associé aux sociétés occidentales et au mouvement de contre culture des années 1960. Ce mouvement a connu l'émergence des groupes comme l'*Unification Church* (Moonistes), *Church of Scientology* (L'Église de la scientologie), la *Hare Krishna movement* etc. Le phénomène a ensuite gagné l'Amérique Latine, les Caraïbes et l'Afrique.

Selon Jeff Hayness (1996 : 169), l'expression *Nouveaux Mouvements Religieux* a plusieurs sens :

*“First, it is the label conventionally applied to religious groups that have their roots in either Islam or Christianity but additionally adopt characteristics derived from the culture in which they develop (...), second, new religious movements in Africa (...) have grown as a result of the destabilizing effects of colonially induced modernization, including the socio economic consequences of state centralization and rural-to-urban migrations”.*

L'expression N.M.R. est utilisée pour la première fois par Massimo Introvigne qui l'a préférée au terme secte à raison du bagage dépréciatif de ce dernier (Hayness, J. 1996). En réalité il n'existe pas une différence significative entre les « sectes (religieuses) » et les « nouveaux mouvements religieux ». Ils émanent tous des religions établies et se constituent autour d'un leader charismatique qui en devient le chef spirituel.

---

<sup>32</sup> Je ne voudrai pas m'attarder sur « nouveau ». En effet, Le terme générique de *Nouveaux mouvements religieux* (NMR) désigne aussi bien les groupes réellement nouveaux – néo-chrétiens (Mouvement de Jésus), judéo-chrétiens (Juifs pour Jésus), d'inspiration orientale (par exemple le rajneeshisme) – que le développement des religions orientales classiques (les différentes formes de l'hindouisme, du bouddhisme, du soufisme...) ou encore des groupés restés inconnus jusqu'à la fin des années 1960 (Champion, F.).

L'intérêt que suscite l'expression « mouvement religieux » est qu'il insiste sur le caractère dynamique de ces nouvelles formes religieuses. Au niveau interne, par exemple, l'oralité joue un rôle primordial. Elle laisse au chef spirituel une large marge de manœuvre dans la conception et l'orientation de la doctrine. Une doctrine en perpétuelle mutation en fonction de « l'inspiration divine » du chef spirituel.

Ce dynamisme n'est pas fonction des seuls facteurs internes au mouvement religieux lui-même. Comme l'écrit Glaucia Boratto (1999 : 22), il appartient au régime des images d'accommodation et d'équilibrage des forces antagonistes et offre une compensation des frustrations de nature matérielle, spirituelle et ontologique. En clair, tous les nouveaux mouvements religieux sont affectés par les fluctuations du contexte politique, économique et social dans lequel ils évoluent.

Dans le cadre de cette étude, le contenu de l'expression « mouvement religieux » procède de la fusion de la définition que Spiro fait de la religion et celle que Jeff Haeynes propose pour les Nouveaux Mouvements Religieux telles que complétées ci-haut par Glaucia Boratto. Cette approche ne permet pas de tracer une frontière nette entre la religion et la politique. Ce qui est propre à plusieurs nouveaux mouvements religieux.

Enfin, c'est l'expression « mouvement religieux » qui est utilisé dans cette dissertation pour désigner B.D.K. Il s'agit, en effet, d'une dynamique dont la configuration s'ajuste et se réajuste en fonction de l'évolution de la situation politique, sociale et économique globale de la R.D.C. en général et de la province du Bas-Congo en particulier.

### **1.1.7. Syncrétisme**

Du grec *sugkrêtismos*, « union de deux Crétois », le concept de *syncrétisme* a été employé pour la première fois par Plutarque (Stewart, Ch., et R. Shaw 1994 : 3) pour désigne littéralement et initialement l' « *union des cités crétoises* », habituellement rivales, contre l'ennemi commun (Vallet, O., 2003 : 11). En histoire des religions, Il a été employé pour désigner les religions qui rassemblent plusieurs cultes antérieurement séparés (Benoist, J., 1996).



Le concept de « syncrétisme » évoque ainsi une synthèse nouvelle des parties préexistantes. C'est pourquoi Charles Stewart et Rosalind Shaw notent que « *'syncretism' is a contentious term, often taken to imply 'inauthenticity' or 'contamination', the infiltration of a supposedly 'pure' tradition by symbols and meanings seen as belonging to other incompatible traditions* » (Stewart, Ch., et R, Shaw 1994: 4).

Autant que le sectarisme religieux, le syncrétisme est un phénomène universel. Vittorio Lanternari (1965 : 101) note « qu'il existe autant de syncrétismes différents que de nouvelles religions ou, mieux encore, que de phases de développement de chaque mouvement religieux »

Tel qu'utilisé dans cette dissertation pour désigner la doctrine de B.D.K., le concept de syncrétisme est plus proche du « néo-traditionalisme » ou du « néo-paganisme ». C'est-à-dire, « *la tendance à réassumer les traits de la tradition religieuse indigène, déjà en partie abandonnés, en dehors d'une influence apparente des grandes religions occidentales* » (Lanternari, V. 1965 : 99 - 100).

Le syncrétisme se passe, dans ce cadre, de la distinction que Laplantine fait du « religieux par différentiation » (celui des cristallisations et replis identitaires) et du « religieux par pluralisation » (celui des mélanges, des innovations, des réinventions) (Obadia, L. 2007 : 86).

Le *syncrétisme* se présente comme une *dynamique* marquée d'abord par la volonté de réaffirmation des cultures africaines face aux cultures étrangères (christianisme en particulier), ensuite par une tendance permanente à interpréter certains aspects du christianisme aux regards des R.T.A. et enfin par une réhabilitation sélective des éléments des croyances des R.T.A.

La dynamique syncrétique se veut ainsi à la fois *continuatrice et rénovatrice des R.T.A.*, en même temps qu'elle veut les ériger au rang des « *grandes religions* » du monde.

Enfin de compte, le *syncrétisme* évoque un processus d'invention d'une tradition religieuse et politique s'il faut m'inspirer de Eric Hobsbawm (1992 : 1). Hobsbawm parle de « *invented tradition* » qu'il conçoit comme:

*« a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules and of a ritual or symbolic nature which seek to inculcate certain values and norms of behavior by repetition, which automatically implies continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past... However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of 'invented' traditions is that the continuity with it is largely fictitious. In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition »*

La référence permanente à l'histoire pour ériger un pont entre le passé, le présent et le futur, le mécanisme d'adaptation de certains modèles anciens (Religions Traditionnelles Africaines, systèmes politiques de l'Afrique précoloniale) ainsi que l'utilisation des éléments anciens dans de nouveaux contextes (Hobsbawm E 1983 : 5 – 8), constituent en effet les principaux axes du syncrétisme tel qu'abordé dans cette étude.

### **1.1.8. Messianisme et millénarisme**

Le mot messianisme est d'origine hébraïque. Selon André Paul (2004), il désigne toute doctrine et tout mouvement relatifs à l'attente ou à la venue du messie. Dans l'antiquité biblique, l'hébreu *mashiah* et l'araméen *meshihâ* sont des adjectifs dont le sens est « oint (d'un produit huileux) » (VanderKam, J. 2003 : 112). Sont déclarés « oints » divers agents investis de missions sacrées : rois, prophètes, prêtres et grands prêtres, et surtout chefs de guerre. Progressivement, une figure royale se distingua : « envoyée par Dieu avec une mission spéciale en vue du salut d'Israël ».

Le *messie* est donc avant tout « un sauveur ». C'est dans cet optique que Kohn H (1986) définit le messianisme comme *la croyance en la venue d'un rédempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses soit de manière universelle, soit pour un groupe isolé et qui instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur*. Glaucia Boratto, pour sa part, associe le messianisme au millénarisme qu'il définit comme « l'ensemble des croyances ou des mouvements porteurs des craintes apocalyptiques et soucieux de se préparer à la fin du monde » (Glaucia Boratto R. 1999 : 26).

En effet, Il arrive que les termes messianisme et millénarisme soient utilisés l'un pour l'autre (Bouvier, P. 2008 :13). Cela s'explique par le fait que les deux renvoient à l'idée d'une attente : celle du *messie* pour les mouvements messianiques et celle du *millénium* pour les mouvements millénaristes. Pourtant, les deux réalités ne coïncident pas toujours. L'attente d'un messie, écrit Frédérique Leuchter-Flack (2008), n'implique pas forcément l'idée d'un salut total ou final. De même, l'attente du salut final peut s'envisager sans l'intermédiaire d'un messie.

Il existe des groupes qui attendent le millénium sans interposer l'attente ou la figure classique d'un messie. Ce genre de messianisme « sans messie » a été observé surtout chez les « aborigènes » qui comptent sur le soutien des ancêtres ou l'orientation donnée par des personnes les plus âgés dans le groupe (Glaucia Boratto R. 1999 : 26). La *New Encyclopedia Britannica* (1973: 1018) note, dans cet ordre d'idée, que:

*« Modernist movements in Judaism tended to maintain the traditional faith in an ultimately redeemed World and messianic future for making, without insisting on personal messiah figure.*

Le millénium peut, en effet, arriver comme une sanction à l'évolution spirituelle ou qualitative des rapports humains (Glaucia Boratto R. 1999 : 26). L'hindouisme, par exemple, croit en une détérioration progressive des cycles que traverse l'univers et en l'apparition d'un sauveur divin en des moments critiques. De même, dans le *Mâhâyânâ* bouddhiste (le Grand Véhicule), l'image du *Maitreya* (le futur Bouddha) est messianique : « *Maitreya will ultimately descend from his present abode in one of the heavens and bring the faithful to paradise* » (Anonyme (1973 T10 : 1020 – 1021).

Il importe de noter qu'une nouvelle forme d'attente millénariste est apparue depuis les années 1960 sous l'appellation *New Age*. Selon Marjorie Reeves (2004 :11), cette nouvelle doctrine entend répondre aux sentiments de vide et de crainte ressentis aujourd'hui au recul des religions traditionnelles, à la perte des repères et à l'appréhension face à un avenir qui semble de plus en plus incertain.

Le *New Age* annonce une *ère paradisiaque de 2.160 ans*, temps que le soleil mettrait pour parcourir la partie du zodiaque dominée par le signe d'aquarius (le Verseau). L'ère du Verseau verrait ainsi se matérialiser les aspirations aux quelles les humains rêvent depuis des temps immémoriaux. Rêves d'un monde empreint d'harmonie et de bienveillance. Un temps de la paix après celui des luttes et des tensions politiques et religieuses caractéristiques de l'ère des Poissons. (Marjorie 2004).

Du point de vue purement astrologique, cette perception se fonde sur la *théorie de la précession des équinoxes*<sup>33</sup> selon laquelle le soleil changerait de signe zodiacal environs tous les 2.160 ans. Les tenants de cette théorie affirment que dans l'Antiquité, l'intersection marquant l'équinoxe de Printemps était la Constellation du Bélier. Vers l'an 1, elle serait entrée dans la constellation des Poissons et actuellement elle transiterait vers la constellation du Verseau. Le *New Age* affirme que le passage à l'*ère de Verseau* se fera entre 1920 et 2300 et inaugurerait une ère d'harmonie et de communication entre les hommes qui leur permettra de construire le bonheur sur la terre (Simon, E. 2003 : 893).

Ainsi circonscrit, le messianisme et le millénarisme sont des phénomènes universels à la fois anciens et actuels<sup>34</sup>. Ils sont décelables aussi bien dans les « *great historic religions (...) like Zoroastrianism, Buddhism, Mosaism, Jewish prophetism of Exile, and Christianity* » (Lanternari, V. 1962b : 54) que dans les nouveaux mouvements religieux nés du christianisme ou de l'islam et dans les « mouvements religieux indigènes ».

---

<sup>33</sup> La précession des équinoxes est le lent changement de direction de l'axe de rotation de la Terre. Elle est provoquée par le couple qu'exercent les forces de marées de la Lune et du Soleil sur le renflement équatorial de la Terre. Ces forces tendent à amener l'excès de masse présent à l'équateur vers le plan de l'écliptique. La Terre étant en rotation, ces forces ne peuvent pas changer l'angle entre l'équateur et l'écliptique mais provoquent un déplacement de l'axe de rotation de la Terre dans une direction perpendiculaire à cet axe et au couple. Ce déplacement s'appelle *précession* et a pour résultat que l'axe de rotation de la Terre décrit un cône dont un tour complet est effectué en environ 25 800 ans. (Plusieurs noms sont associés à la théorie de la précession des équinoxes : Hipparque (150 av. JC), Jean d'Alembert (1749 - 1752), Milankovic (1879 - 1958), Newton (1918 - 1991) <http://www.techno-science.net/?onglet=glossaire&definition=6586>

<sup>34</sup> Parmi les millénarismes actuels on peut citer : les *Mormons*, les Adventistes du Septième jour et les Témoins de Jéhovah (très actifs aux États-Unis et aujourd'hui répandus sur tous les continents), l'Ordre du Temple Solaire (Croit à une vie paradisiaque sur autre planète), la *New Age*...

Enfin, il convient de noter qu'à partir des Lumières, l'adjectif « messianique » a pu qualifier de nombreux mouvements idéologiques, politiques, nationalistes, réformistes, révolutionnaires, très différents entre eux, mais dont la vision de l'histoire et de l'avenir conservait la trace d'une analogie possible avec le messianisme judéo-chrétien. C'est ce qu'Immanuel Itkes (2000 : 148) appelle la « sécularisation du messianisme ».

C'est dans ce cadre, par exemple, que le sionisme – compris comme un mouvement de renaissance du nationalisme juif- passe pour « un avatar séculier du messianisme traditionnel » (Etkes, I. 2000 : 148 - 149). L'aspiration au rassemblement du peuple juif sur la terre de sa patrie ancestrale, les efforts déployés en vue de la création d'un État juif et d'une renaissance autour de l'hébreu reflètent bien la dimension restauratrice de l'idée messianique.

De même, le communisme se présenta comme un « messianisme social ». Le *messianisme prolétarien* reposa sur la tradition millénariste russe, sur les thèmes eschatologiques Lenino-staliennes et sur les métamorphoses du *Messie prolétarien* : le prolétariat-parti (Sironneau, JP 1982 : 385). L'eschatologie stalinienne présenterait, en effet, les articulations principales du scénario millénariste : le royaume à venir (la société communiste) s'établira à la suite d'un cataclysme salvateur (la révolution).

Utilisé dans le cadre de cette étude, le terme messianisme garde toute la signification héritée de ses racines judéo-chrétiennes en même temps qu'il embrasse plusieurs aspects de la « sécularisation du messianisme ». Il entretient des liens étroits avec le millénarisme tel qu'il est perçu par l'indouisme, le bouddhisme et certains autres messianismes modernes qui évoquent la fin d'un cycle et le début d'un autre comme c'est le cas du *New Age*.

## 1.2. Théories sur les mouvements messianiques

Plusieurs auteurs se sont intéressés au messianisme. Parmi eux on peut citer Roger Bastide (1962), Georges Balandier (1953), Glauca Boratto (1999), Van Renselaarn H et J Voorhoeve (1962), VanderKan J (2003), Vittorio Lanternari (1963, 1962a et 1962b et 1965), Kohn H (1986), Da Silva Rêgo, A. (1970), Wauthier, C. (2007), Joset, P.E., (1968), Kouvouama, A. (2004), R.E. (1983 : 224), Guy, B (1970 et 1971), etc.

De manière générale, ces auteurs interprètent l'écllosion de ces « cultes de libération » comme « *an answer to a real need for renewal and catharsis, resulting from state oppression, anxiety, and conflict at a collective and social level* » (Lanternari 1962 b : 54). Pascal Bouvier affirme, à la suite de François Laplantine, que trois types de comportements apparaissent lorsque les individus se trouvent confrontés à des situations de souffrance et de frustrations trop intenses : l'attente messianique, la possession et l'utopie (Bouvier, P. 2008 : 28).

C'est dans cette optique que Kouvouama constate que trois conditions ont souvent été nécessaires pour l'apparition d'un mythe du salut. Il s'agit de l'existence d'une communauté privée de ses avantages sociaux, de liberté et qui connaît une situation misérable, de l'arrivée d'un émissaire divin qui fait recours aux mythes et de l'annonce, par celui-ci, du salut collectif dans une rupture totale ou partielle avec l'ordre ancien, suivie de l'instauration de l'Âge d'Or (Kouvouama, A. 2004).

Plusieurs éléments contextuels déterminent ainsi la forme que prend une manifestation du messianisme. Cette section observe les mouvements messianiques avec un regard centré sur l'Afrique Centrale. Une attention est accordée à deux contextes différents, mais obéissant à une logique politique presque similaire : il s'agit de la situation coloniale et de la situation postcoloniale.

### **1.2.1. Le messianisme dans le contexte colonial**

L'Afrique coloniale a connu l'émergence des mouvements messianiques. Claude Wauthier s'étend sur ces « *sectes et prophétismes d'Afrique noire* » (Wauthier, C.2007) qui, par leur caractère « subversif », ont mis en mal le pouvoir colonial comme le fait remarquer Smith R.E. (1983 : 224). C'est le cas par exemple du kimbanguisme chez les Bakongo, du *kitawala* chez les *Bakumu* au Congo-Belge (Mwene Batende, G., 1981 :270), du *matsouanisme* au Congo-Français (Kouvouama A. 2004), etc.

Selon Georges Balandier (1953 : 52), ces mouvements messianiques africains ont constitué, dès leur apparition, une réponse religieuse aux questions d'ordre politique liées à la colonisation.

Vittorio Lanternari (1962b: 59) écrit, à ce sujet, que « *the clash with white man and its drastic consequences* ». Dans la situation coloniale, les mouvements messianiques ont d'abord été l'expression de la détresse des peuples dominés avant de devenir la protestation contre l'oppression et l'opresseur (Guy 1971 : 146).

### **1.2.1.1. Expression de la détresse des dominés**

« *L'irrédentisme messianique africain a grandi et s'est nourri sur le terrain fécond de la désagrégation sociale, de l'assimilation forcée, et de la déculturation, du centralisme politique et culturel, de la ségrégation raciale que mènent les organismes administratifs et religieux* » Vittorio Lanternari (1962a : 67).

En effet, Les mouvements messianiques se sont d'abord présentés comme une réaction à une situation caractérisée par des rapports de type *domination – soumission* (Balandier, G. 1953 : 52). Si la christianisation des sociétés « indigènes » s'était systématiquement attaqué aux « cultes et autres pratiques ancestraux », l'occupation coloniale s'était attelée au remplacement des structures sociales anciennes par les systèmes coloniaux. Ce phénomène a été observé dans toutes les sociétés colonisées.

Le mouvement prophétique initié par Handson Lake chez les Indiens en Amérique du Nord en 1799 s'inscrit déjà sur ce registre. La nouvelle religion des *Iroquois* surgit à l'époque de la révolution américaine contre les Anglais. Elle se présenta comme une réponse culturelle aux envahisseurs américains, en exprimant l'exigence d'une autonomie culturelle et religieuse, outre que le salut contre les maux introduits par l'occupation (Laternari, V. 1962 : 130).

Handson Lake réalisa un culte syncrétique avec les éléments de la tradition iroquoise (le culte de Gai'wio) et l'interprétation locale du christianisme quaker. Ce retour à un « passé perdu » est le propre de tous les mouvements messianiques. Il constitue un élément mobilisateur contre les atrocités observées dans les sociétés colonisées en marge du choc culturel causé par la rencontre entre la « modernité »<sup>35</sup> et la « traditionalité ».

---

<sup>35</sup> La modernité évoque ici l'affirmation du sujet, le développement de l'esprit scientifique et la remise en question des systèmes politiques et religieux traditionnelles. Ses caractéristiques sont alors la sécularisation, la culture du sujet, la démocratie et la communication...

La religion de la « Danse des Esprits » (*Ghost Danse Religion*) fondée par Wovoka dans la même région à la fin des années 1880 est un mouvement messianique né de la misère et de la pauvreté dans lesquelles les Blancs avaient plongé les Indiens suite aux guerres indiennes (Lanternari, V., 1963 : 75 – 77). Sitting Bull, l'une des personnalités imminentes de cette religion, a été à la fois un chef politico-militaire et religieux dans la lutte héroïque contre la domination des indiens d'Amérique.

Un phénomène analogue a été observé sur le continent asiatique. Le *bourkhanisme* (de Bourkhan, nom mongol du Bouddha) créé par le prophète Chot Chelpan<sup>36</sup> chez les bergers chasseurs des monts Altaï en 1904 se présenta comme une réaction à la domination par la Russie Tzariste. Tout en proclamant la restauration des mœurs religieuses traditionnelles et le rejet des coutumes russes, le *bourkhanisme* réalisa une doctrine syncrétique avec des éléments empruntés au lamaïsme, au bouddhisme et au christianisme (Lanternari, V. 1992a : 292).

Enfin, les « *Églises éthiopiennes* » qui proliférèrent en Afrique Australe dès 1892 n'ont pas fait exception à la règle. Créés sous l'impulsion de Mangena M. Mokone, ces premiers messianismes africains avaient comme dogme essentiel : « l'Afrique aux Africains ». Ce credo fut repris par les *rastafaristes* au début des années 1930 : « L'Afrique aux Africains d'Afrique et de l'extérieur » (Lanternari, V. 1992a : 171). Le *kitawala* qui gagne Afrique centrale, presque au même moment que kimbanguisme, a connu une influence de ces Églises éthiopiennes.

Comme le *culte iroquois*, la *Ghost Danse religion*, et le *bourkhanisme*, le kimbanguisme du Congo-Belge s'est présenté à ses débuts comme le surgissement de l'identité kongo à la suite de la confrontation entre les colons et les indigènes dans le Bas-Congo. Si les *Bakongo* ont été les premiers Congolais à entrer en contact avec l'Occident chrétien (Kohn, H. 1986 : 67), ils ont également été les premiers à subir les atrocités dictées par la mise en valeur de l'État léopoldien (Barbara, E. 1988 et Vangroenwegbe, 1986).

---

<sup>36</sup> Chot Chelpan prêchait le retour imminent d'Oïrot Khan (chef mythique des Turcs Altaïques et descendant légendaire de Gengis Khan), et la restauration de l'antique Khant Oïrot.



Le portage et les travaux de construction du chemin de fer Matadi – Kinshasa furent les plus grandes corvées auxquelles les Bakongo furent soumis dès le début 20<sup>ème</sup> siècle. La crise sociétaire que cela provoqua fut quelques années plus tard accentuée par une crise économique consécutive aux retombées de la première guerre mondiale, elle-même aggravée, au niveau du Bas-Congo, par la maladie du sommeil, la fièvre typhoïde etc. Le terrain était favorable pour accueillir le mythe du salut véhiculé par Simon Kimbangu et fortement inspiré des idées de Marcus Garvey.<sup>37</sup>

### **1.2.1.2. L'éveil du nationalisme**

Dans le contexte colonial, les mouvements messianiques ont été les premiers cadres de la naissance et du développement de la conscience nationale (Balandier 1963 : 427). Aussi, Il ne fait l'ombre d'aucun doute que le kimbanguisme et ses mouvements dérivés, par exemple, ont constitué le premier noyau du nationalisme au Congo-Belge.

Mais ce nationalisme était avant tout local. Celui de la nation kongo. Cette précision met en évidence le fait que le *messie*, Simon Kimbangu, devait venir d'abord pour les *Bakongo* et que sa mission était de mettre en place un nouvel ordre social et politique opposé à la trilogie coloniale (Missions, Entreprises et Administration coloniale). Les Bakongo devraient être les premiers bénéficiaires de ce nouvel ordre politique.

Ainsi, même si le kimbanguisme n'a pas établi un programme politique précis, l'indépendance du Congo-Belge telle que prophétisée par *Mfumu* Kimbangu au début des années 1920 devrait avant tout rétablir, conformément aux prophéties de Kimpa Vita, l'unité kongo (*Kongo dia Ntotela*) détruite par les frontières coloniales. Ce nationalisme ethnique se précisa en 1950 avec la création de l'Alliance des Bakongo par Edmond Nzeza Nlandu.

---

<sup>37</sup> Marcus Garvey affirmait que la civilisation noire était une racine de la civilisation européenne. Il soutenait que les Noirs devraient briser leurs chaînes et redevenir les guides de l'humanité. Il affirmait en outre que le Christ lui-même était noir et que les Noirs devraient créer leur propre religion basée sur leurs propres traditions (Asch, S., 1983 : 21- 22).

On sait en effet, avec Jeff Hayness, que « *Independent churches were sometimes véhicules of nationalist aspirations* » (Haynes, J. 1999 : 56). L'Alliance de Bakongo se présenta dès sa naissance comme une expression politique du kimbanguisme sur lequel il prit appui pour asseoir sa notoriété dans l'*Espace Kongo*. L'Abako, à l'origine mouvement culturel, se fixa d'ailleurs comme priorité : la délimitation d'une zone d'influence kongo s'étendant au-delà des frontières du Congo Belge vers l'Angola, le Cabinda et de l'Afrique Equatoriale Française (Verhaegen 2003 : 123).

Au Congo-Brazzaville, la politique des nationalistes pris appui sur le *nguzisme*.<sup>38</sup> C'est ce mouvement religieux qui offrit le cadre des revendications nationalistes aux partisans d'André Matsoua, fondateur de l'Amicale des Originaires de l'Afrique Équatoriale Française.<sup>39</sup> Le Matsouanisme était en effet, au départ, une expression politique du *nguzisme* avant de devenir une sorte de « religion politique » adressée aux Bakongo du pool Malebo.

Un autre exemple frappant de la jonction entre les nouveaux mouvements religieux et l'éveil du sentiment nationaliste est à chercher au Nigéria avec le mouvent Zikiste. Jeff Haynes (1999: 56) note, à ce sujet, que:

---

<sup>38</sup> On désigne par *ngunzisme* le mouvement prophétique né dans l'espace Kongo dans les années 1920. Les prophètes à qui les adeptes reconnaissaient une capacité à entrer en contact avec Dieu étaient tous d'anciens catéchistes baptistes ou salutistes formés dans les missions chrétiennes à Ngombe Lutete ou Mbata Siala. Le *Ngunzisme* avait connu plusieurs tendances : la première tendance est celle l'Église du Saint-Esprit en Afrique, la deuxième celle de l'Église universelle des Noirs et la dernière plus proche de la tradition Kongo, était essentiellement axée sur la revitalisation de la tradition des ancêtres.

<sup>39</sup> L'AMICALE a été fondée à Paris le 17 juillet 1926. Elle avait à l'origine pour mission d'apporter le secours aux Noirs libérés du service militaire en France. Il s'agissait d'une société d'entraide très classique qui mettait en avant des objectifs éducatifs et se défendait de toute prise de position politique. Plus tard, son fondateur affirma que son projet était de remédier à « l'état d'infériorité de ses compatriotes vis-à-vis des blancs ». En Afrique, et plus précisément au Congo-Brazzaville, cette association transforma son action humanitaire en combat de libération mené sur le plan politique par le Mouvement MIKALE et sur le plan religieux par le *ngouzisme*, un mouvement messianique fortement inspiré du Kimbanguisme alors très actif au Congo-Kinshasa.

*“The Zikist movement not only controlled a number of associational groups, such as trade unions and ex-servicemen’s organizations, but also had close ties with an independent church, the National Church of Nigeria and Cameroons (N.C.N.C.), which put forward a kind of religio-nationalism involving the divinity of a black God and social and political equality between blacks and whites”.*

Un schéma analogue a été observé en Zambie. Les grandes figures du nationalisme, y compris le président Kenneth Kaunda ont fondé leur popularité sur les Églises Indépendantes Africaines. C’est dans l’*African Methodist Episcopal Church* (A.M.E.C.) que Kenneth Kaunda avait expérimenté ses arguments de leader. L’A.M.E.C. comptait environs 50.000 adeptes dans les années 1920 et était réputée pour son activisme politique. Dans les années 1950, Kenneth Kaunda devint à la fois prédicateur et chef de chœur à la succursale de l’A.M.E.C. à Lusaka. Cette position lui permit alors de distiller son idéologie révolutionnaire parmi les adeptes.

Il faut préciser, avant de clore ce point, que l’administration coloniale était parvenue à contrôler ce nationalisme tribal naissant et même à le diluer dans le nationalisme de façade relatif aux États hérités de Berlin. Au Congo-Belge par exemple, cette évolution a été facilitée par la répression contre les Kimbanguistes, ainsi que la politique de relégation contre ses adeptes. « A quelque chose, malheur est bon », cette politique permit la diffusion du kimbanguisme et participa à lui procurer tant soit peu une dimension congolaise.

### **1.2.2. Messianisme dans le contexte post-colonial**

Quand intervinrent les indépendances africaines, les mouvements messianiques étaient relativement bien contrôlés. Au Congo-Belge, par exemple, l’Église kimbanguiste avait déjà perdu son élan contestataire. Mais la gestion calamiteuse des indépendances favorisa la dérive des jeunes républiques africaines. Désormais, les nouveaux messies devaient affronter le nouvel ordre politique issu de la décolonisation. Le messianisme postcolonial se présenta d’abord comme une réaction à la crise de l’État et ensuite comme un rejet du modèle d’État hérité de la colonisation.

### 1.2.2.1. Une réaction à la crise de l'État

La crise de l'État en Afrique a longtemps été analysée aux regards de la théorie de la modernisation. Celle-ci voit le jour aux États-Unis d'Amérique au début des années 1950. Elle a ses origines dans les travaux de Talcott Parsons et puise ses arguments dans les hypothèses relevant à la fois de l'évolutionnisme et du fonctionnalisme. Citant Huntington, Tabutin (2000 :9) résume la modernisation comme suit :

- Il s'agit d'un processus par étapes et unidirectionnel. Toute société évolue d'un point à l'autre (du stade rural au stade urbain par exemple) ;
- Elle est un processus d'homogénéisation et de convergence vers le modèle occidental ;
- Elle est un processus irréversible peu importe le rythme de l'évolution ;
- Elle est enfin un processus graduel, lent et « non-révolutionnaire ».

Je ne voudrai pas m'étendre sur les différentes critiques à l'endroit de cette théorie (la théorie de la dépendance par exemple). Force est de préciser que, selon Jeff Hayness (1996: 174), "*there is no doubt that social change plays a very significant role in the formation of new religious movements*". Et à José Fox (2004) de renchérir que le développement économique, l'expansion urbaine, ainsi que le progrès en matière de l'éducation auraient pu contribuer à la réduction des interférences du religieux dans le champ du politique.

Dans le contexte de l'État postcolonial, les mouvements messianiques ne constituent plus une simple réaction contre les rapports de type *domination – soumission*. Ils constituent une réponse à la crise de l'État, à l'incapacité ce celui-ci de booster son propre développement économique et sociale et bien souvent à la confiscation de l'État par une petite « bourgeoisie » au pouvoir au détriment de la majorité de la population qui est ainsi contrainte à vivre dans la misère.

Les nouveaux prophètes trouvent un terrain favorable quand les dirigeants au pouvoir développent des attitudes d'exclusion de certains acteurs politiques sur base des critères religieux ou ethniques. Guy Nicolas a très bien perçu cette réalité dans son article sur la *crise de l'État et affirmation ethnique en Afrique noire contemporaine* :

« Très souvent, la prise en main de l'appareil administratif (de l'État) a entraîné la constitution d'un rapport asymétrique, maintenu par la force, entre l'« ethnique » au pouvoir et les autres(...). Les populations qui s'estimaient évincées, réprimées, abusés et souvent opprimées ont alors fait de leur appartenance socio-culturelle un symbole de résistance ou de contestation alors qu'elles tendaient à s'en dégager au moment où s'est fondé l'État » (Nicolas, Guy, 1972 : 1019 – 1020).

Dans le contexte décrit ci-haut, l'attitude des nouveaux prophètes n'exprime pas nécessairement le refus de l'État dans sa configuration héritée de la colonisation. Elle clame plutôt un droit à l'auto-prise en charge au niveau de la base (Bonnemaison, J., 1985 :230). Presque tous les mouvements messianiques dotés des « milices religieuses » ce sont inscrites sur ce registre. Le *Mouvement du Saint Esprit* en Ouganda et la rébellion *nsilulu* en République du Congo constituent des exemples éloquentes à ce sujet.

#### **a. Alice Lakwena et la Holy Spirit Movement.**

Lorsqu'Alice Lakwena (Auma de son vrai nom) se proclame « grande prêtresse » et lance sa rébellion messianique sous la bannière de la *Holy Spirit Movement (Mouvement du Saint-Esprit)* en 1986 en Ouganda, la région d'Acholie (où prit corps la rébellion) était depuis longtemps en proie à deux crises simultanées et connexes.

“(...) an internal crises stemming from the breakdown of authority within Acholi society, authority that had been legitimized through a discourse of Acholi ethnicity; and a national crisis brought about by the destruction of the political links that had tied the Acholi in the district to the national state” (Adam Brach 2010 : 25).

Pour une certaine opinion, c'est la jonction de ces deux crises qui rendit possible l'éclatement de la rébellion dans le Nord de l'Ouganda. La prise du pouvoir par la *National Resistance Army* (N.R.A.) de Yoweri Museveni en 1986 fut alors un tournant décisif. Comme Sverker Finnström (2010 : 77) l'écrit, le pays était jusqu'alors dirigé par les acteurs politiques du Nord de l'Ouganda (Milton Obote était de Lango, Tito Okelo de l'Acholi et Idi Amin un Kakwa du Nord-Ouest du pays). Avec l'avènement de Yoweri Museveni, le pouvoir passait au Sud. Les Nordistes n'étaient pas prêts à croiser les bras.

Mais, c'est surtout les enlèvements, la répression et les exactions commises par N.R.A. dans le Nord du pays, même sur les non-combattants, qui donnèrent à Alice Auma un prétexte de guerre. Sverker Finnström (2010 : 98) note que la torture et autres formes de sévices étaient devenues fréquentes. Pour les nordistes, non seulement ils avaient perdu le pouvoir, mais aussi ils étaient désormais à la merci du nouveau régime. C'est dans ce contexte global que la *Holy Spirit Mobile Forces* vit le jour.

Alice Auma se disait alors inspiré par un esprit chrétien nommé Lakwena dont elle serait le médium. Elle affirma, en outre, qu'elle était l'instrument d'autres esprits : Wrong des États-Unis, Ching Po de Corée, Franco de la R.D.C.,... (Haïke, B. 1993 : 51-53). La *Holy Spirit Mobile Forces* ou la *Holy Spirit Movement* se fixa l'objectif de combattre les « forces du mal » incarnées par le gouvernement que venait de mettre en place Yoweri Museveni.

Le mouvement du Saint Esprit se présenta dès sa naissance comme une alternative politique au régime que venait d'installer Museveni en Ouganda. La religion n'a fait que servir de cadre de mobilisation à un combat politique, qui fut d'ailleurs plus tard repris en 1987 par Joseph Kony d'abord sous le label de l'Armée Démocrate-Chrétienne Unie d'Ouganda (U.C.D.A.), puis celui de la rébellion connue à ce jour sous la dénomination de l'Armée de résistance du Seigneur (L.R.A.).

Au delà de ses dimensions religieuses bien établies, la nouvelle rébellion exposa clairement les dimensions politiques et socio-économiques de sa lutte. Citant Kayunga, Sverker Finnström (2010 : 81) écrit que les rebelles avaient alors affirmé qu'il luttait pour l'instauration du multipartisme et de la démocratie en Ouganda.

Bien plus, certains de leurs documents s'insurgeaient contre les développements du néolibéralisme en Ouganda. Il fustigeait plus explicitement le programme d'ajustement structurel et bien d'autres programmes proposés par les pays donateurs.

En bref, qu'il s'agisse de la Holly Spirit Mobile Forces, de l'Armée Démocratique Unie d'Ouganda ou de la L.R.A., le religieux n'a servi que d'un cadre pour formuler des griefs de plus en plus précis ayant trait à une société en crise (Kristof, T. 2010).

### ***b. Les nsilulu dans les guerres du pool***

Un schéma analogue a été observé avec l'émergence de la milice *nsilulu* du « prophète de guerre » Frederick Bisangou au Congo-Brazzaville. Pour la petite histoire, après douze ans de règne sans partage (1979 – 1991), le Colonel Denis Sassou Ngwesso dut consentir à l'organisation de la Conférence Nationale à l'issue de laquelle la République du Congo s'ouvrit à la démocratie. Les élections législatives furent organisées en juillet 1992 et les présidentielles en août de la même année. Pascal Lissouba remporta contre Denis Sassou Ngwesso avec 60% des suffrages exprimés.

Mais très vite le chaos s'installa dans le pays. N'arrivant pas à maîtriser l'instabilité des alliances politiques dans cette démocratie naissante, le nouveau président décida de dissoudre l'Assemblée Nationale. L'opposition conduite par Bernard Kolelas reçut alors le soutien de l'ex-Président et créa une milice surnommée « les *Ninja* » constituée en majorité des ressortissants de la région du pool : les Kongo et les Lari. Denis Sassou Ngwesso créa de son côté la milice « Cobra ». Convaincu que l'armée nationale ne lui était pas loyale, Pascal Lissouba créa à son tour une milice privée : « les *Cocoyes* ». Le pays entra ainsi dans un cycle de violence (Matsiona Kongo, P., 2001 : 168 – 167).

La milice messianique *nsilulu* s'est présentée en 2002 comme une réaction à la situation de non-État engendrée par des guerres à répétition ayant déchiré le Congo-Brazza depuis 1997.

Les « combattants de l'espoir » (les *nsilulu*), qui deviennent actifs avec la quatrième guerre civile congolaise, se plaçaient sous la protection des saint Michel, Kimpa Nvita et André Matsoua. L'Église des *nsilulu* prêchait une doctrine synchrétique moulant dans un même fond les éléments du catholicisme romain, du pentecôtisme et de la culture kongo.

Comme les autres messianismes de l'espace kongo, les *nsilulu* proclamaient la restauration de l'ancien royaume Kongo. Le culte de libération instauré par le mouvement religieux du révérend *Ntumi* s'inscrit dans le profil que présentent tous les cultes modernes de libération : une exigence d'« ajustement » de la culture indigène à la culture moderne, un mouvement de « contre-acculturation » ou mieux une réaction religieuse aux groupes dominants dans une situation culturelle caractérisée par la misère et enfin une tentative de stabilisation culturelle et politique d'orientation autonome (Kouvouama, 2002/2). C'est cette politique d'orientation autonome qui, dans la figure des *nsilulu*, a permis la militarisation du mouvement et son engagement dans les guerres du pool.

Les *nsilulu* ont ainsi marqué une étape importante dans l'évolution du messianisme kongo. Les « combattants de l'espoir » sont passés d'un « messianisme poétique » (José, P. 1969) à un « messianisme combattant ». Il n'était plus question de se limiter à proclamer un âge d'or où les blancs deviendraient Noirs (Kinsala, T. 2003) comme chez les Kimbanguistes et les mpadistes pour inaugurer une ère de paix, mais de s'investir concrètement dans la quête du changement politique. Frederick Bisanguo a été le premier prophète moderne Kongo à prendre les armes et à diriger personnellement une armée composée des jeunes pauvres pour sauver un peuple qu'il considérait comme opprimé (Ngodi, E. 2009 : 60).

En définitive, deux éléments communs caractérisent les mouvements politico-religieux évoqués ci-haut. Le premier élément axe sur le religieux comme cadre d'expression des revendications politiques et socio-économiques.



Le second suggère le rejet du modèle de l'État importé de l'occident et la détermination à lui opposer un projet de société qui tire son inspiration de l'histoire et de la culture des peuples concernés.

### **1.2.2.2. Le rejet de l'État importé**

Tous les mouvements messianiques font le deuil du « paradis perdu ». Du point de vue politique, ce deuil porte sur les systèmes politiques de l'Afrique précoloniale. Les nouveaux prophètes voudraient penser autrement l'État en Afrique. L'idéal pour eux est d'aller puiser dans l'histoire et la culture des sociétés africaines un modèle d'État adapté aux réalités africaines. Dans ce combat « restaurateur », presque tous les nouveaux messies se prononcent contre le principe de la *laïcité de l'État*.<sup>40</sup> Ce dernier passe pourtant pour le principal pilier de *l'État de droit*.

S'inspirant de Jacques Chevallier, Eric Millard (2001 : 417) écrit que l'*État de droit* est celui dans lequel les normes juridiques sont hiérarchisées de telle sorte que sa puissance s'en trouve limitée. Ce modèle d'État hérité de la colonisation contrasterait avec les systèmes politiques de l'Afrique précoloniale. Les Lumières avaient, en effet, démontré, grâce *la théorie de l'État et du droit*, avec comme point de départ le « droit naturel » par opposition au « droit divin », qu'il importait de construire l'État à partir de la « nature » humaine conçue comme une « loi naturelle » qu'on peut découvrir indépendamment des enseignements autoritaires des Églises, de la tradition et de la nation (Tshiamalenga N. 1996 : 59). Seul un État fondé sur cette base serait en mesure de garantir les mêmes droits à tous ses citoyens en dépit de la diversité des croyances religieuses et des traditions.

---

<sup>40</sup> Le concept de « laïcité » pose un problème de définition. Il voudrait désigner le principe de séparation du pouvoir politique du pouvoir religieux. Il s'oppose au principe « Tel Prince, telle religion » qui, avec la Paix d'Augsbourg en 1555 (entre protestants et catholiques), favorisa l'émergence des « religions d'États » en Europe. Progressivement, le processus de sécularisation a abouti à la séparation de l'État et de l'Église. Aujourd'hui les États Européens reconnaissent les religions et les cultes dans la cadre du droit associatif (Boyer, A. 2005 : 3) conformément à l'article 10 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme.

Dans la figure des messianismes africains, les nouveaux messies aspirent non seulement au statut de « religion d'État », mais aussi à celui de « source de pouvoir politique ». Ils affirment, comme l'écrivent Stefan Ellis et Gérard Ter Haar (2007 : 390), que le pouvoir politique a ses fondements dans le monde invisible. Les dirigeants politiques devraient être à mesure de communier avec ce monde d'où leur viendrait, non seulement la légitimité du pouvoir, mais aussi les prédispositions spirituelles et politiques nécessaires pour un meilleur accomplissement de leur mandat politique.

Ce modèle d'État serait « contraire » aux réalités africaines. Aussi, l'incapacité des dirigeants africains à s'accommoder à *l'État de droit*, n'est plus comprise comme le résultat d'une carence au niveau des compétences individuelles ou d'une certaine inaptitude à lier les théories de la bonne gouvernance et de la démocratie apprises dans les universités du nord à la pratique de la gestion de l'État en Afrique. Elle est plutôt posée sous un angle culturel.

Ce point de vue fait à ce jour l'objet d'un débat chez bon nombre d'africanistes. Il a été clairement formulé par Cheikh Anta Diop en ces termes : *La personnalité culturelle du Noir est la plus délabrée de toutes, comparée à celles des autres peuples ex-colonisés (...). Seule une révolution culturelle peut maintenant engendrer des changements qualitatifs notables* (Anta Diop, C. 1993 : 278). La révolution culturelle proposée par Cheikh Anta Diop est lue dans tous les sens par les messianismes africains. Pour les messianismes kongos, elle ne peut être conçue qu'en termes d'un retour à la « case départ ». C'est-à-dire, la réhabilitation du couple politique-religion dans la gestion de l'État africain.

A ce niveau s'impose le constat de Dobbelaere : la religion traditionnelle africaine qui constituait autrefois le fondement du système social en Afrique est devenue aujourd'hui un sous-système au sein d'un plus grand système laïc (Fox, J., 2004 ). Plusieurs chefs religieux, dont Elembo Honoré de *l'Église de Dieu de nos ancêtres*, y trouvent la cause première de la faillite de l'État en Afrique (Guy, B., 1970 :219). Par conséquent, pour sortir de l'impasse actuelle, il faudrait restaurer les religions traditionnelles africaines et, avec elle, les systèmes politiques de l'Afrique précoloniale.

Seulement, comme l'écrit Kibanda Matungila, un projet de société se conçoit essentiellement comme un modèle théorique alternatif par rapport au système existant. Aussi, poser les religions traditionnelles africaines en modèle alternatif par rapport à la configuration actuelle de l'État en Afrique devrait consister à identifier, à travers les institutions sociales qui correspondent à ces pratiques, les éléments structurels susceptibles d'inspirer l'architecture de la nouvelle société à construire (Kibanda, M., 1997 : 186).

Cette démarche ne rejoint pas les aspirations des messianismes kongos. Ceux-ci soutiennent qu'une véritable renaissance de l'Afrique ne pourrait partir que d'une *table rase sur* l'État africain. Il s'agit ici du rejet de l'État *importé* dans sa configuration aussi bien géographique, politique et ethnique. La démarche des nouveaux prophètes kongo à ce niveau ne peut être cernée que par une théorie du chaos.

### 1.3. Messianisme et théorie du chaos

#### 1.3.1. Brève présentation de la théorie

La théorie du chaos a comme source lointaine les recherches topologiques publiées vers la fin du 19<sup>ème</sup> siècle par le mathématicien français Henri Poincaré. Elle s'applique aux systèmes dynamiques (Veiera, L., et N., W. Pinède, 2000 : 65). Selon les théoriciens du chaos, « traditionnellement on s'était limité à prévoir le comportement des systèmes, qu'on croyait périodiques, à travers les équations linéaires.

Dans l'étude du chaos, on est obligé de formuler des équations non linéaires » (Alvarado-Palacios, S., 2001 :71). Ce deuxième type d'équations exigerait alors un questionnement continu de « tout règle préexistant » dans la mesure où la valeur de l'inconnue n'est pas fixe, mais varie constamment.

Appliquée dans le domaine de la littérature par Patrick Brady, cette théorie repose sur quatre principes formels : « 1° *L'ordre caché* (dissimulé derrière une apparence du désordre). L'ordre et le chaos sont, en effet, des phénomènes qui fonctionnent de façon complémentaire (Alvarado-Palacio, S., 2001 : 71). 2° *Le hasard contraint* (mouvement erratique à l'intérieur de limites établies) 3° *non-linéarité* (disproportion entre cause et effet) 4° *auto-ressemblance* typiquement représentée par les fractales (des formes régulières qui se répètent d'échelle à échelle) (Brady., P., 1991 : 43). La jonction entre la théorie du chaos et le messianisme prend alors appui sur la nature apocalyptique des mouvements messianiques.

« L'ordre ancien », le « chaos » et le « nouvel ordre » constituent les principales phases par lequel l'humanité devrait absolument passer pour aboutir à sa régénération grâce à l'avènement d'un « gouvernement divin » sur la terre. Le « chaos précurseur à l'âge d'or » est perçu différemment selon qu'il s'agit des mouvements messianiques d'inspiration judéo-chrétienne ou des mouvements messianiques « sans messie ».

Pour les premiers, le chaos renvoie aux cataclysmes évoqués dans la Sainte Bible (Apocalypse 20 : 1-5) comme signes précurseurs à la seconde venue du messie Jésus-Christ. Pour les seconds, il s'agit plutôt du choc qui serait causé par le « passage de l'ère des poissons à l'ère du verseau ». Les deux perceptions reflètent les deux tendances à l'œuvre dans l'évocation de l'ère messianique, un courant utopique et un courant restaurateur où se mêlent les éléments de nouveauté radicale et désir de retour à un état originel (Leuchter-Flack, F. 2008)

C'est dans ce cadre qu'Etanislav Ngodi écrit que la rédemption ou mieux le salut que proclament les mouvements messianiques n'apparaît pas comme le résultat d'un développement immanent, mais plutôt comme le surgissement d'une transcendance sur les ruines de l'histoire (Ngodi, E., 2009 : 10). La « restauration » de l'Afrique devrait ainsi passer par un processus chaotique dont la finalité consiste à fermer la « longue parenthèse » ouverte par l'expansion européenne sur le continent. Ce processus chaotique devrait consacrer le retour au *statu quo ante*. C'est-à-dire un redécoupage ethnique du continent africain et la restauration des R.T.A.

La *table rase* ou mieux le « retour à la case départ » ainsi évoquée ne devrait pas ouvrir à « l'apocalypse ». Derrière le chaos qu'elle offre à première vue, se trouverait un ordre caché, un *ordre divin restaurateur* : une dynamique animée par Dieu (ou « force cosmique ») conçue comme l'ordonnateur et architecte de l'univers. C'est lui le maître du *hasard contraint*, qui autant qu'il a présidé à la mise en place de *l'âge d'or initial*, le ferait pour *l'âge d'or avenir*.

La matérialisation de *l'âge d'or à venir* n'est donc pas tributaire des variables manipulables par l'humain, d'où *la non-linéarité*. Cet ordre n'est pas non plus totalement nouveau puisque qu'il procède d'une restauration. Ce qui colle avec le principe de *l'auto-ressemblance* de la théorie du chaos.

### **1.3.2. Redessiner la carte politique de l'Afrique**

Plusieurs études ont tenté de cerner les problèmes de l'État africain.<sup>41</sup> Comme l'écrit Beatrice Hibou (1998 : 151), après avoir été centré sur son « importation » ou sa « greffe », le débat sur l'État dans les pays du Tiers Monde s'est déplacé sur son retrait, voir son « effondrement ». Aujourd'hui, ce sont les concepts de « privatisation » de l'État et des *États fragiles* (Châtaigner, J.M, et F. Gaulme, 2005 :3) qui occupent le centre du débat. Tous ces concepts sont axés sur la « refondation de l'État » en Afrique. Ce dernier concept ne fait plus l'unanimité parmi les africanistes.

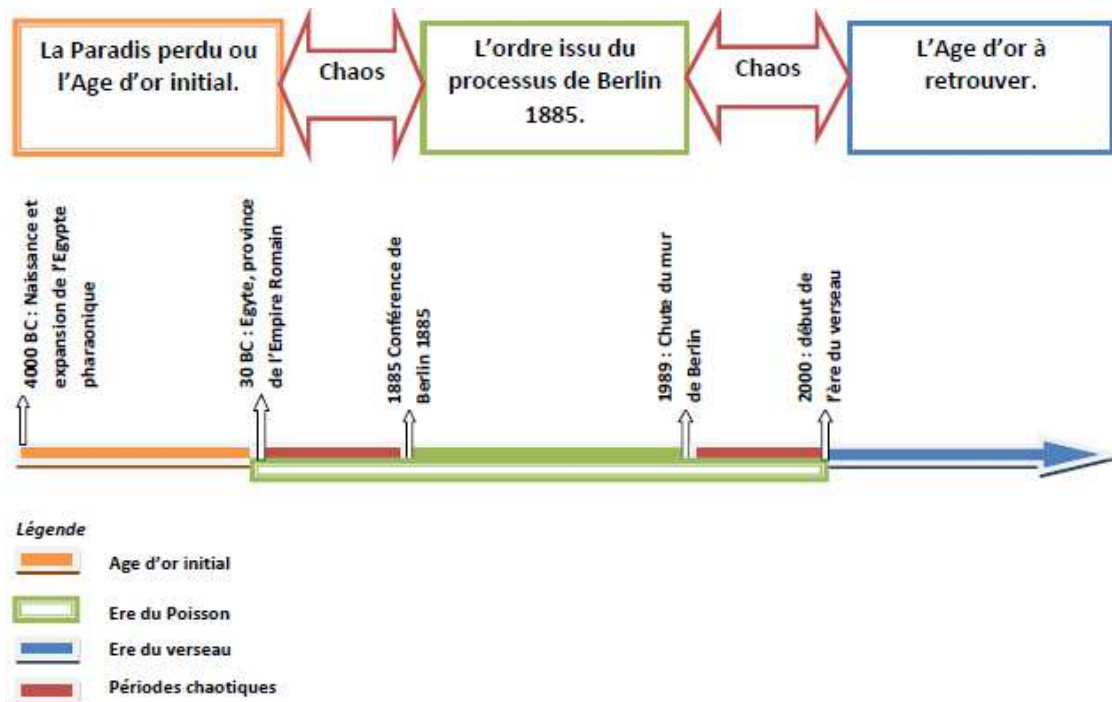
La « refondation de l'État » s'applique aux États actuels dans l'optique d'une redynamisation. Elle est axée sur la consolidation de la démocratie, la promotion des droits de l'homme et de la bonne gouvernance, l'intégration nationale, le renforcement des capacités de l'État, etc. La « refondation » de l'État pérenniserait la logique de la transposition des « solutions occidentales » aux problèmes africains. Elle serait, en outre, tributaire des « structures invisibles » à travers lesquelles l'insaisissable Communauté internationale contrôlerait et manipulerait les leviers qui commandent l'extraversion des politiques et des économies des États africains.

Même si la situation de l'Afrique, perçue comme un chaos généré par des facteurs à la fois internes (la transgression de la Loi sacrée, les guerres intestines et autres calamités) et externes (la colonisation, le néo-colonialisme, la mondialisation), connaît plusieurs dynamiques refondatrices, le seul ordre auquel croient les mouvements messianiques est de nature divine.

---

<sup>41</sup> Jean-François Bayart (1989) sur *la politique du ventre et la criminalisation de l'État en Afrique* (1999) ; Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz (1999), sur *le désordre comme instrument de politique* ; William Zartman (1995) sur *l'effondrement et la désintégration de l'État africain* ; Jeffrey Herbst (2000) sur *la géopolitique du pouvoir de l'État en Afrique dans une perspective historique*, etc.

Le schéma ci-après rend la synthèse de données récoltées auprès des mouvements messianiques évoluant dans l'espace kongo en R.D.C. à ce sujet :



De façon très simpliste, « l'Afrique de grands royaumes » est présentée comme l'archétype d'une bonne organisation étatique en Afrique. C'est à cette Afrique là que correspondrait le premier âge d'or du schéma ci-dessus. L'Égypte pharaonique (3150 av.J. – 30 av. J.), le royaume Koush (XXV<sup>e</sup> av.J.), le royaume de Napata (VII<sup>e</sup> – IV<sup>e</sup> av.J.), le royaume Méroé (IV<sup>e</sup> av.J. – IV<sup>e</sup> av. J.) et les royaumes post-méroïtiques auront été les plus grandes civilisations de *l'âge d'or initial* et constitueraient de ce fait des références pour une véritable renaissance du continent.

Une première période de chaos s'ouvrit avec le déclin des royaumes post-méroïtiques. Même si cette période connut des royaumes relativement stables et mémorables comme le Ghana de Kaya Maghan Cissé (XI<sup>e</sup> – XII<sup>e</sup> siècles), le Mali de Kankan Moussa (1307 – 1332) et de Mansa Souleymane (1336 – 1352), Le Songhaï de l'Askia Mohammed (1492 – 1529),... le continent paierait déjà cher ses contacts avec le monde musulman dès le 7<sup>e</sup> siècle (Mabire, J.2000 :10 -11).

En effet les invasions esclavagistes menées par les arabisés musulmans sur la côte orientale dès le VII<sup>ème</sup> siècle et VIII<sup>ème</sup> siècle, puis accentuées par le commerce triangulaire dès le début des Temps Modernes, ont fortement contribué à la désintégration des États de l'Afrique précoloniale (Renault, R et S. Daget, 1985).

C'est donc ce premier chaos qui aurait amorcé la mise en place de l'ordre politique actuel en Afrique où chaque État africain est, selon Edem Kodjo, *une mosaïque de pans de peuples et ethnies, un conglomérat de populations qui manque d'unité pour fonder de véritables nations* (Kodjo, E., 1985 : 146). C'est aussi par la force du *Léviathan* venu du Nord que des « nations tribales » autonomes et parfois rivaux auraient été contraintes à s'accommoder à ces « États artificiels ». Il s'agirait d'une période de « déchéance » dont les puissances coloniales seraient les véritables artisans, d'une « suspension du temps qui a tout bloqué, tout figé » aux yeux de Cheikh Anta Diop (Fauvelle, F.X., 1996 : 42).

Une deuxième période de chaos serait ainsi indispensable pour remettre de l'ordre sur le continent Africain. Ce second chaos, dont le début serait situé à l'année 1989 avec la chute du *mur de Berlin*, verrait se consolider des replis identitaires débouchant à des mouvements sécessionnistes. Tout ceci devrait conduire à l'éclatement de frontières héritées de la colonisation. Cela devrait se passer à l'image du démembrement de l'Ex-U.R.S.S. ou encore de l'Ex-Yougoslavie. Viendrait alors, seulement à la fin, un âge d'or : la nouvelle Afrique réconciliée avec son passé, une Afrique théocratique, une Afrique « sans frontières ».

Le schéma ainsi présenté recoupe les réflexions de plusieurs africanistes. Mueni Wa Muiu en a déduit sa théorie dénommée « *Fundi wa Afrika* ». Transposée du *kiswahili* en Français, l'expression *Fundi Wa Afrika* signifie littéralement « artisan de l'Afrique ». Pour Mueni Wa Muiu, l'expression est en *ki-kamba*, un dialecte du Kenya. *Fundi* se traduirait en Français par le mot « tailleur » (Mueni Wa Muiu, 2002). La théorie *Fundi Wa Afrika* (Tailleur de l'Afrique) fait ainsi référence au fait « qu'il convient de tailler un nouveau costume à l'État africain, sur « mesure », correspondant aux besoins et aux priorités des peuples africains (Guy, M., 2007).

Pour Mueni Wa Muiu, toutes les théories déjà élaborées ne permettent pas une analyse « complète » de l'État en Afrique (Guy, M. 2007). Elles présenteraient des limites communes ci-après :

- Elles partiraient d'un postulat de base erroné, à savoir celui de la modernisation ;
- Elles seraient basées sur une perspective historique de courte durée ;
- Elles seraient limitées dans leur champ d'application parce qu'unidisciplinaires.

*Fundi wa Afrika* repose sur trois principes clés : privilégier une très large perspective historique, accorder une place importante à une approche pluridisciplinaire et enfin, focaliser sur une vision africaniste. Une place prépondérante est accordée aux thèses de Cheikh Anta Diop(1974) et Kwame Krumah (1963). Selon Guy Martin(2007) *Fundi wa Afrika* postule *in fine* une réforme totale de la carte de l'Afrique sur base de cinq États fédérés, avec une capitale fédérale et des institutions communes.

Il ne s'agit plus ici d'un "combat" pour la refondation de l'État en Afrique. Il est plutôt question de procéder à sa *reconfiguration* géographique et politique. La démarche consiste à restaurer l'unité socio-politique des « nations tribales » en faisant correspondre aux « frontières ethniques » les frontières étatiques. L'objectif ultime de cette démarche est de rectifier les « erreurs de Berlin 1885 » pour ainsi résoudre la question des communautés ethniques taillées entre deux ou trois États comme c'est le cas pour les Fang dont les clans sont établis entre le Gabon, le Guinée Équatoriale, le Cameroun et le Congo (Cadet, X., 2005).<sup>42</sup>

Notons avant de clore ce point qu'une démarche beaucoup plus réaliste susceptible de « corriger » tant soit peu « les erreurs de Berlin 1885 » s'est mise en place sur la côte ouest de l'Afrique avec la mise en œuvre du concept de « pays frontières ». Celui-ci a été forgé par le gouvernement malien en 2000. Il a été bien cerné lors d'un séminaire tenu à Sikasso en mars 2002.

---

<sup>42</sup> On trouvera aussi les Ewé entre le Ghana, le Togo et le Benin ; les Mandingue éparpillés entre le Sénégal, la Gambie, la Guinée, la Guinée Bissau et le Mali ; les Yoruba divisés par la frontière entre le Bénin et le Nigeria, etc. (Kodjo, E. 1985 : 247).



Le «pays frontières» a été défini comme «un espace géographique à cheval sur les lignes de partage de deux ou plusieurs États limitrophes où vivent des populations liées par des rapports « socioéconomiques et culturels».

Conçu dans l'optique de contribuer à l'accélération du processus d'intégration régionale, le concept de «pays frontière» vise globalement à faire des zones frontalières des zones de paix, de développement, de partage et de solidarité. Il ne consacre en rien la remise en cause des États hérités de la colonisation, même s'il vise le rapprochement des populations que les frontières coloniales ont séparées. Les États africains n'auraient pas d'autre option, du moins pour l'instant, que de travailler sur l'intégration nationale et régionale.

Si l'intégration nationale est beaucoup plus tributaire de la politique interne des États, l'intégration régionale met en scène plusieurs paramètres à la fois internes et externes. Elle ne peut s'inscrire que dans un cadre plus large ; celui de la « Communauté internationale » avec son univers géopolitique où s'imbriquent les intérêts des gouvernements et des multinationaux. Les responsables des mouvements messianiques voient dans cette dynamique une menace de « recolonisation » de l'Afrique.

#### **1.4. La rumeur comme stratégie de mobilisation**

L'instrumentalisation de la rumeur constitue une des stratégies de mobilisation au sein des messianismes irrédentistes. Il est important de dire un mot à ce sujet. Mais, toute réflexion sur la rumeur pose, au préalable, la question de sa définition. Les avis des spécialistes sont très partagés à ce sujet. Parmi les premières définitions élaborées il y a lieu de citer celle de Allport et Postman (Kapferer, J.N.1990 : 11). Ces deux auteurs conçoivent la rumeur comme « une proposition liée aux événements du jour, destinée à être crue, colportée de personne à personne, d'habitude par le 'bouche-à-oreille' sans qu'il existe de données concrètes permettant de témoigner de son exactitude ».

Pour Paillard (1990 : 125) il s'agit de « bruit confus que produisent un grand nombre de personnes disposées à la révolte, à la sédition, à la violence, à la protestation ». Kapferer (1990 : 284), de son côté, écrit que la rumeur est l'émergence de la circulation dans le corps social d'informations soit non encore confirmées publiquement par les sources officielles, soit démenties par celles-ci ».

Enfin, Michel-Louis Rouquette (1992 : 683) définit la rumeur comme une forme d'expression et de manifestation de la pensée sociale qui prend forme d'une proposition ou d'un récit à contenu aversif ou agressif, non vérifiable directement, que se transmettent des individus socialement proches et impliqués dans une situation.

Le point commun de toutes ces définitions est qu'elles ne donnent aucune précision sur l'auteur de la rumeur. Aussi, je ne voudrais pas axer mon attention sur cet aspect, mais plutôt sur l'impact de la rumeur sur ses consommateurs. Françoise Reumaux (1990 : 141), épingle le « travail souterrain » que la rumeur réalise dans ses premières phases, travail tissé d'invisibles échanges à tous « les niveaux du socius et du mythologique au quotidien ». L'auteur en déduit l'importance qu'il faut accorder à la partie manifeste, audible de la rumeur. C'est-à-dire, celle où, parvenue à mobiliser les attentions autour de ses dires, elle recentre un groupe ou une communauté autour d'un nouvel objet.

Rouquette reconnaît à la rumeur quatre fonctions interdépendantes : une fonction explicative ( elle permet de comprendre et de justifier un aspect de la réalité que les individus redoutent) ; une fonction pragmatique (la rumeur vise à produire des changements de comportement chez autrui) ; une fonction d'intégration sociale (Elle renforce la ressemblance entre les partenaires, leur communauté d'intérêt et leur destin) et enfin, une fonction de différenciation ( La rumeur peut aussi accentuer les distinctions et les différenciations entre les groupes). (Pétard, J.P et al 2007 : 149).

Dans le contexte de cette étude, la rumeur porte globalement sur un prétendu *plan de balkanisation de la R.D.C., un plan* qui serait soutenu par la « Communauté internationale ». Cette rumeur apparut dès le début de rébellion de l'A.F.D.L. en septembre 1996. Elle prit de l'ampleur avec l'entrée sur scène du R.C.D. et du M.L.C. en 1998.

Citant, sans beaucoup de précisions un Journal ougandais (*The New Times*), les animateurs d'un groupe de pression de Bukavu (La B.B.C. Carrefour<sup>43</sup>) soutenaient que :

« Quatre États autonomes seront créés sur le territoire congolais : la République des Volcans, incluant le Grand Kivu (Le Nord-Kivu, le Sud Kivu, le Maniema) et les deux Kasai, deviendra la zone d'influence des États-Unis sous le contrôle direct du Rwanda voisin. La province orientale (Kisangani) sera dominée par l'Uganda avec la bénédiction de l'Angleterre. La Belgique retrouvera son État du Katanga des années soixante tandis que le reste du pays sera tourné vers Brazzaville et Bangui dans la zone d'influence de la France ».

Cette rumeur sur la partition de la R.D.C. avait rempli, en son temps, les quatre fonctions ci-haut. Par sa *fonction explicative*, elle inscrivit les rébellions congolaises dans une vaste « conspiration internationale ». Par la *fonction pragmatique*, elle permit la mise en place de la résistance à travers les structures de la société civile et les combattants *Mai Mai*. La *fonction d'intégration sociale* permit de recentrer les communautés locales autour d'un objet (la protection de l'intégrité territoriale) en même que temps la *fonction de différenciation* accentua les clivages entre les Banyamulenge et les autres communautés tribales locales.

C'est à Kinshasa et au Bas-Congo que la rumeur a fait « un travail souterrain ». Tous les malheurs de la R.D.C. sont, encore aujourd'hui, expliqués par *la théorie du complot*. Soit dit, en passant, qu'une *théorie du complot* est une explication d'un événement, d'une succession d'événements, voire de toute une partie de l'histoire d'un pays ou du monde, reposant sur l'action volontaire-occulte et malveillante d'un nombre restreint de personnes (Lebourg, N., 2008). Les théories du complot se basent généralement sur des faits, qui servent d'indices à la construction d'une théorie dont les éléments d'ampleur, étant cachés, sont par nature difficiles à prouver.

---

<sup>43</sup> Groupe de jeunes qui se rencontraient au rond-point Carrefour de Kadutu durant la période des rébellions congolaises (1996- 2003) pour partager les informations sur la guerre et l'insécurité en République Démocratique du Congo. Le sigle B.B.C. n'a pas de signification particulière. Il a trait à une des sources d'informations de ces jeunes (la Radio britannique qui diffuse les informations sur l'Afrique). Le BBC Carrefour veut dire en effet « La B.B.C. émettant du Carrefour ». Bref la « radio trottoir ».

C'est le cas par exemple du fameux *Protocoles des sages de Sion* sur lequel bien chercheurs ont voulu fonder une certaine « conquête juive » dans une France affaiblie par la révolution (Taguieff, A., 2002 : 47). On est ici sur le terrain de l'imaginaire comme le fait remarquer Henri Madelin (2002 : 479) : *Puisque le pouvoir est le cœur du politique, le complot est toujours l'ombre du soleil éclatant des pouvoirs.*

L'important n'est donc pas de prouver la véracité d'une rumeur ou l'effectivité d'un « complot ». Il est d'ailleurs établi que rendre compte des événements par le complot relève d'une construction à base idéologique (Madelin, H. 2002 : 479). Je n'évoquerai donc une « rumeur » que dans la mesure où elle permet d'analyser un comportement précis observé chez les *Makesa*. En effet, il est connu qu'au finish les théories du complot ne dénoncent pas tant un complot qu'un état de la société.

Dans le cas de la R.D.C., l'état de la société en question évoque tout le climat d'insécurité généré par la faillite de l'État durant ces deux dernières décennies. La sécurité étant comprise ici dans son sens large incluant les questions de développement, de coopération régionale et internationale, d'assainissement des environnements économiques, de bonne gouvernance, des droits de l'homme etc. (Châtaigner, J-M, 2004 : 42).

### **Conclusion partielle**

Consacré au cadre conceptuel et théorique, ce chapitre s'est articulé sur quatre sections. La première a apporté un éclairage conceptuel préalable à cette étude. Une attention a été accordée aux concepts de « Religions Traditionnelles Africaines », des « systèmes politiques de l'Afrique précolonial » et de « nationalisme (africain) ». Prenant appui sur la définition de Melford Spiro et sur la perception du synode des Évêques (Vatican II), les R.T.A. ont été définies comme celles qui puisent leurs croyances, dogmes, rites, pratiques... dans la culture des sociétés africaines. Quant aux systèmes politiques de l'Afrique précoloniale, il a été noté que, malgré leurs diversités (*États, anarchies et chefferies*), ils présentent un trait commun : l'articulation entre la religion et la politique en constitue le socle.

S'agissant du nationalisme africain, il a été établi qu'il comporte trois paliers (la tribu, l'état-nation et « l'Afrique »). Il s'agit d'un « nationalisme à la carte » dans la mesure où les « nationalistes africains » s'appuient sur l'un ou l'autre palier en fonction des revendications mises à l'avant scène. C'est sur ce « nationalisme à la carte » que se greffe la confrontation entre l'état-nation et les nations tribales, entre « originaires » et « non originaires », entre unitaristes et fédéralistes etc.

Les concepts de secte religieuse, nouveaux mouvements religieux, syncrétisme et messianisme ont été aussi abordés dans cette section. Pour ce qui est des « sectes religieuses » et « nouveaux mouvements religieux », l'on retiendra qu'il n'existe pas une différence significative entre les deux catégories. Dans le cadre de cette étude, j'ai opté pour l'expression « mouvement religieux » pour désigner B.D.K. Il est question d'éviter les préjugés liés à connotation péjorative du mot secte et d'exploiter le caractère dynamique que suggère l'expression « nouveaux mouvements religieux ».

Quant au *syncrétisme*, il est appréhendé comme une dynamique marquée par une tendance à interpréter certains aspects du christianisme au regard des R.T.A. et par une réhabilitation sélective des éléments des croyances des R.T.A. Ce syncrétisme s'inscrit dans un processus d'invention de la tradition au sens d'Eric Hobsbawm (1983). Enfin, Pour ce qui est du messianisme et/ou du millénarisme, ces termes gardent leurs significations héritées de leurs racines judéo-chrétiennes (l'attente d'un messie pour le messianisme et l'attente d'un millénium pour le millénarisme) en même temps qu'ils embrassent plusieurs aspects de la « sécularisation du messianisme ».

La deuxième section a abordé les « théories sur les mouvements messianiques ». Elle est arrivée au constant que dans le contexte colonial, les mouvements messianiques ont d'abord constitué une réponse aux questions d'ordre politique liées à la colonisation, ensuite une expression de la détresse des peuples colonisés avant de devenir une protestation contre l'oppression et l'opresseur, et enfin ils ont constitué les premiers noyaux du nationalisme africain.

Dans le contexte postcolonial, par contre, les mouvements messianiques vont se présenter d'abord comme une réponse à la crise de l'État. Targuief (1990) y voit « des tentatives proprement modernes pour trouver des références stables échappant au bouleversement induit par la modernité ». Ensuite comme un rejet de « État importé ». Kouvouama (2004) y décèle un « surgissement de la transcendance sur les ruines de l'histoire ». Enfin comme porteurs d'un « projet » axé sur la reconfiguration de l'État en Afrique.

La troisième section a lu les messianismes par rapport à la théorie du chaos. La reconfiguration des États africains et la renaissance de l'Afrique devraient surgir d'un processus chaotique dont le point de départ est *la table rase sur l'État importé*. Ce processus devrait aboutir à la restauration de grands royaumes de l'Afrique précoloniale. C'est dans cette perspective chaotique que s'inscrit la théorie « Fundi wa Afrika ». Celle-ci postule une réforme totale de la carte de l'Afrique sur base de cinq États fédérés. Mieux, une *reconfiguration géographique et politique* des États africains.

Enfin, la quatrième section a abordé la place de la rumeur dans la mobilisation des adeptes des mouvements messianiques. L'attention n'a pas été focalisée sur la rumeur elle-même, mais sur ses fonctions interdépendantes (Rouquette) : la fonction explicative, la fonction pragmatique, la fonction d'intégration et la fonction de différenciation. Il n'est pas question de prouver la véracité ou la fausseté d'une rumeur. On le sait, fondées sur la rumeur, les théories du complot dénoncent moins un complot que l'état de la société.

## CHAPITRE II. DYNAMIQUE DE REFORMULATION MESSIANIQUE AU BAS-CONGO

### *Introduction*

La province du Bas-Congo est le berceau des mouvements messianiques en Afrique centrale (Joset, P.E., 1968 :102). Les premières manifestations remontent au-lendemain de la christianisation du royaume Kongo par les missionnaires Portugais au 15<sup>ème</sup> siècle. Mais c'est en 1628 qu'on assista aux tentatives d'adaptation du christianisme au contexte culturel africain. Cela fut l'œuvre de : Francisco Kassola et Mafuta Fumaria. En 1703, Kimpa Vita créa le mouvement antonien. Deux siècles plus tard, c'était la naissance du kimbanguisme dans la même région.

Ce chapitre retrace ce background historique dans lequel B.D.K. plonge ses racines. Il répond à deux questions centrales :

- Qu'est-ce qui explique l'éclosion périodique des ces mouvements messianiques au Bas-Congo par rapport aux autres provinces congolaises qui ont connu ce même phénomène à la veille de l'indépendance ?
- Quels sont les constances et les ruptures dans cette dynamique de reformulation messianique au Bas-Congo ?

Ce chapitre est divisé en quatre sections. La première section passe en revue le mouvement antonien. Elle examine l'éclosion des messianismes au Bas-Congo dans le contexte des rapports entre le Portugal et le royaume Kongo. La seconde section fait un bref survol du kimbanguisme. Elle donne une importance particulière sur la jonction entre ce mouvement messianique et le combat politique de l'Alliance des Bakongo. La troisième section analyse le mpandisme. Ce mouvement d'inspiration kimbanguiste est un véritable « trait d'union » entre le kimbanguisme et B.D.K. La dernière section relève les continuités et les ruptures dans cette dynamique de reformulation religieuse au Bas-Congo.

## **2.1. Messianismes pré-antoniens et antonien**

### **2.1.1. De l'apostasie du roi aux mouvements pré-antoniens**

#### **2.1.1.1 La conversion et l'apostasie du Mani Kongo**

La région des Bakongo est la première à entrer en contact avec l'Occident chrétien. Tout a commencé en 1482 avec la découverte de l'embouchure du fleuve *Nzadi* par l'explorateur Diego Cao qui travaillait pour le roi du Portugal (Groegaert, L. 1985 : 147). A cette époque, le royaume Kongo était sous l'autorité du roi *Nzinga a Nkuvu*. La découverte de ce fleuve suscita un intérêt particulier pour le territoire qu'il parcourait. Aucun pays « découvert » par la couronne lusitanienne n'avait jusqu'alors attiré autant d'attention à la cour de Lisbonne. Ce qui explique les missions ultérieures organisées par Lisbonne au Kongo en 1485 et en 1487 (Mulongo, E. 1996 : 18).

Plus tard, le 19 décembre 1490, une grande expédition diplomatique et « civilisatrice » conduite par l'ambassadeur Gonzalves da Sousa, partit du Portugal pour le Kongo (Ndaywel, è Nziem, 2008 : 137). Cette expédition, qui s'inscrivait dans la politique générale des grandes découvertes, accosta au Kongo le 29 mars 1491 avec des prêtres, des artisans, des enseignants... et beaucoup de biens matériels (Kabolo Iko, K., 2004 : 49). Il s'agissait en réalité d'une vaste opération de charme et de séduction orchestrée soigneusement de Lisbonne et dont la finalité était d'asseoir l'emprise du Portugal sur le royaume Kongo (Meno, K. 1983 : 1 – 2).

Nzinga A Nkuvu se convertit au christianisme et fut baptisé le 3 mars 1491. Il prit le nom de Joao I<sup>er</sup> (Ndaywel è Nzièm, 2008 : 137 – 138), homonyme de Joao II roi du Portugal. Son fils aîné, Mvemba A Nzinga, alors gouverneur de la Province de Nsundi accepta à son tour le baptême et devint Afonso I<sup>er</sup>. Avec eux, plusieurs notables décidèrent de renoncer aux croyances traditionnelles alors qu'ils ne comprenaient certainement pas grand-chose ni de la nouvelle religion, ni des motivations réelles du Portugal quant à sa détermination à nouer des relations « diplomatiques » avec le royaume Kongo.



Citant Meno, Elie Mulongo a identifié trois grands aspects qui intéressaient les dignitaires kongo dans la nouvelle religion : les vertus régénératrices du baptême, le christianisme comme porteur des richesses et enfin, le christianisme comme source de force et de puissance (Mulongo, E. 1996 : 21).

Les « vertus régénératrices du baptême » véhiculaient de nombreuses équivoques et ambiguïtés. La vie nouvelle et le rajeunissement évoqués par les missionnaires étaient compris par les Bakongo dans le sens d'un rajeunissement physique. Ce qui fait qu'au début, le baptême était réservé à un petit cercle, celui de la famille régnante et des notables.

La deuxième qualité attribuée par les Portugais au christianisme est qu'il était porteur des richesses. Plusieurs auteurs font mention de l'effet d'admiration que produisaient les habits et autres objets (venus du Portugal) au niveau de la population. Et comme la richesse matérielle au Kongo était un signe de prestige social et un attribut de pouvoir, le Mani Kongo et sa cour ne pouvaient que saisir l'opportunité que leur offrait le christianisme pour accroître leur prestige et consolider leur pouvoir (Nsonde, J., 1992 : 709).

Pour les missionnaires Portugais par contre, la conversion du roi et de ses subalternes devait servir de modèle pour attirer le reste de la population au baptême et au « *vrai Dieu* ». Présenter le « Dieu chrétien » comme *le vrai Dieu*, devait s'accompagner de la négation et du rejet d'un « *Faux Dieu* », le « Dieu des Bakongo ». Chose que certains notables et détenteurs de la culture Kongo n'étaient pas prêts à avaliser.

En effet, la confrontation entre la nouvelle religion et la religion traditionnelle Kongo pris corps dès les premières instants de l'action missionnaire. C'est-à-dire, quand les missionnaires catholiques se mirent à reprocher aux *Ne-Kongo* leur « inclinaison à l'idolâtrie » (Jardin et Dicorato 1974 : 191 – 194). Par conséquent, même si la conversion d'un notable dictait aussi celle de sa cour, il subsistait toujours des conservateurs qui refusaient catégoriquement d'adhérer à la nouvelle religion.

L'exemple le plus frappant est à chercher dans la famille même du Mani Kongo. Sous la conduite de Mpanzu A Nzinga, fils du Mami Kongo, qui avait refusé d'adopter la nouvelle religion, un grand nombre de notables et gardiens des valeurs traditionnelles tels que les « banganga », se liguerent contre « l'imposture et le sacrilège » (Mulongo, E., 1996).

L'opposition déclenchée par Mpanzu A Nzinga fut soutenue et légitimée par le grand chef spirituel Nsaku Ne Vunda. Ce dernier était considéré comme le détenteur de la légitimité du pouvoir entre le monde sacré des ancêtres morts et le monde des vivants. Mpanzu A Nzinga, défenseur du « fu kia nsi » (Balandier, G. 1964 : 36), c'est-à-dire de la coutume qui régissait la société kongo avant l'arrivée des Portugais, entendait mener ce combat contre quiconque se serait prêté à l'opération de séduction des Portugais, y compris son propre frère Mvemba Nzinga, gouverneur de la province de Nsundi.<sup>44</sup>

C'est dans ce contexte que la première manifestation de la résistance au christianisme prit corps dans la cour même du Mani Kongo Joao I<sup>er</sup>. La réaction se présenta sous forme d'une volte-face du Mani Kongo Joao I<sup>er</sup> quelques jours seulement après son baptême en 1491. La contestation du jour au jour grandissante au sein de la population et de ceux qui jouissaient d'un prestige incontestable dans la société (les gardiens de la tradition ancestrale), après le baptême du roi, fit craindre à Nzinga Nkuvu l'affaiblissement de son pouvoir (Mulongo, E. 1996 : 25).

Le roi compris qu'en renonçant à la polygamie au non du christianisme, il perdait également ses nombreuses alliances matrimoniales. Ce qui aurait entraîné un affaiblissement de son autorité sur ses alliés. Il préféra renoncer à la richesse et à la puissance que lui faisait miroiter le christianisme pour préserver son pouvoir et l'appui de son peuple (Balandier, 1964 : 36).

---

<sup>44</sup> La province de Nsundi était située dans la partie septentrionale du Royaume. Elle devait être dirigée par le successeur présomptif du Mani Kongo (Du moins, à cette période de l'histoire du royaume Kongo).

Toutefois, l'apostasie de Nzinga Nkuvu ne cultiva aucune antipathie à l'endroit des missionnaires. Au contraire, pour éviter toute interférence des étrangers sur son action, le roi préféra envoyer tous les Portugais, missionnaires et laïcs à Mbaza Nsundi, chef lieu de la province de Nsundi. C'est de là que rayonna le christianisme (Mulongo, N., 1996 : 27).

L'implantation du christianisme au royaume Kongo n'a pas donc été chose aisée. A cette nouvelle « religion destructrice et iconoclaste », les « conservateurs » opposèrent la religion traditionnelle kongo. C'était là une remise en cause significative, un refus ouvert de la culture occidentale dont le christianisme était le vecteur (Meno, K. 1978 : 13). Cette sorte « d'évangélisation esclavagiste » ne pouvait pas cohabiter avec les coutumes et les mœurs locales.

Le royaume était désormais divisé en deux blocs mobilisés chacun par un fils de Nzinga A Nkuvu: celui des « conservateurs » dirigé par Mpanzu A Nzinga et celui des « modernistes » chrétiens mené par Mvemba A Nzinga (Kabolo Iko, K., 2004 : 42). On comprend dès lors pourquoi le conflit de succession qui opposa les deux frères à la mort du Mani Kongo en 1506, prit les allures d'une guerre des religions.

En effet, peu avant sa mort, Nzinga A Nkuvu proposa à l'examen des grands électeurs son fils aîné Mvemba A Nzinga pour le succéder. Ce qui suscita le mécontentement des conservateurs. Ces derniers décidèrent de prendre le pouvoir par la force. Avec une armée puissante et sous la bénédiction de Nsaku Ne Vunda, Mpanzu A Nzinga occupa les abords de Mbanza Kongo.

Mais, soutenu par les Portugais, Don Afonso vint à bout de la rébellion et devint roi. Le nouveau Mani Kongo attribua sa victoire, que Kabolo (2004 :42) considère comme un coup d'État, à une intervention divine : le Dieu des chrétiens l'avait emporté sur les idoles vénérées par les conservateurs.

Le passage ci-après constitue une belle illustration de cette guerre de succession sur fond d'une guerre de religion :

*« Mon frère qui n'avait jamais voulu se convertir à notre Seigneur s'y trouvait (aux abords de la capitale). Le peuple qui était presque entièrement infidèle et adorait les idoles, voulut le faire roi.*

*Il avançâ contre nous avec une armée nombreuse venue tant de la ville qui était grande que de l'extérieur, nous n'avions que trente sept chrétiens. Cependant, nous nous sommes souvenus qu'avec la grâce du Seigneur, il n'est pas nécessaire d'avoir beaucoup de monde, mais surtout sa protection » (Jardin, L. et M. Docorato 1974 : 61).*

Ce récit de Mvemba A Nzinga témoigne de la résistance que les Bakongo avait opposé à l'introduction d'une religion et d'un mode de vie qui minait et marginalisait les valeurs ancestrales. On peut même croire, avec Élie Mulongo, que même après la victoire du gouverneur de Nsundi sur son frère, le Kongo ait connue une affluence aux fonds baptismaux. (Mulongo, E., 1996 : 28). Ce qui est sûr est qu'on assista à une tentative de destruction systématique des traditions et coutumes locales.

C'est à cette période qu'il faut situer les origines lointaines de la récurrence des mouvements messianiques contestataires dans cette partie de la R.D.C. par rapport à d'autres régions qui ont connu des phénomènes analogues à l'époque coloniale. La question de fond a trait aux ratés du processus d'acculturation et d'inculturation à cause, d'une part, d'une action missionnaire superficielle orientée vers la domination des indigènes et d'autre part, des conversions hypocrites visant les intérêts politiques à la cour du Mani Kongo.

Jean Nsondé (1992 : 706) a raison d'affirmer que le christianisme n'a pas été perçu dans sa spécificité, mais comme un culte supplémentaire pouvant apporter un plus spirituel, magique et peut-être matériel, particulièrement aux dignitaires politiques. Ce christianisme véhiculé par les Portugais et mal perçue par les Bakongo participa à la première formulation de la « trilogie coloniale » : christianisation, commerce triangulaire et « coopération colonisante ». C'est contre cette trilogie que se sont dressés les messianismes pré-antoniens et antoniens.

### **2.1.1.2. Les messianismes pré-antoniens**

C'est concomitamment avec l'action évangélique des missionnaires capucins et jésuites que virent jour les mouvements messianiques pré-antoniens. Ceux-ci furent principalement animés par Francisco Kassola dit Bula Matari (1628 – 1634) et Mama Mafuta Fumaria (Kouvouama, A : 2004).

Ces deux personnages sont considérés comme les précurseurs lointains des mouvements messianiques qui ont éclaté au Congo-Belge et au Congo-Français durant la période coloniale. Le *kimbanquisme*, le *matsouanisme* et tous les messianismes inscrits dans la continuité de ceux-ci se reconnaissent dans l'œuvre initiée par Francisco Kassola et Mafuta Fumaria.

Francisco Kassola est le premier africain à fonder la première Église chrétienne indépendante du Vatican en Afrique. Son action constitua une réponse à l'attitude négative des Portugais. Ceux-ci, bien qu'officiellement invités par le Mani Kongo, s'étaient transformés en véritables chasseurs d'esclaves. Ils pillaient, incendiaient les villages, et déportaient les habitants pour les vendre comme esclaves aux Antilles et au Brésil. Même les élèves des écoles chrétiennes étaient vendus par leurs propres enseignants (Kouvouama, A. : 2004).

C'est en réaction à cette situation que, ce catéchiste charismatique, élève, puis disciple du Père Jésuite Pedro Taraves à Luanda, rompit avec le catholicisme et se proclama « Fils de Dieu ». Son action fut axée sur la libération de son peuple menacé d'extermination par les négriers portugais en « complicité » avec l'Église catholique. Sa nouvelle religion réactiva, dans le même dispositif religieux chrétien, les symboliques ancestrales de la croyance, de la prière et de la guérison caractérisées par l'intervention des dieux ainsi que leur proximité dans le traitement des affaires terrestres des hommes (Kouvouama, A. 2002 : 162).

Après Francisco Kassola, le flambeau du messianisme passa entre les mains de Mama Mafuta Fumaria. Cette *nganga marinda*, une sorte de prêtresse traditionnelle de la société initiatique *Kimpasi* (une société secrète kongo qui avait pour mission de délivrer les gens des forces du mal à travers des cérémonies appelées « *mbumba kindonga* ») succédait à Anne Nzinga Mbandi, connue des *Makesa* sous le nom de Yaya Nzinga. Fille du roi Don Afonso Nzinga, Yaya Nzinga régna sur le *Kongo dia Ntotila* après la mort de son père. A sa mort le 17 décembre 1663, elle laissa la chaire de prophétesse traditionnelle à Mafuta Fumaria dite Dona Mafuta (Kinsala, T. 2003 : 21).

Le mouvement dirigé par Mafuta Fumaria est reconnu comme le véritable précurseur du mouvement des *antoniens*. En 1703, cette prophétesse prétendit avoir reçu une vision de la Vierge Marie et annonça pour la première fois que la Vierge Marie, Jésus-Christ ainsi que les saints qui les entouraient étaient tous des Noirs.

La prophétesse annonça en outre que Jésus était fâché contre les Kongo et qu'il allait les punir s'ils ne décidaient pas de regagner leur capital San Salvador qu'ils étaient en train d'abandonner massivement. Mafuta prétendit avoir découvert une pierre ayant la forme d'une tête humaine non loin du mont kimbangu. Elle prétendit que c'était la tête de Jésus-Christ blessée par les impuretés des Bakongo.

Les prédications de Mafuta Fumaria connaissaient un afflux important de gens. La prophétesse dénonçait la sorcellerie et tous les objets négatifs (les Nkisi). Sa religion prêchait un Dieu trinitaire : *Lukankasi*, *Nzambi* et *Kalunga* et considérait la Bible et autres crucifix catholiques comme des fétiches puissantes appartenant aux blancs. C'est avec elle que naquit l'idée d'une ville sainte au royaume Kongo. Elle érigea tout près de Mbaza Kongo une cité qu'elle dénomma *Mbaza Velela*, qui veut dire cité sainte. Mafuta Fumaria est à ce titre la première prophétesse Kongo à procéder à ce qu'on peut appeler « une transposition géographique des données bibliques » (Ndaywel è Nziem 2008 : 145).

L'Église initiée par Mafuta Fumaria a pris de plus en plus de l'ampleur au point d'attirer l'attention des missionnaires catholiques. Les pères capucins approchèrent le roi Pedro IV dans le but de mettre la main sur cette prophétesse. Son enseignement hérétique menaçait sérieusement l'Église catholique. L'ordre colonial portugais de son côté y décelait les germes d'une révolte populaire. Mafuta Fumaria mourut en 1704 alors que le culte qu'elle avait institué commençait à prendre de l'ampleur. C'est sur son enseignement que Kimpa Vita, une de ses disciples fonda le mouvement *antonien*.

### 2.1.2. Le mouvement antonien

Le Mouvement antonien doit son nom à Saint Antoine de Padoue, un de nombreux saints de l'Église catholique romaine. Ce dernier serait apparu à Kimpa Vita, la prophétesse « fondatrice », pour lui confier une mission spécifique pour le peuple Kongo :

*«... je suis Saint Antoine, j'ai été envoyé par Dieu pour apporter son enseignement aux Kongos, j'ai longtemps essayé de venir en aide à ce peuple , allant de province en province , j'ai d'abord été a Nseto, mais ils ne m'ont pas bien reçu, ensuite je suis allé à Soyo, ils ont voulu me battre, j'ai fui et je suis arrivé à Bula, la même chose m'est arrivée, actuellement je suis ici à Kibangu et je t'ai choisie... »*  
(Ndaywel è Nzièm, 1997 : 94).

Si pour les missionnaires catholiques de l'époque et pour bien d'auteurs, *le mouvement antonien* était un nouveau culte hérétique introduit par une jeune prophétesse Kongo, pour Mbuta Makindombe, fervent adepte de B.D.K., Kimpa Vita n'a été qu'une héritière du mouvement initié par Mafuta Fumaria. Cette dernière aurait puisé le gros de sa doctrine dans le fond doctrinal détenu par les traditionnalistes après l'apostasie du roi Nzinga A Nkuvu.

Monsieur Makindombe procède ainsi à une relecture de l'histoire de Kimpa Vita. Une lecture qui met en évidence deux histoires contradictoires, à certains endroits, autour du ministère religieux et politique de Kimpa Vita. La première, celle propagée par les missionnaires, présente le mouvement antonien comme une superstition grossière. La deuxième, celle des *Makesa* et bien d'autres *messies noirs* Bakongo, considère Kimpa Vita comme une héroïne dont l'histoire a été foncièrement tronquée dans le but manifeste d'étouffer l'élan pour la création d'une Église des Noirs.

Née vers 1684 d'une famille noble (Mukuna Mutanda, 1997 : 147) *Nsimba Vita*, connue aujourd'hui sous le nom de *Kimpa Vita* est l'une des figures les plus mythiques du messianisme kongo. Plusieurs chercheurs attribuent à celle que Georges Balandier appelle la « Jeanne d'Arc du Kongo » (Balandier, G. 1965 : 262) la création en 1704, du plus ancien mouvement messianique du continent.

La crise politique qui permit la naissance de ce mouvement politico-religieux partit de la bataille d'Ambwila en 1665. A cette occasion, les Portugais, alliés à un noble établi au sud du royaume, parvinrent à défaire et à tuer le Mani Kongo Ndo Ntoni Antonio I<sup>er</sup> (CRR, 2004 : 3). Ce roi était très réputé pour son opposition farouche à la traite des Noirs et à l'exploitation des ressources naturelles du royaume par les Portugais. Il se posa aussitôt le problème de succession.

En moins de 50 ans, près de 14 rois prétendirent ceindre la couronne. Quand émergea le mouvement de Kimpa Vita, trois prétendants, représentant trois clans différents se disputaient le trône (Mulongo, E. 1996 : 26). Il s'agit d'abord de Nsamu A Mvemba dit Dom Pedro IV qui fut élu durant la période chaotique. Contesté par les autres clans, il s'était réfugié sur le mont kimbangu. Il y a ensuite Nzuzi A Ntamba, dit Don Joao II son principal rival. Celui-ci se fixa à Bula dans l'actuelle contrée de Kimpese, au Nord de l'actuelle ville de Matadi (Thornton, JK 1998 : 22). Enfin Pedro Constatino da Silva, un autre prétendant d'une autre branche de la famille royale qui avait élu domicile dans la vallée d'Ambriz, au sud-est de Mbaza Kongo dans la partie de l'Angola actuel.

En 1700, le Mani Kongo Dom Pedro IV était affaibli. Il accepta la tutelle du Vatican contre la promesse de devenir le seul souverain du royaume. Mais les nouveaux « rois indépendants » n'étaient plus disposés à se soumettre. Le royaume sombra dans une guerre civile (CRR, 2004 : 3). C'est dans ce contexte que Kimpa Vita créa son mouvement religieux. Elle affirma avoir reçu de Dieu, par l'intermédiaire de Saint Antoine, la mission d'apaiser les souffrances de son peuple. Son action devint dès le départ politique et religieux. La prophétesse tenta de convaincre le roi Nsamu A Mvemba de regagner *Mbaza Kongo* pour y faire revivre le royaume. Mais le Père Bernado da Gallo, un des conseillers occultes du Mani Kongo, s'opposa à cette initiative menée par celle qu'il considérait comme une hérétique de premier ordre (Thornton, JK. 1998). En effet, Kimpa Vita était une ancienne du *kimpasi*. Elle était parvenue jusqu'à l'échelon de « *nganga marinda* ».



Pour les *Makesa*, le grade de *nganga marinda* est l'équivalent du *nabi*. Le *nabi* est celui qui a gravi tous les niveaux du *nzila kongo* (la voie initiatique kongo). En temps de crise sociale, la *nganga marinda* pouvait exercer une fonction politique (Makindombe 2008). C'est avec ce passé spirituel que, baptisée sous le nom de Dona Beatrice, Nsimba Vita adhéra au christianisme. Entre temps, le *Kimpassi* fut combattu par les missionnaires portugais. Il était considéré comme société secrète de sorcellerie.

Les partisans de Kimpa Vita, les « petits Antoine » (Kabolo Iko, K., 2004 : 59), se chargèrent de la diffusion de la nouvelle doctrine. Celle-ci était axée sur la restauration de l'unité du royaume Kongo, l'expulsion des Portugais du Kongo dia Ntotela, la lutte contre la magie et la sorcellerie... Kimpa Vita reprit, en les « rendant plus claires », les idées phares de Mama Mafuta. Avec un discours adapté à la mentalité et aux attentes de ses frères Kongo, la prophétesse réussit à les mobiliser momentanément pour la restauration du royaume à partir de Mbaza Kongo.

La révolte semée par les enseignements de Kimpa Vita accentua une atmosphère de guerre civile. Elle renforça les antagonismes entre les chrétiens et les traditionalistes. Les deux camps étaient désormais en conflit ouvert (Maquet, E. 1917 : 67), un camp soutenait le roi Pedro IV et l'autre camp était derrière le duc d'Oando, Pedro Constantino, plus connu sous le nom de Kibenga. La reine Marie Mpazu, qui paraissait pourtant vivre en bon terme avec son époux, s'enfuit pour rejoindre Kibenga installé à Saô Salvador. La reine fit désormais figure des fidèles de Dona Beatrice. Pedro IV se vit alors contraint de lever une armée de 2000 hommes pour mettre fin à la rébellion.

L'affrontement décisif se déroula le 15 février 1706 à Saô Salvador, la capitale. Il se termina par la victoire des forces royales (Wauthier, C. 2007 : 28). Kibenga fut tué décapité tandis que capturée, Kimpa Vita, devenue mère « par l'action du Saint-Esprit »<sup>45</sup> fut brûlée vive et son enfant fut également tué. Pedro IV se fit couronner à Saô Salvador et se proclama « restaurateur et défenseur de la Sainte foi ».

---

<sup>45</sup> Alors qu'elle se prétendait vierge, comme la Sainte Vierge, Kimpa Vita s'était retrouvée

Le mouvement des *antoniens* dont deux frères de Kibenga prirent la tête ne disparut pas pour autant. Le culte établi par Dona Beatrice continua à être pratiqué et conserva pendant longtemps encore des nombreux fidèles (Mukuna Matanda, 1997 : 149).

Le mérite de Kimpa Vita est non seulement d'avoir fait face à l'administration portugaise, mais aussi d'avoir mis sur pied le premier mouvement messianique structuré de « l'espace Kongo ». Le contexte politique de son temps et l'opposition du prince de Loango au Mani Kongo lui avaient fourni les arguments politiques, tandis que les enseignements de Mama Mafuta et le « background » chrétien lui avaient donné le fond religieux.

Le mouvement antonien eut trois branches : une branche politique dont les leaders étaient la prophétesse elle-même, le prince de Loango et le reine Marie Mpazu ; une branche religieuse dont Kimpa Vita jouait le rôle de guide spirituel et une branche de guerriers prêts à sacrifier leur vie pour la restauration du royaume : « les petits Antoine ».

*L'antonisme* était un mouvement d'inspiration chrétienne et non un retour intégral à la tradition kongo. Le mouvement s'inscrivit dans la continuité de celui initié par Mafuta Fumaria un an auparavant. Aux saints catholiques, la secte substitua les ancêtres *ne Kongo*. Aussi l'interdiction de la sorcellerie et de la magie par les « petits Antoine » était un acquis à mettre à l'actif de l'évangélisation du royaume par les Portugais. Ce *christianisme* « national » prêché par Kimpa Vita était fondé sur le fait que le Christ était né à Mbaza Kongo, qui était Bethléem, et que la Vierge Marie elle-même était d'origine Kongo, née d'une esclave du chef Nsimba A Mpangi»(Jardin, L.,1961 : 118).

Kimpa Vita est enfin devenue un mythe. Et comme tout mythe, elle a été introduite dans l'imaginaire collectif des *ne Kongo*. Sa réputation a franchi les limites de « l'espace kongo ». Les combattants Mai-Mai de la région du Kivu se réclament de la philosophie révolutionnaire de Kimpa Vita (MRAC, 2004 : 36).

---

enceinte de son « ange gardien » (un de ses lieutenants). Elle prétendit avoir conçu sous l'action du Saint-Esprit et que l'enfant qui naîtrait aurait une mission divine.

Kimpa Vita passe aujourd'hui pour le modèle du nationalisme dans la tradition messianique kongo, d'où la détermination de tous les fondateurs des nouvelles Églises kongo à puiser dans le fond doctrinal du mouvement Antonien les grandes lignes de leur « combat politique » : la quête d'une religion des noirs et l'idée de la restauration du royaume Kongo.

## 2.2. Le tandem kimbanguisme – Abako

Le kimbanguisme constitue l'étape la plus importante dans la structuration de la résistance messianique au Bas-Congo. Né le 24 septembre 1889 à Nkamba (Balandier, G., 1953), Simon Kimbangu reçut son éducation dans la mission baptiste à *Ngombe Lutete* où il travailla plus tard en qualité de catéchiste. Le 18 mars 1921, il reçut la révélation de sa vocation. Ses amis se mirent à répandre la nouvelle : Kimbangu est l'envoyé de Dieu sur la terre ; de même que Jésus-Christ a délivré la race blanche et Mahomet les Arabes, Kimbangu délivrera la race noire (M'Bokolo, E. 1990 : 80). Ainsi donc naquit le kimbanguisme en 1921.

Le nouveau prophète noir devint aussitôt très populaire grâce à ses dons de guérir les malades et de ressusciter les morts. L'essentiel de ses enseignements porta sur la destruction des fétiches, l'interdiction des danses licencieuses et de la polygamie. Son enseignement prit appui sur le culte des ancêtres, mais se démarqua de celui de Kimpa Vita par une coloration protestante témoignant son passage chez les missionnaires baptistes. Le rituel se caractérisa par le baptême, la confession et les séances des chants religieux inspirés de la Bible (Balandier 1953).

Comme le mouvement antonien, le kimbanguisme vit le jour dans un contexte de crise profonde. Cette crise était s'inscrite dans le contexte économique et politique de l'après-première guerre mondiale. Elle commença à produire ses effets à Kinshasa en 1919. Les entreprises coloniales et de nombreuses factoreries de l'intérieur fermaient les unes après les autres augmentant ainsi le nombre de chômeurs. Simon Kimbangu, qui travaillait à l'époque dans les Huileries du Congo Belge (H.C.B.) à Kinshasa, perdit son emploi.

C'est au H.C.B. que ce futur prophète noir fit connaissance avec Wilson, ce noir américain expulsé de la colonie pour avoir diffusé les idées de Marcus Garvey (Asch, S. 1983 : 21 -22). Tout cela prépara le terrain à la contestation des Kimbanguistes à l'ordre politique colonial.

Dès sa naissance, le kimbanguisme s'inscrit sur un terrain politique. Elikia M'Bokolo énumère des mesures concrètes qui furent envisagées par les Kimbanguistes dans le volet politique de leur lutte : « que les Blancs envahisseurs, source des souffrances s'en aillent... qu'on entrave leur commerce en ne leur achetant plus de marchandises... qu'on ne leur fasse plus des plantations. Qu'on ne leur vende plus d'amandes de palme. Qu'on déserte leurs industries,... Tous les insignes des Blancs, qu'on les rejette... Que chacun abandonne le pagne de deuil et prenne le pagne blanc de la joie et de l'espérance... Les Blancs vont s'en aller... » (M'Bokolo, E. 1990 : 81).

Le kimbanguisme s'insurgea ainsi contre la trilogie coloniale. Aux « missions des Blancs », il fallait substituer les « missions des Noirs ». Aux entreprises il fallait imposer la banqueroute et à l'administration coloniale il était question d'opposer une résistance farouche pour la forcer de s'en aller. Avec toutes ces mesures, Simon Kimbangu s'attira les foudres de l'administration coloniale belge. Il fut arrêté et jugé à Thysville (Mbaza Ngungu). Il fut condamné à la peine capitale. Mais, le prophète bénéficia de la grâce du Roi des Belges. Il fut alors déporté à Elisabethville (Lubumbashi) pour y connaître la prison à vie (Vellut, J-L. 1992 : 194).

Cet emprisonnement permit l'éclosion de plusieurs mouvements messianiques dérivés du kimbanguisme. Ceux-ci se regroupèrent en trois grandes tendances : *le ngouzisme* (1935), *Le salutisme* (1936 -1938) et *le mpadisme* (1939 – 1946) (Asch, S. 1983 : 81). Tous ces mouvements religieux furent très vite maîtrisés par l'administration coloniale, tandis que l'Église initiée par Simon Kimbangu évolua dans la clandestinité jusqu'à sa reconnaissance officielle par l'administration coloniale en 1959 (Geuns, A. 1974 : 218).

Dans la quête de l'indépendance du Congo-Belge les Kimbanguistes s'allièrent à l'Abako. S'exprimant au sujet de cette alliance, monsieur Makindombe affirme que, conformément à la tradition kongo, pendant les périodes de crise la gestion du royaume était confiée à un leader qui assume à la fois le rôle religieux et politique. Seul Simon Kimbangu pouvait assumer les deux rôles à la veille de l'indépendance. A l'absence de ce dernier, il était indispensable d'unir la révolution religieuse véhiculée par le kimbanguisme au combat politique de l'Alliance des Bakongo. L'Abako se présenta ainsi comme une expression politique du kimbanguisme.

La jonction entre le kimbanguisme et l'Abako a été favorisée par Emmanuel Bamba. Ce dernier était à la fois membre de l'Abako et dignitaire de l'Église kimbanguiste. Il avait profité de sa déportation à Elisabethville en 1951 pour s'entretenir avec Simon Kimbangu dans sa prison de Kasombo peu avant la mort du prophète le 12 octobre 1951. Il aurait reçu de ce dernier la mission de s'occuper personnellement de enfants du prophète, de travailler avec eux pour faire triompher la cause de l'Église (Asch, S. 1983 : 37).

Avec l'Abako, le kimbanguisme s'est confortablement greffé dans le combat de l'indépendance du Congo-Belge. Mais, pour des raisons stratégiques, Joseph Kasa Vubu n'avait jamais reconnu publiquement qu'il existait un lien entre son parti politique (soutenu par les milieux catholiques) et le kimbanguisme taxé de subversif à l'époque. La jonction entre l'armement moral suscité par Simon Kimbangu et la lutte politique de Joseph Kasa Vubu au sein de l'Abako au Bas-Congo devint le fer de lance de la lutte pour l'indépendance du Congo Belge.

Il faut toutefois reconnaître que l'Abako était « domptée » dès sa naissance par les missionnaires catholiques. Benoît Verhaegen note que certains missionnaires catholiques avaient suscité et soutenu la création de l'Abako. Ils avaient peur d'être pris de vitesse et débordés par un mouvement d'origine protestante ou kimbanguiste » (Verhaegen, B. 2003 : 129).

Il était avantageux pour l'administration coloniale de bien contrôler le nationalisme naissant au Bas-Congo, plutôt que de se laisser surprendre par les orientations probablement extrémistes d'autres associations qui étaient déjà en gestation du côté de l'Angola et qui dérivait du *tokoïsme*.<sup>46</sup>

Quand Joseph Kasa Vubu (ancien du Petit Séminaire de Mbata-Siela au Bas-Congo) prit la direction de l'Abako à la veille de l'indépendance, le kimbanguisme était encore interdit. Le jeune leader kongo dut jouer avec toute sa prudence pour garder le soutien des missionnaires catholiques, et à travers eux, celui de l'administration coloniale, et en même temps maintenir son leadership chez les Bakongo en général, et de façon particulière chez les Kimbanguistes. Quand vint le moment des indépendances africaines, les Kimbanguistes en majorité Bakongo, s'affilièrent massivement à l'Abako (Asch, S., 1963 : 55).

C'est avec le « tandem » kimbanguisme-Abako que prit corps en 1959 l'idée d'un État moderne Kongo (Monnier, L. 1971 : 78). Il s'agit ici d'une tentative de la concrétisation de la prophétie de Kimpa Vita reprise par Kimbangu au sujet de la restauration du royaume Kongo. L'Abako a alors tenté de réajuster ce rêve en tenant compte de la géopolitique des puissances coloniales dans l'espace kongo après la Conférence de Berlin (voire Chap V p.5.2.2.1). Le projet d'un État Kongo fut cependant dilué dans le contexte des indépendances africaines. Les leaders Kongo n'avaient pas d'autres choix que de s'inscrire dans une dynamique plus large : celle de l'indépendance du Congo-Belge.

---

<sup>46</sup> S'inspirant du *kimbanguisme* et du *kitawala*, le *tokoïsme* est un mouvement messianique fondé par Simao Toko en Angola. Le *tokoïsme* prêchait l'avènement d'un ordre nouveau, qui, sous le règne du nouveau « Christ Noir » mettrait fin aux « autorités et pouvoirs actuels, pour prendre leur place et faire régner la justice ». Dans la quête de l'indépendance angolaise, le *tokoïsme* s'allia à l'Union des Populations Angolaises (UPA) dont Simao Toko incarnait le leadership spirituel.

### 2.3. Le mpadisme : une préfiguration de B.D.K.

Si le mouvement antonien est l'inspirateur lointain de B.D.K., le kimbanguisme reste sa référence principale tandis que L'Église des Noirs en Afrique est l'inspiratrice la plus proche. Aussi, il m'a paru indispensable de m'arrêter un tout petit peu sur ce mouvement messianique connu sous les noms de *kakisme* à raison de la couleur de l'uniforme de ses adeptes et de *mpadisme* du nom de son fondateur : Simon Mpadi (Asch, S. 1983 : 81).

#### 2.3.1. Simon Mpadi et la naissance de la Mission des Noirs

Fils de Nsiala Mbata et de Julienne Sela, Simon Mpadi, est né le 25 septembre 1909 à *Mbata Ladi*, localité du secteur *Kibambi* dans le territoire de *Madimba*. Il est l'un des trois survivants de onze enfants. Son père était chef coutumier et jouissait d'un prestige auprès de ses sujets et l'administration coloniale ne doutait pas de sa collaboration (Mbasani, M. 1980 : 104). Simon Mpadi est classé, par les *Makesa*, parmi les chefs religieux de nouveaux mouvements religieux kongo les plus proches de la « doctrine originelle » de Simon Kimbangu (Makanda : 2007).

Le fondateur de la Mission des Noirs (l'actuel l'Église des Noirs en Afrique, ENAF) était contemporain à Simon Kimbangu qu'il côtoya et dont il s'autoproclama successeur en 1951. Les deux hommes ont connu presque le même parcours scolaire et spirituel. Comme Simon Kimbangu, Simon Mpadi avait fréquenté *l'American Baptist Foreign Missionary Society* (ABFMS), cette-fois là à Sona Mbata (Mbasani Mbambi, 1980 : 105). Les missionnaires Américains lui ont enseigné une doctrine ayant un fond calviniste avec un accent particulier sur l'expérience personnelle contre les contraintes étatiques et ecclésiastiques.

A *Sona Mbata*, Mpadi se distingua par ses qualités de bon prédicateur. Les missionnaires baptistes lui confièrent la charge d'aller enseigner dans certains villages un peu plus éloignés de la Mission. Très vite, les foules qu'il attirait ont trouvé en lui un autre Simon Kimbangu. Le mythe se créa progressivement autour de sa personne. Son propre père, prétendit alors avoir reçu une vision importante sur lui :

« (...) assis sous l'ombre d'un manguier, il vit apparaître les ancêtres des blancs : Melchisedek, Elie, Abraham, Moïse et Saint Pierre qui remirent successivement une soutane rouge, une bouteille d'huile sacrée, un livre sacré, une canne et une clé du ciel à son fils Mpadi en guise de réparation des préjudices causés aux Noirs sur le plan religieux par leurs petits-fils missionnaires pionniers en Afrique) »( Kinsala, T., 2005)

Comme on peut le voir, Nsiala Mbata tente ici un rapprochement entre son fils et les grandes figures du judaïsme. La vision ci-haut relate ce qu'on pourrait appeler une « passation des pouvoirs » entre Simon Mpadi et les personnages évoqués. Les *mpadistes* sont en effet convaincus que Simon Mpadi est le véritable successeur de Simon Kimbangu. C'est le sens qu'il faut donner à la soutane, l'huile sacrée, le livre sacré, la canne et la clé du ciel évoqués dans la vision ci-haut.

La soutane rouge fait allusion à *Melchisedek*, celui que la Bible considère comme un grand prêtre, qui n'a ni de début, ni de fin et qu'une certaine théologie chrétienne identifie à l'image du Christ dans l'Ancien Testament (Hébreux 7 : 14-18). La bouteille d'huile sacrée réfère au prophète Élie, celui que les chrétiens considèrent comme un oint de Dieu (1 Rois 19, 16). Le livre sacré quant à lui réfère à Abraham, celui que les Chrétiens considèrent comme le père des croyants. Il symbolise la foi en la parole de Dieu (Romain 4, 16 – 18). La canne est associée à Moïse et symbolise le statut et le pouvoir du bon berger, celui qui a conduit le peuple de Dieu dans le désert (Exode 4, 20). Enfin, la clé du ciel est associée à Saint Pierre. Elle évoque un vieil enseignement catholique selon lequel, c'est cet ancien disciple de Jésus-Christ qui détiendrait la clé du ciel (Matthieu 16, 19).

Ces objets sont remis à Simon Mpadi en guise de « réparation aux préjudices causés sur le plan religieux aux Noirs ». Ce dernier passage de la vision de Nsiala Mbata énonce les couleurs noires et contestataires de l'Église que Mpadi mit sur pied.



Peu importe le moment où le père de Simon Mpadi a eu cette vision : avant, durant ou après la création de l'Église des Noirs en Afrique par son fils, l'objectif primordial est de montrer que le « remplaçant de Kimbangu » avait reçu l'aval de Dieu pour restaurer la race noire et prendre la « direction spirituelle » du monde après « l'échec » du christianisme.

En 1935, l'Armée du Salut fit son entrée en R.D.C. (Ndaywel à Nzièm, 2008 : 387). Le major Becquet, un des pionniers du *salutisme* au Bas-Congo, buta contre le problème de communication. Il lui fallait absolument un interprète pour l'aider à asseoir la nouvelle Église chez les Bakongo. Il entreprit des contacts avec l'A.B.F.M.S. de Sona-Bata et obtint le détachement de Simon Mpadi pour jouer ce rôle dans l'Armée du Salut (Kinsala, T. 2003). L'interprète recruté fut admis à l'école des cadets de l'Armée du Salut dans la promotion *Basakoli ya mpiko* (les interprètes courageux et vaillants) dont il sortit 1<sup>er</sup> officier en d'octobre 1938.

Mpadi saisit l'opportunité que lui offrit le cadre de l'Armée du Salut pour lancer sa propre Église, *Bundu dia Bandombe* (Mission des Noirs). Mbassani Mbambi qui a consacré une étude sur le mpadisme note que le prophète choisit le poste salutiste de Kapanga pour annoncer sa dissidence en plein culte. Il confia sans équivoque qu'il décidait de quitter l'Armée du Salut parce que Dieu lui avait confié une mission, celle d'être son berger et de conduire tous les Noirs vers lui. Mpadi se proclama alors « Chef des apôtres » (*Nkulutu wa zintumwa*) et s'entoura de douze « apôtres » (*ntunwa*) (Balandier, 1953).

### **2.3.2. Le mpadisme, une reformulation du kimbanguisme**

L'Église des Noirs en Afrique a comme doctrine le *mpadisme*. Cette doctrine se résume en trois concepts clés libellés en Kikongo : *Matuta* (ce qui a été dit), *Matubinda* (ce qui a été ficelé ou laissé en suspens), et *Matukanga* (ce qui a été arrêté ou conclu). Le *mpadisme* se veut une religion autonome, une identité religieuse propre aux Noirs. Ainsi le radicalisme de l'Église des Noirs en Afrique s'explique à travers les dimensions ci-après :

- Le rejet de la tutelle religieuse étrangère en Afrique ;
- La réconciliation des Noirs avec leur propre Dieu, leurs anges et ancêtres ;

- La restauration des systèmes politiques africains
- La réhabilitation et la promotion des valeurs humaines et de la matrice culturelle africaine ;
- Le rejet de toutes les forces centrifuges au profit de la dynamique sociopolitique interne ;
- L'ENAF postule que le dimanche n'est pas le jour sacré des Noirs, la Bible n'est pas non plus le Livre sacré des Noirs, les Africains n'appartiennent pas à la civilisation judéo-chrétienne.

Ainsi conçue, la doctrine de l'Église des Noirs en Afrique se démarque de celle du kimbanguisme prêché par les héritiers de Simon Kimbangu. Selon les *mpadistes*, Simon Kimbangu avait restauré les T.R.A. en général et Kongo en particulier. Mais, sous pression de l'administration coloniale Belge, les enfants du prophète auraient abandonné les enseignements originels.

Cette affirmation rejoint, en quelque sorte, ce que Susan Asch appelle « les deux visages du kimbanguisme » : un « kimbanguisme officiel » véhiculé par l'E.J.C.S.K. et le « kimbanguisme des Kimbanguistes » (Asch, S. 1983).

Anne Mélice (2006) a décrit en détail cette attitude ambiguë du kimbanguisme dans ses rapports au pouvoir. Le kimbanguisme officiel se tient normalement à l'écart des rapports de forces politiques qui régissent le pays, mais dans les faits les élites Kimbanguistes font preuve d'une malléabilité idéologique et d'un opportunisme politique qui les conduisent à légitimer toute transformation qui s'opère au sommet de l'État. Le « kimbanguisme des Kimbanguistes », quant à lui, s'inscrit dans le prolongement des origines du mouvement et se révèle donc plus critique envers le pouvoir (Géraldine, A., et M. Hilgers, 2009 : 9).

Pour l'ENAF, c'est le « kimbanguisme des Kimbanguistes » qui devait orienter la lutte pour la libération totale de l'homme noir. En renonçant à cette doctrine originelle, les héritiers de Simon Kimbangu auraient perdu l'essentiel du message que leur « papa prophète » apportait à l'Afrique.

Il faut cependant préciser que Simon Kimbangu lui-même n'avait pas eu le temps de mettre sa doctrine par écrit. Ce qui explique toute la spéculation autour de sa « doctrine originelle » ainsi que la tendance de tous les chefs religieux des messianismes kongo à s'approprier son œuvre. L'ENAF n'a pas échappé à cette tentation.

C'est en vertu de cette « doctrine originelle » que le *mpadisme* croit en un Dieu unique et suprême, mais qui a son représentant dans chaque « race » : *Jéhovah* chez Blancs et *Allah* chez les Jaunes. Chez les Noirs, il s'appelle *Wamba Wa Mpungu Tulendo* (Kinsala T, 2003 : 32). Ce dernier a des envoyés, des archanges, émissaires chez tous les peuples de l'Afrique noire. Les Africains doivent être en parfaite communion avec ces émissaires pour espérer entrer en contact avec *Wamba Wa Mpungu Tulendo* et, à travers lui, avec le Tout Puissant *Nzambi a Mpungu Tulendo*.

Pour les *mpadistes*, ce sont ces êtres invisibles (*Wamba Wa Mpungu Tulendo*, *Allah*..) et les esprits ancestraux qui inspirent un peuple les inventions matérielles, la gestion politique de l'État et la connaissance dans tous les domaines de la vie la sociale. C'est à peu près cette réalité que Géraldine et Hilgers évoquent dans leur analyse sur l'orientation de certaines études en anthropologie sociale et culturelle consacrées à l'Afrique : « Le pouvoir se fonderait sur le contrôle de forces invisibles, sa préservation passerait par un usage secret, habile et efficace de ces éléments-clés dans les stratégies d'accumulation et dans les stratégies de contrôle des ressources (Géraldine, A., et M. Hilgers, 2009 : 2).

Les *mpadistes* croient ainsi que l'Africain en général, et le Congolais en particulier ne pourra redevenir créatif, inventif que le jour où il comprendra que seule sa propre culture, et non celle des « Blancs » peut lui donner le secret de la connaissance, de la gouvernance, et de l'excellence. Pour ça, il devra renouer avec *Wamba Wa Mpungu Tulendo*. C'est dans cette optique que l'E.N.A.F. développe une conception théocratique du pouvoir politique.

L'État en Afrique en général et en R.D.C. en particulier devrait être fondé sur un système qui tiendrait compte des traits culturels africains dont les R.T.A., les langues africaines, l'histoire des peuples africains...

L'E.N.A.F. croit que sa doctrine religieuse offre ce cadre. C'est ce qui explique que ce mouvement religieux a son propre Livre Sacré : *Ntemo Kia kwanza*, c'est-à-dire la « Lumière du monde ». L'ENAF a ainsi devancé et inspiré B.D.K. sur la nécessité d'une « religion des Noirs » à disposer de son propre Livre Saint.

Le *Ntemo Kia Kwanza* est un grand recueil des textes dans lequel les éléments de la tradition kongo sont mêlés à des textes tirés de la Bible chrétienne, mais surtout des livres jugés apocryphes par Vatican. On peut citer, par exemple, l'Évangile de Nicodème, dit aussi, les Actes de Pilâtes, ou encore à l'Évangile de Thomas. Ces textes inaccessibles en R.D.C. en général et au Bas-Congo en particulier, permettent aujourd'hui aux responsables de l'ENAF de manipuler les adeptes en les mobilisant autour d'un Livre sacré qui constituerait la « face cachée » de la Bible et présenté comme la « vérité » révélée aux Noirs.

En définitive, le kimbanguisme n'a servi que de source d'inspiration au *mpadisme*. Aussi, c'est plus par son combat pour la réunification de la nation kongo que par conformisme au « kimbanguisme des Kimbanguistes » que Simon Mpadi s'est réclamé héritier de Simon Kimbangu. Comme d'ailleurs c'est plus en mémoire de l'héroïsme de Kimpa Vita que par conformité au mouvement antonien que Simon Kimbangu a été lui-même considéré comme héritier de la « Jeanne d'Arc » du Kongo. Dans cette dynamique de reformulation religieuse, chaque nouveau prophète laisse un trait particulier à ce qu'on pourrait appeler « lutte pour la restauration de la nation kongo ».

#### **2.4. De l'antonisme à l'ENAF : constances et ruptures**

Quatre éléments sont communs à tous les messianismes précurseurs de B.D.K. et permettent de saisir les constances et les ruptures dans la reformulation messianique. Il s'agit de l'attachement au royaume kongo, de l'instrumentalisation du passé blessé des Bakongo, de la confrontation entre les « originaires » et les « non-originaires » et de la détermination à mettre sur pied un culte adapté à la culture des noirs.

### **2.4.1. L'attachement à l'unité politique des Bakongo**

Parlant du *kimbanguisme*, du *mpadisme* et de *matswanisme*, Antonio da Silva Rego écrit que : « ... *these three movements have in common a clear objective:...“finding of ‘national’ borders’ which would correspond to the frontiers of the ancient Christian kingdom of San Salvador in which the Bakongo would represent the present remains.*” (Da Silva Rego, A. 1970 : 29).

Cet élan en faveur de la restauration du royaume Kongo constitue la clé de voûte des mouvements messianiques Kongo. Elle est évoquée sous plusieurs formes : restauration du royaume Kongo, indépendance des Bakongo, autonomie du Kongo Central etc. Cependant, la configuration de l'État à ressusciter varie selon les prophètes, les contextes et les époques.

A l'époque de Kimpa Vita, le royaume Kongo, dans son ensemble, était sous l'influence des Portugais. Ceux-ci, pour protéger leurs intérêts (le commerce des esclaves et l'exploitation de l'or), s'étaient appuyés sur les conflits locaux. Ils ont noyauté le royaume. C'est pourquoi, l'action Kimpa Vita était orientée vers la réconciliation nationale. C'était le passage obligé pour la restauration de l'unité politique du royaume et par ricochet, de son « l'indépendance » par rapport à la couronne lusitanienne. C'est à cette époque que commença à prendre corps le « mythe » du *Kongo dia Ntotila* compris comme le lieu de fortification et foyer d'édification de la culture et des croyances kongo. (Ngodi, E., 2009 : 67).

Quand le kimbanguisme vit le jour, la configuration des puissances coloniales dans la région du pool avait fortement changé. Aussi, le royaume Kongo n'était plus qu'un souvenir, même si la nation kongo demeurait dans la mémoire collective (Ngodi, E., 2009 : 68). Aux temps de Simon Kimbangu, les Portugais avaient été supplantés par les Belges pour le « Grand Congo » et par les Français pour le « Petit Congo ».

Au niveau même du Bas-Congo, le paysage humain avait déjà connu des modifications importantes avec l'arrivée dans la région des populations venant des autres provinces pour la mise en valeur de la colonie. Mais cela n'a pas empêché Simon Kimbangu de s'approprier le « mythe du *Kongo dia Ntotila* ». Ce qui permit à ses disciples de l'appeler le *Grand Simon*, le *Prophète*, le *Roi* (Joset, P.E., 1968 :103).

La nouvelle configuration des puissances coloniales dans l'espace *Kongo* au temps de Simon Kimbangu contraignit son mouvement à « l'universalité ». « L'expansion forcée » du kimbanguisme dans les autres provinces du Congo-Belge (à Kisangani en province orientale, au Bandundu, au Kasai) fut même facilitée par la politique de relégation appliquée aux Kimbanguistes par l'administration coloniale (MacGaffey, W., 1982 : 380 – 383). Avec les Kimbanguistes, les Bakongo se veulent porte-étendards de la « lumière libératrice en Afrique ».

L'Église de Noirs en Afrique entra dans cette dynamique avec une nouvelle donnée. Lors de sa rencontre avec le Ministre des Colonies peu avant l'indépendance, la proposition de Simon Mpadi au sujet de l'indépendance du Congo-Belge n'a pas fait allusion à l'ancien royaume Kongo. Mais cela ne signifie pas que le *mpadisme* avait renoncé à la quête du rétablissement de ce royaume. Il est clair que lorsque le nationalisme qui mobilise les ethnies est essentiellement orienté vers la lutte contre un ennemi commun, les antagonismes entre ethnies alliées disparaissent momentanément pour ressurgir une fois la menace extérieure écartée.

Notons enfin que l'attachement à l'unité politique et culturelle Kongo se manifeste également à travers le caractère transfrontalier de tous les mouvements messianiques de l'espace *Kongo*. Certes, quand Kimpa Vita commence sa résistance messianique en 1704, les frontières coloniales n'existent pas encore. Cependant, ce mouvement messianique, qui est né à Mbaza-Kongo dans l'actuel Angola, a rapidement étendu son influence dans le Bas-Congo en R.D.C. et dans la région du Pool Malebo au Congo-Brazza. La diffusion du kimbanguisme dans les années 1920, quant à elle, a tout simplement ignoré les frontières coloniales en place depuis le processus de Berlin 1885.

Né dans le Bas-Congo en R.D.C., le kimbanguisme a très vite atteint le Congo-Brazzaville où il fut connu sous la dénomination de *Kintwadi* et où il inspira la création d'autres mouvements messianiques. L'Église des Noirs en Afrique prit aussi une dimension transfrontalière. Cette diffusion facile des messianismes kongo à travers les pays de l'*espace kongo* se justifie aussi par le fait que les frontières étatiques dans cette région mettent face à face les Bakongo unis par l'histoire et la culture. Ce dernier élément est exploité par tous les nouveaux prophètes qui œuvrent au niveau de l'*espace kongo*.

#### **2.4.2. Les Bakongo : peuple de Dieu**

Qu'il s'agisse du mouvement antonien, du kimbanguisme ou encore de l'Église des Noirs en Afrique, la mobilisation politique autour de l'idéal de restauration du royaume Kongo se fonde sur la conviction que « les *Bakongo* constituent le peuple de Dieu et que le Kongo Central est la terre promise ». Mafuta Fumaria et Kimpa Vita sont les premières à avoir formulé clairement cette croyance à travers une histoire africaine du christianisme. Avec Simon Kimbangu le mythe se précisa. La cité de Nkamba, siège du kimbanguisme devint la *Nouvelle Jérusalem*. Le village natal de Kimbangu devient à la fois « la réplique de la Jérusalem d'Israël et une anticipation de la Jérusalem céleste dont il est question dans l'apocalypse » (Melice, A., 2005 : 74). Le mont kimbangu était désormais entouré de mystères. Il fut mis au même diapason que le mont des oliviers, lieu de retraite des disciples de Jésus-Christ.

A côté de cet aspect mythique, Benoît Verhaegen identifie plusieurs facteurs objectifs qui favorisèrent l'existence d'une *conscience nationale* chez les Bakongo. L'auteur évoque l'homogénéité poussée du système culturel et l'existence d'un patrimoine linguistique commun, le *kikongo*, dont les variations dialectales, bien qu'importantes à l'ouest, ne sont pas suffisantes pour empêcher les échanges culturels et sociaux (Verhaegen, B., 2003 : 33). Verhaegen note en outre qu'il existait, bien avant la création de l'État Indépendant du Congo, un réseau de communications et d'échanges reliant tous les habitants du *Pool Malebo*.

Cette unité *culturelle kongo* « à restaurer à tout prix » occupe une place de choix dans les enseignements de trois mouvements messianiques évoqués. La nécessité de la susciter davantage et de la renforcer pousse les chefs religieux à évoquer le « passé blessé » des Bakongo. Pour c'est qui est de la période des *antoniens*, par exemple, il est aujourd'hui établi que la couronne lusitanienne n'avait jamais considéré le royaume Kongo comme partenaire au même pied d'égalité dans les relations « diplomatiques » luso-Kongo. Pour les Portugais, le royaume Kongo était juste un « réservoir d'esclaves » destiné à fournir les « pièces d'Inde » aux colons portugais établis en Amérique et des métaux précieux à Lisbonne.

Lorsque Léopold II décida « d'illuminer les ténèbres de l'Afrique pitoyable par l'éclat de civilisation » (Marchal, J., 1996 : 20), il se fixa comme objectif principal la lutte contre l'esclavage. Le royaume Kongo (Bas-Congo), porte de l'Afrique centrale, devait faire face à une nouvelle expérience de l'exploitation de l'homme par l'homme. Avec les agents léopoldiens, l'esclavage n'a fait que changer de forme. La vente d'êtres humains avait pris fin avec l'abolition du commerce triangulaire, mais la mise en valeur de l'empire colonial de Léopold II a exigé, à son tour, les recours aux mêmes méthodes que ceux des colons portugais implantés en Amérique.

Le kimbanguisme qui vit le jour dans ce contexte eut à mener, à une époque différente, presque le même combat que celui de Kimpa Vita. En effet, il n'est pas certain que l'image que Simon Kimbangu avait du Congo-Belge, à l'époque, dépassait les limites de la province de Léopoldville. Pour plusieurs Kimbanguistes, l'État Indépendant du Congo, proclamé en 1885, n'était qu'un État Kongo. En réalité, c'était la seule région effectivement contrôlée par les agents léopoldiens à l'époque. Vivi fut la capitale de cet État entre 1885 et 1886. Cette capitale fut ensuite installée à Boma entre 1886 et 1929. Vivi et Boma, autant de Kinshasa, sont des villes Kongo.



Quant l'E.N.A.F. vit le jour, elle se fixa comme objectif de lutter contre l'esclavage spirituel auquel les Noirs étaient assujettis. Les Noirs dont il était question étaient avant tout, les Bakongo. Aussi, les responsables de l'Église des Noirs en Afrique insistaient-ils sur le fait que « la seule voie du salut pour l'homme noir était la religion initiée par Simon Kimbangu Diatungunua et perpétuée par Simon Mpadi Buka Makenga Nsuka au sein de l'ENAF » (Kinsala, T. 2003).

En dépit de leur prétention à l'universalité, tous les mouvements messianiques fondés au Bas-Congo, on le sait, sont avant tout des religions ethniques et puisent le gros de leurs doctrines dans la culture kongo.

### **2.4.3. La dichotomie originaires – non originaires**

Du mouvement *antonien* à l'Église des Noirs en Afrique en passant par le kimbanguisme, tous les mouvements messianiques précurseurs de B.D.K. s'inscrivent confortablement dans la dualité « originaires » - « non originaires ». Si l'objectif principal de la révolte des *antoniens* était la restauration de l'autorité coutumière et, partant, la reconstitution de l'unité politique du royaume Kongo mise en mal par les invasions des Yaga, les querelles intestines et les conflits de la cour, la résistance militaro-religieuse était directement orientée contre les « envahisseurs et esclavagistes chrétiens » en majorité Portugais. L'opposition des « Petits Antoine » aux Portugais conduisit à son tour aux antagonismes entre autochtones qui furent divisés en deux blocs. Les traditionnalistes Kongo d'un côté, mobilisés derrière Kimpa Vita, étaient opposés à la domination portugaise, et de l'autre, le pouvoir en place acquis au christianisme et soutenu par les Portugais.

En 1921, Simon Kimbangu s'inscrivit dans cette même logique. La confrontation se traduisit alors en termes d'opposition entre les Kongo Kimbanguistes et l'administration coloniale belge. Mais la lutte kimbanguiste connut une rupture importante comparativement au mouvement antonien. Le combat contre la domination étrangère n'est plus l'apanage des seuls Bakongo. Il s'inscrit aussi dans un contexte national, celui du Congo-Belge en éveil nationaliste et même d'une Afrique à l'ère de la décolonisation. Une autre innovation est celle qui voit apparaître les allochtones pris comme collaborateurs des « oppresseurs Belges ».

A l'époque de Simon Kimbangu, on voit les Bangala entrer dans la danse au niveau du Bas-Congo. Les éléments de la Force Publique qui furent utilisés par l'administration coloniale pour réprimer les Kimbanguistes étaient majoritairement recrutés dans la province des Bangala. Le camp des colonisateurs était dès lors constitué des Belges (étrangers), des Bangala (allochtones) et une petite frange de Bakongo (collaborateurs), tandis que dans le camp des résistants on comptait les Kimbanguistes et les mouvements d'inspiration kimbanguiste qui sont constitués des Bakongo et des *Kongoïsants*.

Mais à l'époque, l'administration coloniale pesait encore de tout son poids sur la colonie empêchant ainsi la transformation du kimbanguisme en un mouvement militaro-religieux à l'image du mouvement antonien au début du 18<sup>ème</sup> siècle. L'Église des Noirs en Afrique qui naît 18 ans après le déclenchement de l'éveil kimbanguiste tenta très vite de mettre en place une milice religieuse : les *mikengi*, appelés aussi *Kakistes* (Guy, B., 1970 : 206). Simon Mpadi voulait en effet s'attaquer directement à la domination politique. Mais le contexte politique de l'époque ne s'y prêtait pas.

#### **2.4.4. L'idée d'une Église propre aux Noirs**

La création d'une Église des Noirs a constitué, dès le départ, une parmi les grandes préoccupations des mouvements messianiques Kongo. Cette préoccupation remonte à Francisco Kassola. Cet élan était toutefois plus une réponse à l'oppression exercée par le « pouvoir des étrangers », sur les autochtones qu'un projet structuré en vue d'un retour à la religion traditionnelle Kongo. Le Mouvement antonien a été plus une doctrine religieuse syncrétique destinée à encadrer la résistance politique de Kimpa Vita qu'une communauté des croyants déterminés à ériger une « Église des Noirs » capable de se présenter comme un projet de société alternatif à l'État « luso-Chrétien »

C'est en 1921, avec Simon Kimbangu, que le projet d'une Église des Noirs pose réellement ses premiers jalons au Bas-Congo. Guy Bernard décrit comme suit ce qu'il appelle le « kimbanguisme primitif » :

*« Une religion de l'Esprit, du « Mpeve ». L'esprit c'est la force, la communication avec le sacré, quelque peu anarchique ; l'Esprit c'est le mouvement de transe, parfois harmonieux, parfois désordonné et violent. L'Esprit conteste l'ordre, les hiérarchies ; il a longtemps contesté la domination coloniale » (Guy, B. 1971 : 148).*

Il semble qu'à ses origines, le kimbanguisme était juste un mouvement de protestation contre une situation de crise imputable à l'ordre colonial. L'idée de se constituer en une Église indépendante et institutionnalisée ne prit corps que progressivement et ce, à cause de la répression coloniale (Guy, B., 1970 : 205).

Les premiers Kimbanguistes ont pris du temps pour comprendre qu'une Église des Noirs ne pouvait se définir que contre celle des Blancs. Aussi, la déportation de Simon Kimbangu à Elisabethville fut-elle très déterminante dans la structuration de son œuvre par ses successeurs.

Le kimbanguisme comme « culte des Noirs » s'est, en effet, constitué après la déportation de Simon Kimbangu. L'Église de Jésus-Christ sur la Terre par le prophète Simon Kimbangu (E.J.C.S.K) rompit avec l'orthodoxie du prophète fondateur. C'était le prix à payer pour obtenir des pouvoirs publics une reconnaissance officielle en 1957. Plus tard, elle entra dans le Conseil Œcuménique des Églises au sein duquel cette église obtint, en 1972, 6 sièges sur 800 (Geuns, A., 1974 : 222). Cette nouvelle orientation doctrinale était à la hauteur des ambitions de l'E.J.C.S.K. de se constituer en une « religion d'État » en R.D.C. Cette nouvelle orientation doctrinale n'a pas rencontré les attentes de tous les Kimbanguistes radicaux.

Pour ces « opposants Kimbanguistes », dont Simon Mpadi, c'est en réalité un kimbanguisme dénaturé, sur-christianisé, et même "suroccidentalisé" par les enfants de « Tata Simon », qui s'est érigé en une « Église des Noirs ». Pourtant, c'est bel et bien cette Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu qui joua un rôle déterminant, à côté de l'Abako, dans le processus de décolonisation du Congo-Belge. Aujourd'hui, il s'agit d'une église institutionnalisée qui joue un grand rôle dans la société congolaise comme l'a bien démontré Susan Asch (Asch, S. 1983).

Il faut cependant noter que c'est avec le *mpadisme* que l'expression « Mission des Noirs » a pris beaucoup d'ampleur. Dès sa naissance, le *kakisme* a levé l'option de se constituer en une église institutionnalisée réservée aux Noirs. Elle se fixa l'objectif de défier les « Églises des Blancs » et de résister contre la domination politique (Guy, B., 1970: 206). Simon Mpadi est à ce titre le plus proche inspirateur de B.D.K. Sur le plan doctrinal, même si la nouvelle église s'inspirait de la Bible, elle a produit son propre livre Saint. Dans la « Bible des *mpadistes* » l'histoire du salut de l'humanité est une histoire africaine.

Les *mpadistes* croient, en effet, que la spiritualité de l'Afrique noire, et plus précisément celle de l'Égypte antique, a été à l'origine de la civilisation universelle. Ces derniers s'inspirent de l'œuvre de Cheikh Anta Diop. Cet auteur affirma que les Indo-Européens n'avaient jamais créé de civilisation dans leurs berceaux primitives. « Les civilisations qu'on leur attribue seraient indubitablement des civilisations situées au cœur des pays nègres, sur la partie méridionale de l'hémisphère Nord : Égypte, Arabie, Phénicie, Mésopotamie, Élam, Inde » (Anta Diop, 1954 : 136).

La misère dans laquelle plonge à ce jour l'Afrique s'expliquerait ainsi par le fait que les Noirs auraient perdu la « direction spirituelle » du monde, leur droit d'aînesse (Guy, B., 1971 : 153). Simon Mpadi va chercher les explications à la déchéance des Noirs dans la Sainte Bible : L'histoire d'Esaü et de Jacob, fils d'Isaac. (Anonyme, Genèse 27, 35 – 37). La restauration du Noir passerait ainsi par la « récupération » de cette direction spirituelle du monde par Simon Mpadi. Il faut cependant noter que l'E.N.A.F. n'est jamais arrivée à avoir une expansion aussi large que celle de l'E.J.C.S.K. en dépit de ses efforts à vouloir fédérer, en une plate-forme, toutes les Églises qui se réclamaient de l'orthodoxie kimbanguiste.

En effet, après sa libération de la prison d'Elisabethville où il séjourna quelque temps avec Simon Kimbangu, Simon Mpadi initia une *Conférence des Églises prophétiques kongo*. La réunion se tint dans la commune de Kasa Vubu le 05 mai 1960. Un seul point figurait à l'ordre du jour : l'unification de toutes les Églises prophétiques dans une doctrine unique et orthodoxe d'Afrique.

Cette doctrine devait permettre une collaboration franche avec le pouvoir temporel et jouer le rôle de conseiller spirituel auprès de ce dernier à l'instar de ce qui se fait dans États arabes, bouddhistes et autres (Kinsala, T. 2003).

A trois reprises, ces réunions se terminèrent à queue de poisson. Les chefs des Églises invitées (Thomas Ntualami, Ntawu, Tata Wonda, Mputu Ngoma...) étaient hostiles à la ligne de conduite de Mpadi. Ce dernier se démarquait du christianisme duquel ils puisaient le gros de leurs enseignements tout en les adaptant au contexte africain. Ces Églises mélangent encore aujourd'hui les croyances judéo-chrétiennes aux réalités négro-africaines. Mpadi est resté radical avec sa doctrine qui se veut « autonome », « originale » et « non extravertie ».

Les « héritiers biologiques » de Simon Kimbangu (E.J.C.S.K.) n'ont pas pris part à ces conférences. Simon Mpadi prétendit, lors d'une rencontre avec eux à Yolo (dans la banlieue de Kinshasa), qu'il détenait un message leur adressé par Simon Kimbangu. Ce message portait sur l'organisation d'une Église unique qui allait regrouper tous les mouvements d'inspiration kimbanguiste en général, et en particulier ceux créés par les relégués de 1921 et ceux de 1939. Mais cela n'avait pas rencontré l'assentiment des fils de Simon Kimbangu. Ces derniers décidèrent de renoncer définitivement à côtoyer Mpadi. La conférence des Églises prophétiques organisée par Simon Mpadi accoucha d'une souris.

Les causes de cet échec sont la lutte pour le leadership (chacun des prophètes se voulait être le Grand Chef Spirituel) ; les intérêts égoïstes et la diversité des visions et de doctrine. Il était difficile, si pas impossible, de dégager un consensus au sein de ce « conclave des prophètes Kongo ». Simon Mpadi présidait les assises dans un esprit de leader étant donné qu'il était parmi les rares à avoir fait la prison avec Simon Kimbangu. Les autres chefs religieux devaient tout simplement se joindre à lui pour bâtir la nouvelle église qui ne serait que la mission des Noirs en Afrique (ENAF), sa propre église. C'était perdu d'avance.

## Conclusion partielle

Ce chapitre a analysé, dans une approche diachronique, les mouvements messianiques précurseurs de B.D.K. Le Mouvement antonien, le kimbanguisme et le *mpadisme* ont retenu mon attention. Ce chapitre a établi que le développement périodique des mouvements messianiques au Bas-Congo s'explique par des données historiques et par le concours des conditions favorables à l'éclosion et développement des cultes de libération.

Du point de vue historique, il s'agit principalement des ratés du premier contact entre les Bakongo et l'Occident chrétien en expansion vers les nouveaux continents. Le choc culturel que cela produisit fut aggravé par la nature des rapports entre le Portugal et le royaume Kongo.

La première formulation de la trilogie coloniale (Christianisation, traite négrière et « coopération » luso-kongo) a semé les premiers grains de l'anti-occidentalisme dans la province du Bas-Congo. Ce contexte permit l'éclosion des mouvements pré-antoniens et antoniens.

Quant aux « conditions favorables », elles évoquent le contexte de crise sociale, politique et économique propice à l'éclosion de tout culte de libération. La particularité du Bas-Congo (par rapport aux autres provinces congolaises) est que son background historique donne des points d'ancrage à des tels mouvements. Cette province a connu plusieurs « Églises des Noirs ». L'imaginaire collectif des Bakongo est disposé à accueillir ce genre de culte de libération. La religion constitue alors un cadre d'expression politique parmi tant d'autres.

S'agissant des permanences, il faut noter que quatre constances sont décelables dans la dynamique de reformulation messianique au Bas-Congo. Il s'agit de l'attachement à l'ancien royaume Kongo dont la restauration passe pour une « exigence divine » ; de la détermination à ériger une Église des Noirs puisant ses dogmes, rites et croyances dans les R.T.A.; du désir d'indépendance pour les Bakongo, considérés comme le peuple de Dieu et de l'instrumentalisation du passé blessé des Bakongo.

Les ruptures, quant elles, sont liées au contexte dans lequel a évolué chacun de ces mouvements religieux. Ainsi, par exemple, Kimpa Vita et Simon Kimbangu n'ont pas puisé dans le même fond du christianisme. Le mouvement antonien était un mouvement syncrétique d'inspiration catholique tandis que le kimbanguisme était un mouvement syncrétique d'inspiration protestante. Quant à l'Église des Noirs, elle puisa les éléments de sa doctrine aussi bien dans la kimbanguisme, dans l'antonisme que dans la religion traditionnelle africaine. Aussi, chacun de ces mouvements messianiques à eu à faire face à un problème politique particulier.

Enfin, ces trois mouvements messianiques ont élaboré le squelette auquel B.D.K. s'efforce de donner un corps : l'idée d'une Église des Noirs ; la banalisation des frontières étatiques ; l'instrumentalisation de la mémoire collective kongo à des fins politiques ; la restauration de royaume Kongo ; la permanente confrontation entre l'État central et les messianismes kongo etc. Les chapitres suivants reviennent sur cette continuité ainsi que les innovations qui interviennent dans un autre contexte, celui d'une R.D.C. en perpétuelle crise sociétale.

## **CHAPITRE III. NAISSANCE, STRUCTURES ET METHODES DE RECRUTEMENT DE B.D.K.**

### ***Liminaire***

Ce chapitre a pour objectif d'apporter les premiers éléments de réponse à la question centrale de ma thèse : *B.D.K. ne s'inscrit-elle pas dans la continuité des messianismes kongo et de l'Alliance des Bakongo ?* Pour y arriver, une attention est accordée d'abord à la biographie de Muanda Nsemi. Il est question de cerner le sens de l'affirmation de Muanda Nsemi selon laquelle il serait la « réincarnation » de Simon Kimbangu et de Joseph Kasavubu. Ensuite, un regard est porté sur les objectifs et les structures de B.D.K. Enfin, les méthodes de recrutement B.D.K. et ses stratégies d'action politique sont analysées aux regards de ceux de l'Abako des années 1950 – 1960.

B.D.K. n'est pas abordé ici comme un épiphénomène. Ce mouvement religieux est inscrit dans la tradition messianique Kongo. S'appuyant sur le nationalisme kongo, ce chapitre voudrait également comprendre pourquoi la lutte de libération menée par le tandem *kimbanguisme-Abako* (1959-1960), passe pour un combat politique inachevé aux yeux des *Makesa*. Ce chapitre est ainsi articulé sur quatre sections : La première s'étend sur la biographie du chef spirituel de B.D.K. La deuxième aborde la naissance et l'organisation de B.D.K. La troisième étudie les structures de B.D.K. La dernière est axée sur les méthodes de recrutements.

### **3.1. Biographie de Ne Muanda Nsemi**

De manière générale, la vie du guide spirituel d'un nouveau mouvement religieux est entourée de beaucoup de mystères. Pour comprendre son personnage, il faut tenir compte à la fois de sa biographie officielle et des « signes prémonitoires » qui entourent sa vie dès son enfance jusqu'à l'âge adulte et qui contribuent à la construction d'un mythe autour de sa personne. La biographie de Muanda Nsemi ne fait pas exception à la règle. Je ne vais cependant pas m'étendre sur les métarécits qui ornent son parcours spirituel. Il est ici question de retracer les grandes lignes de sa biographie et de dégager son profil de chef politico-religieux.



Fils de Thomas Nsemi Bazola et de Deborah Mpolo Ngimbi, Muanda Nsemi est né à Kindulu, en territoire de Luozi chez les Manianga, le 23 août 1945. Originaire du village de Zebele à Simu Luwala dans la collectivité de Mongo Luwala, son père servait à l'époque à la Mission Évangélique Suédoise (*Svenska Missions förbundet* de *Stocholm*, S.M.F.), l'actuelle Communauté Évangélique du Congo. Celle-ci s'était installée dans cette contrée en 1921. Quand le *nguzisme* gagne le territoire de Luozi dans le *Manianga* au lendemain de l'éveil kimbanguiste (Joset, P-E., 1968 : 110), Thomas Nsemi adhéra au mouvement.

L'adhésion de Thomas Nsemi au *nguzisme* affecta ses relations avec les missionnaires Suédois. Thomas Nsemi passait toute la journée à la Mission et la nuit, il se retrouvait avec les *Bangunza* dans la forêt. Les adeptes du *ngunzisme* se réunissent souvent dans un lieu désigné par le *ngunza*, prophète miraculeux, conducteur et libérateur (Nzuzi, B : 1993, 23). Le mouvement a préexisté à l'évangélisation du territoire de Luozi. Le *nguzisme* prit de l'ampleur sous l'impulsion de Philippe Bumba, un des principaux apôtres de Simon Kimbangu.

Thomas était adepte de la tendance traditionnaliste et radicale du *nguzime*. Pour cette tendance, le terme *ngunza* prend une double connotation : il est réservé à certains chefs religieux et évoque les ancêtres puissants du passé et l'acquisition initiatique de pouvoir de vision ou d'action à caractère surnaturel. La puissance des *ngunza* est supposée provenir de Simon Kimbangu et des prophètes, mais aussi d'André Matsoua. Le mouvement reprend alors plusieurs éléments de la culture Kongo et se réfère abondamment au *Kongo dia Ntotila*. Comme l'écrit Paul-Ernest Joset, ce mouvement politico-religieux envisageait la création d'une Église et d'un État Noirs de laquelle serait exclus tout élément européen (Joset, P-E., 1968 : 110).

Parlant de Thomas Nsemi, Mbuta Makindombe insiste sur le fait que ce dernier priait régulièrement avec les *Bangunza* dans la forêt durant la période où Simon Kimbangu était en prison à Elisabethville.

Des incantations spécifiques étaient faites et permettraient à Simon Kimbangu de se joindre à ces séances de prière et de retourner de façon mystérieuse dans sa prison à Lubumbashi.<sup>47</sup> C'est pendant ces réunions nocturnes que Thomas Nsemi auraient eu des révélations précises sur Muanda Nsemi, bien avant la naissance de l'enfant.

Averti par voie d'un songe que son « fils serait un grand et ne devrait pas naître dans une maternité des Blancs », <sup>48</sup> Thomas Nsemi décida de se cacher dans la brousse de Kindulu. Dans le même songe, l'heureux papa aurait reçu des êtres divins le nom à donner au « futur envoyé de Dieu » : Muanda Nsemi ; qui veut dire, *esprit créateur*. Mais ce nom devait être tenu au secret jusqu'au temps prévu par le *Grand Seigneur Akongo*. L'enfant fut alors appelé Zacharie Bandiengisa, nom qu'il garda jusqu'à la sortie officielle de B.D.K. en 1986.

Remarquons ici une tentative de rapprochement entre Jésus-Christ et Muanda Nsemi. Le premier est appelé dans la Bible : le « Verbe créateur », le second a comme nom « l'Esprit créateur ». Le premier comme le second sont nés dans des lieux négligeables. Jésus-Christ dans une crèche, Muanda Nsemi dans la brousse. Le premier fut immédiatement persécuté et prit la fuite en l'Égypte avec ses parents. Au second, on brandit une menace d'être tué par les Blancs « informés grâce aux pratiques astrologiques de la naissance d'un grand roi sur la terre ». Il fallait ainsi tenir caché le vrai nom de l'enfant pour brouiller les traces du « nouveau Kimbangu » et lui éviter une mort atroce comme celle de son prédécesseur. L'administration coloniale symbolise ici la puissance d'Hérode à Rome quand naquit Jésus-Christ : une période d'occupation évidente.

La biographie de Muanda Nsemi n'est pas la première à opérer un tel rapprochement avec Jésus-Christ. Presque tous les chefs spirituels des nouvelles Églises congolaises procèdent de la sorte.

<sup>47</sup> Makindombe, interrogé à Maza-Nung, le 17 juillet 2008.

<sup>48</sup> Ne Makanda (interview à Kasangulu)

Ainsi par exemple, parlant de son fils devenu guide spirituel de la Sainte Famille<sup>49</sup>, Chongo Kiza fait le témoignage suivant :

*« J'avais à peine 15 ans quand j'ai eu un songe extraordinaire. J'ai vu Jésus-Christ dans sa gloire(...), Il me dit : 'Tu donneras naissance à un roi qui s'occupera du peuple de Dieu'. Le jour même de la naissance de l'enfant, un fait insolite se produisit chez nous ; l'enfant avait disparu de la chambre où je l'avais laissé alors que je prenais mon bain. Nous avons fouillé la maison de fond en comble sans succès. Nous l'avons retrouvé plus tard dans la soirée, sous le lit dans la même chambre, les mains crispées aux pieds du lit. Cette nuit là fut la plus agitée de ma vie. En effet, un rêve terrifiant me fut donné ce jour là : un géant m'était apparu. Sa tête était au niveau de la prison Muzenze et contemplait le nouveau-né » (Muzalia, G, 2007 : 122 - 123)*

Cette démarche reflète deux attitudes à la fois contradictoires et complémentaires de la part des fondateurs de nouveaux mouvements religieux kongo : l'adoption d'un Jésus-Christ, fils et envoyé de Dieu pour le salut du monde d'un côté, et de l'autre, le rejet de ce même Jésus-Christ pris comme « l'ancêtre » des missionnaires et esclavagistes Portugais et autres, qui, tout en évangélisant s'adonnaient au commerce des esclaves pour les premiers, et à la destruction du patrimoine culturelle kongo pour les seconds. L'adoption de Jésus-Christ par les nouveaux prophètes devait alors passer par sa « négrofication ». Le Christ est alors compris comme un esprit divin, tandis que le christianisme serait l'incarnation de cet esprit dans la culture occidentale.

Quand vint le jour du baptême, Thomas Nsemi aurait fait un autre songe. Les ancêtres lui auraient enjoint de ne pas permettre que son fils reçoive le « baptême des Blancs », parce que le but de celui-ci ne serait pas d'enrôler Bandiegisa dans le christianisme, mais de chercher à le tuer.

---

<sup>49</sup> La Sainte famille en Afrique et dans le monde est une des récentes dissidences de l'Église kimbanguiste. Le schisme s'est produit à Goma en 1989. A l'origine, un jeune garçon de 20 (au moment du Schisme). Ce dernier disait avoir reçu de Dieu la mission de parfaire l'œuvre de Simon Kimbangu. Amisi Anuema Kitumaini se fit passer pour le Christ-Jésus sous l'apparence noire. Le siège de son église se trouve à Mushimbakye (La Nouvelle Jérusalem) en Territoire de Fizi au Sud-Kivu.

Mbuta Makindombe affirme que les missionnaires auraient déjà aperçu « l'étoile prophétique » de Muanda Nsemi et n'étaient pas disposés à recevoir un second Kimbangu dans la région.<sup>50</sup> Là encore, la biographie de Muanda Nsemi offre des similitudes avec celle des plusieurs fondateurs de nouveaux mouvements religieux en Afrique.

Thomas Nsemi meurt en 1950 ( ?) alors que son fils n'avait que 5 ans. A neuf ans, il fut admis à l'école primaire de la Mission Suédoise à Kigoyi. Il y reçut sa formation de base entre 1954 et 1960. Mais très vite sa sœur, qui vivait à l'époque à Léopoldville, décida de s'occuper de lui. Muanda Nsemi poursuivit sa formation à l'Athénée de *Ngiri-Ngiri* à Kinshasa. Après les études secondaires en section scientifique (option Mathématique et Physique), il fut admis à la Faculté des Sciences de l'Université Lovanium en 1966. Il obtint son diplôme de Candidat en Chimie en 1969. Ses adeptes affirment en outre qu'il a obtenu son diplôme de Licencié en Chimie en 1971.

La vie professionnelle de Muanda Nsemi témoigne d'une expérience de longue date. Il a été d'abord professeur de mathématique, de physique et de chimie au collège adventiste de Kinshasa, puis chef de section adjoint du laboratoire de l'office des routes à Kinshasa, avant de travailler à l'hôpital *Mama Yemo* (actuel hôpital général de Kinshasa) comme chef de section de laboratoire de bactériologie.

Dans les années 80, rentrant d'un stage en chimie alimentaire en Allemagne, Muanda Nsemi fut embauché par le Domaine Agro-industriel Présidentiel de la Nsele (D.A.I.P.N.) où il travailla momentanément avec Adolphe Kasa Vubu, un des fils de Joseph Kasa Vubu. Au D.A.I.P.N., Muanda Nsemi s'occupait de la section de transformation des produits où, entre autres tâches, il s'occupait également de l'encadrement des stagiaires affectés dans le domaine par la Faculté d'Agronomie et de Chimie de l'Université de Kinshasa.

André Diankenda, un de ses nombreux stagiaires fait de lui le témoignage suivant :

---

<sup>50</sup> Makindombe, Interview déjà cité.

*« ... Je l'ai connu au D.A.I.P.N. Il s'appelait Zacharie Bandiengisa. L'homme faisait très bien son travail. C'était la seule personne à maîtriser le fonctionnement des machines que nous utilisions dans la section de transformation des produits. A l'époque, il rentrait d'une formation en Allemagne. Il partageait volontiers ses connaissances avec les étudiants que nous étions. Seulement, en dehors du cadre professionnel, il avait un comportement bizarre : très taciturne et replié sur lui-même, il ne participait à aucune activité para-professionnelle. Il ne venait et rentrait que très rarement à bord du bus de service et... très souvent il préférait répondre par des gestes à certaines questions que nous lui posions. »<sup>51</sup>*

Comme presque tous les Bakongo à la veille de l'indépendance, Muanda Nsemi a été sympathisant de l'Abako. Mais il n'a jamais pris part aux structures de ce parti politique. Le chef de B.D.K. est, en effet, un illustre inconnu dans l'histoire politique de la R.D.C. des années 1950 et 1960 et n'a jamais eu à exercer un mandat politique avant 2006. Elu député national pour le compte du territoire de Luozi au Bas-Congo en 2006, il siège actuellement dans la chambre basse du parlement congolais. L'honorable député se présente comme le « détenteur de la sagesse Kongo ».

Parlant de lui-même et de sa vocation religieuse et politique, Muanda Nsemi témoigne :

*« ... C'est en 1969 que j'ai commencé à avoir mes premières visions spirituelles. Cette année correspond avec la mort Joseph Kasa Vubu. Tandis que ce dernier est mort le 24 mars 1969, moi j'ai eu une vision au mois de juillet de la même année. Un géant pouvant atteindre jusqu'à quatre mètres m'est alors apparu et m'a dit 'Vakatukidi nganga, nganga uvingananga vana'. Cela veut dire : 'La où l'on a retiré un chef, un autre chef doit prendre sa place'. Il fut même très précis dans ses déclarations : 'Voilà la mission que vous devez remplir. Vous êtes appelé à le remplacer. Mais vous, vous êtes le mélange de Kimbangu et de Kasa Vubu » (Mulumba, K. 2006).*

---

<sup>51</sup> Diankenda, André, Inspecteur Agro, Territoire de Kasangulu, Membre de la Communauté Evangélique du Congo, interviewé à Kasangulu le 9 septembre 2008.

Muanda Nsemi affirme qu'il ne comprenait rien de ce qui lui arrivait. Aussi, il avait négligé l'appel. Il a mis dix sept ans pour s'impliquer dans sa nouvelle vocation. Pendant tout ce temps, il continuait à recevoir des visions étranges et plusieurs fois le « géant » revenait pour insister sur cet appel. Muanda Nsemi affirme que :

*« Souvent quand je dormais, les êtres surnaturels venaient happer mon esprit. Et ils allaient me faire visiter l'Égypte antique. Et quand je me réveillais, tout était frais en ma mémoire. Je me souviens parfaitement d'une très grande étoile, et surtout de la planète d'où sont venus les ancêtres des Bakongo. Au fur et à mesure qu'ils me faisaient visiter ce monde invisible, j'ai fini par prendre goût. J'ai accepté l'appel formulé par le géant et j'ai reçu le titre **Nlongi'a Kongo, Ne Makandala** : le Grand Maître de la sagesse Kongo. Ils ont alors, au cours d'une cérémonie, posé sur moi le cintre de feu ! ».*

Il convient de noter que les récits de ce genre pullulent aussi bien dans les biographies des chefs et fondateurs de grandes religions universelles que celles des chefs spirituels des nouvelles Églises congolaises en général, et en particulier celles qui s'inspirent du kimbanguisme. On peut lire par exemple dans l'histoire de Zoroastre, fondateur du *mazdéisme* que c'est dans « sa grotte au fond du désert, qu'un être de lumière... neuf fois plus grand qu'un humain » (Lenoir, F. 2008 : 229) lui est apparu. Le *mazdéisme* considère que cet être c'est l'Esprit Saint, un archange qui conduit Zoroastre au ciel en présence d'Ahura Mazda, littéralement « Seigneur Sage ».

On peut aussi lire dans l'histoire d'Amisi Anuema, fondateur de la Sainte Famille en Afrique et dans le Monde (SAIFAM), ce qui suit :

*Alors qu'il n'avait que six ans, il se retirait chaque fois dans sa chambre où sa mère l'entendait causer avec des personnes invisibles. Étaient-ce les esprits des défunts ? Les anges de Dieu ? Ou Dieu lui-même ?*

Amisi répond lui-même à la question :

*« Je voyais trois petits messieurs pouvant mesurer à peine trente centimètres. Ils étaient tous de race blanche et parlaient des choses célestes. Ils me faisaient voyager mystérieusement dans des régions du Zaïre (R.D.C.) et parfois dans l'univers inconnu et en Égypte.*

*C'est plus tard que je réalisais que les trois petits messieurs n'étaient que les trois archanges de Dieu : Michael, Raphaël et Gabriel ».*

Ce genre de récit répond à un besoin vital pour les nouveaux mouvements religieux : créer un mythe autour de la personne du chef spirituel pour favoriser l'adhésion des adeptes à tout ce qu'il dit, pense ou fait. B.D.K. n'a pas échappé à cette règle. « *Ne Muanda Nsemi n'est pas un homme comme les autres. Il est à la fois Kimbangu et Kasa Vubu* », m'ont plusieurs fois répété certains *Makesa*. D'autres n'hésitaient pas à l'appeler *Nkosi'a mbakala ya Mongo Luwala* qui veut dire : le « Lion du haut plateau de Luwala ». Cette expression n'est pas loin de celle qui désigne Jésus-Christ dans le Livre d'Apocalypse, au chapitre 5 verset 5 : « Le Lion de la tribu de Juda ».

Muanda Nsemi se présente lui-même comme descendant de la famille royale kongo par son père qui était du clan nzinga et de la caste de savants et guerriers kongo, et par sa mère qui était du clan mpanzu. (Muanda Nsemi, 2009e : 6). A ce titre, il remplirait toutes les conditions pour présider aux destinées du peuple Kongo. C'est aussi dans ce sens qu'il se présente comme le successeur « divinement choisi » de Simon Kimbangu et de Joseph Kasa Vubu, un chef politico-religieux, un *Mani Kongo*.

La prétention de succéder à Simon Kimbangu se fonde sur une prophétie qui daterait du 10 septembre 1921 et à laquelle presque tous les fondateurs des mouvements religieux dérivés du kimbanguisme tentent de s'identifier pour justifier leurs missions divines :

*"...Continuez à lire la Bible, car à travers ses écrits, vous arriverez à discerner les actes de ceux qui sont venus vous apporter ce livre. Méditez les écrits et les principes moraux qu'il renferme. Il faut que le voleur soit saisi avec l'objet qu'il a volé. (...). Nous aurons notre propre livre sacré dans lequel seront écrites des choses cachées pour la race noire et le peuple du Kongo...Un instructeur (Nlongi) viendra avant mon retour pour écrire ce livre et préparer l'arrivée du roi. Il sera combattu par la génération de son temps, mais petit à petit, beaucoup de gens comprendront et suivront son enseignement, c'est ce Nlongi, qui préparera le peuple Kongo.*

*Car l'arrivée du roi sera très meurtrière et sans pardon. Alors, il faut que le peuple du Kongo soit instruit avant cet événement." (Anonyme, 1921)*

Relayé par un autre prophète contemporain à Simon Kimbangu (Tata Onda, fondateur de l'Église Union du Saint-Esprit), la prophétie devient plus précise sur la mission du N'longi à venir :

*"Dieu le Père a promis de nous envoyer, dans l'avenir, un autre envoyé, qui viendra écrire le livre sacré du Kongo. Qui d'autre peut venir faire ce travail, si pas lui-même N'longi'a Kongo (l'Instructeur du Kongo). C'est pourquoi cet envoyé sera un grand instructeur, car il est l'enfant de l'intelligence divine dans la création."(Anonyme, 1921).*

Pour les adeptes de B.D.K., Muanda Nsemi est l'homme de la prophétie. En effet, le chef spirituel de B.D.K. est auteur de plusieurs brochures et feuillets d'information dont les thèmes portent principalement sur l'éveil de la « conscience nationale kongo ». A ce titre, ses adeptes lui reconnaissent le rôle d'instructeur du peuple Kongo conformément à cette prophétie attribuée Simon Kimbangu. Bien plus, Muanda Nsemi est l'auteur du *Makongo*, le Livre Saint de B.D.K. Ce qui fait de lui le « Maître » de la sagesse kongo et le gardien de la tradition aux yeux d'un bon nombre des Bakongo, membres de B.D.K.

Quant à la prétention d'incarner le combat politique de Joseph Kasa Vubu, elle se justifie d'abord par l'estime qu'éprouvait Muanda Nsemi pour ce premier et dernier président Ne Kongo (jusque là), ensuite par la détermination à occuper, pour le compte des Bakongo, le poste de président de la République perdu en 1965 et enfin par la nécessité de réaliser l'unité politique kongo. Pour tenter d'incarner l'idéal politique de Joseph Kasa Vubu, Muanda Nsemi fit de la réhabilitation de la Constitution de Luluabourg (août 1964) l'axe principal de sa lutte politique.

Pour la petite histoire, avec les crises de la première république congolaise, la solution fédérale sembla s'imposer à la R.D.C. Il était impérieux d'accorder une autonomie aux provinces pour calmer les tensions tant au niveau national qu'au niveau local. Sous pression de l'O.N.U., un groupe d'experts des Nations Unies dirigé par le Nigérian TO Elias, prépara un projet de constitution de type fédéral.



Ce projet servit de base à la commission constitutionnelle créée en 1964 par le Président Kasa Vubu. Celle-ci accoucha de la Constitution du 1 août 1964. C'est la Constitution *de Luluabourg*. Cette Constitution renforça les mécanismes fédéralistes de la Loi Fondamentale du 19 mai 1960. L'on passa de six à vingt et une provinces. Le Bas-Congo devint une province autonome (le Kongo central).

La participation des provinces aux décisions du pouvoir central fut accrue. Les gouverneurs des provinces devaient désormais coordonner la politique de leurs entités respectives (art 73. al 3). Cette participation devait être requise également lors de la révision de la constitution dont l'initiative appartenait au Président de la République et à la Conférence des gouverneurs (art 175). Le fédéralisme instauré par le constituant de Luluabourg était en réalité plus une réponse aux tendances divisionnistes du moment qu'à un réel besoin de développement, de renforcement de l'unité du pays et d'impulsion des initiatives locales (Djelo, O., 1974).

Deux ans après son coup d'État, Mobutu signa l'Ordonnance-Loi du 10 août 1967. Cet ordonnance mit fin au fédéralisme instauré par la constitution du 1<sup>er</sup> août 1964. Les vingt et une provinces autonomes étaient alors converties en simples circonscriptions administratives dont le nombre ne dépassait pas douze. Les gouverneurs devenaient par ce fait même des représentants de l'exécutif national, nommés et révoqués par le pouvoir central. Pour Muanda Nsemi et ses amis du *kintwadi*, c'était la fin du rêve de l'autonomie des Bakongo. Il fallait donc recadrer le combat politique de l'Abako.

Le rêve de prendre la relève de l'Abako et de Simon Kimbangu prit effectivement corps vers la fin du mois mai 1969. Muanda Nsemi affirme avoir observé à l'époque une longue période de quarante jours à jeun. Un peu comme Jésus-Christ le fit au début de son ministère (Luc 4 : 1 – 13). Son objectif était de « *demander aux esprits supérieurs de sauver la race noire et d'éclairer le monde* » Il est intéressant de porter un regard critique sur la réponse des « Esprits supérieurs » aux prières de Ne Muanda Nsemi.

Le Grand Esprit *Muanda Kongo* lui aurait rassuré que « la prière du juste était exhaussée », avant de lui rappeler les crimes de l'Occident en Afrique :

- « *L'Occident a massacré des millions d'Africains dans son commerce d'esclaves. Les dieux le savent. L'Occident aussi ;*
- *L'Occident a colonisé l'Afrique sur des bases inhumaines. Les dieux le savent, l'Occident aussi ;*
- *L'Occident est responsable de la misère économique actuelle de l'Afrique noire. Les dieux le savent. L'Occident aussi ;*
- *L'Occident soutient le régime minoritaire et injuste des racistes boers qui maltraitent les Noirs en Afrique du Sud. Tout le monde le sait. Les dieux aussi ;*
- *L'Occident a tracé en Afrique des frontières insensées. Celles-ci continuent à faire couler le sang africain. Les dieux le savent. L'Occident aussi ;*
- *Les crimes de l'Occident en Afrique sont bien connus en Occident et dans le monde divin. »* (Muanda Nsemi, 1987).

Plus qu'une simple vision nocturne, la réponse du « Grand Esprit *Muanda Kongo* » est un véritable réquisitoire contre le colonialisme. Muanda Nsemi adopta ainsi, neuf ans seulement après l'indépendance, un discours anticolonial à l'image de celui tenu par Simon Kimbangu 50 ans plus tôt. Pour lui, l'indépendance n'était qu'un leurre et le mobutisme naissant n'était rien d'autre que la colonisation à la peau noire. D'où la nécessité de reformuler le combat politique du tandem kimbanguisme- Abako en le reposant sur un fond idéologique plus nationaliste que le « *kimbanguisme dilué* » de Mama Mwilu et des enfants du prophète défunt.

Ce nouveau messianisme kongo devait ainsi intégrer dans une structure unique ; un volet religieux s'inspirant de la « lutte de libération » mentale initiée par Simon Kimbangu au début des années 20 et un volet politique intégrant les aspirations sociales et politiques kongo formulées par l'Abako sous la direction de Joseph Kasa Vubu. Mais tout ceci étant dans un « background » historique évoquant la lutte héroïque de Kimpa Vita et ses « petits Antoine » contre la domination portugaise et la résistance politique et militaire que mena le Mani Kongo Vita Nkanga ( Don Antonio) contre les Portugais lors de la bataille d'Ambuila (Assemblée Nationale, 2007 : 10).

Pour B.D.K. ce *Mani Kongo*, tué par les Portugais durant la bataille d'Ambuila, avait laissé un testament (*Testament de Vita Nkanga*). Ce testament aurait été scrupuleusement suivi par Kimpa Vita, Simon Kimbangu, Simon Mpadi, Kasa Vubu etc. B.D.K. est tenu à en respecter les clauses. Ce testament est libellé comme suit :

*“N’oublie pas, qu’à tes ancêtres, Le Grand Seigneur Akongo avait dit :*

*Kongo tadi: kabasu’e mbinga. Ainsi, tu poursuivras la guerre*

*O ! Vaillant fils du Kongo ! Tu poursuivras la guerre, Jusqu’à la réunification totale du Kongo !*

*Ta guerre, c’est la guerre sainte de l’unité nationale du Kongo et de l’intégrité de son territoire ! Car Kongo tadi: kabasu’e mbinga!*

*O ! Vaillant Fils du Kongo Kana kuzingila kia kukia »*

Muanda Nsemi devait ainsi joindre le messianisme religieux d’inspiration kimbanguiste au combat restaurateur de l’unité politique et culturelle kongo formulé par l’Abako dans les années 1950 et 1960.

### **3.2. Naissance, objectifs et quête de personnalité civile**

#### **3.2.1. Naissance et objectifs de B.D.K.**

Le noyau initial de B.D.K. fut créé le 3 juillet 1969 à Kinshasa (Nkolo Ndombasi, B. 1996 : 29). Le groupe ne comptait alors que cinq personnes : Zacharie Bandiengisa, Malozi Ma Mpangu ; Nkazi Bazola, Basilua Ba Londe et Kitoko Difudiki.<sup>52</sup> Reprenant le discours révolutionnaire d’avant l’indépendance, ce noyau chapeauté par Muanda Nsemi se fixa comme objectif primordial la quête de l’indépendance spirituelle de l’Africain en général et des Bakongo en particulier.

Par indépendance spirituelle il fallait entendre, avant tout, le fait de se détourner « des dieux, des sauveurs ou des prophètes étrangers et de retourner à la Religion Traditionnelle Kongo ». Seuls les ancêtres » et prophètes kongo (Yaya Nzinga, Yaya Mafuta, Yaya Kimpa, Nfumu Kimbangu, Mbuta Mbumba, Simon Mpadi et Muanda Nsemi) devaient désormais être vénérés.

---

<sup>52</sup> Makindombe, propos recueillis à Maza-Nung le 16 juillet 2009.

Muanda Nsemi rend le contenu de l'indépendance spirituelle en ces termes :

« L'indépendance *spirituelle* c'est :

- *Se libérer de toute emprise qui oblige d'étudier, d'apprendre l'histoire, la tradition des autres (étrangers), c'est-à-dire les religions étrangères dans le pays ;*
- *Se libérer en toute âme et conscience du joug colonial et s'engager dans la voie sacrée de tous les Kongo, d'où on pourrait puiser la bénédiction des ancêtres et des génies ;*
- *Se libérer de cette aliénation qui conduit à donner des noms étrangers aux enfants. Ceux-ci doivent désormais avoir des noms kongo, la langue que Dieu Tout Puissant a donnée aux ancêtres ;*
- *Se libérer de cette ignorance qui pousse à exalter, parler et mieux connaître les langues étrangères sur les terres des ancêtres Kongo,*
- *revaloriser le kikongo des ancêtres et l'utiliser dans l'enseignement à tous les échelons, dans les pourparlers, dans les chansons récréatives, religieuses et dans toutes les circonstances de la vie ;*
- *C'est finalement renoncer à adorer, à invoquer et à exalter les dieux étrangers, les sauveurs ou prophètes étrangers et commencer à respecter et louer le dieu Kongo, les saints et tous les sauveurs du Kongo »*  
(Muanda Nsemi, 1986 : 42).

Ainsi la quête de l'indépendance spirituelle se présente-t-elle d'abord comme une remise en cause de « la théorie des pierres d'attente » (De Hartmann, E. 2006 : 142) qui voit dans le christianisme le stade religieux « ultime » et dans les R.T.A. un simple stade préparatoire à la révélation chrétienne occidentale. Elle signifie, ensuite, le rejet du type de société véhiculé par ces religions étrangères. Enfin, elle évoque la restauration de la religion traditionnelle kongo comme élément central dans l'organisation sociale et politique de la société.

B.D.K. s'inscrit ainsi dès sa naissance dans la continuité du kimbanguisme. Muanda Nsemi l'affirma plus tard en reprenant, dans une brochure publiée en 1986, une de ses nombreuses visions prophétiques reçues du « Grand Esprit Muanda Kongo » :

*« Afin de donner à l'Afrique un souffle nouveau pour une ère nouvelle, j'avais envoyé Kimbangu. Mais Kimbangu n'avait pas terminé sa mission. Tu (Ne Muanda Nsemi) es celui qui a été choisi pour parfaire l'œuvre de Kimbangu, car cette œuvre a été déviée de son droit chemin. Conduis mon Peuple dans le "nzila Kôngo", car la tradition kôngo est l'axe principal de la religion universelle adaptée à la mentalité des peuples négro-africains. La religion kôngo sera l'âme de la renaissance négro-africaine. » (Nkolo Ndombasi, B. 1996 : 42).*

La nécessité de poursuivre l'œuvre amorcée par Simon Kimbangu était liée au fait qu'ayant épousé l'idée de Simon Mpadi, Muanda Nsemi considérait que les enfants de Simon Kimbangu avaient tout perdu de la doctrine originelle formulée par leur père. Cette attitude est facile à comprendre quand on sait que, dans le cadre de la reformulation religieuse, toute nouvelle religion s'offre comme critique des formes religieuses existantes (Bowman, F.P., 1979 : 75). La prétention de Muanda Nsemi à succéder à Simon Kimbangu ne pouvait que le pousser à définir son hypostase religieuse en se référant au kimbanguisme et à la tradition kongo.

Pour B.D.K., la tradition kongo n'a jamais séparé la politique de la religion. La plus grosse bêtise du kimbanguisme « repensé et réorienté » par les enfants de Simon Kimbangu serait donc le fait d'avoir abandonné le volet politique qui était pourtant le principal cheval de bataille de leur père. L'option apolitique du kimbanguisme se serait finalement soldée par l'allégeance de cette église kongo à tous les pouvoirs politiques qui régné à Kinshasa au point de faire du Kimbanguisme complice des misères que connaît actuellement la R.D.C.

Cependant, il est erroné d'affirmer que l'E.J.C.S.K. avait abandonné le volet politique du « kimbanguisme originel ». Cette église a plutôt pris une option politique qui n'a pas rencontré les attentes de plusieurs anciens collaborateurs de Simon Kimbangu. Les dignitaires de l'église kimbanguiste étaient très impliqués dans la dynamique politique au lendemain de l'indépendance. L'E.J.C.S.K. participa à la commission constitutionnelle de Luluabourg qui leva l'option d'un État fédéral en R.D.C. De même, les Kimbanguistes exprimèrent ouvertement leur soutien au gouvernement d'union nationale formée par Moïse Tshombé en juillet 1964 après trois ans d'instabilité politique (Asch, S., 1983 : 55 – 60).

Il est, en outre, faux d'avancer que le « kimbanguisme originel » avait consacré une rupture radicale avec le christianisme. Le kimbanguisme était d'inspiration protestante. Autrement, les missionnaires baptistes n'auraient pas encouragé leur ancien catéchiste au début de son nouveau ministère (Ndaywel è Nzièm, 2008 : 385). D'ailleurs l'admission du kimbanguisme au Conseil Œcuménique des Églises le 1 août 1959 en Suède était la conséquence logique de ses dimensions chrétiennes. Celles-ci avaient primé sur un quelconque retour à la tradition kongo. Plusieurs chercheurs affirment que Simon Kimbangu voulait mettre sur pied un christianisme adapté aux réalités africaines (Sinda, M., 1973).

Pour B.D.K., l'E.J.C.S.K. a lamentablement échoué sur toute la ligne. Non seulement qu'elle ne serait pas une « Église des Noirs » au « sens propre du terme », mais aussi elle aurait participé à la « *surchristianisation* » du Bas-Congo (Makanda, 2007). En effet, s'il est vrai que le kimbanguisme a été, à ses débuts, le cadre par excellence de l'éveil de la conscience nationale en opposition avec l'idéologie dominante coloniale (Asch, S, 1983 : 128). Il est aussi incontestable qu'après l'accession du pays à l'indépendance, le mouvement s'accommoda au nouvel ordre politique instauré au pays après le 30 Juin.

Deux raisons majeures expliquent cette situation. La première est que la proclamation de l'indépendance était perçue par l'E.J.C.S.K. comme l'aboutissement de la lutte libératrice de Simon Kimbangu. Il fallait donc orienter le combat sur un autre front, celui du développement. La deuxième raison est que Joseph Kasa Vubu, leader de l'Abako et candidat des Kimbanguistes, était élu président de la République. C'était là une victoire de la nation kongo tout entière. Le nouveau président devait bénéficier de l'appui de tout le monde. Une option justifiée du reste par la présence au pouvoir des dignitaires Kimbanguistes dont Emmanuel Bamba et Charles Kisolokele. Fils du prophète, ce dernier fut même nommé ministre de l'Intérieur (Asch, S., 1963 : 55). Mais la réalité politique du pays au lendemain de l'indépendance présentait un tableau tout à fait confus.

Kasa Vubu n'était en réalité qu'un homme de paille au service de l'ancienne puissance coloniale. La colonisation n'avait fait que changer de stratégie aux yeux de plusieurs anciens compagnons de Simon Kimbangu. Ce qui suggérait que l'éveil nationaliste initié par Simon Kimbangu était un combat politique inachevé. Pour les adeptes de B.D.K., l'E.J.C.S.K. ne devait pas se rapprocher de l'administration coloniale. Aussi, elle ne devrait pas cautionner une indépendance de façade par son adhésion à l'ordre « néocolonial » qui était en train de se mettre en place juste après l'indépendance.

Avec l'avènement de Mobutu au pouvoir en 1965, les Kimbanguistes radicaux, réunis pour la plupart dans le mouvement *Kintwadi*, s'attendaient à une rupture entre l'E.J.C.S.K. et le régime militaire instauré par Mobutu. Tel ne fut pas le cas. Les responsables de l'E.J.C.S.K. souhaitaient même que leur église fût érigée en religion nationale (Asch, S., 1983 : 128). Mais la réforme constitutionnelle de 1967 proclama la laïcité de l'État. Cela ne détériora pas les rapports entre le nouveau régime et les Kimbanguistes. Mobutu s'appuya même sur le kimbanguisme pour contrer les élans contestataires de l'église catholique conduite par le cardinal Malula (Daduda, H. 1986 : 163).

### **3.2.2. La quête de la personnalité civile**

Il faut noter que B.D.K. a mis 17 ans pour commencer à se structurer. Selon Muanda Nsemi, ce passage à vide s'expliquerait par le fait que sa formation de chimiste ne le prédisposait pas à assumer avec zèle une vocation religieuse (Wamba dia Wamba, 1999). Cette explication contraste avec la pratique dans les nouveaux mouvements religieux en Afrique en général et en R.D.C. en particulier. Dans plusieurs Églises de réveil, seule compte la révélation. La préparation du prophète et sa « maturité spirituelle » viennent pendant qu'il exerce son ministère.

Ce passage à vide s'explique plutôt par le fait que la Loi n° 71-012 du 31 décembre 1971 (Journal Officiel, 1972) avait mis fin aux activités des Églises indépendantes (Asch 1981 : 102). Seuls l'église catholique, l'Église du Christ au Zaïre (E.C.Z.) et l'église kimbanguiste furent autorisées à fonctionner.

Aucune autre secte ne fut autorisée, même après s'être conformée aux dispositions de la Loi n° 71-012 du 31 décembre 1971 qui exigeait d'elles des nouvelles procédures en vue de leur agrément. C'est ainsi qu'entre 1969 et 1988 B.D.K. était en hibernation totale.

La première réunion importante se tint le 4 janvier 1986 à Kinshasa au domicile de Muanda Nsemi dans la commune de Bandalungwa sur rue Tsemi n°8. Au rendez-vous les cinq pionniers de B.D.K. Le choix porté au 4 janvier n'était pas hasardeux. Cette date rappelle les martyrs de l'indépendance, tous ces jeunes qui, pour la plupart membres de l'Abako, sont morts à la suite des émeutes consécutives à l'interdiction du meeting le 4 janvier 1959. Cette date est considérée par les *Makesa* comme celle de l'indépendance de la république projetée par Kasa Vubu quelques temps avant la Table ronde de Bruxelles (Chap.V. pt. 5.12.2.1.).

Deux ans après, B.D.K. prit forme. Pour comprendre la réactivation de B.D.K. en 1988, il faut tenir compte du climat politique qui prévalait au pays à cette période. Une rumeur faisait état de l'empoisonnement de son Éminence Diagienda Kutima, chef spirituel de l'Église kimbanguiste, par le régime de Mobutu. Ce fils du prophète Kimbangu était supposé détenir l'unique copie d'une prétendue déclaration d'indépendance de la république sus-évoquée. Sa mort le 8 juillet 1992 à Genève a été une catastrophe pour plusieurs chefs politico-religieux Bakongo. Ils espéraient accéder à ce document pour relancer « le combat de la réunification » conformément au *testament de Vita Nkanga*.

C'est en 1988 que les responsables de B.D.K. amorcèrent des démarches en vue de l'obtention de la personnalité civile. Pour eux, il n'y avait plus grand-chose à espérer du kimbanguisme. Mais le dossier de B.D.K. ne suivit jamais le cours normal. Selon les sources gouvernementales, B.D.K. n'avait jamais introduit des statuts en appui à sa demande de personnalité civile. Pourtant, dans sa lettre du 11 juin 1988, le Secrétariat Général du Conseil judiciaire accusait réception du dossier de B.D.K. sans faire allusion aux statuts qu'y manqueraient. (Assemblée Nationale : 2007).



Il faudra attendre 1993 pour que ce mouvement religieux soit enregistré au niveau du Ministère de la Justice et Garde Sceaux à Kinshasa. L'association reçut quelques jours plus tard un certificat d'enregistrement signé à Matadi la même année, certificat l'identifiant comme une organisation confessionnelle conformément à la loi régissant les Asbl en R.D.C. Deux ans plus tard, c'est-à-dire en 1995, ce certificat fut renforcé par une déclaration d'existence n° SC/0348/BUG/03/BAS-M/1995. C'est grâce à ce dernier document que B.D.K. a fonctionné jusqu'en mars 2008, date de son interdiction par gouvernement congolais.

Comme on peut bien le remarquer, le pouvoir congolais a été très réticent face à la demande d'agrément de B.D.K. Pour comprendre cette attitude, il faut tenir compte du contexte politique de l'époque. En 1988, la R.D.C. (alors Zaïre) était régie par un parti unique créé en 1967 et érigé en parti-État en 1982. Ne devaient être autorisées que les associations inscrites dans la logique de la doctrine du M.P.R. Bundu dia Kongo était, dès sa création, aux antipodes de cette doctrine axée sur l'unitarisme et le monolithisme politique. Ce mouvement religieux tenta d'exploiter la brèche offerte par « recours à l'authenticité »<sup>53</sup> pour s'attirer les grâces du régime, mais en vain.

En effet, B.D.K. avait renoué avec les méthodes de conscientisation et de recrutement des adeptes inspirés du *kintwadi*. Ce qui ne rassurait pas le pouvoir quant à la « loyauté de la nouvelle secte ». Le *kintwadi* distribuait, en son temps, des opuscules clandestines qui reprenaient les vieux thèmes, toujours vivaces chez les Kimbanguistes : Kimbangu est le sauveur, sa religion est la religion de tous les Noirs ; il reviendra et chassera les Blancs ; les missionnaires catholiques sont responsables de toutes les injustices perpétuées par l'autorité coloniale contre les indigènes... (Lanternari, V., 1962 : 34). B.D.K. reprit l'idée et Muanda Nsemi commença à distribuer des brochures et des feuillets d'information (Kongo *dieto*) jugés « séditionnels » par le gouvernement congolais.

---

<sup>53</sup> Le *recours à l'authenticité* a été énoncé par Mobutu le 27 octobre 1971. Il se résuma en une série de mesures consacrant le rejet de tout ce qui pouvait rappeler la domination de l'Occident en R.D.C. Le pays devint Zaïre, les prenos chrétiens furent bannis, plusieurs villes furent débaptisées, les monuments coloniaux furent proscrites etc. Il fallait en outre valoriser les éléments de la culture africaine en général et ceux des tribus congolaises en particulier (voire Muluma Munanda, A. 2008 : 294 – 29).

L'indifférence du régime Mobutu face à B.D.K. se justifia par le fait que bon nombre de brochures écrites par Muanda Nsemi l'étaient en *kikongo*, quelques unes seulement en Français. Les versions en *kikongo* (*Kimanyanga*) étaient plus explicitées et détaillées que celles en Français. Elles étaient, et sont encore, prioritairement destinées aux Bakongo tandis que les secondes sont conçues pour la curiosité des « étrangers » et des Bakongo « déracinés ». Si pour Muanda Nsemi, c'est là une façon de revaloriser la langue kongo, pour le régime de Mobutu c'était une façon de diffuser sournoisement une idéologie séparatiste.

Cette attitude du pouvoir de Mobutu envers B.D.K. a été influencée par une rumeur faisant état des accointances, à l'extérieur du pays, entre ce mouvement religieux et les anciens de l'Abako exilés en Europe, et, à l'intérieur du pays, avec l'Union Pour la Démocratie et le Progrès Social (U.D.P.S.). En fait, c'est le 17 février 1982 que l'U.D.P.S. fut créée sous l'instigation de « treize parlementaires » (Tshimanga B. 2006 : 13). Ce parti politique clandestin était à l'époque dirigé par un directoire composé d'Étienne Tshisekedi, Marcel Lihau, Mbuakiem Nerolien et Frédéric Kibasa Maliba. L'U.D.P.S. annonça, dès sa naissance, ses grandes orientations politiques. Celles-ci rejoignaient les aspirations de B.D.K. : la fin du régime de Mobutu et la mise en place d'un État fédéral en R.D.C.

Lorsque B.D.K. introduisit sa demande de personnalité civile, le pouvoir de Mobutu avait déjà fait six ans de guerre sans merci à l'U.D.P.S. Ce parti commençait à prendre de l'ampleur et à revendiquer sa reconnaissance officielle conformément à la constitution de Luluabourg. Comme B.D.K., l'U.D.P.S. considérait que le seul cadre juridique acceptable était celui de *Constitution de Luluabourg*. B.D.K. se présentait ainsi plus comme un parti politique en gestation qu'une association culturelle. Et les services de renseignements de Mobutu avaient raison de suspecter la dérive politique de ce mouvement religieux.

Le 24 avril 1990, le Parti-État tombe. Le retour au pluralisme politique offrit à B.D.K. un nouveau cadre d'expression. Muanda Nsemi relança les démarches en vue de l'obtention de la personnalité juridique en tant qu'Asbl.

L'objectif était de prendre part à la C.N.S. qui s'annonçait. Mais B.D.K. n'aura jamais son agrément avant la tenue des assises. Mobutu redoutait l'émergence d'un mouvement fédérateur kongo à Kinshasa. L'alliance que ce dernier conclurait avec l'U.D.P.S. ne serait pas de nature à mettre le mobutisme dans une position confortable.

B.D.K. s'inscrivait, en effet, dans un schéma qui présentait plusieurs similitudes avec les mutations de l'Abako (une association culturelle) en Abako (un parti politique Kongo). B.D.K., à l'instar de l'Abako, était à sa création une association culturelle et avait les mêmes objectifs que l'Abako.

**Tableau n° 2 : Ressemblances entre l'ABAKO et B.D.K.**

	<b>Alliance des Bakongo (Abako)</b>	<b>Bundu dia Kongo (B.D.K.)</b>
<b>Statut de l'Association</b>	D'une association culturelle au départ (Association des Bakongo 1950), l'Abako se mua en Alliance des Bakongo en 1954, un parti politique des Bakongo.	Créée comme une association culturelle, religieuse (1969), B.D.K. fonctionne comme un parti politique religieux des Bakongo depuis 1988
<b>Objectifs poursuivis</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li><b>a.</b> Faire revivre et enrichir le patrimoine culturel de toute les populations kongo ;</li> <li><b>b.</b> Envisager l'unité kongo fondée sur la promotion d'une langue commune et justifiée par l'histoire de l'ancien royaume Kongo ;</li> <li><b>c.</b> Délimiter une zone d'influence kongo s'étendant au-delà des frontières du Congo-Belge vers l'Angola, le Cabinda et l'Afrique Équatoriale française</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li><b>a.</b> Revalorisation du kikongo comme langue de la nation kongo ;</li> <li><b>b.</b> Rétablir l'unité sociale et politique Kongo ;</li> <li><b>c.</b> Constitution d'une Confédération Kongo (Kongo dia Nene) englobant le Kongo Central en R.D.C. et les autres fragments du royaume Kongo au Congo, en Angola et au Sud-Gabon</li> </ul>

Comme on peut les constater, les objectifs de B.D.K. rejoignirent ceux de l'Abako, tels que définis par Nzeza Nlandu dans le premier *manifeste de l'Abako* (Verhaegen, B., 2003 : 125). S'agissant par exemple de la revalorisation du *kikongo*, Benoît Verhaegen insiste sur le fait que la question linguistique occupait une place de première importance dans l'histoire de l'Abako (2003 : 86). Le premier manifeste de l'Abako se fixa entre autres objectifs *d'unifier la langue kongo*. Ainsi, le Comité Central de l'Association devait avoir en son sein un représentant de chaque dialecte du *kikongo*. Il est aujourd'hui clair qu'au-delà que cette question linguistique, il y avait un enjeu tribal et politique que seule l'extension considérable du *lingala* à Léopoldville, après la deuxième guerre mondiale, a mis au grand jour (Verhaegen, B., 2003 : 92).

La confrontation entre le *kikongo* et le *lingala* à Léopoldville, finit par susciter la mise en place d'une *Commission de linguistique africaine* aux termes de l'arrêté royal du 24 août 1950. L'implication des missionnaires dans la tentative d'unifier le *kikongo* et de l'utiliser comme langue d'enseignement détermina les dirigeants de l'Abako à imposer le *kikongo* comme langue de la capitale. L'Abako fut confortée par l'option levée par la *commission de linguistique africaine* en 1952 en faveur de l'usage du *kikongo* comme langue d'enseignement dans les classes primaires de degré inférieur. Mais très vite, les « thèses anti-*kikongo* » et pro-*lingala* se mirent en place (Verhaegen, B., 2003 : 95 – 100) et le *lingala* finit par prendre le dessus avec le temps.

L'Abako n'était donc pas parvenue à imposer le *kikongo* à Léopoldville. On assista même à une extension progressive du *lingala* dans la province de Bas-Congo, si bien qu'aujourd'hui cette langue est confortablement implantée dans toutes les grandes villes de la province du Bas-Congo. La mutation de l'Abako d'une association culturelle en parti politique occulta même cette « priorité linguistique » ainsi que les aspirations de l'Abako d'étendre ses activités dans le Congo-Français et au Nord de l'Angola comme initialement prévu. Une telle entreprise ne pouvait que buter contre les ambitions et intérêts des puissances coloniales établies en Afrique Centrale.

Aujourd'hui, ce « combat linguistique » constitue un des principaux axes de « l'indépendance de l'esprit » prônée par B.D.K. Il est principalement orienté contre le *lingala* actuellement parlé même dans les fins fonds des villages du Bas-Congo, et par ricochet, contre le *kiswahili* dont l'influence est de plus en plus croissante surtout parmi les agents de la P.N.C. et les services de sécurité. Les *Makesa* sont, en effet, tenus de ne s'exprimer qu'en *kikongo*. Ce dernier est présenté comme une « langue nationale en danger » et donc à protéger, l'élément fédérateur central de tous les Kongo divisés par les frontières coloniales.

En faisant siens les objectifs de l'Abako, B.D.K. voudrait recadrer le *nationalisme kongo* des années 50. Une sorte de résurrection de l'Abako sous le label B.D.K. était donc redoutable pour le pouvoir de Mobutu. Les craintes du pouvoir Mobutu s'expliquaient enfin par l'attitude ambiguë de B.D.K. Alors que sa demande de la personnalité civile faisait allusion à un mouvement culturel, B.D.K. se comportait comme un parti politique réclamant la restauration de la culture Kongo et la restauration du *Kongo dia Ntotela*.

Le 17 mai 1997, Kinshasa passa sous le contrôle de l'A.F.D.L. Le nouveau régime n'eut pas le temps de s'occuper de la conformité des Asbl par rapport à la loi en R.D.C. Laurent-Désiré Kabila s'appliqua à consolider son pouvoir au sommet de l'État. Il suspendit les activités politiques en dehors de ceux de l'A.F.D.L. Même si l'article 2 du décret-loi constitutionnel du 27 mai 1997 stipulait que « l'exercice des droits et libertés individuels et collectifs sont garantis sous réserve du respect de la loi, de l'ordre public et des bonnes mœurs » (Journal Officiel, 1997), l'A.F.D.L. n'était pas disposée à ouvrir l'espace public aux partis politiques et aux associations culturelles. Au contraire il inaugura la dictature des vainqueurs de la guerre de 1997 (Willame, J.C., 1999 : 66). L'U.D.P.S., le PALU et B.D.K. étaient devenus les principales cibles de l'A.F.D.L.

Cette situation perdura jusqu'à la veille du processus de transition amorcé à Sun City. Le régime du P.P.R.D. s'était, à son tour, lancé dans une bataille rangée contre B.D.K. Plusieurs manifestations des *Makesa* furent réprimées au mois de Juin 2002 (Chap. VI pt.6.2.3). Cela eut comme conséquence la radicalisation du nationalisme kongo véhiculé par ce mouvement religieux.

Le sentiment d'être exclus de la gestion de l'État, et surtout celui d'être persécutés, comme l'éprouvent les adeptes des sectes religieuses, mobilisa les *Makesa* autour de la « lutte de libération » de l'espace *kongo*. Les structures de B.D.K. favorisèrent une telle mobilisation.

### 3.3. Structures de B.D.K.

#### 3.3.1. La superposition du « Temple » et de « l'État »

Les structures de B.D.K. sont théoriquement définies par ses statuts. L'article 9 identifie deux organes principaux : l'Assemblée Générale et le Comité Directeur. Au premier organe, qui réunit tous les membres effectifs, l'article 14 reconnaît le pouvoir d'approuver les statuts de l'association, modifier les statuts dans le respect de la loi et l'esprit de l'association, désigner les membres du comité directeur et de délibérer sur toutes les questions intéressant l'association. Le Comité Directeur est, pour sa part, reconnu par l'article 15 comme l'organe d'exécution des décisions de l'Assemblée Générale. Le Comité Directeur est ainsi composé d'un directeur général, d'un directeur administratif, d'un secrétaire et d'un trésorier.

En réalité, B.D.K. n'a jamais accordé une importance particulière à ces statuts. Dans sa gestion quotidienne, c'est la personnalité du chef spirituel qui prime. Ce qui dérouta les observateurs. Nombreux affirment d'emblée que ce mouvement religieux n'est pas bien structuré comme l'écrit Jonas Lukoki Visi (2009 : 63). Cet auteur s'est contenté de présenter schématiquement la structure administrative de B.D.K. comme je l'ai aussi observée sur terrain. A la tête de l'organisation siège le chef spirituel, viennent immédiatement après les responsables des *zikwa* (Sanctuaires).

Les *zikwa* fonctionnent de manière autonome et présentent la même structure hiérarchique : un *mfumu a zikwa* (chef du sanctuaire ou paroisse) chapeaute la structure. Il est assisté par un chargé de la prédication (*mfumu'a kilongi*), d'un chargé de l'administration (*mfumu a kisumaya*), d'un chargé des lois, le chef du parlement (*mfumu a lusanga*), d'un secrétaire (*misieki*) et d'un trésorier (*mfumu a bivanza*). Cette large autonomie reconnue au *zikwa* donne l'impression d'un manque de coordination au sein de B.D.K.

En pratique, B.D.K. consacre une sorte de superposition entre l'organisation du « *temple* » et celle de « l'espace *Kongo* » en tant qu'entité socio-politique à réaliser. B.D.K. confirme à ce niveau ses dimensions irrédentistes. Ce mouvement religieux se présente comme un gouvernement sans territoire, mieux un gouvernement dont le territoire est à reconstituer.

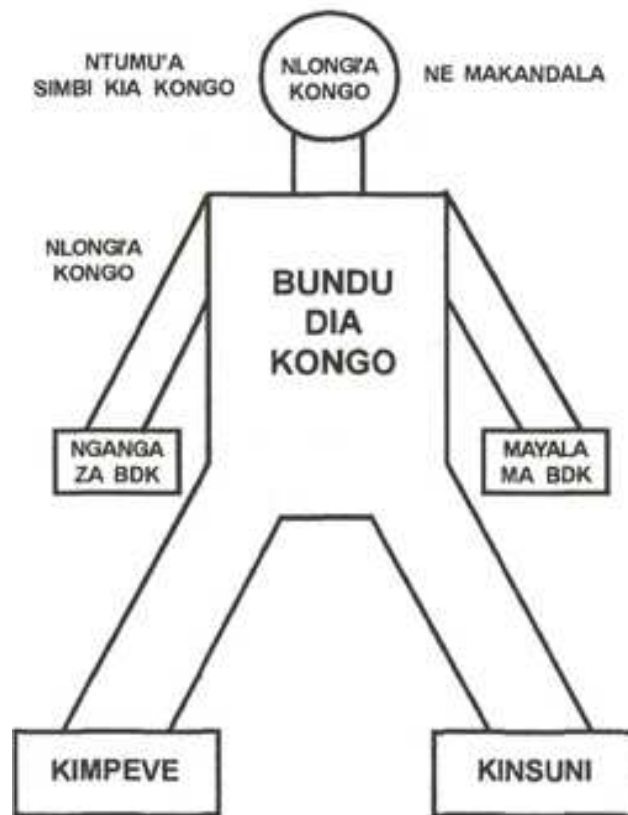
Son organisation interne est axée sur la fusion entre les fonctions religieuses, les fonctions administratives et les fonctions politiques. Elle consacre, en outre, l'autonomie des *zikwa* (sanctuaires ou paroisses) comprises comme des entités politico-religieuses qui doivent fonctionner selon un système fédéral inspiré de la « *Loi sacrée* » de B.D.K. ».

Il faut toutefois retenir qu'au sommet de la structure, il y a le *Ne makandala- N'longi'a Kongo*. Il est le « grand prêtre ». Cette fonction est actuellement assumée par Muanda Nsemi. Son « État imaginaire » est divisé en provinces. Il s'agit des départements de l'ancien royaume Kongo. Les provinces sont placées sous l'imperium d'un *nguvulu*, le gouverneur. Ce dernier est également une autorité politico-religieuse jouissant d'une autonomie de gestion de sa province.

Enfin, les provinces comptent plusieurs entités administratives décentralisées dont l'unité politico-religieuse la plus petite est le *zikwa*. Le siège de B.D.K. à Kinshasa est considéré comme abritant provisoirement celui du « gouvernement fédéral » dont la capitale historique et à venir est Mbaza-Kongo en Angola (Muanda Nsemi 1995 a: 21).

L'image ci-après présente sommairement cette superposition entre les structures du « temple » et celles de « l'État ». Elle se trouve dans presque toutes brochures de B.D.K. Il ne s'agit pas d'un « organigramme ». Elle se limite juste à une description des structures internes de B.D.K. et n'expliquent pas les rapports qu'elles entretiennent. Selon les adeptes interrogés, cette image voudrait insister sur le fait que la religion ne peut être séparée de la politique.

Figure n° 3 : Structure de Bundu dia Kongo



### 3.3.1.1. N'longi'a Kongo, Ne Makandala

*N'longi'a Kongo*, signifie littéralement, instructeur du peuple Kongo. Appliqué au chef spirituel de B.D.K., l'expression se traduit par « Maître de la sagesse kongo ». Pour devenir *N'longi'a Kongo, Ne Makandala*, la décision est prise dans le monde invisible au niveau du *simu kongo* (la cité invisible) où siègent le génie superviseur kongo et les grands ancêtres divinisés. Une cérémonie s'y déroule et le nouveau *N'longi'a Kongo, Ne Makandala* se voit doté d'une ceinture de feu en signe de pouvoir lui transmis par les ancêtres.

Il ne peut y avoir qu'un seul *Ne Makandala* pour une période donnée. La durée de son mandat est indéterminée. Elle dépend des *grands ancêtres divinisés*. Remarquons ici une tentative de rapprochement avec le pharaon égyptien dont le couronnement est accompli à *Pé*, une ville mystique du Delta (Jacq, C. 1998 : 29).



Selon B.D.K., c'est en 1969 que *l'assemblée invisible* des ancêtres a conféré à Muanda Nsemi le grade de *N'longi'a Kongo-Ne Makandala*.<sup>54</sup> Muanda Nsemi remplaçait de ce fait Simon Kimbangu dont la mission aurait été brutalement interrompue par les colonialistes. C'est au cours de cette cérémonie qu'il prit « officiellement » son nom spirituel de *Ne Muanda Nsemi* en remplacement de celui de Zacharie Bandiengila. Il reçut en outre la mission de restaurer le *nzila kongo* (la voie initiatique kongo) et de présider à la constitution de la « Confédération des États de l'Afrique Centrale » ; le *Ntimansi*.

Les *Ne Makandala* sont destinés à gérer les périodes troubles, les périodes de crises politiques profondes. Pour les adeptes de B.D.K., le Macandal dont parle la révolution haïtienne serait un *ne Kongo*. Son grade initiatique aurait été pris pour un nom propre par les Blancs (Muanda, N., 1995b :27). Faisant allusion à ce Macandal, Geggus note que c'était un esclave fugitif qui entra vite dans la légende en Haïti (Geggus, D., 1983 : 30). Originaire probablement de la Guinée selon Trouillot, Macandal fut initié au voodoo et joua un rôle très important dans les milieux des esclaves marrons communément appelés « Congos » à Saint Domingue (Dubois, L., 2001 :94). Il fut arrêté et exécuté par les colons en 1758 pour « tentative d'exterminer les blancs avec poison ».

Selon les *Makesa*, l'histoire kongo a connu plusieurs *Ne Makandala* dont les plus récents sont Kimpa Vita et Simon Kimbangu. S'agissant de Kimpa Vita particulièrement, elle aurait été l'incarnation de « deux Antoine ». Saint Antoine de Padoue pour le volet religieux de sa lutte et le Mani Kongo Don Antonio (dit Dom Ntoni) pour le volet politique de son ministère. Si le premier est connu dans l'église catholique comme le « médiateur attiré en cas d'infortune » (Ndaywel à Nziem 2008 : 145), le second est l'homme qui mourut héroïquement lors de la bataille d'Ambuila contre les Portugais (Bakolo Iko. 2004 : 59). C'est cette idée d'incarnation de « deux personnes en une » qui est reformulée par Muanda Nsemi quand il affirme qu'il est à la fois « Kasa Vubu et Kimbangu ».

---

<sup>54</sup> Muanda Nsemi affirme qu'il est mort en 1969. Il serait revenu à la vie après un jour. C'est durant ce « voyage initiatique » que Muanda Nsemi aurait été couronné par les ancêtres à la cité invisible de *Simu Kongo* (Ndombasi, N 1996: 28).

Dans l'organisation pratique de B.D.K., Muanda Nsemi est la tête pensante de l'association, la tête de l'image ci-haut. C'est lui qui dicte les grandes lignes doctrinales (religieuses et politiques) du mouvement en suivant l'inspiration divine. L'on peut donc comprendre que les statuts de B.D.K. constituent plus une réponse administrative aux exigences d'une administration publique « aliénée » par le droit occidental qu'un instrument de gestion quotidienne de l'association.

Dans ces organisations « sociétaires », la personne du guide spirituel passe avant le texte juridique. Cela est conforme au *bukongo* qui consacre la primauté du gouvernement invisible sur le gouvernement visible. Non seulement Muanda Nsemi est implicitement au dessus des statuts, en tant « qu'instructeur du peuple Kongo », mais aussi il n'est pas tenu à se conformer aux dispositions légales du pays si celles-ci sont contraires à la *Loi sacrée* inspirée par le Bukongo.

### **3.3.1.2. Les *nganga* et les *mayala***

Le mot *nganga* se traduit par prêtre en Français, tandis que le terme *mayala* évoque l'art de gérer les intérêts kongo au sens de la politique. Les prêtres et les acteurs politiques constituent des structures complémentaires dans l'organisation interne de B.D.K. Les deux catégories sont inséparables au regard de la doctrine du mouvement inspiré de la R.T.A.

Si les prêtres s'occupent des questions spirituelles (*le kimpeve* qui veut dire ce qui a trait à l'Esprit), ils ont également le devoir de s'occuper de la formation des dirigeants). Les dirigeants (*mayala*) doivent veiller sur l'organisation matérielle de la société, *le kinsuni* qui veut dire ce qui a trait à la chair.

Le B.D.M. (Bundu dia Mayala) constitue de ce fait la branche politique de B.D.K. C'est à cette structure que revient la tâche d'organiser toutes les manifestations publiques : les conférences, les réunions politiques, les manifestations de rue, les manifestations publiques, la campagne électorale des membres qui veulent briguer un mandat politique. Comme branche de B.D.K., le *Mayala* a toujours fonctionné comme un parti politique clandestin, se cachant derrière l'agrément global de B.D.K. pour mener des actions politiques.

Cette confusion était favorisée par le statut de *Ne Makandala* dont jouit Muanda Nsemi. Il est de droit président de B.D.M. et chef spirituel de B.D.K. Il est alors difficile, et même impossible, de savoir quand il agit comme chef de parti politique ou chef spirituel de B.D.K. Après l'interdiction des activités de B.D.K. en mars 2008, il a été demandé à Muanda Nsemi de définir clairement le statut de son association. Il devait opter soit pour une église ou un parti politique, B.D.K. a tout simplement décidé d'ériger de sa brache politique en parti politique.

B.D.M. est devenu un parti politique à l'intérieur de la structure de B.D.K. Il s'agit d'un parti religieux dédié à l'ancêtre *Mayala* auquel les adeptes de B.D.K. doivent une vénération particulière. C'est l'ancêtre *Mayala* qui reçut de *Ne Muanda Kongo* (le Grand Esprit Kongo) la mission d'encadrer le peuple Kongo sur le plan politique. Le récit mythique y relatif dit que *Ne Muanda Kongo* avait envoyé trois messagers divins pour s'occuper de la gestion du royaume Kongo : *Na Kinzambi (Monsieur la religion)*, *Na Mayala (Monsieur le politique)* et *Na Mazayu (Monsieur la science)*. *Ces trois Messagers Divins ont été attirés sur la terre par la Vierge mère, Mama Ngunu, qui les mit au monde et leur donna les noms de Nsaku, Mpanzu, et Nzinga* ».

L'érection de la branche politique de B.D.K. en parti politique vise à priver le gouvernement congolais du « prétexte de persécution ». Elle ne consacre en rien la restructuration profonde de B.D.K. Modifier la structure de ce mouvement religieux consacrerait une grave contradiction de la part de Muanda Nsemi au regard de la mission qu'il dit assumer à travers de B.D.K. Cela remettrait en cause le contenu même de l'appel lui adressé par le Grand Seigneur *Muanda Kongo*. Il ne s'agit pas d'une incapacité de B.D.K. à s'accommoder à l'évolution socio-politique du pays, mais d'une attitude propre à presque tous les mouvements religieux dirigés par des gourous cohérents.

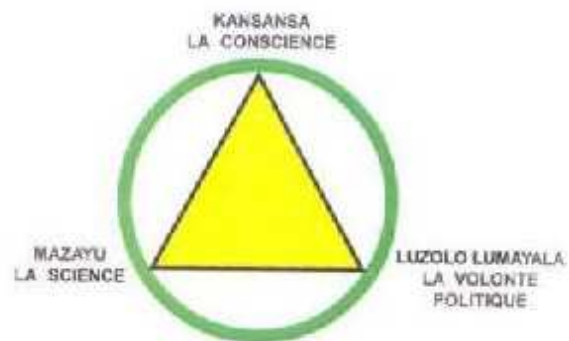
La doctrine et l'idéologie de B.D.M. présentées dans les articles 19, 20 et 21 de ses Statuts reprennent les grandes idées déjà émises par B.D.K. et tente de les appliquer à la nouvelle dimension nationale du parti.

La devise de B.D.M. est *Science, Conscience et Volonté Politique*. Elle est tout simplement le résumé de la doctrine religieuse de B.D.K. La science reste associée à l'ancêtre *Mpazu*, la *Conscience* (religion) à l'ancêtre *Nsaku* et la *volonté politique* à l'ancêtre *Nzinga*. C'est pourquoi l'article 3 des Statuts de B.D.M. est fermé : « La devise de *Bundu dia Mayala* est : Science, Conscience et volonté Politique. Cette devise ne peut en aucun cas être changée » (BDM, 2007 : 1). Le logo et surtout le drapeau de B.D.M. ci-dessous s'inscrivent dans cette même logique : La couleur jaune y représente l'ancêtre *Mpazu*, le bleu *Nsaku ne Vunda* et le rouge l'ancêtre *Nzinga*. Ainsi conçu, B.D.M. ne peut se présenter que comme un parti fondamentaliste et religieux.

**Figure n° 4 : Le drapeau et le logos de BDM**



Le drapeau de BDM



Le Logos de BDM

Avec le B.D.M., B.D.K. réédite le dilemme de l'Abako des années 60. Dans le processus de décolonisation de la R.D.C., l'Abako était écartelée entre ses dimensions tribales (comme c'était d'ailleurs le cas pour tous les premiers partis politiques congolais<sup>55</sup>) et ses aspirations à un idéal national.

<sup>55</sup> La CONAKAT était d'abord une Confédération des Associations Tribales du Katanga avant d'être un parti politique dirigé par Moïse Tchombe. Le MNC/ Kalonji de son côté était l'aile dissidente et *Luba-Kasaï* du Mouvement National Congolais. Le MNC aussi, bien qu'ayant été l'un des rares partis « nationaux » à l'époque, était naturellement dominé par les Batetela de Lodja, fief tribal de Patrice Emery Lumumba, L'UNERGA (Union des Warega), comme son nom l'indique, était une affaire des Warega etc (Turner, T. 2000 : 221 – 223).

De même, dans un pays comme la R.D.C., où le tribalisme fait partie du jeu politique, la dénomination *Bundu dia Mayala* pose problème. Elle constitue une barrière linguistique pour ceux qui sont incapables de transcender les frontières tribales. Or, étant donné que l'adhésion aux partis politiques obéit aux critères ethniques et régionalistes, il n'est pas évident que B.D.M. puisse s'imposer sur toute l'étendue de la R.D.C.

Un regard sur les signataires des statuts de BDM est révélateur de l'influence que doivent jouer les Bakongo dans ce parti politique. Six des treize membres fondateurs appartiennent à l'espace *kongo* (Muanda Nsemi, Kunzi dia Kanda, Nkazi Baloza, Mudiandambu Banapey, Lusu Nsiala et Bakabika). Trois (tous des « illustres inconnus ») viennent de l'ex-Kivu (Kabuyaya pour le Nord-Kivu, Assani Sakala pour le Maniema et Shabani Mukamba pour le Sud-Kivu). Deux sont originaires de l'Équateur (Lidjuba Augustin et Dinganga Bokembela) et enfin deux du Kasai (Mapumba Ngindu pour le Kasai Oriental et Busungu Tshisungu pour le Kasai Occidental).

En dépit des efforts de Muanda Nsemi à donner une dimension nationale au B.D.M., les données ci-haut montrent que les Ne-Kongo contrôlent totalement le parti. Ce qui n'est pas mauvais en soi, même si cela peut avoir un impact négatif sur l'adhésion des nouveaux membres. Le plus grand problème avec B.D.M., comme l'affirme Jacob Niemba Souga,<sup>56</sup> c'est plutôt cette orientation doctrinale de B.D.K. qui lie la politique à la religion. Même si cela ne transparaît pas dans les statuts, l'accès aux fonctions politiques doit être lié à la pratique du *bukongo* compris comme une « école ésotérique » des dirigeants. Très peu sont prêts à renoncer à leur appartenance religieuse actuelle pour des raisons politiques.

### **3.3.1.3. Mot sur les *mikengi***

Qu'il s'agisse des *nganga* ou des *mayala*, tous les dignitaires de B.D.K. sont entourés des jeunes *Makesa* appelés *mikengi*. Le terme se traduit en français par le mot « surveillants ». Il s'agit d'une catégorie de *Makesa* à qui reviennent les tâches protocolaires dans les *zikwa*.

<sup>56</sup> Niemba Souga, J., Interview déjà cité.

Leurs tâches se limitaient à l'origine à préparer et à sécuriser les lieux de culte; y recevoir et installer les adeptes et les visiteurs et y remettre l'ordre après le culte. Ils devaient enfin veiller au respect strict des emblèmes de B.D.K. Ils assumaient les mêmes responsabilités dans la préparation et la sécurisation de toutes les manifestations publiques organisées par l'association (Conférences, cultes, marches de protestation, etc.).<sup>57</sup>

La tâche des *mikengi* s'est ensuite élargie à la protection rapprochée des dignitaires de B.D.K. Chaque responsable de B.D.K. a droit à au moins deux *mikengi* pour sa garde et autres services qui nécessitent leur intervention. Ce privilège est accordé à tous les « *nfumu'a zikwa* » (responsable de la paroisse) et leurs collaborateurs immédiats ainsi qu'aux principaux animateurs de B.D.K. à tous les niveaux.<sup>58</sup> On reconnaît ces « gardes de corps » de B.D.K. par leur tenue ; ces uniformes de couleur bleu et un béret rouge faisant croire aux hommes de troupe.

**Figure. N° 5 : *Mikengi* des B.D.K.**



*Une photo de DK à Seke-Mbaza.*

<sup>57</sup> Ne Kizaza, Interview déjà cité.

<sup>58</sup> Makindombe, Interview déjà cité.

Les structures analogues existent dans toutes les Églises d'origine kongo. Chez les Kimbanguistes ou à l'ENAF, ils sont également appelés *mikengi*. Dans la Sainte Famille évoquée plus haut, ils sont appelés *askari* (Muzalia, G., 2007). Ce terme *swahili* se traduit par soldats en français. Les *askari* jouent exactement le même rôle que les *mikengi* de B.D.K. Ils suivent à la seconde tous les faits et gestes du guide spirituel dont ils constituent la garde rapprochée. Ils s'occupent de la défense des intérêts de l'église. Les *askari* de la Sainte Famille utilisent les armes blanches (comme les *mikengi*) lorsque les intérêts de l'église sont menacés. Ils l'ont fait en 1990<sup>59</sup> contre les jeunes de Majengo, un quartier périphérique de Goma au Nord Kivu.

Les *mikengi* constituent la structure la mieux organisée et la plus active de B.D.K. Depuis 2002, ces « surveillants » ont été de temps en temps internés dans les centres agricoles de l'association à Kanzi et Kialamongo où, en plus de travaux champêtres, ils étaient initiés au *bukongo* dans ses aspects militaires (Assemblée Nationale, 2007). L'initiation est sensée ajouter à l'endurance physique, la capacité de transformer les pierres, les noix de palmes, les noix de coco en armes redoutables. Il s'agit ici d'une version *kongo* des pratiques *mai-mai* qui ont jalonné l'histoire de la résistance des milices ces deux dernières décennies dans le Nord-Kivu et le Sud-Kivu. Mais à la différence des *mai-mai*, les *mikengi* s'inscrivent dans une longue tradition messianique.

Les « petits Antoine » de Kimpa Vita constituent la première référence historique à ce sujet. Après eux, il y a eu les « *kakistes* » de l'église des Noirs de Simon Mpadi. Les *mikengi* de B.D.K. constituent la plus récente reconstitution de cette catégorie d'adeptes prédisposés aux fonctions miliciennes comme on l'a d'ailleurs vu avec les milices *ninja* du pasteur Ntumi au Congo Brazzaville. Toutefois, il faut noter qu'au stade actuel les *mikengi* de B.D.K. ne constituent pas une organisation militaire structurée et bien outillée, même si leur capacité de défier l'État congolais est aujourd'hui attestée.

---

<sup>59</sup> En 1990, le Chef Spirituel de la Sainte Famille était accusé du « meurtre rituel » d'un jeune adepte nommé Kasereka. Les jeunes de Majengo ont alors tenté de capturer le Gourou en plein culte. Les *Askari* sont intervenus avec les armes blanches. Il a fallu l'intervention de la Gendarmerie Nationale Zaïroise (Police) pour arrêter la « guerre ».

### 3.3.2. Les emblèmes d'une « royauté » à restaurer

Pour ses adeptes, B.D.K. n'est pas une « église » ; c'est une « royauté en voie de restauration ». Les sources gouvernementales affirment que B.D.K. tente de faire prévaloir les éléments constitutifs de son « État imaginaire » : un « drapeau national », un « chant patriotique » et une « garde royale » (Assemblée Nationale, 2007 : 9). Mais pour le chef spirituel de B.D.K., le drapeau de son mouvement religieux a le même sens que ceux des autres Églises kongo ou des partis politiques congolais et ne peut pas être considéré comme un drapeau national. Il affirme, en outre, que les *mikengi* ne constituent pas une « garde royale », et que ce « chant patriotique kongo » est juste une « chanson religieuse inspirée de la tradition Kongo » et non un hymne national (Muanda Nsemi 2007).

S'agissant du « drapeau national », Muanda Nsemi le décrit en ces termes : « l'emblème de *Bundu dia Kongo* est un drapeau blanc. Au milieu de ce drapeau se trouve une étoile à six pointes. Cette étoile est inscrite dans un arc-en-ciel tricolore : bleu (*Nsaku*), jaune (*Mpazu*), et rouge (*Nzinga*), qui sont les couleurs majeures qui engendrent les quatre couleurs mineures formant les sept couleurs de l'arc-en-ciel » (Muanda, N., 1995a : 15). Ainsi conçu, le drapeau de B.D.K. résume sa doctrine politique et religieuse (cf. Chap. IV)

**Figure n°6 : Le drapeau de B.D.K.**



Sans m'étendre sur la symbolique de l'arc-en-ciel, il convient de noter, à la suite de Luc De Heusch (2007/4 : 182) qu'un mythe kongo, chez les *Bayombe* plus précisément, fait mention d'un génie : *Mbumba*. Ce génie présidait aux rites féminins qui assurent la fertilité de la femme et aux rites de passage des hommes.



Citant Dunia Hersak, De Heusch note que cette dualité de *Mbumba*, identifié à l'arc-en-ciel, était exprimée en termes sexuels ophidiens : il se compose d'un dangereux serpent mâle (*nlimba*) qui provoque le tonnerre et d'un serpent femelle bienveillant (*nduma*) qui prévient la pluie et les inondations (De Heusch, L., 2007/4 : 185).

Et à l'auteur de conclure que les *Bayombe* ont gardé à l'esprit cette dualité en distinguant un *Nzambi* du ciel et un *Nzambi* de la terre. La présence de l'arc-en-ciel dans les emblèmes de B.D.K. ne fait que renvoyer à cette croyance solidement inscrite dans la religion traditionnelle kongo. Le *Nzambi du ciel* évoqué par De Heusch devient pour B.D.K. *Tata Nzambi'a Mbumba (Ne Muanda Mbumba)*, tandis que le *Nzambi* de la terre est connu sous le nom de *Tata Nzambi a Kongo (Ne Muanda Kongo)*. Enfin, pour réaliser la trinité, il y a *Tata Nzambi a Mpungu (Ne Muanda Mpungu)*. C'est cette triade qui est ici symbolisée par l'arc-en-ciel.

Autant que le drapeau, le « chant patriotique » de B.D.K. s'inspire de l'histoire et de la tradition kongo. Il permet de saisir l'idéal de B.D.K. en rapport avec la royauté à restaurer. Ci-après la chanson libellée en *kimanyanga*, un des nombreux dialectes du *kikongo* et sa traduction en français :

<b>Version originale (Kimanyanga)</b>	<b>Traduction en Français</b>
<i>Okukwa lekela Omakongo Tuka Ku Nsundi na te ku Mbamba Luangu, Lemba Muluza, Mpangala Kongo I muna Kongo</i>	<i>Ici demeure Dieu De Nsundi jusqu'à Mbamba Luangu, Lemba, Mulaza et Mpangala Kongo ne pourra pas disparaître De l'étoile de Kakongo</i>
<i>Tuka Mbuentete ya Kakongo Kongo dieto dia Ne Lukengo Kongo dieto dia Ne Kongo Nimi Ne Nsaku, Ni Mpazu yaya Nzinga Ya lambwa kwa makuku matatu Makuku ma tatu ma lambe</i>	<i>Notre Kongo de Ne Lukengo Notre Kongo de Ne Kongo Nimi Nsaku et Mpanzu et la soeur Nzinga Bâti sur trois piliers Trois piliers soutiennent Kongo</i>

<p><i>Kongo</i></p> <p><i>Oku kwalekela Omakongo</i> <i>Kongo diatu sisi la bakulu</i></p> <p><i>Kongo tadi : kabasu'e</i> <i>mbasinga</i> <i>Kongo I muna Kongo</i> <i>Ye Nzoka, Kongo wa</i> <i>kyenzole nza</i> <i>Nsala wa yala</i> <i>Bwa yala N'sanda</i></p> <p><i>Fwa ntatu</i> <i>Ka mumsi ko</i> <i>Tobola Nkosi,</i> <i>Ntobola Ngoya</i></p> <p><i>Kongo I muna Kongo,</i> <i>Kongo I muna Kongo</i> <i>Oh oh Kongo I muna</i> <i>Kongo</i></p>	<p><i>Ici repose Dieu</i> <i>Notre Kongo, le Kongo</i> <i>des aïeux</i> <i>Kongo la pierre</i> <i>inébranlable</i> <i>Kongo jamais ne changera</i> <i>L'Amour qui illumine le</i> <i>Monde</i> <i>Travailles et règues</i> <i>Comme règue le</i> <i>« N'sanda »<sup>60</sup></i> <i>Prends la hauteur</i> <i>Et non la mollesse</i> <i>Brise la fureur du lion</i> <i>Brise la force du léopard</i></p> <p><i>Kongo jamais ne changera</i> <i>Kongo jamais ne changera</i> <i>Oh, Kongo jamais ne</i> <i>passera</i></p>
---	--

Ainsi libellé et exécuté par les *Makesa* avant chaque rassemblement (réunion politique ou encore meeting public), le chant « patriotique inspiré de la tradition kongo », se démarque aussi bien dans sa forme que dans son fond, des autres chants analogues qu'on trouve dans presque tous les nouveaux mouvements religieux kongo.

Ainsi présenté, l'hymne de B.D.K. est plus un « hymne national » qu'un chant exaltant la « hauteur » de la nouvelle religion kongo ou un chant exhibant l'idéal d'un parti politique dans un pays donné. Cet hymne exprime clairement le caractère irrédentiste de B.D.K.

<sup>60</sup> Le *n'sanda* est un arbre sacré et un poteau indicateur pour les Kongo. Pour le mouvement antonien, la *n'sanda* avaient occupé la place du crucifix et des *nkisi* (fétiche). Les adeptes de B.D.K. croient de c'est l'écorce du *n'sanda* qui sert à la confection de l'habit de Jésus-Christ. Enfin, le *n'sanda* est le symbole de la royauté et de la justice.

La première strophe décrit un territoire, le « pays de Bakongo ». Celui-ci correspond à l'espace *kongo*. On remarque que d'entrée de jeu, l'hymne de B.D.K. expose un idéal politique : militer pour l'érection d'un État Kongo sur ce vaste territoire aujourd'hui écartelé entre l'Angola, le Congo, la République Démocratique du Congo et le Sud-Gabon. Il s'agit donc d'un « l'hymne national » d'un État à créer et non d'un « chant limité aux dimensions nostalgiques d'un passé découvert à travers des livres d'histoire et d'anthropologie sociale » comme l'a affirmé un adepte de B.D.K.

La deuxième strophe évoque les grands ancêtres *ne Kongo* : les *ancêtres divinisés*. Ceux que B.D.K. considère comme des héros *Kongo*. Cette strophe manipule le levier identitaire au sens de la doctrine de la « nation naturelle » comme on le verra plus loin. Elle pourrait être rapprochée au passage suivant du *Debout Congolais*, l'hymne national de la R.D.C. : « Don béni, Congo ! Des aïeux, Congo ! (...) Nous peuplerons ton sol et assurerons ta grandeur ! » ou encore au passage de la *Zairoise* : « tricolore au vent, ravive l'idéal. Qui nous relie aux aïeux, à nos enfants ». Il s'agit donc de faire revivre la mémoire collective *kongo* au sens d'un État qui a existé et qu'on doit restaurer conformément au *testament de Vita Nkanga*.

La troisième strophe insiste sur le royaume Kongo en tant que terre léguée par les ancêtres et donc inaliénable. C'est ici une formulation d'un autre élément de la tradition *kongo* concernant la propriété foncière : la terre, indivisible et inaliénable, appartient aux seuls ancêtres ; les vivants n'en ont que l'usufruit.

La « terre inaliénable » symbolise ici la « souveraineté de la nation *kongo* » et insiste sur l'idéal de refaire l'intégrité territoriale de *Kongo dia Ntotila*. Cette souveraineté aurait été perdue avec le démembrement du royaume Kongo par la conférence de Berlin en 1885. Cette strophe appelle ainsi les adeptes et tous les Kongo au « nationalisme ».

Cet appel est très important à une période où Muanda Nsemi considère que la « terre ancestrale » est non seulement envahie par les étrangers, mais aussi menacée par les projets internationaux. La façon dont l'État congolais procède dans l'attribution des carrés miniers aux sociétés étrangères inquiète les *Makesa*.

Ceux-ci affirment qu'ils courent le risque de devenir des « Palestiniens d'Afrique centrale ». Il faut donc défendre cette « pierre inébranlable » qui symbolise l'unité kongo. Le testament de Vita Nkanga insiste sur cette recommandation : «... il faut mener une « guerre sainte ».

Et à la quatrième strophe de revenir sur les défis qu'il faut surmonter en luttant contre le lion, le léopard qui symbolise ici tous les obstacles qui se dressent à la réalisation de l'unité kongo : l'esclavage ; la division du royaume ; le néocolonialisme etc. C'est un véritable appel du genre « Debout Congolais, unis par le sort, unis dans l'effort pour l'indépendance » ! Une telle approche ne trouve pas de correspondant dans les autres mouvements religieux kongo ou ceux qui s'inspirent du messianisme kongo. Un regard sur l'hymne de la Sainte Famille est révélateur à ce sujet :

<b>Version originale (Swahili)</b>	<b>Traduction en Français</b>
<i>Bendara ya jamaa takatifu Ina simama Tu me pewa funguo ya mbingu na dunia oh</i>	Le drapeau de la Sainte Famille est hissé  A nous la clé des cieux et de la terre oh
<i>Bendera ya jamaa takatifu Ina simama Dunia nzima muje mu poneshwe Kitumaini Mapendo Kamilisha Baba Ufalme wa Mungu mkubwa duniani Ukweli Muumba wetu Upanga wa moto kweli ni mikononi mwako Tawala !</i>	Le drapeau de la Sainte Famille est hissé Terre entière venez recevoir le salut L'espérance L'amour Confirme ô père Le règne du Grand Dieu sur la terre En vérité Ô notre créateur L'épée ardente dans tes mains Règne

Dans l'hymne de la Sainte Famille, le territoire vanté s'appelle « *Dunia nzima* » c'est-à-dire, terre entière. La population ciblée est « *le peuple de la terre entière* », les vivants et les morts appelés à rentrer à la vie au « dernier jour ». Cette « église des noirs » s'appelle d'ailleurs la Sainte Famille en Afrique et Dans le Monde. Cela reflète ses aspirations universalistes à l'opposé de B.D.K. qui se révèle plus comme une religion de la nation kongo.

On peut enfin constater que l'hymne de la Sainte Famille est une prière adressée à Dieu. Il appelle le règne de Dieu sur la terre et peut être compris comme une reformulation de la prière universelle de l'Église catholique (le Notre Père). Ce qui n'a rien avoir avec l'hymne de B.D.K. qui, lui exalte la grandeur d'un « paradis perdu » auquel aspirent les *Makesa*.

### **3.4. Méthodes de recrutement et stratégies d'action politique**

#### **3.4.1. Méthodes de recrutement**

Force est de préciser que B.D.K. est un mouvement religieux kongo. Les *Makesa* ne sont pas tenus à convertir les « non originaires ». Leur rôle est d'inciter les peuples d'Afrique en général et de la R.D.C. en particulier à renouer avec leurs religions traditionnelles respectives. Il appartient à chaque peuple d'Afrique, compris comme une nation particulière, de renouer avec sa propre culture dont les spécificités devront contribuer à la l'élaboration d'une « religion africaine universelle ».

Il découle de cette vision que B.D.K. ne se lance pas dans un prosélytisme effréné à l'image des Églises de réveil (Chimanuka, N. 1990 : 30) : pas de « campagne évangélisation », pas des veillées de prière ostentatoires. B.D.K. était d'ailleurs réservé aux élites Kongo dont la plupart étaient anciens du mouvement *kitwandi*. C'est au début des années 1990 que le mouvement amorça un recrutement important parmi les Bakongo. Il procéda de deux manières : le *prosélytisme ciblé* et l'organisation des conférences « culturelles ».

##### **3.4.1.1. Le prosélytisme ciblé**

S'il est vrai que « seuls les *Bakongo* sont concernés par la nouvelle religion » (Nkolo Ndombasi, B., 1996 : 48), le recrutement parmi eux ne se faisait pas au hasard.

La prudence était exigée aux premiers zéloteurs de B.D.K. Il fallait intéresser les personnes « susceptibles d'être convaincues ». La stratégie consistait à montrer aux potentiels membres que « être *dikesa* n'était pas incompatible avec la foi chrétienne » et que l'essentiel était de « connaître sa culture » et d'y puiser les aspects positifs. Ceux qui adhéraient à la nouvelle doctrine étaient appelés à diffuser le message dans leur entourage immédiat, mais prioritairement aux Bakongo.

Avec cette méthode de recrutement, B.D.K. connut une diffusion très lente mais efficace au Bas-Congo. C'est ce qui explique la constance des *Makesa* par rapport aux adeptes des Églises de réveil qui, à la recherche des « solutions-miracles » aux problèmes qui minent leur existence, se recrutent sous le choc de « l'émotion spirituelle » durant des campagnes d'évangélisation (Chimanuka, N., 1990 : 34). Une fois l'émotion passée ou confrontés à un autre problème, les nouveaux convertis peuvent passer aisément d'un mouvement religieux à l'autre.

C'est dans le cercle des universitaires ne-Kongo que le prosélytisme ciblé a eut un grand impact. Sans être nécessairement adeptes de B.D.K., plusieurs professeurs originaires du Bas-Congo partagent les grands axes du combat politique de ce mouvement religieux. Un passage tiré d'une pétition adressée au chef de l'État par les professeurs ne-Kongo en 2008 peut être cité à titre exemplatif :

*« ...En oubliant l'idéal de liberté et d'attachement aux valeurs ancestrales, ils (les Bakongo « achetés » par le pouvoir) ne sont pas dignes de la mémoire de nos illustres ancêtres : Vita Nkanga, Kimpa Vita, Paul Panda, Simon Kimbangu, Simon Toko, André Matsoua, Edmond Nzeza Nlandu, Daniel Kanza, Joseph Kasa Vubu, Bikebi etc. (...) le Bas-Congo n'a jamais fait sécession (...) Il le fera, si et seulement si l'injustice, la prédation de ses richesses, et la discrimination se consolident en mode de gestion du pays.*

Même si ce passage recoupe les vues de Muanda Nsemi, on ne peut pas affirmer que ses auteurs sont tous en contact avec B.D.K. Le prosélytisme ciblé tire son efficacité du fait qu'il prend appui sur la mémoire collective des Bakongo et exploite la situation de crise sociale, économique et politique que connaît la R.D.C. pour reformuler les idées autonomistes auxquels plusieurs Bakongo sont attachés.

L'objectif ultime du prosélytisme ciblé comporte deux aspects. Le premier est qu'il vise à gonfler les rangs des *Makesa* par les « adeptes sûrs ». Le second est de susciter un sursaut de conscience ethnique kongo chez les personnes contactées, même si celles-ci n'adhèrent pas formellement à B.D.K. Ce deuxième aspect a pour résultat que B.D.K. compte aujourd'hui des admirateurs, même dans les Églises qui sont sensées lui être hostiles (Kimbanguistes, protestants et catholiques).

#### **3.4.1.2. L'organisation des conférences culturelles**

Avec la libéralisation de la vie politique en avril 1990, B.D.K. décida de sortir définitivement de l'ombre. Déterminé à gonfler ses rangs, le mouvement améliora ses méthodes de recrutement. Tout en restant fidèle à son « prosélytisme ciblé », Muanda Nsemi procéda aussi par l'organisation des conférences culturelles, la diffusion des brochures et autres feuillets d'information (*Kongo dieto*) écrits pour la plupart par lui-même. La distribution des feuillets d'information *Kongo dieto* permit le contact direct entre les *Makesa* et les éventuelles néophytes.

Le responsable de B.D.K. a organisé plusieurs conférences entre 1988 et 1997, année de l'occupation de la ville de Kinshasa par l'A.F.D.L. Tenues à intervalle mensuelle, ces conférences ont connu la participation des délégations en provenance de l'Angola, du Congo-Brazza et du Sud-Gabon. A Kinshasa, c'est la salle du Jardin botanique située non loin du grand marché de Kinshasa, qui abritait les conférences culturelles de B.D.K.

Monsieur Charly Kumwimba,<sup>61</sup> responsable du café des artistes qui fonctionne dans le même cadre du Jardin botanique, décrit ces « conférences culturelles » comme suit :

---

<sup>61</sup> Charly Kumwimba, Responsable du Café des Artistes, interrogé à Kinshasa le 17 août 2008.

*« C'était de grands moments de rencontre. La salle du Jardin botanique n'arrivait pas à contenir les conférenciers. Certains parmi eux venaient de l'Angola et de Brazzaville. Les séances de travail se tenaient en kikongo. Muanda Nsemi présentait les allures d'un patriarche. Tout son discours était axé sur l'autonomie des Bakongo. (...) Les gens l'écoutaient avec respect et ses gardes se comportaient comme une police disciplinée ».*

Les thèmes exploités lors de ces « conférences culturelles » étaient essentiellement axés sur la prise de conscience de l'homme noir et reflétaient les quatre constances décelés dans les messianismes précurseurs de B.D.K. Dans le contexte de démocratisation des années 1990, la restauration du royaume, par exemple, fut abordée sous le thème de l'autonomie des Bakongo. B.D.K. s'inscrivit ainsi dans la tendance politique générale qui souhaitait l'instauration du fédéralisme en R.D.C. Ce fédéralisme évoquait, quant à lui, l'idéal de voir les provinces sous l'empire des lois inspirées de la culture des populations locales. C'était là une façon d'évoquer le « retour » aux systèmes politiques précoloniaux et aux R.T.A.

Au niveau de la province du Bas-Congo (Mbanza-Ngungu, Matadi, Moanda...), les « conférences culturelles » de B.D.K. eurent pour cadre les milieux universitaires. Ne Kizaza découvrit B.D.K. en 1996 alors qu'il était étudiant à l'ISP-Mbaza-Ngungu. Ce dignitaire de B.D.K. insiste sur le fait que plusieurs intellectuels *ne Kongo* consultaient Muanda Nsemi après ces conférences pour « se ressourcer davantage ». Ils étaient les plus grands acheteurs des brochures de B.D.K.

B.D.K. ne s'intéressa à un recrutement de masse que peu avant la tenue du Dialogue Intercongolais en Afrique du Sud. Les conférences culturelles furent organisées en plein air entre 2001 et 2003. Certaines furent dispersées par les forces de l'ordre attirant ainsi les camera et les micros de la presse tant nationale qu'internationale sur B.D.K. Désormais, Muanda Nsemi se mit à utiliser certaines chaînes privées pour faire passer son message. La RLTV et la CCTV sont les plus utilisées pour l'instant.



### **3.4.2. Stratégies de mobilisation et d'action politique**

Comme ses mouvements messianiques précurseurs, B.D.K. n'a jamais évolué en marge de la politique. La prétention de poursuivre le combat politique de l'Abako et les ambitions personnelles de Muanda Nsemi l'ont poussé à recourir à plusieurs stratégies soit pour agir sur la scène politique congolaise, soit pour impliquer ses adeptes dans toutes ses actions politiques. Parmi ces stratégies on peut citer : la distribution des feuillets et les brochures de B.D.K. et l'instrumentalisation de la rumeur à des fins mobilisatrices.

#### **3.4.2.1. Les feuillets d'information et les brochures de B.D.K.**

B.D.K. publie régulièrement des documents portant sur des thèmes très variés. Ces documents peuvent être regroupés en deux grandes catégories. Il y a d'un côté les feuillets d'information *Kongo dieto* (Notre Kongo). De l'autre côté il y a les brochures écrites par le chef spirituel. Les *Kongo dieto* portent généralement sur les questions d'actualités tandis que les brochures abordent plusieurs sujets à caractère politique, économique, religieux et social.

Quelques thèmes sont abondamment exploités dans les brochures de B.D.K. Il s'agit de : l'absurdité des frontières héritées de la colonisation, la « vraie histoire » des Bakongo, la religion traditionnelle kongo et la vision politique de B.D.K. pour le Bas-Congo et l'espace kongo. Enfin, toutes les allocutions du chef spirituel sont également publiées sous forme de brochures (les allocutions lors des conférences culturelles, les interventions de Muanda Nsemi à l'Assemblée Nationale,...).

Muanda Nsemi réédite à ce niveau une des stratégies de l'Abako à la veille de l'indépendance. Le titre de ces feuillets d'information (*Kongo dieto*) est d'ailleurs celui du journal édité par l'Abako dans les années 1950 – 1960 (Ndaywel è Nziem, 2008 : 553). Après l'indépendance, il a été repris par le mouvement *kintwadi* (Lanternari, V. 1962) et du *kintwadi* il est passé au B.D.K. A l'instar de l'Abako, avec la publication du « contre-manifeste » (Verhaegen, B. 2003), B.D.K. fait de ses écrits de véritables outils d'action politique.

Déjà en 1994, dans un document de vingt quatre pages adressé au gouvernement Kengo Wa Dondo, Muanda Nsemi s'insurgea contre la bipolarisation de la vie politique à l'époque (l'opposition tshisekediste et la mouvance mobutiste) et proposa la nomination d'un gouverneur neutre au Bas-Congo (Muanda Nsemi 1994 : 20). Il sollicita ce poste pour un membre de B.D.K. En sa qualité de *Ne Makandala*, Muanda Nsemi était alors le « candidat incontournable ». Le gouvernement ne réserva aucune suite à cette lettre.

Quand la R.D.C. passa sous le contrôle de l'A.F.D.L. en 1997, Muanda Nsemi fut parmi les premiers chefs religieux ne-Kongo à entrer en contact avec les membres des nouveaux régimes. Le chef de B.D.K. n'hésita pas à exprimer au secrétaire général de l'A.F.D.L. la grande préoccupation de B.D.K. Il proposa l'instauration du fédéralisme. Quelques temps après, il écrivait *Les Bakongo et l'A.F.D.L.* Dans cette brochure, il invitait l'A.F.D.L. à œuvrer en faveur de la mise sur pied d'une « Confédération des États d'Afrique Centrale ».

Enfin, en dehors des feuillets d'information et des brochures (qui sont des documents officiels), les responsables de B.D.K. recourent aux tracts lorsqu'il s'agit d'impliquer la population du Bas-Congo dans leurs actions politiques. Dans bien de cas les tracts sont « signés » par la branche politique de B.D.K. ; le B.D.M. Cette stratégie est inspirée de l'opposition congolaise en général et de l'U.D.P.S. en particulier (Ndaywel è Nzièm, 1998)

#### **3.4.2.2. L'instrumentalisation de la rumeur**

L'instrumentalisation de la rumeur à des fins mobilisatrices, brandit aux *Makesa* la menace d'une « spoliation programmée » des « terres ancestrales kongo » par les « étrangers ». Trois textes évoquant le « complot » sont exploités à ce sujet : Il s'agit des prétendues *Recommandations de Monsieur Requin aux missionnaires catholiques envoyés au Congo-Belge*, du projet *emphytéose Muanda* et du *projet de l'empire Hima-Tutsi*.

S'agissant des *Recommandations de Monsieur Requin*, il importe de procéder à la critique de l'extrait ci-après, très exploité par *Makesa* :

« (...) Le but essentiel de votre mission n'est donc point d'apprendre aux Noirs à connaître Dieu, ils le connaissent déjà depuis leurs ancêtres. Ils parlent et se soumettent à un Nzambi a Mpungu (Mvidi Mukulu, Mungu) et que sais-je encore (...)

*Désintéresser nos "sauvages" des richesses matérielles dont regorgent leurs sol et sous-sol, pour éviter que s'intéressant, ils ne nous fassent une concurrence meurtrière et rêvent un jour à nous déloger. Votre connaissance de l'évangile vous permettra de trouver facilement des textes qui recommandent et font aimer la pauvreté(...)*

*Les contenir pour éviter qu'ils ne se révoltent. Les administratifs ainsi que les industriels se verront obligés de temps en temps, pour se faire craindre, de recourir à la violence (injurier, battre...) car il ne faudrait pas que les nègres ripostent ou nourrissent le sentiment de vengeance. Pour cela, vous leur enseignerez de tout supporter. Vous commenterez et les inviterez à suivre l'exemple des saints qui ont tendu la deuxième joue, qui ont pardonné les offenses, qui ont reçu sans tressaillir les crachats et les insultes. » (Kinsala, T. 2003 : 85 – 86).*

Ce texte, dont l'auteur n'est pas probablement pas le Ministre Belge de colonie, voudrait mettre en évidence la complicité de la trilogie coloniale : l'administration, les missions, les entreprises (Blondeel, W. et al. 1980 : 7) contre les indigènes du Congo-Belge. Il affirme en même temps la validité des religions traditionnelles africaines par rapport au christianisme qu'il présente comme un véritable instrument au service de la domination étrangère. Le texte dépeint en outre les stratégies des colons déterminés à maintenir, le plus longtemps possible, les rapports de domination sur les indigènes avec toutes les implications foncières que cela entraîne.

En utilisant les « Recommandation de Monsieur Requin » dans le contexte actuel, les *Makesa* tentent d'établir une continuité entre la colonisation Belge et le « pouvoir d'occupation installé à Kinshasa ». Selon les *Makesa*, le plan d'exploitation pour cette « seconde colonisation » tourne autour du projet de *l'emphytéose de Moanda*.

Porté par Charles Vanacker, Por Mouzon et Giedo Hendricks, ce projet dont les textes circulent entre les mains des leaders politiques kongo porte sur le bail du port de Moanda pour une période de 99 ans (Kisungu, K. 2005 : 86).

Il s'agit concrètement de procéder à l'aménagement du barrage d'Inga pour la construction d'une gigantesque industrie de production de l'hydrogène ; la construction du « canal Congo » pour rendre le fleuve navigable de l'embouchure à Kisangani en passant par Matadi, Kinshasa et Mbandaka ; l'aménagement, au niveau de l'embouchure, d'une usine de captage de l'eau drainée par le fleuve Congo et la construction d'une grande centrale hydro-électrique sur le fleuve Congo : le Grand Inga.

Pour B.D.K. ce projet est un plan de recolonisation des Bakongo dont la « souveraineté » aura été « vendue aux enchères » (Kisungu, K. 2005 : 87). Dans ce même ordre d'idée, le chef spirituel de B.D.K. précise qu'il existe un projet analogue pour l'Est de la République démocratique du Congo : « *L'emphytéose du volcan* ». Sur le même modèle de Hong Kong, et soutenu par les mêmes occidentaux, ce projet serait conçu pour confier aux « lobbies tutsi » la gestion du Grand-Kivu (La république des volcans). Cette fameuse république était déjà évoquée en 1962-1963 (Willame, J.C, 1998b : 44).

L'amalgame intervint alors avec la question des réfugiés Rwandais dans l'Est de la R.D.C. et la mise en train des concepts de *hutuland* ou *tutsiland* pour tenter de résoudre, non seulement la question des anciens génocidaires Rwandais et, avec elle, celle de l'intégration de milliers de réfugiés Hutu à l'Est du pays, mais aussi les problèmes démographiques du Rwanda. Les rebellions congolaises sont ainsi lues comme une étape décisive dans la concrétisation du complot par des réseaux militaro-économiques internationaux que seuls les affrontements en 2000 et 2001 entre le Rwanda et l'Ouganda à Kisangani ont mis au grand jour.

Toutes ces rumeurs (Voir Annexe IV), savamment exploitées par les responsables de B.D.K., ont fini par réaliser les quatre fonctions reconnues à l'action de la rumeur.

Désormais, B.D.K. a entraîné dans son combat, non seulement ses adeptes, mais aussi bon nombre d'acteurs politiques ne-Kongo (Kyakwama Kyakiziki, Jean-Claude Vuemba). Les divergences entre ces derniers et le chef spirituel de B.D.K. ne se trouvent désormais qu'au niveau de la forme et non dans le fond : seule l'intégrisme religieux de B.D.K. semble diviser !

### Conclusion partielle

Ce chapitre avait pour objectif d'apporter les premiers éléments de réponse à la question centrale de cette recherche. Quelques repères ont été pris en considération : les données biographiques de Muanda Nsemi, les objectifs et les structures de B.D.K., les analogies à ses messianismes précurseurs et, enfin les méthodes de recrutement des adeptes et les stratégies d'action politique des *Makesa*.

S'agissant de la biographie de Muanda Nsemi, il a été démontré qu'elle consacre une mystification du guide spirituel à travers une série de métarécits. Ceux-ci le rapprochent tantôt de Jésus-Christ, tantôt de Simon Kimbangu, ou encore de Joseph Kasavubu. La tentative d'identification à Simon Kimbangu est dictée par la détermination de Muanda Nsemi à présenter son mouvement religieux comme une restauration de la *doctrine originelle* de Simon Kimbangu.

La tentative de s'identifier à Joseph Kasa Vubu quant elle s'inscrit dans une logique similaire. Elle suggère la détermination de Muanda Nsemi d'inscrire l'action politique de B.D.K. dans la continuité de celle l'Abako de Joseph Kasavubu. Ce dernier est non seulement l'un des pères de l'indépendance de la R.D.C., mais aussi l'un des pères fondateurs de la province Kongo Central dont l'autonomie est tant réclamée à ce jour par les *Makesa*.

Du point de vue des objectifs de B.D.K., par exemple, ce chapitre est arrivé à la conclusion que B.D.K. a tout simplement repris, en d'autres termes et dans un contexte différent, les objectifs déjà formulés l'Abako en 1950 (alors association culturelle) et ceux traduits par l'Abako devenu un parti politique à la veille de l'indépendance.

Les premiers sont essentiellement axés sur la valorisation de la langue et de la culture kongo tandis que les seconds focalisent sur la quête de l'autonomie de la province des Bakongo dans une R.D.C. voulue fédérale.

S'agissant des stratégies d'action politique, il a été établi que B.D.K. tire ses modèles du mouvement *kintwadi* et de l'Alliance des Bakongo. Il s'agit particulièrement de la publication périodique des opuscules mobilisateurs à l'attention des Bakongo. Les feuillets d'information de B.D.K. portent ainsi le même intitulé que le *Kongo dieto* publié régulièrement par l'Abako à la veille de l'indépendance. De même, à l'instar des animateurs de l'Abako, Muanda Nsemi ne rate aucune occasion pour animer les conférences culturelles ou des manifestations publiques dont la thèse est essentiellement axée sur l'autonomie du Bas-Congo.

Enfin, à la différence de ses mouvements précurseurs, B.D.K. s'est doté d'une structure organisationnelle évoquant « un gouvernement sans territoire ». La superposition du « Temple et de l'État » est une préfiguration de l'État Kongo tant rêvé par les *Makesa*. Les responsables religieux y assumeraient également des fonctions politiques et administratives. B.D.K. reformule ainsi les quatre constances décelées dans ses mouvements messianiques précurseurs.

## CHAPITRE IV. LES FONDEMENTS SYNCRETIQUES DE BUNDU DIA KONGO

### *Introduction*

Dans ce chapitre, il est question d'établir en quoi B.D.K. serait une « restauration » des R.T.A. en général, et kongo en particulier, et de déceler les spécificités doctrinales de ce nouveau mouvement religieux par rapport à ses mouvements précurseurs. Ce chapitre est ainsi consacré à l'analyse de la doctrine de B.D.K. : le *bukongo*. Celui-ci se définit comme « la voie initiatique des anciens sémites noirs ; le grand squelette central dans lequel doivent se greffer les spécificités culturelles régionales de toutes les tribus de l'Afrique » (Muanda, N., 1996 : 5). Le *bukongo* est consigné dans un Livre Saint appelé *Makongo* (Parole de Kongo).

Le *bukongo* procède par une sorte « d'appropriation culturelle » ayant comme principe de base le « processus d'adoption/adaptation » très chère au *Nouvel Age* de William Bloom (York, M., 1999 : 174). Mais, si l'adepte du *Nouvel Age* considère que « c'est tout le registre mondial des idées et des pratiques religieuses et culturelles qui s'offre à lui et qu'il peut y prélever individuellement des échantillons comme bon lui semble » (York, M., 1999 : 74 – 75), pour les *Makesa*, la religion traditionnelle kongo constituerait « un patrimoine immuable » vers lequel doivent converger les autres religions du monde.

En réalité, le *bukongo* est une doctrine syncrétique ; une « tradition en invention » au sens de Hobsbawm (Chap. I, pt 1.1.7). On sait bien déceler dans cette doctrine les éléments empruntés à la culture kongo, à l'euro-christianisme, à l'Égypte antique et aux loges ésotériques comme l'Ordre de la Rose-croix, Ordre de Franc-maçonnerie etc. Les mettre en évidence permet de démontrer, dans ce chapitre, que tout en procédant à une « reformulation » des messianismes kongo, B.D.K. a mis sur pied une « nouvelle doctrine ».

Enfin, il faut préciser que compte tenu du caractère ésotérique du *bukongo*, je n'ai pas accédé au *Makongo*. Il serait ainsi prétentieux de ma part d'expliquer les détails de la doctrine de B.D.K. Ce chapitre va se limiter à en présenter les grandes lignes telles qu'elles m'ont été relatées par les *Makesa* qui ont accepté de répondre à mes questions. Ces informations ont toutefois été vérifiées grâce à certains passages trouvés dans les brochures publiées par Muanda Nsemi, et qui dévoilent petit à petit le contenu du *Makongo*.

Ce chapitre est ainsi divisé en trois sections : la première est consacrée à la présentation du Livre Saint de B.D.K., la deuxième aborde les aspects exotériques de la doctrine de B.D.K. et la troisième survole les enseignements réservés à une élite ; des enseignements qu'on dirait ésotériques dans le sens que leur profondeur n'est accessible qu'à ceux qui ont commencé à suivre la voie initiatique de B.D.K. Ce qui implique une sélection rigoureuse des néophytes.

#### 4.1. Le Livre Saint de B.D.K.

Pour les *Makesa*, aucune église ne peut se dire « Africaine » si le message qu'elle diffuse n'est pas d'origine africaine, si les prophètes porteurs de ce message ne sont pas des négro-africains et si le Livre Sacré qu'ils utilisent n'est pas conforme à la « religion universelle adaptée à la mentalité du peuple négro-africain » (Muanda Nsemi, 1987). C'est cette conviction qui a dicté et orienté la rédaction du Livre Saint de B.D.K. par son chef spirituel. Le *Makongo* se présente comme une codification rigoureuse de la tradition orale kongo et des révélations faites aux *banguza* par le « grand esprit *Muanda Kongo* ».

Ce travail de codification aurait été confié à Muanda Nsemi par les « esprits supérieurs ». Selon une croyance des *Makesa*, le *Makongo* tire son nom de la « pierre mystique » de couleur noire que les *êtres de l'espace* venus d'une certaine planète *Kakongo* auraient remis à Ne Lukengo. Ne Lukengo veut dire : *celui qui a la garde du pouvoir de la science initiatique héritée des fils du ciel* (Muanda Nsemi, 1995 : 3). Cette pierre noire aurait le pouvoir « transformer le métal vil en or » (Muanda Nsemi, 1987) et porterait la couleur du « grand être qui garde les mystères de l'univers visible et invisible ».



Le *Makongo* véhicule l'idée d'un « Dieu noir » mais dont la lumière se manifeste sur terre par la couleur blanche. Cette idée est mise en relation avec un « soleil noir », invisible et spirituel considéré comme le gardien des mystères et source primordiale de l'énergie diffusée par le « soleil blanc », le soleil visible. Cette croyance se trouve dans plusieurs doctrines secrètes (Blavatsky, H., 1888). Dans l'ancien symbolisme, c'était le *soleil spirituel* qui était supposé envoyer les principaux sauveurs et avatars sur terre. C'est dans cette optique que les êtres de l'espace auraient remis à Ne Lukengo, la « pierre mystique » pour faciliter la rédaction du *Makongo*.

Le *Makongo* est constitué de douze livres suivants : *Kinsemi*, *Makaba*, *Mpova*, *Maniema*, *Bangunza*, *Muanda*, *Sikama*, *Mbila*, *Bavita*, *Mazayu*, *Milandu*, et *Mavanga*. Chaque livre est divisé en chapitres. Chaque chapitre en versets. En réalité, seuls cinq livres sont déjà mis à la disposition de certains grands dignitaires de B.D.K. (Muanda N. 1987 : 16). Les sept autres sont tenus secrets par le chef spirituel qui, selon ses adeptes, attend les instructions divines nécessaires pour mettre ces « lourdes révélations » à la disposition de l'humanité. Celle-ci n'étant pas encore bien préparée pour les recevoir.

Le *Makongo* présente des similitudes avec la Bible tant au niveau de sa structure que de son contenu. On peut le voir avec les cinq livres disponibles (*Kinsemi*, *Mpova*, *Makaba*, *Maniema* et *Bangunza*). Le mot *kinsemi* évoque « l'art de créer ». Ce livre est une contrefaçon du Livre de Genèse de la Bible chrétienne. « Il parle de la création du *nzila zombo* (la voie de « l'Oncle », voie lactée), du soleil sirius, du système solaire, de l'arrivée de la lune, de l'apparition de l'homme sur la Terre, de l'arrivée de ces êtres de l'espace appelés *bana ba zulu*, les fils du ciel. Enfin il parle du déluge ».<sup>62</sup>

Le livre parle abondamment d'Égypte antique et des migrations des « Noirs de grande taille » (les Bakongo pour B.D.K.) de l'Éthiopie vers l'Afrique subsaharienne en passant par le Zimbabwe et dans le désert du Kalahari. On dirait l'Exode s'il faut se référer à Sainte Bible :

---

<sup>62</sup> Ne Kizaza, Interview déjà cité.

C'est une nouvelle Histoire du Royaume Kongo (la fondation, l'arrivée des colonisateurs, les prophéties pour les temps à venir etc.). Enfin, le livre de *kinsemi* comprend une série de prières que récitent les *Makesa* et qu'on peut comparer aux psaumes de la Bible chrétienne.

Le Livre de *bangunza* (prophètes) correspondrait aux livres prophétiques de la Sainte Bible. Mais dans le *Makongo* tous les prophètes sont des Noirs. Parmi eux on peut citer : Mbemba Zulu, Isanusi, Mbangala, Nsasukulu etc. Plusieurs passages du *Makongo* sont consacrés à l'histoire de ces prophètes. Il s'agit d'une véritable « judaïsation » de l'histoire des Bakongo. Le livre des *bangunza* se ferme sur une série de prières. Ci-après un extrait du *Makongo* :

*En l'an 4.200 avant l'ère des poissons, les clans bena Kongo quittent le plateau de l'Éthiopie et migrent dans la région du Bas-Nil. Les Noirs de grande taille forment une fédération qu'ils appelèrent Ekipata (Égypte)...*

*En l'an 1300 avant l'ère des poissons, après la mort du pharaon Kenatu (Ackenaton), ses partisans sont persécutés en terre d'Égypte. Beaucoup de bena Kongo quittent l'Égypte et retournent en Éthiopie ;*

*En l'an 960 avant l'ère des poissons, la belle Mankenda Saba, de clan bena Kongo, se marie avec le roi Salomon de Jérusalem. A l'occasion de ce mariage, un important groupe de bena Kongo quitte l'Éthiopie et va s'installer en Israël ;*

*(...)En l'an 220 avant l'ère des poissons, l'ange de l'Éternel apparut au prophète Mbemba Zulu et lui confia la mission d'être le dirigeant des Kongo. Sous la conduite du prophète Mbemba Zulu, les Kongo ont quitté l'Éthiopie pour une terre qu'ils nommèrent Dizimba (qui signifie sanctuaire, l'actuel Zimbabwe. Après la mort du prophète Mbemba Zulu, l'ange de l'Éternel consacra le prophète Isanusi qui devint le dirigeant des Kongo. Après le Zimbabwe, sous la conduite de la prophétesse Mbangala, la femme à neuf mamelles, les Kongo entrèrent dans le désert du Kalahari. C'est là qu'ils commencèrent à se marier avec les pygmées. L'union des bena Kongo avec les pygmées produisit le Herero (les Bahелеle) de Namibie qui jusqu'à nos jours, parlent des langues semblables à celles des pygmées (langues cliques).*

*En l'an 320 de l'ère de poissons, sous la conduite du prophète Nsasukulu a Nkanda, les Kongo avaient réussi à prendre les terres de Kuandu, Kubangu, Okavambu, Kunene (C'est la terre du Kongo dia Mpangala).*

*En 424 de l'ère des poissons, sous la conduite du prophète Kodi Puanga, les Kongo ont réussi à prendre les terres du Kuangu, Luangu, Kuilu, Lulua et construiront le Kongo dia Kuimba. Après le Kongo dia Kuimba, les Kongo sont allés pour arracher la terre de Katanga. Arrivé au Katanga, les Kongo se sont mariés avec les Katangais. De cette union naquirent les tribus des Balunda et Tukongo du Katanga et de l'Angola.*

*En 529 de l'ère des poissons, sous la conduite du prophète Tuti dia Tiya, les kongo occupèrent la terre de Nzaza Vumba (les plateaux de bateke), et ils construisirent le Kongo dia Luangu ;*

*En 690 de l'ère des poissons, sous la conduite du prophète Nimi A Lukeni, les Kongo occupèrent les terres de Kuanza et construisent la ville de Mbanza Kongo dans le Kongo dia Ntotila. En l'an 691, c'était la fin des travaux de construction de Mbanza Kongo » (Muanda, N. 1988 : 11 – 13)*

Deux observations méritent d'être faites au sujet de ce passage du *Makongo*. La première est que ces « nouvelles migrations kongo » établissent l'origine de ce peuple en Éthiopie.<sup>63</sup> Ce pays était appelé « pays des gens aux visages brûlés » (Cornevin, R., 1966 : 99). Pour les *Makesa* il était habité par des Noirs ; les *Bakongo*. La deuxième observation est que les *Kongo* sont présentés comme une nation des prophètes, à l'image des Hébreux.

En rapport avec la première observation, il convient de noter qu'établir le foyer Kongo en Éthiopie et faire des *Bakongo* fondateurs de la civilisation égyptienne s'inspire de la théorie de Cheikh Anta Diop. Muanda Nsemi affirme d'ailleurs qu'il est égyptologue et qu'il s'intéresse aux écrits de Cheik Anta Diop.

---

<sup>63</sup> Éthiopie (*Katiopa* pour les *Makesa*) fait allusion à la croyance du *tafarisme* (le mouvement de Ras Tafari créé au Jamaïque en 1930) qui identifie l'Afrique à l'Abyssinie de Haïlé Sélassié. Le *tafarisme* se fonde sur la croyance selon laquelle les Noirs sont la réincarnation des antiques tribus d'Israël, confinées aux Indes Occidentales en châtement de leurs transgressions des commandements divins.

Ce dernier écrivit dans *Nations nègres et culture* qu'au témoignage presque unanime des historiens anciens, ils (les Égyptiens) appartenaient à une race africaine qui, d'abord établie en Éthiopie sur le Nil moyen, serait descendue graduellement vers la mer en suivant le cours du fleuve (Anta Diop Cheikh, 1954 : 61). Pour démontrer sa thèse, Cheikh Anta Diop s'appuya sur les analogies des mœurs et des croyances entre les civilisations de Méroé et celles de l'Égypte antique.

En voulant s'identifier comme co-fondateurs de la civilisation égyptienne, l'objectif de B.D.K. est d'avaliser les prétentions de Muanda Nsemi selon lesquels les Bakongo seraient héritiers de la sagesse spirituelle de l'Égypte antique. Ce qui permet de présenter le *bukongo* comme une sagesse africaine dans la mesure où les mêmes écrits de Cheikh Anta Diop insistent sur l'unité culturelle des civilisations africaines (Froment, A. 1991 : 48 – 51).

Le passage ci-haut ne se limite pas à une simple tentative d'établir une origine égyptienne des Bakongo. Il traduit également la volonté d'écrire une *nouvelle histoire* de ce peuple. Le recours à la tradition orale et aux « révélations » du *Gand Seigneur Akongo* permettent ainsi de combler les zones d'ombre qui auraient été « délibérément créées » par les chercheurs colonialistes. Une *nouvelle histoire du Kongo central* écrite par Ne Muanda Nsemi s'attarde ainsi sur la succession des *Mani Kongo* entre 690 et l'arrivée des Portugais en 1482.

**Tableau n° 3 : Quelques dates « oubliées » de l'histoire de Bena Kongo »**

<b>Dates</b>	<b>Mani Kongo</b>	<b>Faits marquants</b>
689 - 690	Masama Nkoto	Construction de Mbaza Kongo
689 - 1200	Muabi Mayidi, Zananga Mowa, Mbala, Lukeni, Mbama Bakota, Ngongo Masaki, Kalunga Punu, Nzinga Sengele, Nkanga Malunda, Ngoyi Malanda, Nkulu Kiangala, Ngunu kisama.	Période relativement stable, et marquée par l'expansion du royaume Kongo
De 1227 à 1230	Mandiangu Vuzi, Ntende Kabinda,	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Crise politique causée par la « transgression de la Loi sacrée ».</li> <li>- Sécheresse et crise économique dans le royaume</li> <li>- Avènement du prophète Kimosi pour mettre fin au désordre</li> </ul>
1230 - 1300	Muabi Muene Woyo Mpalanga	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Tentative d'expansion Kongo vers le Lualaba</li> <li>- Résistance Luba à la pénétration Kongo</li> </ul>
1300 – 1369	Muenda Ngindi, Nanga Mutombo, Nzinga Nuzoma	Deux prophètes : Funza et Muanda Munana
1370 – 1481	Nkanga Mini, Nkuwu Mutimu, Nzinga Nkuwu	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Apogée du royaume sans l'apport de Portugais,</li> <li>- Annonce de l'arrivée des Blancs par le Prophète Buela Muanda.</li> </ul>
1482	Nzinga Nkuwu	Arrivée des Portugais au Kongo

En rapport avec la seconde observation, il faut noter que de tous les prophètes énumérés dans ce texte, seule Nimi A Lukeni apparaît dans les livres qui traitent de l'ancien royaume Kongo. Aussi, ce texte pose un sérieux problème de chronologie. La naissance du royaume Kongo est établie au 7<sup>ème</sup> siècle après Jésus Christ, soit six siècles plus tôt que les dates généralement admises.

Il s'agit ici du rejet de l'histoire du peuplement de l'Afrique subsaharienne écrite par « les Blancs ». Le « noyau bantu primitif » n'est plus établi dans la région de l'Air (entre Niamey et l'Abéchie) (Cornevin, R., 1969 : 44), mais sur une autre planète ! S'inscrivant dans la suite de Cheik Anta Diop, B.D.K. attribue aux Noirs l'élaboration de la civilisation égyptienne ainsi que l'expansion de celle-ci vers l'Europe et l'Asie (Froment, A., 1991 : 30). Muanda Nsemi exprime clairement cette conviction en ces termes :

*« Nous (les Bakongo) sommes les Fondateurs de l'Éthiopie, de l'Égypte et du Kongo. Nous sommes la levure des peuples du monde. Nous sommes le sel de la planète Terre. Nous sommes la lumière de l'Afrique et du monde »* (Muanda, N., 1990 : 47).

La carte ci-après retrace les différentes migrations de Bakongo selon cette croyance que B.D.K. partage avec plusieurs mouvements messianiques évoluant dans l'espace Kongo.

### Carte n° 3 : *Les Migrations des Bena Kongo*



Source : *Muanda Nsemi, Histoire des Bena Kongo.*

*Mpova* signifie Verbe au sens de *Parole*. Le Livre de *mpova* renferme les enseignements et les prières sur des thèmes très variés allant de la religion à la société, de la société à la politique, etc. Le Livre de *Maniema* (Intrigues, blocages), enfin, établie une sagesse kongo en rapport avec des situations difficiles de la vie courante. Sans en être sûr, Amos Nzazi pense que ce livre évoquerait toutes les atrocités liées au trafic des esclaves, à la déportation des Ne Kongo en Amérique, aux différentes tentatives de restauration etc.<sup>64</sup>

A l'instar de la plupart des Livres Saints, le *Makongo* est sacré. Aussi, il n'est pas accessible aux « infidèles », c'est-à-dire, aux non-initiés au *Bukongo*. Et même parmi les initiés, très peu peuvent le manipuler. Seuls les *Nabi*, les grands initiés ont accès au *Makongo*.

Pour les responsables de B.D.K., il est question de mettre les jeunes *Makesa* à l'abri des interprétations susceptibles de ternir les enseignements du *bukongo* à l'instar de ce qui se ferait dans les Églises de réveil où les « évangélistes improvisés » s'y évertueraient à falsifier l'évangile pour des raisons de survie dans une société en pleine crise sociale ».

Cette attitude de B.D.K. s'inscrit dans la ligne déjà tracée par les autres religions. Il ne s'agit pas des questions liées à l'impression du *Makongo* comme les *Makesa* l'affirment. L'église catholique avait aussi, pendant longtemps, limité l'accès à la Bible à ses fidèles (Vienstein, G., 1/2001). Les obstacles dressés par les inquisitions successives et la police cléricale sous toutes ses formes (engagée dans une lutte contre les hérésies médiévales) constituent une preuve éloquente de la volonté du clergé à réserver le monopole du Livre Saint à un petit groupe de dirigeants de l'église qui pensaient détenir le contrôle et la maîtrise de la doctrine et du salut des âmes.

---

<sup>64</sup> Amos Nzazi, interrogé à Mbaza-Ngungu

Il convient de noter que le fait d'avoir un autre Livre Saint ne signifie en rien le rejet total de la Bible chrétienne chez les *Makesa*. Muanda Nsemi recommande ses adeptes à lire la Bible. Seulement ils la lisent avec un regard afrocentriste. Toutes les Églises indépendantes d'Afrique qui ont tenté de rédiger leur propre livre saint ont adopté cette attitude ambiguë. En même temps qu'elles rejetaient la « Bible des Blancs », ils en faisaient néanmoins la principale source d'inspiration dans la rédaction de celle des Noirs. C'est le cas de l'ENAF de Simon Mpadi évoqué plus haut.

Le mouvement politico-religieux tshiambi, qui évolua au Sud-Kasaï entre 1959 et 1969, produisit aussi sa propre Bible : le *Mbungulu* (Kabengele, M., 1983 : 42). Ce livre saint avait un contenu fort varié allant de la religion à la société, et de celle-ci à la politique et à la science. Kabengele a voulu y voir une tentative de la restauration d'une certaine « Bible des Noirs » du peuple Luba à laquelle l'Abbé Mwanza fait allusion et dont les préceptes étaient transmises de génération à génération entre les initiés (Kabengele : 1983. 42).

La motivation à avoir un livre saint pour les B.D.K. rencontre également la préoccupation émise par les adeptes du *kitawala* à la même période. Pour ceux-ci, la Bible appartiendrait aux Blancs et à cet effet, elle cache toute la vérité (Mwena Batende, G., 1976 : 99). D'où la nécessité d'avoir une Bible propre aux Africains. Seulement ces multiples livres sacrés produits par certains prophètes noirs n'ont, en général, que très peu d'originalité et peuvent être considérées comme une « expression écrite » de la résistance contre la colonisation et l'occidentalisation. La Bible chrétienne étant prise ici comme l'instrument idéologique de la domination de l'Occident en Afrique.

## **4.2. Les aspects exotériques de la doctrine de B.D.K.**

### **4.2.1. Une vision multidimensionnelle du monde**



Les *Makesa* croient en un monde multidimensionnel. A chaque cité terrestre correspond une cité invisible. Ainsi, au royaume Kongo visible, correspond un royaume Kongo invisible : le *simu kongo*. La première cité est habitée par les humains. La seconde est la demeure des ancêtres, le « village des ancêtres » selon l'expression de Pierre Erny (2007 : 106). Les deux cités sont séparées par une « rivière mystique ». B.D.K. perpétue à ce niveau les grandes lignes de la religion traditionnelle kongo. Celle-ci concevait un monde multidimensionnel. Mais la division la plus courante établit le monde visible, *nsi yayi*, et le monde invisible ; *nsi ya bafua* (le monde des morts). Les deux mondes sont séparés par une eau superficielle appelée traditionnellement *kalunga*. (Fu-Kiau-Kia B. L., 1969 : 100 – 105).

La vie se présente ainsi comme un mouvement cyclique et réitéré entre ces deux mondes, un mouvement symbolisé par l'alternance du jour et de la nuit, le lever et le coucher du soleil. Cette idée de « cycle de vie et de réincarnation » (Erny, P. 2007 : 113) est présente dans toutes les religions. Seules varient, les différentes formes que prend ce « retour des ancêtres ». Il peut s'agir d'un retour intégral de la personnalité du défunt ou d'une partie des principes constitutifs de sa personnalité.

Il peut également être question d'une transmission d'un personnage social et d'individualisation par un nom ou d'une influence et affinité ontologique ou enfin de protection et de parrainage (Erny, P. 2007 : 105).

Dans le bouddhisme, par exemple, le courant perpétuel qui entraîne l'âme de l'individu à travers plusieurs vies successives jusqu'au *nirvana* est appelé le *samsâra* (Rupp, G. 1971 : 57 – 58). *L'atman* du défunt peut alors, en fonction de la nature de son *karman*, s'incarner dans un nouveau corps, soit sur la Terre ou une autre planète inférieure (afin d'y subir le poids de ses mauvaises actions), soit sur une des planètes célestes où il vivra comme un dieu, *deva* si son *karman* est positif (Masson, O., 1923 : 464 – 467). Pour les *Makesa*, les ancêtres défunts peuvent revenir à la vie dans un autre corps. D'où l'importance des noms qu'on donne aux nouveaux nés.

Selon Makindombe<sup>65</sup>, il peut arriver que les personnes réincarnées se souviennent des leurs vies antérieures. Mais cela n'est possible que pour les grands initiés. Ceux-ci peuvent revenir sur terre pour accomplir une mission particulière leur confiée au niveau du *mwela kongo*. Relatant une de « ses vies antérieures au 17<sup>ème</sup> siècle », Makindombe prétend avoir combattu à la bataille d'Ambuila et que c'est là qu'il serait tombé au front. Au *simu kongo*, il aurait fait la rencontre avec Muanda Nsemi sous sa dimension spirituelle. « Ce dernier devait naître au Kongo Central pour préparer la venue du Grand Mani Kongo qui viendra du ciel pour régner sur le Kongo dia Ntotela restauré ».

Les ancêtres occupent une place de choix dans la doctrine de B.D.K. Ils sont classés en deux catégories distinctes. La première comprend les grands ancêtres originels venus du ciel, de la planète Kakongo. Ceux que B.D.K. appelle *les fils du ciel*. Il s'agit en clair des *simbi biansemi*, les génies créateurs qui, selon la foi de B.D.K., habitent sur certains soleils et planètes très civilisés de notre galaxie (Muanda, N., 2005 a : 9). L'un de plus important ancêtre de cette catégorie est Nzala Mpanda et son équipe qui seraient venus de la planète Kakongo à bord des leurs *chars de feu* pour apporter la civilisation sur la terre.

Remarquons ici une analogie avec le livre de Genèse 6. Les versets 2, 3 et 4 de ce chapitre parlent des « fils du vrai Dieu » qui, venus du ciel, eurent des rapports sexuels avec « les filles des hommes » pour donner naissance aux géants qui auraient vécu sur la terre aux temps de Noé.

L'Europe médiévale attribua à ces géants des constructions démesurées ou mystérieuses comme les dolmens et tombes préhistoriques (Bresc, H. 1982 : 248). En assimilant les Kongo aux « fils du vrai Dieu » et en le faisant venir d'une autre planète que la terre, le mythe de Nzala Mpada exploité par Ne Muanda Nsemi consacre l'érection des Bakongo en peuple élu de Dieu.

---

<sup>65</sup> Makindombe, Interview cité.

La deuxième catégorie d'ancêtres est celle des défunts Bakongo qui, selon toutes les sociétés africaines, « ne sont jamais partis ». Le poète Birago Diop écrivit qu'ils (les morts) étaient dans l'arbre qui frémit, dans le bois qui gémit, dans l'eau qui coule, dans l'eau qui dort, dans la case, dans la foule, etc. (Diop, B., 1948 : 144). Selon la foi de B.D.K., les défunts Bakongo sont divisés en deux catégories : les ancêtres ordinaires et les ancêtres divinisés. La première catégorie est constituée des « citoyens ordinaires ». La deuxième catégorie, quant à elle, compte les ancêtres ayant marqué leur temps par une œuvre grandiose.

Les ancêtres divinisés sont considérés comme des *simbi*, c'est-à-dire des protecteurs spirituels. Ils sont sensés habiter dans les forêts, dans les rivières, dans les érosions etc. Ils sont aussi considérés comme les *mbasi* (les anges) ou des envoyés du Grand Seigneur Akongo au peuple Kongo. C'est le cas de Kimpa Vita, de Nimi A Lukeni, fondateur du royaume Kongo, du trio ancestral Mpazu-Nzinga et Nsaku Ne Vunda, de Simon Kimbangu. Ce dernier est considéré par les adeptes B.D.K. comme le plus grand messenger de Dieu aux peuples Kongo en particulier et à tous les Noirs en général.

Les ancêtres constituent une classe intermédiaire entre Dieu et les hommes. Pour B.D.K., ils constituent le *mwela Kongo*, c'est-à-dire, l'âme du peuple Kongo. Dieu ne peut venir chez les hommes que par l'intermédiaire des ancêtres divinisés. Cette croyance est propre aux R.T.A.

Pour les *Makesa.*, cette croyance consacre une sanctification des ancêtres Ne Kongo. Un culte spécifique permet ainsi d'entrer en contact avec les esprits des ancêtres pour obtenir leur assistance dans des circonstances diverses : lutter contre les mauvais sortilèges, s'attirer la chance, la santé, la prospérité, etc.

B.D.K. reformule à ce niveau l'essentiel de la religion traditionnelle kongo résumée par Kabolo Iko Kabwito (2004 : 46 -47) : les ancêtres constituent un des éléments centraux. On les appelle les *bakulu*, Ils conservent de leur vie terrestre, leur rang et leur personnalité. Ils résident sur la terre du clan (*masa*) pendant que les ancêtres héros, ceux que les *Makesa* appellent « ancêtres divinisés » vivent au bord de l'eau ou en plein champ Ils interviennent d'une manière ou d'une autre dans la vie des humains. Par exemple, pour les protéger contre les *ndoki* (les sorciers) ou les *matebo* (les revenants).

La divinisation des ancêtres ne dépend pas des humains ; elle se décide au niveau de *mwela Kongo*. Ce conclave des ancêtres communique ensuite aux hommes la place désormais occupée par l'ancêtre en question. Le statut d'ordinaire ou de divinisé ne change rien quand à la vénération que les vivants doivent aux morts. Chaque *dikesa* est tenu à vénérer ses propres ancêtres : les patriarches du clan, grands parents ou parents défunts. De tous les ancêtres divinisés de B.D.K. trois occupent une place prépondérante : Nsaku Ne Vunda, Mpazu et Nzinga.

La tradition kongo reconnaît au premier le rôle de gardien de la terre ancestrale. Il est ainsi le « pontife de la gentilité » selon l'expression utilisée par Kabolo Iko Kabwita (2004 : 43). Ce pontificat implique trois rôles au maximum : sa médiation entre les vivants et les morts, son autorisation requise pour l'usage de la terre ancestrale et le droit du premier électeur du roi. Pour les *Makesa*, Nsaku est l'incarnation du *kinzambi*, c'est-à-dire de la religion. C'est lui qui fait le pont avec le pouvoir politique incarné par l'ancêtre Nzinga.

Au second, Nzinga, la tradition kongo attribue une fonction politique. Nzinga est une femme, mieux, une reine. Nzinga est l'incarnation du pouvoir politique. Mais, elle ne peut l'exercer qu'en communion avec Nsaku Ne Vunda. Le pouvoir est ainsi sacré dans la tradition de Nsaku Ne Vunda et politique dans celle de Nzinga (Kabolo Iko, K., 2004 : 46). Pour rappel, la société kongo est matrilineaire. C'est pourquoi, la place qu'occupait la Reine dans l'ancien royaume Kongo était très importante.

Le troisième ancêtre était forgeron et artisan. Pour les *Makesa*, Il incarne la science. Les *Makesa* soutiennent que contrairement à la vision répandue dans littérature occidentale selon laquelle les Africains n'ont rien apporté à la civilisation universelle, les Noirs en général et les Bakongo en particulier avaient atteint un niveau très avancé en matière de sciences. Pour accéder à ces connaissances enfouies dans le *mwela Kongo*, les adeptes doivent communier avec l'esprit de *Na Mazayu*, qui est incarné par *Mpazu*. C'est de lui que Muanda Nsemi est sensé tirer l'inspiration pour ses ouvrages « scientifiques » en général et ceux portant sur la « véritable histoire » des Bakongo en particulier.

#### **4.2.2. Un Dieu trinitaire, énergie primordiale**

L'idée d'un Dieu trinitaire trouve ses origines dans la religion traditionnelle kongo. Les principaux personnages de cette trinité sont ceux déjà évoqués par *Mafuta Fumaria* (Chap. II.2.1.1.2) : *Lukankasi* ou Dieu du Ciel, *Nzambi* (Dieu de la terre) et *Kalunga* (Dieu des cieux). Les trois personnes sont un : *Nzambi a Mpungu Tulendo*. Pour les *Makesa*, *Lukankasi*, *Nzambi* et *Kalunga* constituent la *trinité du ciel*. A chacun de ces personnages correspond un attribut spécifique : l'amour, l'intelligence et le pouvoir.

La *trinité du ciel* est ainsi constituée de *Nzambi' a Mbumba*, appelé également *Nzambi'a Nsemi*. C'est Dieu en tant qu'intelligence créatrice. Le Dieu omniscient. On a ensuite *Nzambi'a Kongo*, aussi appelé *Ne Kongo Kalunga*, c'est Dieu en tant qu'Amour (Force de cohésion moléculaire) et Sagesse qui conserve l'univers (Muanda Nsemi 2009d : 9). Le Dieu Omniprésent. Enfin *Nzambi'a Mpungu*, aussi appelé *Nzambi'a Ngolo*, c'est Dieu en tant que Pouvoir qui gouverne l'univers. Le Dieu omnipotent.

*Ne Mbumba*, *Ne Kongo Kalunga*, et *Ne Mpungu* sont *Un*, car ils ne sont que les trois attributs d'un même Dieu qui est omniscient, omniprésent et omnipotent (Muanda, N., 1992 : 4). La notion de la trinité, ainsi circonscrite, recoupe parfaitement la conception du Dieu *Amour*, *Omnipotent* et *omniscient* présente dans toutes les religions du monde.

*Nzambi a Mpungu Tulendo* est conçu comme l'énergie primordiale universelle qui est à l'origine de toute chose. Cette énergie primordiale, à la fois omnisciente, omniprésente et omnipotente est en l'homme, au-dessus de lui et en tout ce qui existe dans l'univers.

Cette énergie est le principe même de la vie, du mouvement, et de l'être. Fini l'image d'un Dieu anthropomorphe. Le Grand Seigneur Akongo, Omakongo n'a pas de corps, mieux, il peut utiliser tous les corps présent dans l'univers pour s'exprimer : ver de terre, arbre, oiseau, l'homme, ange, planète, soleil, etc.

La *trinité du ciel* a son correspondant sur la terre. « *Makuku ma tatu ma lamba Kongo* » : Kongo repose sur trois piliers. Cette expression fait allusion au « trio ancestral » dont se réclament descendants tous les groupes et sous groupes Kongo. Nsaku, Mpazu et Nzinga constituent la « trinité de la terre » en même temps qu'ils incarnent l'unité politique de l'ancien royaume Kongo. Cette unité est exprimée par un adage similaire à celle de la trinité de la terre : « *Kinkanga, Kimpanzu ye Kinlanza : makuku ma tatu mabâmbilwa Kongo. C'est-à-dire : Kongo dia Mpangala, Kongo dia Mpazu et Kongo dia Mulanza constituent les trois pierres du foyer où on prépare Kongo* ».

#### **4.2.3. L'avènement du Grand Seigneur Akongo**

Comme ses messianiques précurseurs, B.D.K. croit en l'avènement d'une ère de paix sur la terre. Celui-ci devra commencer avec l'avènement d'un grand roi durant ce siècle. Ce roi est sensé mettre définitivement fin aux temps actuels, à l'ère des poissons, caractérisés par les guerres interminables, la famine et les calamités de tous ordres. Pour B.D.K. cet événement est proche. Il interviendra pour confirmer l'entrée dans l'ère du verseau, une ère de paix. « Le messie devra intervenir avant que les Occidentaux ne poussent très loin la folie qui risquerait d'ébranler les fondements de la terre ».

Autant que les adeptes de l'E.N.A.F., les *Makesa* croient que les *Ne Kongo* ont reçu de Dieu la mission de préparer les peuples de l'Afrique centrale à l'avènement de la théocratie sur la terre. Ne Muanda Nsemi se présente comme une sorte de « nouveau Jean-Baptiste » venant préparer la seconde venue d'un *messie* sur la terre. Le chef spirituel de B.D.K. affirme, en effet, que l'Archange du Kongo, lui a confié la mission de préparer les *bena Kongo* et l'Afrique centrale à l'avènement du Grand *Nkwa Tulendo*, le futur roi extrêmement puissant (Muanda, N., 2008a : 3) et l'implantation de *Bundu dia Kongo* (Royaume de Kongo) sur la Terre (Muanda, N., 2005 a : 17).

La mission du chef spirituel de B.D.K. consisterait à donner une éducation spirituelle à la population, une formation spirituelle et politique aux dirigeants, et à œuvrer en faveur de la réconciliation de l'Afrique centrale avec « la vibration de la nature, du cosmos » (Muanda, N., 1994 : 5). Il s'agit pour B.D.K. de donner « aux Bakongo et à la population d'Afrique centrale » le « bagage spirituel » jugé indispensable pour leur permettre de faire face aux « grands bouleversements qui se produiront sur la terre au long du troisième millénaire, et qui changeront totalement la physionomie de la planète Terre » (Muanda, N., 1994 : 4).

Il n'y a rien de nouveau dans cette croyance de B.D.K. Elle est commune à tous les mouvements religieux millénaristes et apocalyptiques. Pour les Témoins de Jéhovah ou l'Église adventiste du septième jour, par exemple, l'affirmation des ces « grands bouleversements » s'appuie sur des « textes fondateurs » dont l'Apocalypse de Jean, et les textes des prophètes de la Bible dont Isaïe, Ezéchiel, Sophonie, Daniel et même la Torah qui, aux yeux de Bertrand Gervais, est devenue un code secret qui permet, par des opérations mathématiques complexes faites par ordinateur, d'anticiper sur les événements à venir (Gervais, B., 2004/2 : 4).

L'attente de la théocratie par les *Makesa* s'inspire du messianisme et du millénarisme judéo-chrétien. Se référant aux « textes fondateurs » et aux croyances des mouvements millénaristes, Glaucia Borato fait coïncider l'avènement de cet « ère de paix » avec la peur d'une fin imminente, de l'extermination des méchants, le jugement dernier et la réunion des justes au Royaume éternel de Dieu sur terre (Borato, G., 1999 : 11 – 12).

Pour les *Makesa* l'avènement du *Nkwa Tulendo* avec ses douze patriarches (dont Simon Kimbangu) sera très violent. Ce « grand justicier mondial » est le *mfumu'a ndungunu*, c'est-à-dire le « seigneur de la victoire ». Ce même attribut est reconnu à Jésus-Christ dans la Bible (Apocalypse 6 : 2).

### 4.3. Les aspects ésotériques du Bukongo

#### 4.3.1. *Kimbangu kia minu (Le serment)*

Comme dans tous les mouvements initiatiques, B.D.K. réserve un enseignement particulier à une catégorie des *Makesa*. Il s'agit de ceux qui ont déjà fait un serment devant l'assemblée des *Makesa*. Ce serment s'appelle *kimbangi kia minu* et fait office de « baptême ». Il confère aux néophytes le statut de *Makesa* (*dikesa* au singulier). *Dikesa* signifie « guerrier fort et courageux » au sens de combattant de la foi en *l'Afro-déisme* ». Le terme *Makesa* ne signifie pas « miliciens » » comme l'a laissé croire une certaine presse à Kinshasa (Mabandu, R., 2008). Tout celui dont le serment est reçu par les autres *Makesa* le devient.

Pour accéder aux enseignements ésotériques de B.D.K., le néophyte doit impérativement s'exprimer en kikongo. Tous les enseignements, les textes à méditer et les prières à réciter sont en langue *kongo*. Rien ne peut changer cette disposition parce que les *Makesa* sont convaincus que : « *Le kikongo est la langue utilisée par l'Archange Muanda Kongo. Il l'a utilisé pendant des siècles pour transmettre ses enseignements, ses révélations et des prières très puissantes aux grands nabi kongo* » (Muanda Nsemi, 1995c : 18).



Les candidats *Makesa* sont soumis à une période d'instruction dont la durée minimum est de douze mois. Durant cette période, ils sont individuellement suivis par les « instructeurs » initiés au *bukongo* et désignés par le responsable de leur *zikwa* (paroisse). C'est durant cette période qu'ils reçoivent les enseignements de base de B.D.K. Des séances entières sont consacrées à l'histoire des Bakongo.<sup>66</sup> Le néophyte doit prendre conscience de son identité culturelle avant de s'engager à professer sa nouvelle foi.

Ce n'est qu'après cette période d'instruction de base que le néophyte est convié à une cérémonie officielle durant lequel il fait son « *kimbangji kia minu* ». Il prend alors un certain nombre d'engagements envers sa nouvelle église, sa communauté ethnique, et la nation kongo.

Globalement, il s'engage à œuvrer dans le sens de faire triompher les intérêts de la nation Kongo, à ne jamais trahir la cause « nationale », à rester fidèle aux enseignements de B.D.K. et au Guide Spirituel.

Dans certaines autres Églises d'inspiration Kongo, ce genre de serment est généralement accompagné d'un pacte de sang savamment administré et conclu d'une façon très voilée. Dans la Sainte Famille, par exemple, une cérémonie analogue est appelée *karamu ya mwisho* ; dernière cène (Muzalia, G., 2007 : 120) et se tient une fois l'an. A cette occasion, le néophyte est convié à un banquet spécial organisé par les anciens de l'église.

Il s'agit en réalité d'une contrefaçon de la sainte cène célébrée par les chrétiens en guise de commémoration du dernier repas de Jésus-Christ avec ses disciples peu avant son arrestation sur le mont des oliviers. Mais à la place du pain et du vin, les adeptes de la Sainte Famille conviés à cette cérémonie mangent le poisson grillé et le miel. Mais ce miel est mêlé avec sang du chef spirituel en signe d'alliance éternelle avec ses adeptes.

---

<sup>66</sup> Ne Kizaza, adepte de B.D.K., interviewé à Kinshasa

Plusieurs informations font allusion à l'existence de tel pacte chez les *Makesa*. C'est ce qui justifierait la solidarité qui les caractérise ainsi que leur détermination à aller jusqu'au sacrifice suprême dans la défense des intérêts de B.D.K. en général et du Chef Spirituel en particulier. Bien qu'il ait été difficile de réunir toutes les preuves d'un tel pacte chez les *Makesa*, l'existence d'une telle pratique n'est pas à exclure pour une organisation qui a comme objectif principal la restauration des aspects positifs de la culture négro-africaine.

En effet chez la plupart des peuples bantou, le pacte de sang est en encore d'application. Chez les Hunde de la région des Grands Lacs, ce pacte est appelé *kihango*, du verbe *ku-Hanga*, signifiant unir, lier, raccommoder, réparer, coudre, mettre ensemble, boucher un trou ou une fissure. Il est à noter que le pacte de sang se fait pour des visées pacifiques, se pratique dans le domaine de prévention, gestion et de résolution pacifiques des conflits en Afrique.

Initié pour établir l'harmonie sociale, il a toujours un caractère solennel et festif car il lie désormais, au-delà des deux alliés, les familles, communautés, villages ou contrées d'où ils proviennent (Paulme, D., 1939 : 440 – 442). Dans cet esprit, le pacte de sang n'est en rien secret et jamais scellé pour un motif ou une visée maléfique.

Le serment du nouveau *dikesa* est accueilli par des cris de joie (« milolo » en langue kikongo) rythmés par le *tam tam*. L'assemblée se réjouit du fait qu'un fils Ne-Kongo soit retourné à ses racines et la civilisation ancestrale. Désormais, les responsables de la paroisse sont chargés de l'accompagner dans son long voyage initiatique.

Le nouveau *dikesa* doit ensuite décider de s'engager dans une des écoles initiatiques du *bukongo*. La tradition kongo en énumère plusieurs : *lemba*,<sup>67</sup> *kipasi*,<sup>68</sup> *kinkimba*, *kimpeve*... (Muanda Nsemi, 2009e : 8). Mais, en raison de la doctrine tridimensionnelle de B.D.K., trois grandes écoles initiatiques s'imposent : une « *kinsasa kia kimpeve* » (école spirituelle), une « *kinkimba kia mazayu* » (académie des sciences) et enfin une « *kabu dia mayâla* » (école des gouvernants).

---

<sup>67</sup> La doctrine de *Lemba* part de la cosmogonie Kongo qui enseigne que l'homme originel, Mahungu, était créé à l'image de Dieu, mâle et femelle. L'homme actuel peut donc retrouver cette nature divine et la manifester grâce à la purification de la pensée. Le *nganga Lemba* est

Ces écoles initiatiques ne constituent pas l'apanage des seuls *Makesa* au niveau de l'espace *kongo*. Selon Thomas Mvibudulu,<sup>69</sup> ancien adepte de B.D.K., elles trouvent leur origine dans le *kingunza* (le prophétisme kongo) et constitueraient le vrai visage du kimbanguisme étouffé au Congo-Belge dans les années 1920. Ce point de vue recoupe les enseignements de *Dibundu dia Kimpeve Ntumbululu Kingunza mu Nza ya M'vimba* basée en France (la Communauté Spirituelle de la Voie Ngunza Universelle, la CSVNGU en sigle).

Les *bangunza* réunis dans cette association (tous sont *Ne Kongo* et entretiennent des liens étroits avec la diaspora *Ne Kongo*) conçoivent le *kimpeve* comme « les fondements et pratiques initiatiques spirituelles », le *kimazayu* comme « la science et ses conquêtes ; le principe mental en action » et le *kimayala* comme « la gestion de la société fondée sur le *kimuntu* et la pratique de la transformation sur l'éclairage du *kimazayu* » (CSVND, 2005). Ainsi conçus, Le *kimpeve*, le *kimayala* et le *kimazayu* sont inséparables. Ils constituent les trois piliers de tout développement harmonieux.

#### **4.3.2. Unité cosmique de l'univers**

Dispensé aux initiés, l'enseignement sur la vision multidimensionnelle du monde est rendu sous le thème *d'unité cosmique de l'univers*. Les *Makesa* traduisent ainsi à leur manière la croyance kongo (qu'on trouve dans plusieurs autres religions traditionnelles africaines) selon laquelle *tout est vie et que l'univers est un cosmos sans être un chaos, car il est bien ordonné et reflète la toute-puissance de Nzambi a Mpungu* (Kabolo, Iko. 2004 : 46). Cet extrait du livre saint de B.D.K. résume cette croyance :

---

celui qui a réussi à unifier dans sa conscience le mâle et la femelle de la nature divine originelle. (Kiatezua Lubanzadio, 2009: 30)

<sup>68</sup> Le *Kimpasi* est la plus grande école initiatique Kongo. C'est elle qui a formé les plus grands prophètes Kongo (Kimpa Vita, Tata Onda, Simon Kimbangu...). La finalité du *Kimpasi* est de mettre le disciple en communion consciente avec les saints qui ont quitté ce monde primaire et ce par l'entremise de la purification de la pensée, de l'usage systématique et quotidienne la prière de mise en garde contre la sorcellerie et par la pratique de l'amour du prochain. (Kiatezua Lubanzadio, 2009 : 33 – 34).

<sup>69</sup> Thomas Mvibudulu interrogé à Matadi

“De l'esprit du Dieu Tout Puissant était sorti l'esprit du soleil. De l'esprit du soleil était sorti le feu créateur. De l'océan de feu du soleil était sortie Mama Ntoto, la Mère terre, qui mit au monde ses enfants de tous genres : les plantes, les animaux, et les hommes de la race des fils de la Terre. Mama Ntoto, la planète Terre, mit au monde ses enfants, après cela, nos pères venus du ciel, de la lumineuse étoile kakongo, vinrent sur la planète Terre, à l'aide d'un kûmbi dia tiya, d'un char de feu, qui atterrit en Éthiopie. Sur la terre de l'Éthiopie, les bâna ba zulu (les enfants du ciel) se marièrent avec les bâna ba ntoto (les fils de la terre) venus de l'Inde. De ces mariages était issue la nation bena kongo » (Makaba 118 :1-6).

B.D.K. déduit de cette croyance que tous les éléments constitutifs de l'univers sont « frères » (Muanda Nsemi, 2009d : 8), tous fils de *Mama Ntoto* (dieu Terre) : les arbres, les animaux, les minerais... Ils sont également unis à l'univers par une « fraternité cosmique » (Falque, E., 2001/6) dont seuls les initiés peuvent saisir la portée.

Richard Bergeron qui a consacré une étude sur les nouveaux groupes religieux au Québec a fait un constat analogue : la tendance à projeter une vision de l'univers dans laquelle la multiplicité des êtres est réduite à une unité métaphysique ultime qui dissout les polarités et impute au monde physique une qualité illusoire ou épiphénoménale (Bergeron, R., 1981)

De cette connexion métaphysique entre l'Absolu et le fini, le *un* et le *multiple*, découle la conviction de la possibilité d'établir une union, une fusion entre l'homme et le divin. Pour les *Makesa*, cette union entre l'homme et le divin s'appelle aussi *bundu dia kongo* (Muanda Nsemi, 2009e : 8). On n'est pas ici très loin d'une certaine christologie axée sur le « principe du devenir sans changement » (Youssef Akhrass, P.R., 2010 : 31) qui veut que Jésus-Christ soit à la fois homme parfait et Dieu. Du coup, l'objectif ultime du *bukongo* est de réaliser le *bundu dia kongo* dans chaque individu (Muanda Nsemi, 2009e : 8) pour espérer réaliser une véritable unité de tous les « frères cosmiques » avec *kongo* compris comme « le cercle de lumière divine délimitant l'univers en création » (Muanda, N., 1994 : 6).

La réalisation de l'union mystique entre l'homme et le divin exige une prise en charge des adeptes par les *nabi*, les grands initiés qui eux, ont développé « l'homme intérieur ». Cela implique diverses techniques et exercices appropriés qui ne m'ont pas été révélés par mes informateurs, mais qu'on pourrait croire similaires à ce qui se fait dans les autres organisations mystiques du genre Ordre d'Ayan, Ordre de la Rose croix et Ordre de la Franc-maçonnerie : méditation; jeûne; posture spécifique; régime alimentaire etc....

La croyance en la fraternité cosmique de tous les éléments constitutifs de l'univers a des implications directes sur le comportement des adeptes de B.D.K. Ceux-ci portent une attention particulière à la nature qui les entoure :

*« Puisque les végétaux sont nos frères, affirme Ne Nkamu Luyindula,<sup>70</sup> il ne faut pas brutaliser la nature. Même quand il faut y tirer des éléments pour soigner les malades. La procédure fraternelle consiste à communiquer avec la plante visée, lui demander sa permission et sa collaboration, mieux de rendre disponibles ses vertus curatives pour les meilleurs résultats ».*

Enfin, la « fraternité cosmique » pousse les *Makesa* à affirmer que le royaume Kongo était construit sous la configuration astronomique de sirius. L'allusion est faite ici aux constructions égyptiennes orientées vers les constellations du ciel (Montet, P. 1960 : 174 – 180). Tel est le cas du temple d'Héliopolis orienté vers la constellation de Sirius, celui de Memphis vers la constellation du Lion et celui de Thèbes vers celle de la Grande Ourse. Appliquées à l'ancien royaume Kongo, par Ne Muanda Nsemi, ces constellations sont associées aux trois principaux ancêtres Ne Kongo :

- Nsaku ne Vunda (Kongo Kalunga) : constellation du Sirius
- Mpazu (Nzambi a Mbunba) : Constellation du Lion
- Nzinga (Zambi a Mpungu) : Constellation de l'Ourse

---

<sup>70</sup> Ne Nkamu Luyindula Kumba dia Bazanza, Griot et membre de B.D.K., Responsable du Centre culturel Mbongi'Eto de Luozi, interrogé à Kinshasa 2008.

Tout ceci conduit les responsables de B.D.K. à mettre un accent particulier sur la formation spirituelle des *Makesa*. Ceux-ci doivent comprendre que, « tout en étant dans l'Univers, ils sont également le reflet de l'univers ». Il s'agit ici d'une adaptation de l'adage socratique tel que rendu par plusieurs écoles philosophiques et ésotériques : « connais-toi toi-même, et tu connaîtras l'univers et les dieux ».

#### **4.3.3. *Bundu dia Kongo : Union mystique kongo***

*« Bundu dia Kongo n'est pas seulement une religion, c'est une façon de vivre, de se conformer à la sagesse séculaire du peuple Kongo. Au temps de Kimpa Vita, cette sagesse était connue sous le nom de nzila kongo. A l'époque de Kimbangu, on l'a appelée kintwadi. Aujourd'hui, c'est Bundu dia Kongo. Il conduit l'homme à se connaître lui-même pour mieux appréhender l'univers et vivre en harmonie avec ce dernier ».* (Makindombe, 2009).

C'est en ces termes que Monsieur Makindombe a répondu à ma préoccupation d'élucider le statut réel de B.D.K. Des échanges ultérieurs, il s'est dégagé le constat que ce mouvement religieux met un accent particulier sur l'anthroposophie et la théosophie. A ce titre, il veut s'inscrire sur le registre de grandes écoles philosophiques et ésotériques. Muanda Nsemi définit ainsi B.D.K. comme un temple de la sagesse kongo et met un accent particulier sur le développement intégral et harmonieux de l'homme.

Parlant de la doctrine de B.D.K. Wamba dia Wamba insiste sur le fait que l'homme est une trinité : *Muntu i mpeve, mwela ye nitu*. C'est-à-dire l'homme est composé de l'esprit, de l'âme et du corps (Wamba dia Wamba, 1999 : 218). Répercutant les enseignements de B.D.K., Makindombe relève à son tour le fait que « l'homme a été envoyé sur la planète Terre (Kongo) pour y accomplir une évolution spirituelle dont l'aboutissement est de faire de lui un « homme-Dieu », une divinité habitant la terre pour y ériger une civilisation digne des enfants de Dieu (Makindombe, 2009).

La doctrine ainsi résumée par Wamba dia Wamba et Mbuta Makindombe est explicitée de la manière suivante par Muanda Nsemi :

« *L'homme est à la fois esprit et corps, énergie et matière. L'énergie et la matière n'étant que deux variantes d'une même réalité, qui est la vie universelle. L'esprit c'est la vie cosmique, l'énergie primordiale, universelle ; tandis que la matière c'est le corps, c'est le véhicule de la manifestation de l'esprit dans l'univers. L'esprit a besoin du corps et le corps a besoin de l'esprit* » (Muanda Nemi, 1996a. 10).

Pour être utile à lui-même et contribuer à l'équilibre cosmique, l'homme doit développer des facultés spirituelles qui lui permettent de communier avec la nature qui l'entoure et avec la vie cosmique dont il fait partie. On sait, en effet, que l'anthroposophie se fonde sur l'affirmation d'un dépassement possible de la vision matérialiste de la nature et du monde en y ajoutant les niveaux suprasensibles de l'existence : processus vitaux, âme et esprit (Clemen, C. 1924). Dans l'entendement de B.D.K., ce dépassement n'est possible que dans le cadre d'une initiation soutenue conférée par le *nzila kongo*.

Muanda Nsemi affirme que cette formation est la même qui se pratiquait dans les temples de l'Égypte antique où Moïse aurait reçu une formation à la fois politique et religieuse qui devait faire de lui un pharaon. Dans la voie initiatique kongo présentée par Muanda Nsemi, le grade du pharaon correspond à celui du *Muant Yaav*, c'est-à-dire un seigneur porteur du chapeau royal à l'emblème du serpent de la sagesse (Muanda Nsemi, 1995c : 3). La transposition de la notion du pharaon égyptien dans le *bukongo* est encore plus claire à ce niveau. Elle se réfère à la « couronne rouge, redoutable serpent de feu », souveraine des « rives de Dep » (cité mystique du Delta) et qui donne la vie au pharaon lui permettant de régénérer (Jacq, C. 1998 : 29)

Dans le langage ésotérique de B.D.K., le grade de *Muant Yaav* s'applique à ceux qui sont parvenus à réaliser la fusion entre le *kisele féminin* (feu matériel) et le *mutumbawu masculin* (le feu spirituel) dans leur tête (Muanda, N. 1995b : 6). Une croyance analogue dans le *taoïsme* fonde « l'harmonie entre la chaire et l'esprit » sur l'équilibre entre le *yin et le yan* (féminin et masculin) (Vallet, O., 2003 : 10).

Le *Muant yaav* est porteur de la couronne à l'emblème du serpent. Ce serpent est évoqué par les *Makesa* sous le non de *nioka môyo* (le serpent de vie). Le fait qu'on l'appelle « serpent de vie » renvoie au symbolisme du serpent qu'on trouve dans plusieurs religions traditionnelles Africaines et organisations ésotériques.

Chez les Dogon, par exemple, où les autochtones sont également pris pour « descendants du ciel et de la terre » (Verdier, R., 1995 : 144) comme chez les *Makesa*, l'alliance initiale avec la terre se serait faite par le truchement d'une divinité à la fois ancestrale et chtonienne, le *binu*, ancêtre-femme qui s'est ensuite métamorphosée en serpent-python avant de se glisser dans l'eau de la rivière qu'il continue d'habiter en tant que génie d'eau protecteur. L'eau est étroitement associée à la terre féconde. « L'ancêtre-python devenu immortel » (Verdier, 1995 : 144) procure donc la vie. C'est pratiquement le sens de « *nioka moyo* » de B.D.K.

René Guénon note que le symbolisme du serpent est effectivement lié à l'idée même de la vie. En arabe, le serpent se dit *al hayyah*, et la vie *al hayat*. Cet auteur précise qu'*al Hay*, l'un des principaux noms divins, doit se traduire non par *le vivant*, comme on le fait souvent, mais par *le vivifiant*, celui qui donne la vie ou qui est le principe même de la vie. Le serpent visible n'apparaît donc que comme la brève incarnation d'un grand serpent invisible, causal et atemporel, maître du principe vital et de toutes les forces de la nature.

Le tantrisme oriental évoque aussi « la puissance du serpent » en l'associant à la sexualité dans sa dimension procréatrice. Ni religion, ni philosophie, le tantrisme est un courant mystique dont on cerne difficilement les origines. C'est une forme très spécifique de l'hindouisme. Il s'intéresse surtout à l'individu, à sa libération des contraintes inhérentes à notre monde, à l'éveil de ce qui en l'homme est divin. Pour obtenir cette « réalisation parfaite », l'adepte du tantrisme (le *tantrika*) doit dépasser sa condition humaine et, notamment, transcender sa sexualité (Lesueur, V., 1998 :38). C'est cette forme de « réalisation parfaite » que B.D.K. appelle aussi *bundu dia kongo*. L'adepte qui a réalisé le *bundu dia kongo* est d'une moralité « irréprochable ».



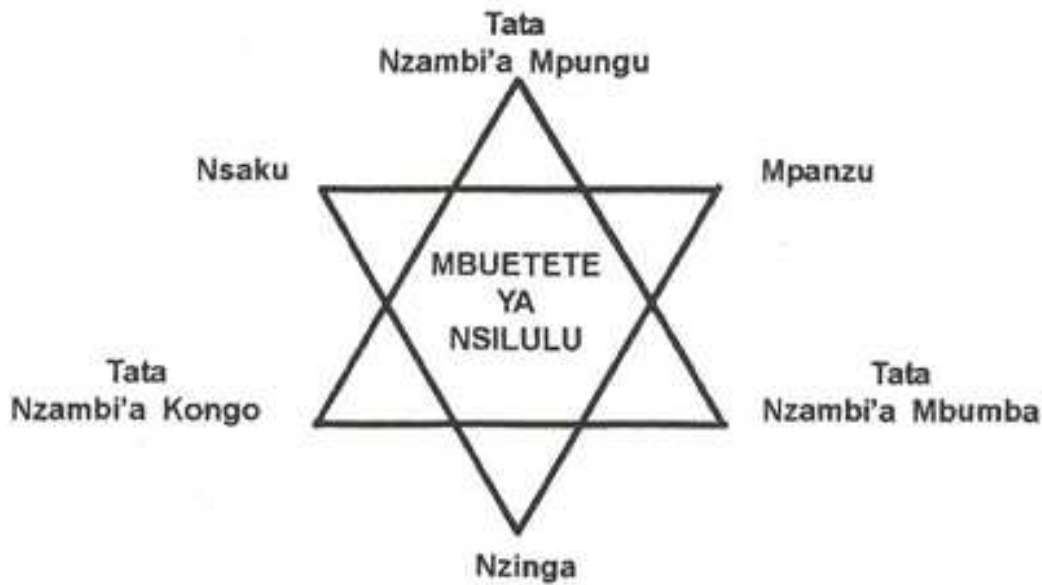
En effet, l'adepte qui a réalisé le *bundu dia kongo* doit également produire tous les fruits du *bukongo* qui sont : « *la maîtrise dans la manipulation des forces spirituels, la joie de vivre quelles que soient les difficultés, le sourire émanant d'un cœur calme et détaché des événements, l'hospitalité, la chaleur vivifiante dans les relations humaines, l'esprit communautaire, un mode de vie en harmonie avec la nature, le dialogue, le kinzonzi justicier et réconciliateur à la fois, le consensus etc....* » (Muanda Nsemi, 2009d :10).

Puisque la réalisation du *bundu dia kongo* dans l'homme l'élève au rang des dieux, B.D.K. travaille pour que l'humanité entière en général et les *Ne Kongo* en particulier réalisent cette union mystique avec *ne mbumba lowa* (le créateur du soleil). Ce dernier est considéré comme le « grand architecte du système solaire (Muanda Nsemi, 1990 : 6).

C'est aussi parce que le chef spirituel de B.D.K. a déjà réalisé cette union mystique qu'on l'appelle « *esprit créateur* ». C'est-à-dire, ce « pharaon » que l'Égypte antique identifié à la « flamme primordiale », cette *lumière* qui provient du *principe créateur (atoum)* et qui permet au pharaon,  *fils du cœur de la lumière* de vivre et d'être en bon état (Jacq, C. 1998 : 26).

Mais le pharaon égyptien n'était pas seulement  *fils du Ciel*, il était aussi le fils du dieu Terre, *mama Ntoto* dans le langage de B.D.K., et la *déesse Ciel* le reconnaissait comme son premier-né sur le trône de la terre (Jacq, C. 1998 : 16). Le *Mwaant Yaav, Ne Muanda Nsemi* est également fils de la Terre. C'est à ce titre qu'il perpétuerait la mission de *fécondation mystique et physique de l'Afrique centrale* selon la volonté du Dieu Muanda Kongo (Muanda Nsemi, 1996b : 47).

La réalisation de cette mission passerait donc par celle de l'union mystique chez les *Bakongo* à qui Ne Muanda Nsemi reconnaît la mission de susciter le réveil spirituel de l'Afrique. L'Union mystique kongo se concrétiserait ainsi par celle de la *trinité kongo du ciel* (Nzambi'a Mpungu, Nzambi'a Kongo et Nzambi'a Bumba) et la *trinité kongo* (Nsaku, Mpanzu et Nzinga). Appelée également *bundu dia kongo*, cette union mystique est représentée par une étoile à six pointes : « *mbuetete luwawanu* » (l'étoile de l'alliance). Ci-dessous sa représentation graphique de cette croyance de B.D.K. :

Figure n° 7 : *Mbwetete luwawanu (l'étoile de l'alliance)*

L'étoile ainsi décrite est aussi appelée *mbwetete ya nsilulu*, ou l'étoile de l'espérance. Pour les *Makesa*, c'est de cette étoile phare de la planète de *Kakongo* qu'est sensé provenir le grand roi et prêtre, cet extraterrestre qui devra trôner à Mbaza-Kongo, ville sainte de B.D.K. Au-delà de cette croyance, le *mbwetete ya nsilulu* véhicule le symbolisme du triangle qu'on trouve dans plusieurs organisations occultistes.

Mikhaël Aivanhov (1984) note, en effet, que « les figures géométriques sont l'expression concrète des nombres. Les nombres appartiennent au monde des principes, et c'est en descendant dans le plan physique qu'ils deviennent des figures géométriques.

Le triangle serait « le principe masculin et le principe féminin qui s'unissent pour donner naissance à un troisième principe », comme le père et la mère donnent naissance à un enfant (...) et comme l'intellect et le cœur donnent naissance à la volonté. C'est dans cette optique que le triangle équilatéral est considéré comme le *triangle parfait*. Il peut représenter l'équilibre entre l'intellect, le cœur et la volonté. Il peut aussi représenter les trois attributs de la divinité (Puissance, Amour et Sagesse ou encore le Père, le Fils et le Saint-Esprit) ou encore, chez l'homme, le corps, l'âme et l'esprit.

Force est de constater à ce niveau, une similitude frappante entre le *mbwetete ya nsilulu* et le sceau de Salomon (étoile de David) ; « l'étoile à six branches », signe de pouvoir et de l'autorité. L'étoile de Salomon était formée de deux triangles interpénétrés : l'un -ascendant- représentant les forces du plan négatif ; l'autre -descendant- représentant les forces du plan positif. L'équilibre des deux triangles est la clef de la Sagesse (Anonyme, 2007).

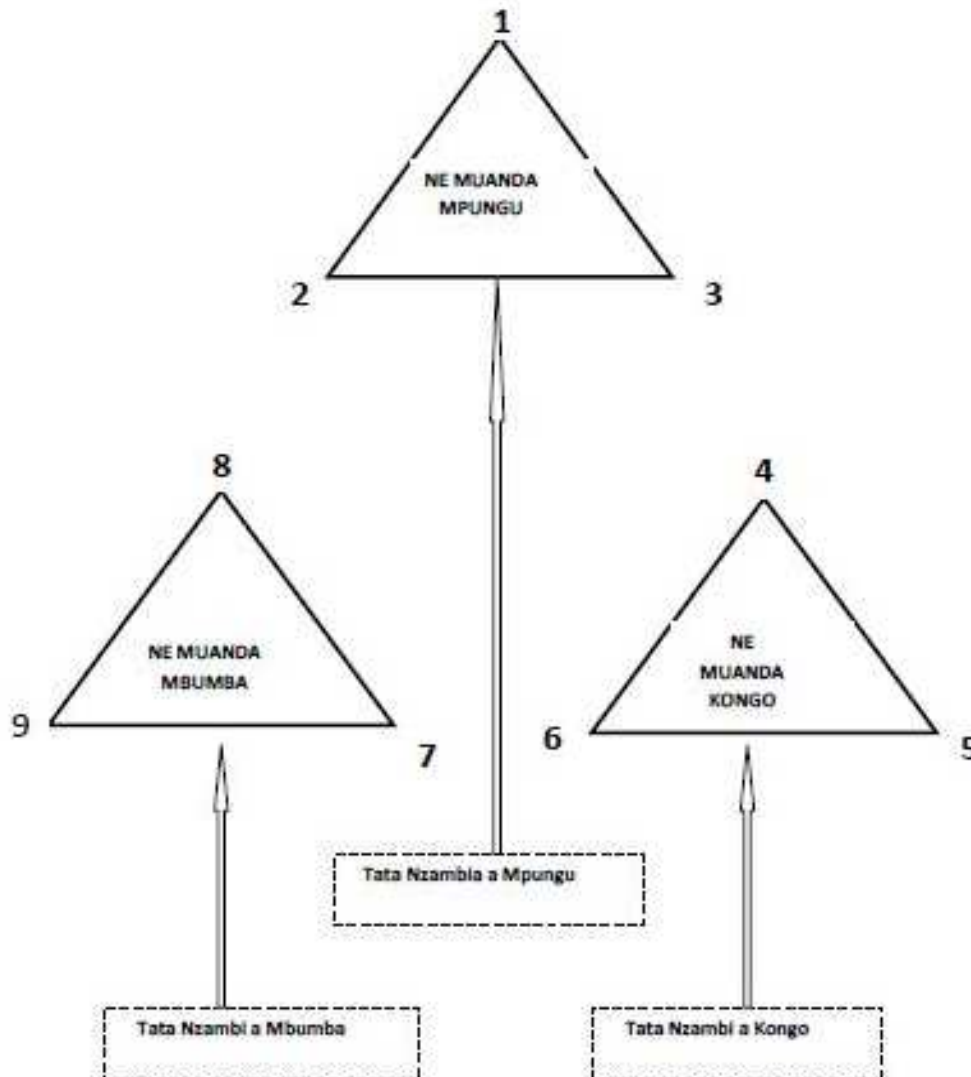
La décomposition du *mbuetete ya nsilulu* donne aussi ces deux sortes de triangles dont, le premier -ascendant- est le symbole de la « trinité du ciel », tandis que le second- descendant- fait allusion à la « trinité de la terre ».

S'exprimant au sujet de la fusion entre la *trinité du ciel* et la *trinité de la terre* Muanda Nsemi écrit :

- « *Après le déluge, l'Ancêtre Nimi se maria avec Mama Ngunu. Ils mirent au monde trois enfants : Nsaku, Mpazu et Nzinga.*
- *Nsaku est l'incarnation de l'esprit du Dieu Kongo Kalunga. Il est le prophète, le grand prêtre ;*
- *Mpazu est l'incarnation de l'esprit du Dieu Mbumba, Dieu Nsemi. Il est forgeron, l'ingénieur, le technicien, l'artisan ;*
- *Nzinga est l'incarnation de l'esprit du Dieu Nzambi'a Mpungu. Il est le roi, le politicien, le diplomate. »*  
(Muanda Nsemi, 1996b : 5)

Enfin, Muanda Nsemi fait correspondre aux trois clans *Kongo* de base, une incarnation de la *trinité du ciel*. Les Bakongo sont présentés comme un peuple trinitaire créé à l'image de Dieu. Les trois clans de base sont : le clan Nzinga, le clan Nsaku et le clan Mpazu.

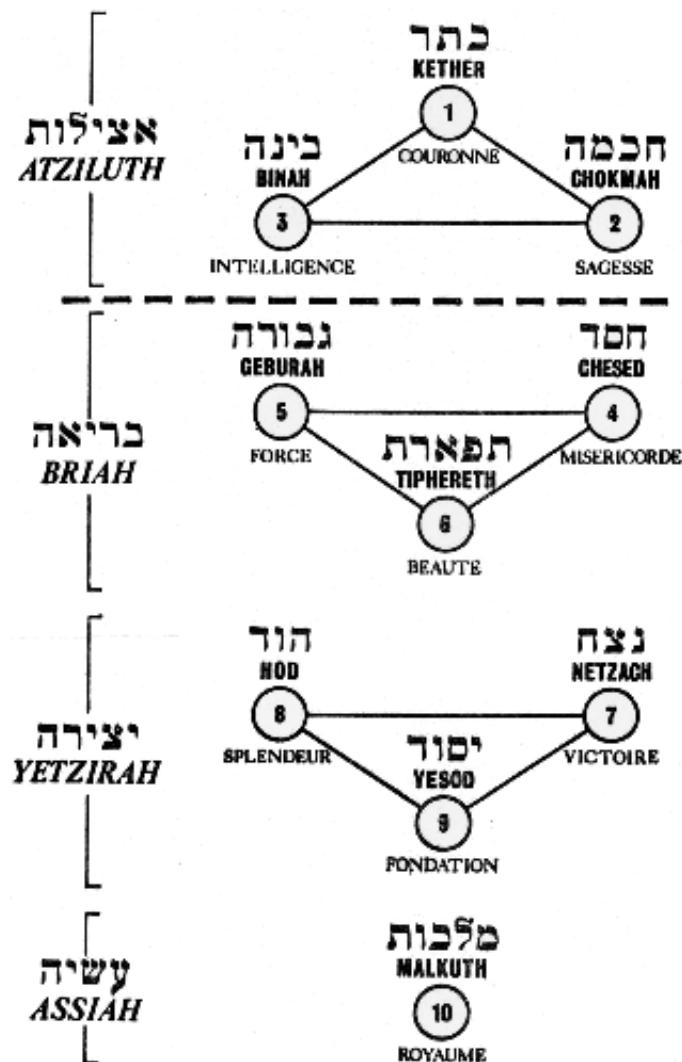
Désormais la magie du chiffre trois s'insère dans la pensée religieuse de B.D.K. L'espace *Kongo* lui-même voit ses trois provinces : Kongo dia Luangu, Kongo dia Lemba et Kongo dia Mbamba représentés respectivement par : l'ancêtre Mpanzu, Nsaku et Nzinga.

Figure n° 8 : *Trinité du ciel (figure décomposée)*

À ce niveau, B.D.K. s'inspire de l'arbre des sephiroth<sup>71</sup> très présente dans la kabbale. Selon la kabbale, l'arbre des sephiroth représente la structure de l'homme et de l'univers. La subdivision la plus simple de l'arbre se présente sous forme de trois triangles représentant les trois piliers des séphiroth. L'image généralement utilisée et de laquelle s'est inspiré B.D.K. est la suivante. Chez Antoine De l'Aigle (2009: 6), elle décrit les « quatre monde kabbalistiques et l'arbre de vie :

<sup>71</sup> Les sephiroth sont des facteurs agissant dans l'homme et dans l'univers à tous les niveaux. Selon le niveau sur lequel on se place, les sephiroth sont vus comme des concepts, des attributs divins, des types de forces, des niveaux de conscience, des processus à l'oeuvre dans des structures vivantes, des qualités, des perceptions particulières de la réalité. Les sephiroth sont des voiles masquant la divinité et des principes actifs maintenant l'illusion du monde. Voir URL : [http://www.kabbale.org/arbre\\_arbre.htm](http://www.kabbale.org/arbre_arbre.htm)

Figure n° 9 : l'arbre de vie



Le triangle le plus haut, qui contient Kether, Chokmah et Binah, est appelé "triangle spirituel". Ces trois sephiroth sont les moins accessibles à l'esprit humain, elles sont de pures abstractions vivantes. Le deuxième triangle qui regroupe Chesed, Geburah et Tiphereth est appelé "triangle éthique". Ces trois séphiroth sont plus proches de l'homme en ce sens qu'elles se cristallisent sous forme d'idéaux, de dogmes, d'institutions dans la société.

Netzach, Hod et Yesod forment le troisième triangle appelé "triangle magique". La magie dont il est question ici est celle de l'énergie subtile, canalisée, sculptée pour être précipitée sur le plan matériel, Malkuth, qui n'appartient à aucun triangle mais les justifie tous. Le triangle « spirituel » correspondrait ainsi à celui de *Ne Muanda Mpungu*, au second triangle on ferait correspondre *Ne Muanda Kongo* tandis qu'au dernier triangle on ferait correspondre *Ne Muanda Mbumba*.

Du coup, la numérotation que Muanda Nsemi fait de trois triangles de *la trinité du ciel* de B.D.K. n'est pas une nouveauté. L'arbre des séphiroth est bien numéroté. Pour les kabbalistes, les séphiroth constituent les dix « numérotations pures » de l'*arbre de vie*, schéma qui représente la densification progressive de l'énergie divine primordiale issue de l'esprit du Dieu vivant jusqu'au monde dans lequel l'homme évolue : *Malkuth* (De l'Aigle, A., 2009 : 6). On peut conclure que B.D.K. voudrait transposer l'arbre des séphiroth dans sa nouvelle religion.

C'est toute cette philosophie triadique en construction que Muanda Nsemi résume dans le passage ci-après :

*« L'étoile des bena Kongo (enfants Kongo) est l'étoile à six pointes symbolisant l'alliance entre le Dieu trinitaire du ciel et son peuple élu, le peuple Kongo, qui est aussi un peuple trinitaire : Nsaku, Mpanzu et Nzinga. L'étoile à six pointes est le symbole de l'alliance entre la trinité kongo du ciel et la trinité kongo sur la terre. C'est le symbole du mariage mystique entre l'esprit et la matière, le ciel et la terre, l'homme et la femme, le feu et l'eau, le jour et la nuit, le soleil et la lune, la saison de pluie et la saison sèche, le positif et le négatif.*

*Oui l'étoile à six pointes est le symbole du mariage entre le grand ancêtre Kongo Nimi et Mama Ngunu, pour finalement donner naissance à l'ancêtre Nsaku, qui est l'âme du monde. Car lorsque l'esprit et la matière se marient, l'âme naît. L'union mystique entre l'esprit et la matière s'appelle bundu dia kongo.»(Muanda, N., 1996a :15)*

La pensée triadique ainsi circonscrite par B.D.K. n'est pas une nouveauté. Stanislas Swiderski montre que l'histoire comparée des religions fournit à ce sujet de nombreux exemples tirés des religions traditionnelles africaines et du christianisme ou de l'hindouisme (Swiderski, S., 1975 : 236). Posée sur cette base, B.D.K. n'est pas une église au sens occidental du terme. Il se présente à la fois comme « un temple de la sagesse kongo », un « bureau politique du peuple Kongo » et « une école des sciences » pour le développement intégral des Bakongo (Muanda Nsemi 1996a).

Le « temple de la sagesse kongo » est chargé de promouvoir la culture des valeurs morales et spirituelles, tandis que le « bureau politique » est chargé de promouvoir le développement matériel du pays. Cette conception de B.D.K. rencontre parfaitement l'idée centrale de la définition que Tshiamalenga fait de « la politique » en parlant de *Khemet* ou *pays noir* pour désigner l'Égypte antique (Tshiamalenga, N., 1997 : 51) :

*L'art de gérer le 'pays noir' (Égypte) a pour référence la Ma'at, déesse symbolisant l'ordre divin, cosmique et socio-anthropologique (...) en sorte qu'une séparation 'radicale' du politique et du religieux ruinerait l'unité dialectique du divin, du cosmique et de l'humain.*

Plus qu'un simple « art » de gérer la cité, la politique est enfin comprise comme une science, une philosophie, voire une théologie. C'est également avec cette donnée qu'il faut lire la pensée triadique de B.D.K. Cette pensée triadique se reflète dans le système politique rêvé par B.D.K. pour le *royaume Kongo* à restaurer. Ce passage tiré d'une brochure de B.D.K. dépeint ainsi la nécessité d'instaurer un État religieux conforme à cette pensée triadique :

*« Après avoir béni les descendants de l'ancêtre Nsemi, Ne Muanda Kongo leur envoya trois messagers : Na Kinzambi, Na Luyalu et Na Mayazu. Au premier Dieu dit : Tu es chargé de l'entraînement spirituel du peuple de Dieu.*

*Tu es le garant du vrai pouvoir politique dans le pays, mais il ne t'appartient pas de l'exercer. Ton travail consiste à découvrir le prince, à l'initier aux méthodes de la politique divine, et à le sacrer roi(...) Tu es le chef religieux. Tu dirigeras le Temple. Au second, Dieu dit : Tu es le gouverneur chargé de combattre les vices, l'injustice, le désordre, et de diriger le pays conformément à la loi sacrée. Tu dirigeras le pays à partir du palais royal, car tu es le roi. Au dernier, Dieu dit : pendant qu'ils seront engagés dans le combat de l'évolution spirituelle, les hommes auront besoin de vêtements, de maisons, de routes, de ponts... Tu es l'intelligence créatrice de tout cela. Tu dirigeras le pays à partir de l'Académie des Sciences, de l'Atelier... tu es le Génie créateur ».*

B.D.K. est ainsi opposée au principe de la laïcité de l'État en Afrique. Les *Makesa* considèrent que la seule voie pouvant permettre la renaissance de l'Afrique est la restauration des Religions Traditionnelles Africaines et, avec elles, des systèmes politiques de l'Afrique précoloniale. S'agissant de l'espace *kongo* en général, et du Bas-Congo en particulier, B.D.K. prêche le retour pur et simple au *bukongo* : une « *rekongolisation* » de l'espace *kongo* et du Bas-Congo.<sup>72</sup>

#### **4.3.4. L'avènement de l'ère du verseau**

Pour les grands initiés du *bukongo*, la croyance en l'avènement de la théocratie correspond à l'ère du verseau. Ceci n'est pas une originalité de B.D.K. Le livre saint de Zohar (auquel je n'ai pas eu accès, hélas), une des références de la Kabbale présenterait l'ère du verseau comme celle où *tous les trésors célestes et les énigmes cachées qui n'ont pas été découvertes depuis des générations seront dévoilées*. Pour plusieurs organisations ésotériques, l'ère du verseau correspondrait à une étape importante de l'histoire de l'humanité.

Paul Le Cour note que, durant l'ère du verseau, de nombreux individus percevraient les mondes suprasensibles de manière objective et consciente. Ils pourraient alors former des communautés spirituelles fraternelles sur cette base (Le Cour, P., 1937). Pour B.D.K., l'ère du verseau a commencé depuis l'an 2000. Il devra connaître la réconciliation des Noirs africains avec leur passé spirituel. Cette réconciliation devra déboucher à la restauration du culte du « vrai Dieu » ; le Grand Seigneur *Omakongo, Akongo* : le *bukongo universel*. B.D.K. croit en effet que :

*Il n'y a qu'un seul Dieu, le Seigneur Akongo, et une seule sagesse universelle au ciel dont les différentes manifestations sur la terre sont : le bukongo, le bouddhisme, l'islam céleste et le christianisme des prophètes* (Muanda, N., 2000 : 24).

<sup>72</sup> Il existe un modèle analogue au Proche Orient. Le mouvement politico-religieux *Goush Emounin* (« Bloc des fidèles), créé après la guerre israélo-arabe en 1973, entend configurer une réjudaïsation intégrale de l'État d'Israël au détriment de toute conception laïque, et une conquête des territoires palestiniens, au nom de l'alliance passée entre le Dieu d'Israël et le peuple dit élu, crédité de « la terre promise ». (Pena Ruiz, 2003: 206). La différence est que B.D.K. entend étendre sa conception de l'État à toute l'Afrique et l'opposer ainsi au modèle de l'État importé de l'Occident.



Le plus grand événement de l'ère du verseau serait donc le réveil spirituel des nationalités africaines et l'émergence d'une religion universelle dont B.D.K. constituerait le squelette principal. B.D.K. lie le caractère universel du *bukongo* à « l'unité culture et linguistique de l'Afrique qui s'expliquerait par son passé égyptien ». Cette thèse est soutenue dans les travaux de Cheik Anta Diop (Froment, A., 1991 : 30). Elle est répercutée dans l'espace *Kongo* à travers l'œuvre de Théophile Obenga (1993 et 2001). Elle constitue le credo de plusieurs mouvements messianiques implantés dans cette partie de l'Afrique.

Malgré la critique abondante dont a été l'objet l'œuvre de Cheik Anta Diop, elle reste le fil conducteur de toutes les doctrines afrocentristes enseignées par « Églises des Noires ». Les nouveaux prophètes sont en contact avec cette vaste littérature sur l'Égypte antique. Ils la lisent avec un esprit qui frise la « révolte anti-blanc ». C'est aussi dans cette vaste littérature sur l'Égypte pharaonique qu'il faut chercher les racines du comportement anticlérical des *Makesa* et leur propension à réfuter l'occidentalisme.

L'ère du verseau connaîtra, en outre, la venue d'un grand roi sur la terre. Le messie que les *Makesa* attendent ne vient pas seulement pour les Bakongo, mais aussi pour la terre et l'univers. Le *Nkwa Tulendo* (Le Tout Puissant) aura son trône à Mbaza Kongo.

Cette croyance est partagée par plusieurs Bakongo (Bruno Pinçon et Dominique Ngoïe-Ngalla 1990 : 159). La mission du *Nkwa Tulendo* est de «sauver l'univers d'une catastrophe cosmique qui pourrait être causée par la folie scientifique des génies humains. Ceux-ci agiraient sans tenir compte de l'équilibre cosmique (Muanda, N., 2005a : 15).

L'idée de fond est claire. Pour les *Makesa*, « l'humanité terrestre » compte trois catégories d'humains. La première est constituée des *bipokemona* (des génies humains). Ceux-ci seraient le fruit d'une manipulation génétique faite par le « grand créateur *Yakubu* » venu de l'espace. Ce dernier aurait utilisé une matière en évolution qu'il avait rencontré sur la planète Terre ; une matière vivante primaire façonnée antérieurement par la *Force de la nature*.

Les enseignements de B.D.K. rejoignent à ce niveau les écrits de Claude Verilhon (Raël) au sujet des *Elohim* (1998 : 20). Cet auteur note que le mot *Elohim* est au pluriel. Traduit de l'Hébreux, il signifie « ceux qui sont venus du ciel ». Pour Raël, la création de l'homme est l'œuvre des « scientifiques venus du ciel » : les *Elohim*. Ceux-ci n'auraient pas créé la terre. Ils l'auraient tout simplement découverte. Ils auraient ensuite constaté, après leurs expériences scientifiques, qu'elle remplissait les conditions nécessaires à la création d'une vie artificielle (Raël 1998 :20 – 25).

Les *Makesa* croient aux les *Elohim*. Ils les appellent *elima*<sup>73</sup> (Muanda, N., 1995 : 3) et leur reconnaissent le même rôle que celui décrit par Claude Verilhon. Pour les *Makesa*, les *Elohim* ont comme chef le « gand Être Yakubu ». C'est lui qui aurait dit à son équipe venue du ciel : « créons l'homme à notre image » (Genèse 1, 26). Ils créèrent ainsi la race de génies sur la terre.

La Société des anciens des Cheveux tressés » (chez les « Amérindiens »)<sup>74</sup> reconnaît à ce « peuple du ciel » bien d'autres choses encore.

Selon la légende de l'Arche d'Osiriaconwiya, ces « êtres venus de l'espace » auraient visité la terre dès le commencement (alors qu'elle formait un seul continent : l'île de la tortue) et seraient à l'origine du développement sur la Terre.

---

<sup>73</sup> Le mot dériverait de *Kelima* (*Bikelima* au pluriel) qui en Kikongo veut dire *Rayonnant de Lumière, Génie sidéral*. Pour B.D.K. *Elohim* est une déformation d'*Elima*.

<sup>74</sup> Les « cheveux tressés » se considèrent comme les « gardiens du Temple » à l'instar des Mayas ou encore les « Gardiens de la Sagesse » comme les Hopis (Amérique du Nord). La légende de l'Arche d'Osiriaconwiya est partagée par plusieurs civilisations précolombiennes. L'Arche d'Osiriaconwika désigne l'ensemble « de treize crânes de cristal » qui auraient été apportées sur Terre par les « êtres venus de l'espace », « les dieux du ciel ». Ces derniers se nommaient Quetzalcoatl ou Viracocha. Ils auraient rassemblé, dans ces treize crânes, toute la connaissance détenue par les civilisations extraterrestres pour la léguer aux habitants de la Terre (Morton, C. and T.L. Ceri : 2002).

La deuxième catégorie est composée des humains qui seraient les retardataires issus des planètes qui « sont entrées dans la lumière éternelle » (Muanda Nsemi, 2005 : 14). B.D.K. croit que la terre n'est pas la seule planète habitée par les humains. Même s'il elle est parmi les moins évoluées, elle constituerait l'une des « douze planètes sacrées » de l'univers. A ce titre, elle aurait accueilli les humains (extraterrestres) qui n'auraient pas été capables de s'adapter au changement du « taux vibratoire » de leur planète d'origine. Il y a enfin les humains issus des relations sexuelles entre les fils du Ciel et les humains de la terre (Muanda, N., 2005 :14).

L'humanité terrestre est à problèmes aux yeux de Muanda Nsemi. Les humains ont atteint un niveau de connaissance telle qu'ils risquent de provoquer une catastrophe cosmique. Celle-ci serait alors causée par les essais nucléaires et autres destructions de type réchauffement climatique causé par les émissions de gaz à effet de serre. Aussi, le prochain Messie observe de très près ce qui ce passe sur la terre.

*Le grand mani Kongo céleste, le Nkwa Tulendo et son équipe, les grands mahaba, « surveillent constamment les humains terrestres qu'ils appellent les barbares de la terre, qui sont dotés de l'arme nucléaire ; de peur que le caractère sauvage de chefs de ces barbares ne les conduisent à provoquer un cataclysme nucléaire, qui ferait exploser la planète Terre et provoquerait ainsi un déséquilibre cosmique, qui serait responsable des grands bouleversements dans l'univers » (Muanda, N., 2005b : 15).*

Le Messie, *Nkwa Tulendo*, n'est donc pas très éloigné. Pour les *Makesa*, il serait déjà en contact régulier avec la terre. Il y enverrait régulièrement des « missions scientifiques » pour suivre de très près les activités scientifiques des humains.

C'est ainsi que B.D.K. tente d'entrer dans le débat suscité par les rumeurs des visites et enlèvements extraterrestres, des ovnis (objets volant non identifiés) et autres manifestations insolites observées sur la terre tels les apparitions miracles évoquées dans l'église catholique.

Muanda Nsemi insiste sur le rôle que les Bakongo en général et les *Makesa* en particulier doivent jouer en rapport avec l'avènement de l'ère du verseau. On peut lire dans son message adressé aux *Makesa* le 23 août 1990 ce qui suit :

*L'Afrique est la terre du soleil sirius.  
N'longi'a Kongo est l'instructeur du Sud  
Nous sommes la lumière éternelle  
Ainsi, illuminons l'Afrique de notre sagesse divine,  
Ô ! Race des génies de l'espace !(...)  
L'Afrique est gravement blessée  
Le sang de l'Afrique coule de tout côté  
Ainsi, les pleurs de l'Afrique parviennent  
Jusqu'à la lumineuse planète Kakongo  
Oui, les pleurs de l'Afrique parviennent jusqu'à nous.  
Or la solution au problème est connue  
Car nous avons la pierre mystique, Makongo  
Qui transmute métal vil en or  
O ! Glorieux Fils de Ne Kongo !  
Nous sommes à l'aube de l'an deux mille  
L'avènement de notre Seigneur, Nkwa Tulendo est proche  
Nkwa Tulendo vient pour illuminer le monde  
Nkwa Tulendo vient pour redynamiser l'Afrique  
Bundu dia Kongo est son instrument principal. (Muanda, N.,  
1990 : 47 – 48).*

Enfin, les *Makesa* n'attendent pas la « fin du monde » comme une simple fatalité apocalyptique inspirant la peur chez les adeptes des mouvements millénaristes. Ils attendent plutôt la mutation de la terre. Pour les *Makesa*, la terre a traversé « la nuit cosmique » et se trouvent à « l'aube d'un nouveau cycle créateur » (Muanda, N., 1990 : 47). Elle doit ainsi connaître un changement de « taux vibratoire ». Le rôle des *Makesa* est de préparer les Africains à ce grand changement. Seuls ceux qui sont parvenus à réaliser en eux *le bundu dia kongo* auront la possibilité de passer le cap pour commencer le nouveau cycle.

Pour les *Makesa* le temps est sans commencement ni fin. Comme dans l'hindouisme, il est structuré par un système de cycles qui défie tout rapprochement avec l'astronomie aussi bien qu'avec toute autre conception du temps cyclique (Biardeau, M., 1968 : 22).

### Conclusion partielle

Ce chapitre a examiné la doctrine religieuse de B.D.K. L'objectif était d'établir dans quelle mesure ce mouvement religieux constituerait une restauration de la religion traditionnelle kongo et de la doctrine originelle du kimbanguisme. Pour y arriver, l'analyse a porté tour à tour sur les aspects exotériques et les aspects ésotériques de la doctrine de Bundu dia Kongo.

La prétention de restaurer la religion traditionnelle kongo a été décelé dans la permanente tendance à restaurer le culte des ancêtres (Nsaku, Mpanzu et Nzinga). Il ne s'agit pas d'un retour à une forme religieuse originelle, mais de l'insertion d'éléments anciens dans de nouveaux contextes. Le *mbwette luwawanu*, qui résume la doctrine de B.D.K., illustre le mieux, non seulement l'application du « principe d'adoption- adaptation » par les *Makesa*, mais aussi cette construction qui veut insérer les éléments de la tradition kongo dans la symbolique mystique commune à presque toutes les organisations théosophiques et anthroposophiques.

Enfin de compte, le *bukongo de B.D.K.*, a butiné à toutes les fleurs des « prairies mystiques » selon l'expression de Jacques Lonchamp (2001 :152). La religion traditionnelle kongo et la tradition de l'Égypte pharaonique constituent des références majeures à ce sujet. Viennent ensuite les écoles ésotériques comme l'Ordre de la Rose-Croix ou le Mouvement Raëlien. Cependant, il est difficile de désigner l'origine exacte des emprunts. Dans ce domaine, plusieurs symboles sont universels et transcendent les civilisations et les époques. La notion de la trinité, par exemple, se trouve dans toutes les religions du monde. Il en est de même de la symbolique du serpent. Celle-ci a traversé les époques et les civilisations.

## CHAPITRE V. PROJET POLITIQUE DE B.D.K.

### *Introduction*

Ce chapitre examine les grandes lignes du projet politique de B.D.K. L'objectif est de répondre à un autre volet de ma thèse qui postule que B.D.K. est une résurgence de l'Abako des années 1950 – 1960. Il est question non seulement de déceler en quoi le projet politique de B.D.K. s'inscrit dans la continuité de celui de l'Abako mais aussi d'identifier ses particularités rapport à ce dernier.

Le projet politique de B.D.K. puise ses arguments aussi bien dans sa doctrine religieuse que dans les vicissitudes d'une situation politique et économique congolaise en dégradation perpétuelle et généralisée. Ce projet est essentiellement axé sur la notion de la « nation naturelle ». Il illustre le mieux le « nationalisme à la carte » tel qu'évoqué plus haut. Il reflète, en outre, les dimensions irrédentistes de B.D.K. La reconfiguration des États africains est envisagée comme l'issue inévitable d'un processus chaotique dont le point de départ est la *table rase* sur la carte politique de l'Afrique héritée de Berlin 1885.

Ce chapitre est divisé en trois sections. Après avoir présenté la notion de « nation naturelle », la première section examine tour à tour le rejet des frontières héritées de la colonisation par les *Makesa* et ses conséquences : les projets de *la Confédération Africaine*, celui des *États-Unis du Kongo*, de la *Confédération du Grand Kongo*, de la *Confédération d'Afrique Centrale*, et enfin celui la *République Fédérale du Congo*.

La deuxième section aborde le rejet du principe de la *laïcité de l'État* par les *Makesa* et la nécessité pour eux de « restaurer les Religions Traditionnelles Africaines et les systèmes politiques de l'Afrique précoloniale. Il voudrait établir qu'au-delà des dimensions « religieuses » affichées, les questions d'ordre politiques, économiques et sociales constituent les véritables arguments en faveur de l'activisme politique de Bundu dia Kongo.

Enfin, la troisième section passe un bref regard sur les implications foncières et politiques de la « nation naturelle ». Une attention est accordée à « l'ethnisation de l'autochtonie » au travers des concepts tels que « originaires » et « non originaires » avec une allusion à la « géopolitique » congolaise. B.D.K. procède, en effet, à une véritable instrumentalisation de l'identité kongo à des fins politiques.

## **5.1. La « nation naturelle » et la reconfiguration des États**

### **5.1.1. Notion**

Par « nation naturelle » les *Makesa* font allusion à une nation homogène, composée par les descendants d'un même ancêtre. Ces derniers ont pour domaine, un « pays national » qui est la terre léguée par les ancêtres (Muanda N, 1987 :24). Muanda Nsemi évoque à titre illustratif la « nation juive » et la « nation kongo ». La première est constituée de la descendance de Jacob, les douze tribus d'Israël, et a pour « pays national » Israël, la terre de ses ancêtres, tandis que la deuxième rassemble les descendants de Mini a Lukeni, les trois principaux ancêtres Ne Kongo : Nsaku ; Mpazu et Nzinga et a comme « pays naturel », le royaume Kongo.

La « nation naturelle » telle que voulue par Muanda Nsemi rencontre le contenu que Johann Gottlieb Fichte donne au concept de nation : *l'ensemble des personnes qui ont en commun des caractéristiques telles que la langue, la religion, la culture, l'histoire, voire les origines ethniques, tout cela les différenciant des membres des autres nations* (Taguieff, P.A. 1990). Il s'agit ici de ce qu'on pourrait appeler une « nation ethnique » (Zubrzycki, G., 1997 : 37) au sens du philosophe Allemand Johann Gottfried Herder. Ce dernier insiste sur la culture et les traditions dans la mise en place d'une nation.

C'est en vertu de cette conception de la nation que Muanda Nsemi considère la R.D.C. comme le produit d'un mariage forcé ; une juxtaposition des différentes nations aux mœurs et traditions différentes. De la notion de « nation naturelle » découle un type de nationalisme similaire à celui décrit par Pierre-André Taguieff au sujet de l'Allemagne. Cet auteur identifie quatre caractéristiques du nationalisme en tant qu'idéologie moderne :

*La croyance en la nécessité primordiale d'appartenir à une nation » ; la croyance en la nature organique des relations qui existent entre les différents éléments constitutifs de la nation ; la croyance en la valeur de ce qui est nôtre tout simplement parce que c'est à nous ; et la croyance en la suprématie des droits de la nation, dès lors qu'il y a conflit d'autorité ou nécessité de choisir entre fidélités contradictoires (Taguieff, P.A. : 1990 : 51 – 52).*

De la « croyance en la nécessité primordiale d'appartenir à une nation » Taguieff déduit certains éléments régulièrement évoqués par les *Makesa* pour faire prévaloir « leur droit » à l'État Kongo. Il s'agit principalement du principe *de spécificité*. Celui-ci véhicule la conviction que les hommes appartiennent à un groupe humain bien défini et que le mode de vie de ce groupe diffère de celui des autres. Il note que le caractère des individus qui composent ce groupe est modelé par celui du groupe et qu'enfin des facteurs tels que le territoire, les coutumes, la langue, les croyances, l'hérédité, la parenté...modèlent les êtres humains, leurs aspirations et leurs valeurs (Taguieff, P.A 1990 : 51).

La doctrine de la « nation naturelle » exprime, à la manière de B.D.K., l'adage : « à chaque peuple sa nation, à chaque nation son État » (Roussellier, N. 1996 : 17). Elle véhicule une idée de reconfiguration géographique et politique des États africains. L'objectif principal est de favoriser la constitution des « États culturellement homogènes », mieux des « États mono-ethniques ». La « nation naturelle » sous-entend le démembrement des États héritées de la colonisation et évoque la restauration des États précoloniaux.

Rien ne garantirait la stabilité des États « homogènes » qui sortiraient d'un tel processus. Roussellier a raison de constater que la loi de la chute des empires multinationaux ne profite pas forcément au modèle de l'état-nation (Roussellier, N. 1996 : 18). Il y aura toujours des « petites parties » au sein de grands ensembles et cela suffit pour assister à la formulation des identités séparatistes. Qu'à cela ne tienne, pour B.D.K. la « nation naturelle » reste la seule unité à la fois politique et culturelle conforme aux lois de la nature et à la volonté de Dieu.



Chaque « nation naturelle » a des éléments spécifiques qui la distinguent des autres nations du monde : un génie superviseur spécifique, qui, étant l'ange gardien de la nation naturelle, détient les secrets du passé, du présent et du futur de ce peuple. Il en est le chef invisible. La nation naturelle a deux grandes dimensions comme dit plus haut : une cité visible et l'autre invisible, les deux sont unies grâce à l'égrégore *national* (*Mwela kongo* voire Chap. IV, pt. 4.2.1).

Introduit dans l'occultisme par Stanislas de Guaita, co-fondateur avec Joséphin Péladan de *l'ordre kabbalistique de la Rose-Croix*, le terme égrégore désignait à l'origine l'idée de la « personnification » de forces physiques ou psychophysiques et non surnaturelles. Repris par B.D.K., il désigne le *conclave* des ancêtres divinisés et « l'esprit de groupe » entre la cité invisible et la cité visible. Chaque « nation naturelle » a donc son égrégore national.

Ce conclave invisible a pour rôle majeur de dicter la *Loi sacrée* au gouvernement des vivants, de garder la mémoire historique de la nation et d'inspirer à celle-ci diverses inventions dans les secteurs variés de la vie. Le génie superviseur du *conclave invisible* ne peut habiter qu'à l'intérieur du périmètre culturel du peuple concerné. La nation naturelle est intimement liée à son égrégore national. La juxtaposition de ces deux entités rend incontournable l'usage de la « langue nationale » dans le périmètre culturel de la nation naturelle.

L'usage de cette langue est indispensable pour une communion parfaite entre le gouvernement visible de la nation et son égrégore national. De même, la nécessité de maintenir la communication entre l'égrégore national et le pays national induit l'obligation de revenir aux frontières naturelles des anciens royaumes de l'Afrique précoloniale. C'est dans ce sens que B.D.K. rejette les frontières héritées de la colonisation et milite pour la restauration des anciens royaumes africains (Muanda Nsemi, 2009a : 22).

L'idée de fond est proche de la théorie *fundi wa Afrika*. Elle vise la division du continent africain en cinq grandes confédérations : l'Afrique du Nord, l'Afrique de l'Ouest, l'Afrique Centrale, l'Afrique de l'Est et l'Afrique Australe. A l'intérieur de ces confédérations, il faudra veiller à la réunification des « nations naturelles » qui sont à cheval sur les frontières coloniales.

Les pays ainsi réunifiés deviennent des États fédérés au sein de cette « Afrique nouvelle ». La troisième étape consisterait alors en la transformation de l'Afrique en cinq ou sept grandes confédérations : les États-Unis d'Afrique « conforme à la volonté du Grand Seigneur Akongo ».

Bien qu'elle privilégie les « États mono-ethniques », la doctrine de la *nation naturelle* n'est pas fondamentalement opposée aux « États multinationaux ». Muanda Nsemi explique que : *Le ciel autorise et soutient tout pays multinational formé par l'entente et le consentement de différents peuples qui le composent, ceux-ci ayant au préalable été consultés, et ayant librement accepté de faire partie de ce pays multinational* (Muanda, N., 2009a : 9). Ce consensus est la condition nécessaire pour constituer une unité entre les *égrégores nationaux* des peuples concernés. Parce que c'est de cette unité que devra sortir la *Loi sacrée* devant régir le pays multinational ainsi constitué.

La plus grande limite de la doctrine de la « nation naturelle » est de voir dans les seules frontières coloniales l'origine unique des conflits frontaliers en Afrique. Elles seraient en outre porteuses de toute une gamme de contestations à la fois politiques, économiques et sociales au sein des « nations multinationales » (Muanda, N., 2009a : 6-12). Pourtant, « les pays africains ne se déchirent pas entre eux parce que les Blancs ont arbitrairement découpé l'Afrique à l'aube de la colonisation. Il n'y a plus nulle part au monde des pays homogènes, mono-ethniques ou monoculturels » (Lado, L. 2008 :482).

Ludovic Lado a raison d'affirmer que l'altérité humaine est une réalité universelle et que, partout, l'assainissement de la pratique politique passe nécessairement par la reconnaissance de l'autre avec ce que cela implique comme responsabilité éthique (Lado, L. 2008 : 483). Partout, les gens de cultures différentes inventent et réinventent sans cesse les conditions du vivre-ensemble.

Pour le cas des pays africains en général et de la R.D.C. en particulier, c'est plutôt sur le terrain de la bonne gouvernance et de la justice sociale qu'il faut travailler. Une fois que les progrès satisfaisants seront enregistrés dans ce sens, les intégrismes ethniques pourraient se dissiper peu à peu pour permettre l'émergence d'une véritable identité citoyenne.

Mais étant donné que pour les adeptes de B.D.K. la *nation naturelle* passe pour *une exigence divine*, une étape incontournable dans la perfection de l'équilibre de l'univers, j'ai jugé utile de m'arrêter un peu sur les implications politiques d'une telle doctrine. Ma conviction étant qu'au-delà des élans panafricanistes qui peuvent transparaître dans le discours de B.D.K., l'attachement à la doctrine de la nation naturelle vise avant tout la restauration du royaume Kongo et s'inscrit parfaitement dans la continuité du combat politique de l'Abako des années 1950 et 1960.

### **5.1.2. *Kibundesua kia Katiopa (La Confédération Africaine)***

#### **5.1.2.1. *Le principe de base : démembrer pour ensuite remembrer***

Sans réclamer ouvertement la convocation de Berlin II, comme le fit l'ancien Président Rwandais Pasteur Bizimungu en juin 1996 à Cyangungu, en vue de la reconstitution du « Grand Rwanda » (Njangu, A. 2000 : 64), B.D.K. estime que les africains devraient s'atteler à redessiner la carte politique du continent en privilégiant les critères ethniques et historiques. L'exigence de démembrer pour ensuite remembrer l'Afrique ne semble pas puiser sa substance dans la seule doctrine de la nation naturelle. Elle s'appuie aussi sur une interprétation que B.D.K. fait des idées des panafricanistes des années 1960.

En effet, sans donner des références précises, Muanda Nsemi affirme que c'est en 1965 que les présidents Joseph Kasa Vubu et Alphonse Masamba Debat (un *Ne-Kongo* du Congo-Français) avaient ouvertement adhéré au projet de Nkwame Nkrumah de débarrasser l'Afrique de ses frontières coloniales et de réorganiser « nos États Fédérés de manière à réunifier toutes nos nationalités divisées anarchiquement par le régime colonial... » (Muanda, N., 2009 : 26).

L'idée motrice à ce niveau est celle de partir d'une certaine unité culturelle de l'Afrique pour construire une véritable unité africaine : le *Kibundesua kia Katiopa* (Confédération Africaine). C'est en fait pour bon nombre d'africanistes une des pistes, si pas la seule, susceptibles de conduire à une véritable renaissance du continent. S'exprimant à ce sujet, Kä Mana avance que l'Afrique spirituelle et l'Afrique éthique constituent « ces strates d'une conscience et d'une vision du monde qu'il convient d'unifier maintenant dans toutes les richesses de ses alluvions historiques » (Kä Kana, 2008 : 462). Pour cet auteur, on ne peut penser l'unité africaine sans se référer à l'histoire éthique et spirituelle des peuples de ce continent.

Ce point de vue, qui porte l'empreinte de Cheikh Anta Diop, s'intègre facilement dans la doctrine de la nation naturelle de B.D.K. Pour les *Makesa*, l'Afrique a toujours été « Une » de l'Égypte à Cap Town et du Kongo Central à l'Éthiopie. C'est cette unité culturelle qui aurait été mise à mal par les colonialistes qui, très méticuleux, ont également récupéré la dynamique de l'O.U.A. créée en 1963 pour la transformer en un instrument de domination néocoloniale (Muanda, N., 2009a : 26). Du coup, le rejet des frontières héritées de la colonisation ne doit pas être perçu comme une porte vers le chaos, mais plutôt comme un passage obligé pour un « véritable panafricanisme ».

Le rejet des frontières héritées de la colonisation est clairement exprimé dans le volume 8 de la brochure intitulé *L'idéal de Bundu dia Mayala*. A la page 24, on peut lire :

*Les frontières coloniales sont opposées à la volonté du Seigneur Akongo, à la tradition africaine, et à la volonté des peuples concernés. L'Afrique a donc des problèmes réels qui attendent des solutions spécifiques. C'est faire preuve de mauvaise foi, de complicité avec le néocolonialisme, ou d'incapacité à innover et à résoudre les problèmes réels de l'Afrique, que de se camoufler constamment derrière l'intangibilité des frontières coloniales.* (Muanda N., 2009 :24)

Les *Makesa* croient que la « restauration » de l'Afrique précobniale est irréversible. Elle serait même inscrite dans le plan du Grand Seigneur Akongo. Le Chef de B.D.K. l'exprima en ces termes dans un message adressé aux dirigeants de l'A.F.D.L. après la prise de la ville de Kinshasa :

*Je le dis et je le répète trois fois : le réveil des nationalités aura lieu en Afrique tout au long du siècle prochain (21<sup>e</sup> siècle). A ce moment là, toutes les bombes à retardement que sont les frontières coloniales absurdes qui ceignent les États coloniaux d'Afrique vont se mettre à éclater les unes après les autres.*

*Confronté à ce phénomène voulu par les êtres omnipotents du monde spirituel, l'actuel Congo-Kinshasa sera fortement écartelé et risque d'éclater si les dirigeants politiques de ce pays ne réussissent pas à l'orienter dans la bonne direction qui respecte les lois de la nature et la volonté des peuples balkanisés anarchiquement par les frontières coloniales ! (Muanda, N., 1997).*

La « bonne direction » consisterait à préparer la R.D.C. à être le moteur du *Kibundesua kia Katiopa*. En d'autres mots, la R.D.C. devait donner le ton de la reconfiguration des États Africains. Il s'agirait concrètement de sa transformation en une sorte *Confédération d'États d'Afrique Centrale* (C.E.A.C.) selon les principes de la « nation naturelle » (Voir Annexe I). La R.D.C. devrait ainsi servir de modèle aux quatre autres confédérations à mettre en place. Les cinq confédérations de l'Afrique nouvelle sont sommairement présentées comme suit :

- La *Confédération de l'Afrique du Nord* qui regrouperait toutes les « nations naturels » du « Grand Maghreb » (Tunisie, Algérie, Maroc, le nord de la Mauritanie, Sahara Occidental, et des territoires glanés sur la partie nord du Mali, du Niger, du Tchad et du Soudan) ;
- La *Confédération de l'Afrique de l'Ouest* qui engloberait toutes les « nations naturelles » à reconstituer à partir du Golfe de Guinée jusqu'au Sénégal, incluant le sud de la Mauritanie, du Mali, du Niger et presque tout le Tchad ;
- La *Confédération d'Afrique Centrale* avec ses trois grandes fédérations qui seraient (La Fédération de l'Ubangi, la Fédération du Kongo et la Fédération du Lualaba) ;

- La *Confédération de l'Afrique de l'Est* s'étendrait à son tour sur les « nations naturelles » établies sur les territoires actuels du Soudan (amputé d'une portion de son territoire sur ses frontières avec la R.D.C., R.C.A. et l'Uganda), de l'Éthiopie, de l'Erythrée, de Djibouti, de la Somalie, du Kenya, de l'Uganda, de la Tanzanie, et du nord du Malawi et du Mozambique ;
- La *Confédération de l'Afrique Australe* qui réunirait toutes les « nations naturelles » établies dans la partie Sud de l'Angola, toute la Namibie actuelle, la République Sud-Africaine, les parties de la Mozambique et du Malawi non intégrées dans la Confédération de l'Afrique de l'Est, le Zimbabwe, et une partie du Sud-Zambie.

On est ici sur un champ de « territoires imaginés ». Je n'ai pas l'intention de me lancer sur ce terrain dans cette dissertation. En effet, comme le constate Sénégal (1992 : 38), établir le rapport entre « l'espace réel » (concret) et la dimension imaginaire (abstraite) pose un sérieux problème de méthode. Celui-ci se pose encore avec beaucoup plus d'acuité quand il faut « imaginer » des territoires à reconstituer à partir des « nations naturelles » elles-mêmes difficiles à cerner. Il faut toutefois constater que le débat sur une « Afrique à cinq » ou une « Afrique à quatre » n'est pas du tout nouveau. Il a même été souvent au centre des études géopolitiques portant sur le continent.

Alfred Silbert qui a cogité sur les « *Afriques* » démontre que le continent africain, que l'on a coutume de considérer comme un « bloc unitaire », a toujours été soumis aux contraintes et à des « influences maritimes » qui exercent sur son destin des effets déterminants jouant le plus souvent en sens opposés (Silbert, A. , 1958 : 628). A partir de cette donnée, Alfred Silbert identifie : une Afrique du nord que la Mer Méditerranée attire vers l'Europe ; une « Afrique de l'Est » tournée vers les côtes arabes par la Mer Rouge, une troisième Afrique ouverte sur l'Océan indien et qui s'épanouie facilement vers le monde arabe et sur toute la côte africaine orientale jusqu'au Madagascar ; enfin une quatrième façade de l'Afrique tournée vers l'Atlantique (Silbert, A., 1958 : 629 -630).

C'est également sur cette configuration géopolitique que B.D.K. tente de fonder sa « *Grande Confédération Africaine* ». Interrogé sur la manière dont devra se concrétiser ce projet, Monsieur Makindombe<sup>75</sup> donne cette explication dogmatique :

*Tout doit partir de la restauration de la sagesse africaine véhiculée par nos cultures respectives. B.D.K. est parvenu à communier avec ses ancêtres qui connaissent, dans les détails, les véritables frontières de notre royaume. Les autres communautés de la République Démocratique du Congo et des pays voisins devraient suivre l'exemple de B.D.K. et travailler sur leur passé spirituel. Une fois que les sages de nos communautés respectives seront en mesure de communier avec leurs génies superviseurs et les ancêtres civilisateurs, la tâche sera facile. Ils n'auront qu'à recevoir les instructions précises et de les transmettre à qui de droit. Il n'y a pas à craindre que les conflits surgissent. Les génies superviseurs des 'nations naturelles' ont un respect strict de l'ordre naturel qui reflète la volonté du Grand Seigneur Akongo ».*

Cette tâche confiée aux sages de chaque communauté est décrite en ces termes par Ne Muanda Nsemi :

« *Le travail des sages négro Africains consiste :*

- *À déterminer les principales tribus-mères de l'Afrique et leurs sous-groupes ;*
- *Rassembler toutes les terres des sous-groupes autour de la terre de leur tribu-mère ;*
- *Déterminer les tribus qui, linguistiquement, peuvent former une entité appelée un État Fédéré de la Confédération africaine, à défaut une province d'un État fédéré, un district, ou bien une commune ;*
- *À chacune de ces États Fédérés nous donnons un nom qui est le nom de la tribu-mère de cet État, ou bien le nom du génie superviseur de cette tribu, ou même d'une montagne, ou d'un cours d'eau de la région ;*
- *Chaque nationalité (chaque tribu et ses sous-groupes) utilise sa langue-mère dans le périmètre culturel de cette nationalité, de cette tribu ;*

---

<sup>75</sup> Interview déjà cité.

- *Lorsque plusieurs tribus se rassemblent pour former une quelconque entité administrative, la langue officielle de cette entité est la langue de la tribu majoritaire de l'entité ».*

Le "*Kibundesua kia Katiopa*" se présente enfin de compte comme un contre-projet des États-Unis d'Afrique à opposer à celui conduit jusqu'à ce jour dans le cadre de l'Union Africaine et qui commence son cheminement avec la mise sur pied de l'O.U.A. en 1963. Ce processus soutenu par les chefs d'États africains doit en principe évoluer vers la naissance des États-Unis d'Afrique.

A ses débuts, l'idée des États-Unis Afrique mettait aux prises trois tendances distinctes : La première, incarnée par le « Groupe de Casablanca » (Kwame Nkrumah, Mohamed V et Hailé Sélassié), envisageait une *Union pluridimensionnelle embrassant les aspects économiques, culturels et politiques*. La deuxième tendance, celle du « Groupe de Monrovia », avec à la tête Houphouët Boigny, préconisait une *union économique et culturelle souple du continent*. Enfin, la tendance soutenue par Léopold Sédar Senghor qui militait pour la création de *regroupements sous-régionaux locaux* susceptibles d'aboutir progressivement à la réalisation de l'Unité africaine (Obotela, 2008 : 499).

Tel que conçu par Muanda Nsemi, le *Kibundesua kia Katiopa* s'inscrit globalement dans la vision du « Groupe de Casablanca » qu'il concilie avec celle de Léopold Sédar Senghor. Mais il se démarque de toutes ces visions pour ce qui est de la configuration des États appelés à constituer ces États-Unis d'Afrique. Si B.D.K. est d'accord au niveau du principe de l'érection des États-Unis d'Afrique, il pose comme point de départ la reconfiguration géographique des États appelés à constituer cette union.

Le plan conçu par B.D.K. procède de la logique de la *table rase*; du *chaos restaurateur*. Il comporte quatre grandes étapes. La première consiste à faire table rase sur les États actuels. La deuxième procéderait à un remembrement de manière à faire revivre dans les États viables les grandes civilisations de l'Afrique précoloniale.



La troisième serait alors la constitution des grands ensembles économiques régionaux sur base des affinités culturelles et régionales (Muanda, N., 2009 b : 6). Enfin, la quatrième procéderait à une sorte de fédération de ces grands ensembles pour constituer la Confédération Africaine.

Pour chacune de ces étapes, B.D.K. présente un scénario « précis ». Telle que décrit ci-dessous, le processus de restauration du Royaume Kongo, par exemple, illustrerait le modèle du « démembrement et remembrement » idéal. La sécession n'est plus comprise comme une finalité, mais une étape nécessaire pour la reconstitution de grands ensembles politico-ethniques de l'Afrique précoloniale. C'est du désordre « apparent » consécutif au processus de « démembrement – remembrement » que devra jaillir le nouvel ordre politique en Afrique.

Seulement, il semble que l'on est ici face à une reformulation identitaire à contre-courant. Le temps et la « nouvelle histoire » de l'Afrique postcoloniale ont créé des « nouvelles nations » dont les éléments constitutifs sont aussi bien nombreux que « flottants » pour reprendre l'expression de Gilbert Gonnin parlant de Tura en Côte d'Ivoire (Mohammed, S., et G. Gonnin, 1999: 167). Il serait ainsi risqué de procéder à la restructuration des États africains sur base d'une réalité aussi subjective et instable qu'est l'ethnie.

D'ailleurs, des cartes ethniques fondées sur l'identification mécanique d'un groupe ne peuvent être que théoriques comme l'affirment Mohammed Sekou Bamba et Gilbert Gonnin (1999: 173). En réalité, à la confluence de deux sociétés ou de deux ethnies, se développe une zone de bilinguisme ou de biculture qui rend presque imperceptible le passage de l'un à l'autre.

Enfin, le projet de *l'Afrique nouvelle* de B.D.K. bute contre des difficultés évidentes. La constitution des États modernes correspondant aux royaumes de l'Afrique précoloniale pose plusieurs problèmes à la fois. La première difficulté se situe au niveau même de la reconstitution des espaces politiques jadis couverts par chacun des anciens royaumes africains. La difficulté est d'autant plus réelle dans la mesure où ces « Grands États d'Afrique précoloniale » n'ont pas forcément tous prospéré durant la même période historique.

Sur la côte de l'or, par exemple, l'Empire du Ghana chuta en faveur de l'Empire Sosso, celui de Sosso en faveur de l'Empire Mali,... chaque fois, ces royaumes ont eu à étendre leur influence sur presque les mêmes territoires à des époques différentes. Parlant du royaume Sosso, par exemple, Robert et Mariane Cornevin notent que les *Soninké* sont parvenus, grâce aux conquêtes, à « reprendre la plus grande partie de ce qui appartenait aux *Tounka* du Ghana au temps de leur grande splendeur » (Cornevin, R. et M. Cornevin, 1966 : 161).

Cette instabilité territoriale ne faciliterait pas le travail aux « sages » de Muanda Nsemi. Et puis, les *Malinké*, les *Kongo* ou encore les *Anshati* du 17<sup>ème</sup> siècle... sont-ils les mêmes aujourd'hui ? On sait, en fait, que quand se tint effectivement la conférence de Berlin en 1885, plusieurs royaumes africains étaient en plein décadence. C'est souvent avec de chefs vassaux ayant recouvert une certaine indépendance que la plupart des traités de cession de terre entre les colons et les chefs locaux ont été signés.

Lorsque Savorgnan de Brazza et Henri Morton Stanley se lancent dans une compétition pour occuper les deux rives du Fleuve Congo, les royaumes vassaux du *Kongo dia Ntotela* jouissaient déjà d'une large autonomie depuis plusieurs années (Ndaywel, E., 2008 : 267). Le passé commun et les similitudes culturelles ne suffisent donc pas pour espérer un regroupement automatique des populations divisées par les frontières coloniales.

La seconde difficulté est liée au « principe de l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation ». Une démarche allant dans le sens de les retoucher est aujourd'hui sujet à discussion. Mais, les violons sont loin de s'accorder. Ludovic Lado a raison de constater qu'autant que les africains se plaignent que l'Occident a anarchiquement tracé les frontières des États en Afrique, autant ils sont prêts à s'entretuer pour les garder intactes (Lado, L., 2008 : 476). En effet, une fois les frontières tracées, elles sont devenues une réalité.

Comme l'écrit Anthony Asiwaju (1999 : 77), les populations africaines « divisées » par les frontières coloniales n'ont jamais manifesté un intérêt général pour la révision de ces dernières. Les populations africaines aspirent plus à un mode de gestion coopératif des zones frontalières et transfrontalières, plutôt qu'à la gestion conflictuelle imposée par les États. Les Bakongo, par exemple, trouvent absurde la rigidité des frontières nationales entre la R.D.C., le Congo-Brazza et l'Angola.

Même si les voix se lèvent pour la révision des frontières en Afrique, l'attitude de la « Communauté internationale » semble, à première vue, globalement favorable au maintien des États hérités de Berlin 1885. En réalité, les grandes puissances prennent leur temps avant d'envisager l'ouverture de la boîte de Pandore. Dans ce contexte précis, la démarche de B.D.K., qui consiste à redessiner la carte politique de l'Afrique par « le bas », ne serait pas la bienvenue pour l'instant.

Pourtant, en réclamant la suppression des frontières coloniales, B.D.K. n'invente rien. Le mouvement ne fait qu'emboîter le pas à d'autres penseurs comme Darcus Howe et Wole Soyinka. Si pour le premier, « l'ancienne Afrique, avec ses frontières imposées par les impérialistes, n'en a plus pour longtemps », pour le second, les Africains devraient s'asseoir et, munis d'une équerre et d'un compas, redessiner les frontières des nations africaines (Asiwaju, A.1999 : 73 - 74). Pour le *Makesa*, il est grand temps que les Africains puissent commencer ce travail.

#### **5.1.2.2. Les États-Unis du Kongo et la Fédération du Grand Kongo**

Il convient de noter de prime abord que ce que B.D.K. appelle la *Fédération du Grand Kongo* n'est rien d'autre que l'ancien royaume Kongo dans sa plus grande extension géographique. C'est la « nation naturelle » du peuple Kongo à restaurer sur l'étendue de son « pays national ». C'est là que tous les locuteurs du *kikongo* et autres langues apparentées, réconciliés avec leur « égrégore national » devront s'épanouir.

L'érection de la *Fédération du Grand Kongo* sous-entend donc des mouvements séparatistes kongos en Angola, au Congo Brazza, au Sud-Gabon et en R.D.C. Les sécessionnistes se regrouperaient en suite autour du Kongo central, « l'âme de l'ancien royaume ». Le nouvel État porterait le nom du *Kibundesua kia Kongo dia nene*. Muanda Nsemi le dit en termes :

*« L'État autonome du Kongo (Kibundensua kia Kongo dia nene) peut commencer par être seulement la région du Bas-Congo. Après viendra s'ajouter tout le sud du Congo-Brazzaville, puis le nord de l'Angola jusqu'au fleuve Kuanza, et enfin le sud du Gabon limité au nord par le fleuve Ogoué »* (Muanda Nsemi, 1998 : 11)

L'autonomie de la province du Bas-Congo est la première étape de la réunification projetée de l'espace kongo. Cette étape doit en principe partir de la sécession du Bas-Congo de la République démocratique du Congo et aboutir à son érection en *État Indépendant du Kongo* (EIK). Muanda Nsemi l'exprima en ces termes au journal *le Potentiel* :

*« Si aujourd'hui ou demain, je décidais de proclamer l'État Indépendant du Kongo qui engloberait le Bandundu et le Bas-Congo par exemple, si je le décidais, ce ne serait jamais dû au fait que je prône le fédéralisme. Mais ce serait simplement dû au fait que le peuple Kongo - qui dit kongo dit Bandundu et Bas-Congo - ne trouve pas son compte dans l'unité de ce pays par exemple. Parce que l'unité qui ne procure que la misère au peuple n'est d'aucune utilité. Bien au contraire, c'est un grand danger»<sup>76</sup>*

Suivrait alors une deuxième étape : le détachement du sud-Brazza de la République du Congo et son rattachement au Kongo Central. La région ici évoquée constitue le domaine des milices religieuses *Nsilulu* qui opèrent dans la région du Pool depuis 2002. La troisième étape, quant à elle, ajouterait au Kongo Central la partie nord de l'Angola. Il s'agit ici principalement de la région d'Ugié, et du Zaïre, mais également de l'enclave de Cabinda. Il faut rappeler que cette dernière partie connaît la rébellion du F.L.E.C. Enfin, viendrait le Sud Gabon, seule partie de l'ancien *espace kongo* encore stable à ce jour.

---

<sup>76</sup> Interview déjà citée.

### 5.1.2.2.1. Les États Unis du Kongo

Pour affronter ce processus de réunification de l'ancien royaume Kongo avec beaucoup plus de lucidité, B.D.K. a mis sur pied le projet des *États-Unis du Kongo*. S'inspirant du modèle des États-Unis d'Amérique, le projet conçu par Muanda Nsemi a la spécificité de vouloir faire coïncider les États fédérés projetés aux communautés tribales considérées comme sous groupes Kongo.

Cette sorte d'État fédéral à la Belge, c'est-à-dire, superposant les régions et les communautés (Claeys, H. P., et Loeb-Mayer, 1984 : 476 – 477) est en outre conforme à la doctrine de la *nation naturelle* et devrait inspirer tout le processus de réunification du royaume Kongo. Le tableau ci-après résume la configuration de l'État en projet.

**Tableau n° 4 États : clans et provinces des États-Unis du Kongo**

États	Tribus	Provinces
1. Kakongo	- Bayombe - Manianga - Bawoyo	- Mayombe - Manianga - Kalunga
2. Mpemba	- Bamboma - Manteke - Bandibu - Besi Ngombe	- Ngungu - Matadi - Kimpangu
3. Nsanga	- Belenfu - Bambeko - Bantandu	- Kasangulu - Madimba - Kinvula
4. Mpumbu	- Banbundi - Bamfunuka - Bateke	- Kwamutu - Malanga - Pumbu

Source : Muanda Nsemi Kongo dieto n° 501.

L'entité choisie pour constituer l'État fédéré dans le projet de B.D.K. est le sous-groupe kongo. Dans le Bas-Congo, le sous-groupe kongo a la spécificité d'avoir en son sein les membres des trois clans de base identifiés chez les Bakongo.

En d'autres termes, un *Muyombe* peut appartenir au même clan qu'un *Mundibu* ou un *Mulenu* et vice-versa. Cette donnée est importante pour les *Makesa* pour qui les clans constituent les véritables cadres d'épanouissement de l'individu et peuvent, à ce titre, constituer le noyau d'une entité politique cohérente.

Marie-Thérèse Knapen écrit à ce sujet que chez les Bakongo la cellule fondamentale n'est pas le groupe familial restreint, mais le groupe clanique. Aussi, le sentiment de dépendance et de soumission à l'égard du clan s'apprend dès l'enfance d'une manière fonctionnelle, par tout ce que l'enfant voit chaque jour, par tout ce qu'il entend et qu'il vit (Knapen, MT. 1970 : 113 -120).

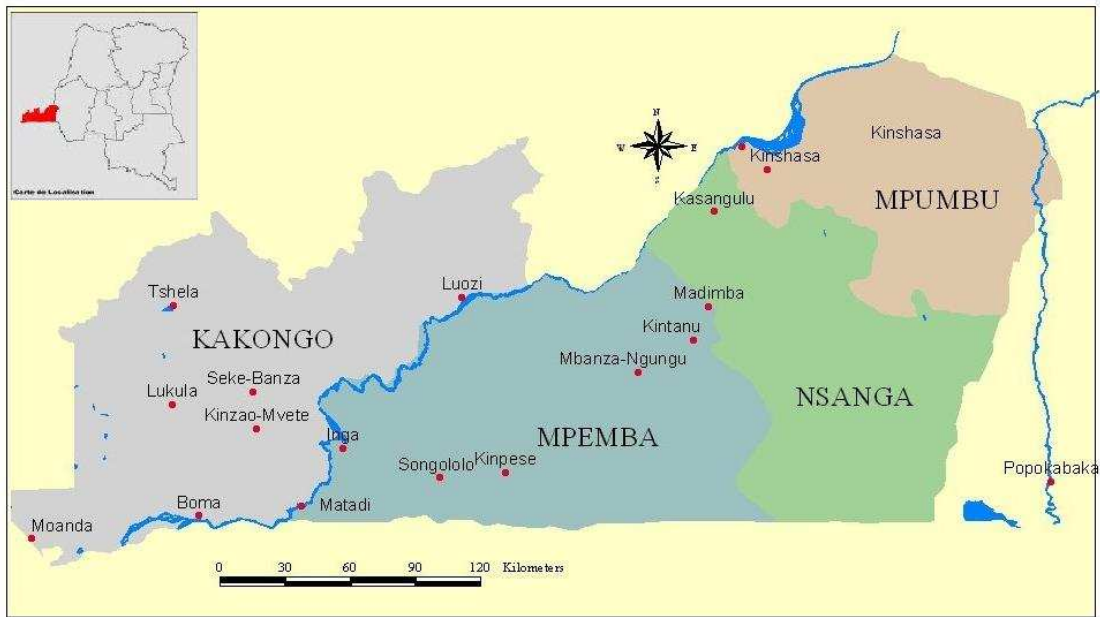
Cela constitue, aux yeux de Muanda Nsemi, un véritable socle sur lequel on peut bâtir une fédération solide. Le royaume Kongo était bâti sur cette dimension.

Kabolo Iko Kabwita donne une compréhension des clans chez les Bakongo qui conforte B.D.K. dans son option pour « États-claniques » comme entité fédérées des *États-Unis* du Kongo. L'auteur distingue ce qu'il appelle le *clan-famille* du *clan-sol*. Le premier est compris comme « une vaste société fortement hiérarchisée, fondée par des bonds migratoires et s'élargissant en clans affiliés », tandis que le second évoque « une relation qui n'est ni fortuite, ni purement fonctionnelle, mais vitale » en ce sens que le clan reçoit du « sol natal » un surcroît de structures comme, par exemple, l'unité de structure durable et permanente, de structure économique, religieuse, juridique et politique( Kabolo Iko, L. 2004 : 32). Bref, tout pour constituer un État.

Les *États-Unis du Kongo* voudraient ainsi s'inspirer de l'ordre lignager tel qu'il a fonctionné dans presque tous les groupes claniques africains. Dans ce type d'organisation sociale, les individus et les groupes s'appuyaient sur le ressort communautaire clanique.

Les clans constituaient leur base référentielle pour trouver des solutions aux problèmes de leur vie et de leur survie (Mwene Batende 1997 : 268 – 268). Le village constituait ainsi un cadre géographique et social marqué par l'unité fonctionnelle.

### Carte n°4 : Les États-Unis du Kongo



Les *États unis du Kongo* devront être régis comme un État fédéral puisant ses lois dans la coutume ancestrale, la Religion Traditionnelle Kongo et dans la pratique de gouvernance de l'ancien royaume Kongo. Le système politique de l'ancien royaume Kongo consacrait, en fait, une sorte de monarchie constitutionnelle « sans constitution ».

Le pouvoir du roi (*Mani Kongo*), bien qu'il fût théoriquement absolu, se trouvait tempéré par diverses dispositions et pratiques coutumières lui imposant soit la collégialité avec les autres chefs, soit la consultation directe des anciens et des populations à l'occasion de grands rassemblements. C'est ce système politique traditionnel kongo que B.D.K. voudrait appliquer aux *États-Unis du Kongo* en l'actualisant pour l'adapter à l'évolution socio-politique récente de l'espace kongo. Chaque État fédéré aurait ainsi un conseil législatif, un gouvernement et des institutions judiciaires propres.

B.D.K. ne s'est pas limité à l'étape de l'élaboration de son projet des *États-Unis du Kongo*. L'instabilité politique que connaît la République démocratique du Congo aux prises avec les guerres à répétition depuis 1996 a poussé ce mouvement religieux à passer à l'étape de la revendication de « l'autonomie » de la province du Bas-Congo.

C'est dans le n°508 du Kongo *dieto* que Muanda Nsemi a exprimé clairement les aspirations de B.D.K. à ce sujet (Voir Annexe III) :

*« Nous, peuple Kongo, demandons à la Belgique, à l'O.N.U., à la Communauté internationale:*

- *Le Kongo Central reste une province de la R.D.C., mais cette province doit être soumise à un régime d'autonomie renforcée, comme l'O.N.U. l'a fait au Kosovo et au Kurdistan- Irakien.*
- *Un régime d'autonomie où les dirigeants du Kongo Central seront choisis en respectant la volonté du peuple Kôngo, car c'est à cause de cela qu'on a massacré nos frères.*
- *Un régime d'autonomie renforcée, dont la sécurité du peuple Kôngo sera garantie et assurée par une police provinciale du Kongo Central, dont les policiers et les officiers de police, auront la même mentalité que la population autochtone à sécuriser » (Muanda Nsemi, 2007 : 4).*

L'allusion faite au Kosovo et au Kurdistan Irakien n'est pas un fait anodin. L'histoire de ces deux régions est une véritable lutte pour l'autonomie. Appelée aussi Région autonome de Kurdistan, le Kurdistan Irakien, par exemple, est une entité fédérale et autonome internationalement reconnue même si la région du Kurdistan reste fortement dépendante du régime Irakien. Ce dernier représente, en effet, le principal débouché de l'agriculture et de l'économie kurde (De Postis, M., 2003 :135).

L'allusion faite au Kosovo quant à elle a pour objectif d'attirer l'attention de la Communauté internationale sur les violences et massacres subis par les Bakongo depuis la traite des Noirs jusqu'aux récentes tueries de Bas-Congo en passant par la colonisation et les répressions du régime Mobutu et des régimes Kabila. Muanda Nsemi n'hésite pas à parler d'un « génocide planifié des Bakongo » et exécuté à travers une opération policière dénommée « silence on tue » (Muanda Nsemi, 2008 : 3).

A ce niveau, la démarche de B.D.K. est facile à comprendre. Conscient de « l'impossibilité » de changer les « frontières de Berlin », il faut tenter d'obtenir une redéfinition du statut de la province du Bas-Congo au regard du droit à l'autodétermination.



A l'origine, le droit à l'autodétermination était reconnu aux seuls peuples coloniaux conformément à la Résolution 1514(XV) du 14 décembre 1960 (Flory ; M., 1975 : 274 – 275). Sa jouissance ne devait donc pas « détruire l'unité des États-nations créés par les puissances coloniales. Son principe essentiel restait la souveraineté nationale » (Smouts, M.C., 1972 : 835).

Petit à petit, le droit à l'autodétermination a été étendu aux peuples soumis à une occupation ou à une domination étrangère, au peuple soumis à un régime raciste (cf. Les résolutions 441 et 414 de l'Assemblée Générale des Nations Unies). Aujourd'hui, il implique également la reconnaissance au peuple du droit de choisir le type de gouvernement et les dirigeants qu'il veut avoir comme le montre si bien Ampam Karakras (2000 : 209) parlant des Shuars : être reconnus dans leur identité culturelle ; avoir un territoire propre, compter sur les autorités élues par la population locale et enfin bénéficier d'une éducation adaptée aux réalités locales.

La démarche de B.D.K. va au delà de cette conception du droit à l'autodétermination. De ce dernier, ce mouvement religieux voudrait déduire un « droit à la sécession ». Cette attitude s'inscrit parfaitement dans le courant « partitionniste » en construction en R.D.C. Ce courant voit se développer plusieurs dynamiques régionalistes aux contours tribaux très mal définies. C'est le cas du *Front de Libération du Grand Kasai* du Professeur Julien Ciakudia,<sup>77</sup> du *Comité Moïse Tchombé au Katanga*<sup>78</sup> et du *Conseil pour de Défense du Peuple au Nord-Kivu*, ou encore du *Rassemblement pour l'Indépendance du Grand Kivu*.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Le Front de Libération du Grand Kasai a été créé à Londres le 10 décembre 2004 par monsieur Julien Ciakudia. Il a pour objectif la création de la République du Grand Kasai. Celle-ci devra être constituée des provinces du Kasai Oriental et Kasai Occidental. Elle aurait sa capitale dans la région du Lac Munkamba.

<sup>78</sup> Le Comité Moïse Tchombe a été créé en 2000 par la Fondation Moïse Tchombe. Présidé par monsieur Lucien Naki à partir de Montréal (Canada), ce Comité demande depuis 2002 la réhabilitation de la mémoire de Moïse Tchombé (Fondateur de l'Etat du Katanga en 1960). Le 11 juillet 2010, les manifestants se réclamant « Tchombistes » se sont rassemblés à la grande place de la poste à Lubumbashi pour revendiquer l'indépendance du Katanga.

<sup>79</sup> Le Rassemblement pour l'Indépendance du Kivu est une émanation du MJPC (Mobilisation pour la Justice et la Paix au Congo) de monsieur Amede Kyumbwa. Créé en février 2008, le RIK est prêt à proclamer l'indépendance du Kivu (Nord-Kivu, Sud-Kivu et Maniema) si le « gouvernement de la R.D.C. persiste dans son inertie face à l'insécurité dans cette partie de la République.

La contestation puise dans l'incapacité de l'État congolais à déclencher le processus de développement du pays, dans la gestion calamiteuse des ambitions politiques tant au niveau provincial qu'au niveau national ainsi que dans les frustrations de nature diverse. Encore une fois le Bas-Congo offre un tableau particulier à ce sujet. Si les autres acteurs politiques *Ne Kongo* ne partagent pas *in extenso* la vision politique de B.D.K. sur le Bas-Congo, il est tout aussi vrai que tous aspirent à l'autonomie. D'où l'adage préféré de Muanda Nsemi : « *B.D.K. dit tout haut ce que tous les Bakongo pensent tout bas* ».

Pour B.D.K., le principe de l'indépendance des Bakongo a traversé toute l'histoire de ce peuple. Le mouvement avance que malgré les ambitions colonialistes affichées des Portugais entre la deuxième moitié du 15<sup>ème</sup> siècle et le début de l'occupation coloniale de l'Afrique, ceux-ci ont été amenés à traiter « d'égal à égal » avec le *Mani Kongo* dans un cadre juridique bien établi : Le *regimento*. Le principe de l'indépendance des Bakongo aurait été observé également à l'époque du Roi Léopold II, qui, alors qu'il n'avait pas encore conquis toutes les contrées de l'actuelle R.D.C., créa l'E.I.C. Aux yeux de Muanda Nsemi, il s'agissait d'un État strictement Kongo, c'est-à-dire État Indépendant du Kongo (E.I.K.).

Force est de préciser à ce niveau que l'idée d'un État Indépendant du Kongo, *Bundu kia Kongo* la doit à l'Alliance des Bakongo (Verhaegen, B. 2003 : 328). Le débat politique qui marqua le Congo-Belge à la veille de l'indépendance connut non seulement des antagonismes entre fédéralistes et unitaristes, mais aussi entre partisans de l'indépendance immédiate et ceux pour qui il fallait encore attendre que les colons formassent la relève ; les partisans du *plan van Bilsen* (Aundu Matsanza, G., 2005 : 60).

Dans ce contexte de tiraillement politique, le plan de la république autonome présenté par Kasa Vubu en 1959, (chef de file des partisans de l'indépendance immédiate) ne concernait que l'ancienne province de Léopoldville (moins le District du Lac Léopold II) (Monnier, L., 1971 : 78). Fernand Van Langenhowe (1960 : 415) décrit cette République de la manière suivante :

«*La République du Kongo Central serait formée de cinq provinces correspondant aux quatre districts de l'actuelle Province de Léopoldville : 1) le district du Moyen-Congo, 2) le district des cataractes ; ces deux districts forment le véritable Bas-Congo, 3) le district du Kwango ; 4) le district du Kwilu. La population totale était évaluée à trois millions d'habitants environ* »

Il s'agissait concrètement de l'espace couvert aujourd'hui par la ville de Kinshasa (District du Moyen Congo), la province du Bas-Congo et une bonne partie de la province de Bandundu. Cette partie du territoire congolais est peuplée en majorité par les Bakongo. Le district du Lac Léopold II (Inongo) a été exclu parce qu'appartenant aux « gens d'en haut » : les *Bangala* (verhaegen, B., 2003 : 99). La « République Kongo » ne vit cependant pas le jour ; l'Abako fut contrainte de faire avec l'ex-Congo-Belge. Il était désormais question de mener le combat de l'autonomie Kongo dans le cadre du fédéralisme.

L'option pour un Congo fédéral fut alors présentée au gouvernement belge, pour la première fois, par l'Alliance des Bakongo en 1959 (Niemba, S.J. 2002 : 67). Joseph Kasa Vubu prenait le contre-pied du Mouvement National Congolais (M.N.C.) de Patrice Émery Lumumba pour qui l'unitarisme semblait être la seule option pouvant maintenir, dans une structure étatique moderne et stable, la fragile nation héritée de la colonisation. Face à ces antagonismes déclarés, et conscient de la fragilité de l'État qui aspirait à l'indépendance, le gouvernement métropolitain dut gérer, seul et à son niveau, la question relative à la forme de l'État. C'est ainsi que la loi fondamentale du 19 juin 1960 opta pour les structures unitaires de l'État et fit de son mieux pour donner à cet État certains aspects du système fédéral.

L'aspect fédéral de la Loi Fondamentale résidait dans le fait qu'elle reconnaissait aux provinces le droit de se doter d'une constitution et des institutions administratives (Art 159 et Art 160) et le droit d'avoir un gouvernement propre et une assemblée élue (art 15 et 162).

Cette loi prévoyait en outre des matières laissées à la compétence exclusive du gouvernement central (art 219) et celles réservées au pouvoir provincial (art 221) ; la répartition des compétences étatiques de souveraineté étant l'enjeu fondamental de tout système fédéral.

Mais, en dépit de cette forte tendance au fédéralisme, la Loi Fondamentale a laissé plusieurs matières à la compétence du pouvoir central. Elle a même prévu, dans les provinces, l'existence d'un commissaire d'État représentant le pouvoir central au niveau de la province (art 180 et art 181) et qui avait le pouvoir d'intervenir dans la convocation des Assemblées provinciales car, les compétences résiduelles dans cette loi, ne relèvent pas seulement des provinces, comme cela est la pratique dans tout système fédéral, mais aussi du gouvernement central.

C'est dans ce contexte qu'a été créée, le 14-08-1962, la province du Kongo Central (Bas-Congo) dont l'autonomie est tant réclamée aujourd'hui par B.D.K. L'Ordonnance n°170 du 10 octobre 1962 fixe les limites de la nouvelle province (CRISP, 1962 : 223). Il stipulait : Il est créé une province dénommée Kongo Central, comprenant les Territoires de :

- Boma, Lukula, Tshela, Seke-Banza, Matadi dans le District du Bas Congo, Thysville, Luozi, Kasangulu, Madimba, Songololo, dans le District de Cataractes.
- Le Territoire de la ville de Léopoldville et ses zones annexes.
- La région de Kimvula en Territoire de Popokabaka, District de Kwango (CRISP, 1962 : 220).

Il est révélateur de constater que le territoire ainsi délimité ramassait presque toutes les zones jadis contrôlées par l'ancien Royaume Kongo au Congo-Belge. Aussi, le choix porté à l'appellation « Kongo Central » pour désigner la nouvelle province était porteur d'un message à la fois identitaire et politique. Sans revenir sur toutes les tractations qui ont eu lieu autour de la création de cette province, il faut noter que, dès le départ, l'Abako avait affiché des tendances séparatistes (Verhaegen, B. 2003 : 329). C'est au niveau du sénat que fut émise une observation passée inaperçue à l'époque, mais que le discours politique de *B.D.K.* met aujourd'hui en exergue.

Lors de la séance du 23 juillet 1962, le sénateur Kachungunu Pierre fit remarquer que : « ...*Kongo Central, Congo Brazza, Congo Angola, voudraient faire un. Sinon comment voulez-vous appeler Kongo Central une région située à l'extrémité de Congo ?* » (Monnier, L. 1971 : 176).

Mais, la province du Kongo Central n'eut pas une longue vie. C'est ce combat politique de l'Abako qui est à ce jour recadré par B.D.K. Seulement, le contexte a fort changé.

Il importe de préciser à ce niveau d'analyse que l'option prise par l'Abako pour le fédéralisme n'avait pas pour autant mis une croix sur le projet d'une République du Kongo Central. Celui-ci fit son chemin dans la clandestinité. Il fut ainsi relancé le 29 août 1969 lors d'un congrès clandestin de l'Alliance des Bakongo à Lemba-Nzawu dans le Bas-Congo. Tenu cinq mois seulement après le mort Joseph Kasa Vubu, ce congrès examina le « Testament » du « Mbuta » : juste un petit carnet de poche de couleur noir.

Selon les dirigeants de l'Abako en exil, ce carnet contenait tous les accords et engagements conclus à la Table Ronde de Bruxelles, notamment sur la création de la République Démocratique du Congo le 30 juin 1960. Cette dernière ne serait qu'une République transitoire et qu'une nouvelle table ronde, cette fois-ci entre les Congolais et au Congo devait se tenir en 1970 pour table sur l'avenir du pays (Tamakweno Mwana, M. 2003).

Les dirigeants de l'Abako/Suisse présentèrent cette nouvelle Table Ronde comme une tripartite devant réunir, les membres de l'Abako en tant que représentant du peuple Kongo, le Gouvernement congolais comme représentant des autres provinces de l'ex-Congo Belge et l'ancienne puissance coloniale, la Belgique comme témoins et arbitre. L'objectif de cette Table Ronde serait de constater la fin juridique de la R.D.C. dans ses frontières héritées de Berlin. C'est en prévision de ces discussions que le congrès de Lemba-Nzawu décida de la réhabilitation du gouvernement de *l'État Indépendant du Kongo* et mit sur pied une délégation qui devait participer à la table ronde « prévue » à Léopoldville, du 15 au 30 juin 1970.

Il semble cependant que cette nouvelle table ronde, autant que le *testament du Mbuta*, était inscrite seulement dans l'esprit des dirigeants de l'Abako. La Table Ronde de Bruxelles n'avait pas envisagé l'organisation d'une autre « table ronde politique » après l'indépendance. Aussi, le fameux carnet noir, présenté comme le *testament du Mbuta*, était un document personnel de Kasa Vubu.

Il est clair que ce document personnel pouvait contenir aussi bien la vision personnelle du leader Kongo sur le Congo que des notes prises durant la Table Ronde et même après celle-ci. Il n'est pas donc évident qu'il contenait « les résolutions secrètes » de la Table Ronde de Bruxelles.

Il semble que les dirigeants de l'Abako ont déduit l'idée d'organiser la nouvelle table ronde du caractère transitoire de la Loi Fondamentale de 19 mai 1960. La Loi Fondamentale était une solution belge à un « casse-tête congolais ». Elle devait régir le pays en attendant que les congolais produisent eux-mêmes un texte constitutionnel qui tienne compte des réalités de leur pays. C'est ce qui fut fait avec la Constitution « mort né » de Luluabourg.

Malgré la visite du roi des Belges, Baudoin I<sup>er</sup> à Léopoldville en juin 1970, la fameuse Table Ronde tant attendue par l'Abako n'eut pas lieu. Selon Tamakweno Mwana Mundele, le Président Mobutu sollicita le report de ces assises. En réalité, la visite du roi des Belges à Léopoldville était inscrite dans le cadre des festivités du dixième anniversaire de l'indépendance de la R.D.C. Elle n'avait rien à avoir avec une certaine Table Ronde à organiser à Kinshasa.

Selon Massamba<sup>80</sup>, les dirigeants de l'Abako voulaient tout simplement solliciter le soutien du roi des Belges pour obtenir la « restitution du pouvoir aux civils » et le retour au multipartisme. Cela était conforme à la promesse faite par Mobutu en 1965. C'était aussi la seule manière de relancer la lutte pour le fédéralisme et, par conséquent, la quête de l'autonomie du Bas-Congo. Mobutu était parfaitement informé des activités clandestines de l'Abako. Il décida de calmer le jeu durant le séjour du roi Baudoin I<sup>er</sup> dans la capitale congolaise.

---

<sup>80</sup> Massamba, ancien membre de l'Abako. Interrogé à Kinshasa, juin 2009.

Une réunion se tint, à cet effet, dans un building à la place victoire en début juillet 1970. Elle fut présidée par Djoku Eyo Baba, gouverneur de la ville à l'époque. Elle connut la participation de certains dignitaires « bakongo » dont Kisombe Kyakumwisi et Mbeza Thubi.

Pour le pouvoir de Mobutu, il était question d'éviter toute « confusion politique » avant les élections présidentielles prévues en octobre de la même année. Mobutu promit aux notables Bakongo l'ouverture politique après ces élections. Ceux-ci renoncèrent, à leur tour, au projet de relancer la quête de l'indépendance de l'E.I.K.

Il n'est pas exclu que Muanda Nsemi suivait de très près cette dynamique *abakiste*. C'est dans cette optique que les *États-Unis du Kongo* se présentent comme une résurgence de cet idéal politique de l'Abako. Seulement, l'État proposé par B.D.K. connaît une grande modification par rapport à l'espace visé par l'Abako en 1959. Ce dernier s'étendait sur l'ancienne province de Léopoldville. Il prenait en son sein d'autres populations en dehors des Bakongo. Les États-Unis du Kongo ne visent pour l'instant que le Kongo Central, c'est-à-dire, le « foyer national kongo » pour reprendre l'expression de Muanda Nsemi (Muanda N., 2005b : 1).

Aussi, sur le plan de la dynamique politique interne de la société kongo, le contexte n'est plus le même. La période de l'Abako, « Parti unique de l'ethnie Kongo », est révolue. B.D.K. ne peut donc pas compter sur l'unanimité des acteurs politiques et religieux sur son projet. Ici des contradictions s'expriment au niveau même de sa base politique. Plusieurs Bakongo, bien que partageant en gros l'idée de l'autonomie du Kongo central, ne sont pas d'accord avec la démarche et les méthodes de type insurrectionnel adoptées par B.D.K.

En effet de l'« homogénéité culturelle » du Bas-Congo on ne peut pas déduire une quelconque uniformité des aspirations dans le chef des acteurs politiques. Il existe plusieurs sous-cercles identitaires, parfois antagonistes, au sein de la société kongo. La notion d'« espace de relation » permet de situer les contours de ces solidarités qualifiés de « micros-régionales » par Laurent Monnier (1971 : 386). L'espace de relation associe « le vécu au représenté, la réalité au mythe ».

Selon Laurent Monnier, ce type d'espace « peut faire l'objet d'intentions d'organisation systématique ». A ce niveau d'aménagement de l'espace, on pourrait situer le rôle de la fonction des élites, à la fois horizontalement en tant que représentants différenciés des intérêts particuliers de chacune des ces « micro-cultures » et verticalement, comme « couche » privilégiée et solidaire disant intégrer toute la société Kongo sous son gouvernement.

Quelques cas de cette différenciation tribale et des oppositions horizontales peuvent être évoquées ici en ce qui concerne les rapports entre communautés dans le Bas-Congo. À Boma, par exemple, l'antagonisme politique oppose souvent les « Bakongo de Boma » aux Bayombe. Les premiers se considèrent comme originaires de la région. Ils affirment que ce sont les travaux du chemin de fer Boma-Tshela qui avaient favorisé l'afflux de Bayombe à Boma (Monnier, L. 1971 : 374).

Plus prétentieux, les Ndibu établis au centre de la province du Bas-Congo manifestent un régionalisme « hautain ». Proches de la frontière angolaise et sensibles au fait qu'ils étaient historiquement les plus concernés par la tradition de l'ancien royaume de Kongo, les Ndibu estiment qu'ils constituent le noyau des populations Kongo, gardiennes des coutumes et également symbole de l'unité (Verhaegen, B., 2003 : 40).

Il faut enfin dire qu'en dehors de ces clivages à la fois claniques et politiques, c'est du côté des Églises catholique et protestante, et même celles créées par les Bakongo que s'érigerait le plus grand obstacle au projet des *États-Unis du Kongo* tel que formulé par Muanda Nsemi. Si d'un côté les chrétiens ne sont pas disposés à pactiser avec « l'animisme » de B.D.K., plusieurs Églises messianiques kongo, quant à elles, se disputent l'héritage du « Kimbanguisme originel » avec B.D.K. Parmi celles-ci, on peut évoquer le cas de l'église *Mpeve ya Longo* (Église du Saint Esprit) qui considère que Muanda Nsemi est habité par un esprit sectaire et satanique.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Muanda Batoba, Membre de l'église Mpeve ya Longo, interviewé à Kinshasa le 10 janvier 2007.



Ces divergences se répercutent même sur le champ politique avec des « prophéties » contradictoires. Alors que les *Makesa* considèrent que l'actuel président congolais, Joseph Kabila, est un imposteur, ceux de *Mpeve ya Longo* croient, avec les Kimbanguistes, que c'est l'homme de la prophétie de feu Prophète Kimbangu : « le quatrième Président et jeune homme qui redressera le pays ». <sup>82</sup> Pour les *Makesa*, toutes ces divergences n'ont rien d'étrange. « La prophétie de Simon Kimbangu précise que le *N'Longi a Kongo* sera combattu par sa génération » (Makindombe 2007). Cependant, cela ne change rien au plan du Grand Seigneur Akongo.

#### **5.1.2.2. La Confédération du Grand Kongo (*Kongo dia nene*)**

Une fois le Kongo central restauré et transformé en *États-Unis du Kongo*, on pourrait alors espérer que le nord de l'Angola, le Cabinda, probablement sous l'impulsion d'un autre *Nabi*, et la *région du Pool* au Congo-Brazza (sous l'impulsion du pasteur Frédéric Bisangou) se joignent aux *États-Unis du Kongo* pour constituer le *Grand Kongo*, le *Kongo dia Ntotela*. Muanda Nsemi a également écrit un projet sur la configuration de ce royaume à restaurer qu'il appelle *Kibundesua kia Kongo dia nene*. Le tableau ci-après constitue la synthèse de ce travail qu'on peut lire dans la brochure qui porte le même titre.

**Tableau n° 5 : Les États du *Kibundeswa kia Kongo dia nene***

<b>Provinces selon B.D.K.</b>	<b>État visé</b>	<b>Subdivision administratives</b>
Mpanda	Gabon	Mayumba, Ndongo, Zananga, Makabana et Ndende
Nsundi	R.D.C.	Mpangala, Mbembe, Mpuia, Tempe et Luozi
NGOYO	R.D.C.	Sibiti, Lubomo, Nzinsi, Tshela, Inga, Kakongo, Kabinda, Muanda

<sup>82</sup> Muanda Batoba va jusqu'à qualifier Joseph Kabila de la « réincarnation » du roi perse Assyris (Les adeptes de *Mpeve Ya Longo* croient que les populations de l'Afrique centrale descendent des Edomites, peuple ayant vécu entre la mer Morte et les abords du Golf d'Aqaba : Les descendants d'Esau, fils d'Abraham).

MPEMBA	R.D.C.	Ngungu, Lukala, Matadi Mpozo, Mbaza-Kongo Soyo, Kinzauvwete
NSANGA	R.D.C.	Kuamutu, Tua, Maluku, Kisantu, Kinvula
MBAMBA	Angola	Ndamba, Mbembe, Kayi, Mbidizi, Dandi, Mbuangongo, Kasitu
BUNGU		Kimbele, Wamba, Nsanza, Mpombo, Masangu
NKANGA		Madimba, Kawombo, Malanga, Nkanga Ndala
MAKABA	Angola	Luanda, Samba, Kisama, Lukala, Kinsongo

Ce projet présente une grande faiblesse. Il n'existe pas un programme concerté entre les acteurs politiques et les chefs religieux de l'espace kongo autour de ce projet. Aussi, les chefs des milices opérant dans l'espace Kongo n'ont jamais pensé à un quelconque comité unique pour coordonner leurs actions dans l'optique de la « restauration » du royaume Kongo.

Le gouvernement de la R.D.C. a voulu localiser les racines de l'activisme politique de *Makesa* dans les assurances dont ce mouvement bénéficierait des milices *Nsilulu* ou des combattants du F.L.E.C. Les investigations sur terrain n'ont pas donné les indices fiables dans ce sens. Il existe certes les adeptes de B.D.K. dans le F.L.E.C., par exemple. Mais ceux-ci n'y sont qu'à titre individuel et n'engagent en rien B.D.K. en tant que structure.

Toutefois, il existe un autre « héritier du trône » de l'ancien royaume Kongo au Congo-Brazzaville. Son Altesse Matsiona Kongo, puisque c'est de lui qu'il s'agit, tient un discours similaire à celui de B.D.K. Comme Muanda Nsemi pour la R.D.C., Matsiona Kongo soutient que les crises à répétition au Congo-Brazza trouvent une explication profonde dans « le désordre » créé en Afrique par les frontières coloniales. Il s'érige aussi contre *l'État importé*. Ce dernier ne serait pas adapté à la culture Kongo.

Comme Muanda Nsemi, « Son Altesse » considère que « *l'actuel Congo-Brazzaville n'est pas une société, pas plus qu'il n'est une nation ou un peuple. C'est un État artificiel créé par des expatriés colonialistes et depuis, dans le cadre d'une pseudo-indépendance, confié à des nègres congolais. Tout cela est à structurer* » (Matsiona Kongo, 2001 : 179).

Matsiona Kongo propose la mise en place d'une monarchie constitutionnelle. Il voudrait ainsi réaliser une fusion harmonieuse entre la « royauté traditionnelle » kongo et les exigences de l'État importé : les droits de l'homme, l'État de droit, la bonne gouvernance, etc.

Bien que n'ayant pas établi une relation directe entre Muanda Nsemi et Matsiona Kongo, il apparaît que les deux hommes partagent la même vision en ce qui concerne la restructuration des sociétés transfrontalières en général et de l'espace *Kongo* en particulier. L'idéal pour eux, c'est de ressusciter le vieux royaume Kongo. Seulement, les approches diffèrent. Alors que Muanda Nsemi penche plus pour une restauration du « paradis perdu », Matsiona Kongo opte pour un syncrétisme politique faisant cohabiter les aspects positifs de l'État importé et ceux de la culture kongo (Matsiona Kongo 2001 : 184).

Enfin, pour ce qui est de ce projet de B.D.K., la concrétisation de la *Confédération de Kongo dia nene* devra augurer la mise sur pied d'un autre ensemble régional beaucoup plus vaste : La Confédération de l'Afrique Centrale (C.A.C.) ou mieux *Kinvunka Kia Ntimasi* dans le vocabulaire de B.D.K. La C.A.C. devra compter trois « grands ensembles culturels ». Il s'agit de la *Fédération du Lualaba*, la *Fédération de l'Ubangi* et celle de *Kongo dia nene*. Passons un regard sur le *Kinvunka kia Ntimasi* (Confédération d'Afrique Central).

### **5.1.2.3. La Confédération d'Afrique Centrale**

La Confédération d'Afrique Centrale est envisagée comme un ensemble régional constitué de douze États répartis à raison de trois États par fédération sus-évoquée (Voir Annexe II). Elle appelle, en outre, un rééquilibrage aussi bien au niveau de la superficie des États à reconstituer que de la répartition des richesses naturelles dont dispose l'Afrique centrale entre les nouveaux États.

Pour B.D.K., les douze États à constituer dans le cadre de la Confédération d'Afrique Centrale doivent en moyenne avoir chacun 500.000 km<sup>2</sup> (Muanda N., 1998 : 11 ).

Muanda Nsemi pense que les conflits à répétition en Afrique centrale sont liés à une question d'espace et d'accès aux ressources naturelles dont dispose le continent. Aussi, une « redistribution équitable » des cartes pourrait constituer la solution à ces conflits récurrents dans la région.

Le chef de B.D.K. fonde ce projet de « l'Afrique centrale à douze États » sur sa conviction de « Grand Maître inspiré » selon laquelle les États de l'Afrique pré-Berlin 1885 avaient tous presque la même superficie !

Pour illustrer cette conviction, du reste historiquement insoutenable, Muanda Nsemi choisit le « mauvais » exemple, celui qu'il maîtrise le moins. S'exprimant sur ce qu'il appelle « l'espace culturel tutsi », le chef de B.D.K. écrit ce qui suit :

*« Tout comme à l'Ouest, où les frontières coloniales ont balkanisé anarchiquement le royaume Kongo en trois parties, à l'Est l'espace culturel tutsi a été morcelé en Uganda, en Ituri, en Kivu, en Rwanda, en Burundi, etc. Ces différents morceaux de l'espace tutsi mis ensemble forment un pays aux dimensions respectables, où les Tutsi n'allaient pas se plaindre de manque d'espace, tels qu'ils se plaignent actuellement, confrontés à un problème créé par les frontières coloniales ».*  
(Muanda, N., 2009)

Cette vision étriquée de l'histoire de l'Afrique en général, et de celle de la région des Grands-Lacs en particulier, expose les bégaiements d'une doctrine « panafricaniste » en construction chez les *Makesa*. Elle suggère, en outre, le caractère volatile du projet du *Kivunka kia Ntimasi*. Le Chef de B.D.K. ne fait aucune allusion à un quelconque « espace hutu » dans une région pourtant en proie à des violences cycliques entre les deux « ethnies » qui habitent le Rwanda.

Bien plus, croire que les ressemblances culturelles suffisent à elles seules pour unir le *Kinyaga rwandais* au *Bushi*, par exemple, c'est ignorer qu'en dépit des contacts commerciaux (Lugan, B., et A., Nyagahene, 1983 : 20) et même des alliances matrimoniales, qui unirent les peuples de ces deux régions depuis la nuit des temps, les relations entre les royaumes du *Bushi* et celui du Rwanda ont souvent été caractérisées par des guerres hégémonistes (Newbury, C., 1974 : 31 – 32).

Ces guerres ont été souvent d'une violence telle qu'un proverbe *shi* affirme que : « *Eyonera omuhanya, e Rwanda erhenga* » : « la vache qui ravage le champ du malheureux dans la région du *Bushi* ne peut venir que du Rwanda ».

Plus que jamais, ce proverbe semble trouver son sens avec les violences qui ont marqué l'Est de la R.D.C. depuis l'exportation du conflit Rwandais dans ce pays en 1994. Ce qui prouve qu'il y a bien de questions à régler en marge des projets intégrateurs.

Mais comme chez les *Makesa* c'est « le plan du Grand Seigneur Akongo » qui prime sur les données politiques observables par l'humain (Makindombe 2009), la Confédération d'Afrique Centrale devra tôt ou tard se mettre en place. Elle devra englober les pays suivant, débarrassés de leurs frontières coloniales : l'Angola, la Zambie, la R.D.C., la République du Congo, le Gabon, la Guinée Equatoriale, le Cameroun, la République Centrafricaine, le Sud-Soudan, l'Uganda, le Rwanda, le Burundi (Muanda, N., 2008)

**Tableau n° 6 : Les États de la Confédération d'Afrique Centrale**

Fédérations	Les États constitutifs selon B.D.K.	Extension par rapport aux États Africains
La Fédération de l'Ubangi	L'État de Kangu L'État de Sangha L'État de Mbomu L'État de Mongala	La province de l'Équateur en R.D.C., le Sud de la RCD sur sa frontière avec la R.D.C. et une partie du Sud-Ouest Soudanais
La Fédération du Kongo	L'État du Kongo L'État de Kuimba L'État de Mbamba L'État de Kabangu	L'enclave du Cabinda, le Nord de l'Angola jusqu'à Mbaza-Kongo, tout le Congo-Brazza, les provinces de Bas-Congo, Bandundu et la ville de Kinshasa en R.D.C. et le Sud-Gabon.
La Fédération du Lualaba	L'État Kivu L'État du Kasai L'État du Katanga L'État de Zambie	L'ex Province du Kivu plus le Rwanda et le Burundi, les deux Kasai, le Katanga en R.D.C. et le Nord de la Zambie.

Les douze États autonomes ne sont pas conçus au hasard. Le chiffre douze est choisi en la mémoire des « douze tribus de l'alliance mystique avec le Dieu Akongo, auxquels Dieu aurait donné le cœur de l'Afrique Centrale ».

Le chiffre douze est également en conformité avec les prophéties de bukongo qui disent que lorsque le Grand Seigneur *Nkwa Tulendo* viendra régner sur la terre, il sera accompagné des douze seigneurs qui l'aideront à toucher le cœur de l'Afrique » et illumineront le monde à partir de Mbaza Kongo, dans l'État autonome du Kongo. Enfin, le chiffre douze réfère au « douze enfants mythiques » de *Nzala Mpanda et Mama Nkenge Lufuma*, les patriarches de « la race noire ».

Il est important de noter que B.D.K. n'est pas le premier mouvement religieux Kongo à mettre en évidence le chiffre douze dans ses enseignements. Susan Asch note que Simon Kimbangu était arrêté avec ses douze apôtres (Asch, S., 1963 : 24). De même, la Sainte Famille de monsieur Amisi Anuema était appelée à sa naissance la « Communauté de douze » à raison du nombre de ses premiers adeptes, transfuges l'E.J.C.S.K. en 1989 (Muzalia, G., 2007 : 114). L'Église *Bon Nouveau Message* (K.K.C.) créée par Dizolele Mpungu dans la même région, plus précisément à Luozi, était à l'origine appelée *Communauté de douze apôtres au Zaïre* (Mung'Obilanga, K., 1993) etc.

Si pour les mouvements religieux évoqués ci-haut l'exploitation du chiffre douze traduit une tentative d'identification à Jésus-Christ avec ses douze disciples, pour B.D.K. il fait implicitement allusion aux douze enfants de Jacob (Gén 35 : 22 ; 49 :28), patriarches des « douze tribus d'Israël » (Apocalypse, 7 : 4 – 8) comprises comme des « nations naturelles ». Celles-ci devront aussi être restaurées durant l'ère du verseau.

Le chiffre douze évoque en outre une idée de perfection dans la restructuration des douze États devant constituer le *Kinvuka kia Ntimasi* (La Confédération d'Afrique Centrale). Muanda Nsemi le dit clairement en ces termes : « *Ainsi conformément à la volonté du Dieu Akongo, nous devons bâtir la C.A.C. sur des bases nouvelles, équilibrées, et conformes aux Lois de la Nature. Nous voulons bâtir un grand ensemble ordonné et harmonieux dans les moindres détails...* (Muanda N, 1998 :24-25).

Pour le chef spirituel de B.D.K., il ne peut y avoir un équilibre dans une organisation régionale qui mettrait côte à côte des États aussi vastes que la République Démocratique du Congo et les « petits États » comme la Guinée Equatoriale ou le Rwanda dont les superficies « laissent à désirer ». Pour lui, le trop plein de la population rwandaise et burundaise devrait facilement trouver une solution naturelle et harmonieuse, par « le principe des vases communicant » à l'intérieur du *Kinvuka kia Ntimasi*.

La C.A.C. dépasse le cadre territorial de la R.D.C. Elle rejoint en partie le projet du Centre d'Échange et Regroupement Africain (CEREA<sup>83</sup>). Créé à Goma en 1990, le CEREA envisageait la création des *États-Unis d'Afrique centrale* (E.U.A.C.). Ses animateurs (Mutiri Wabashara et Cyprien Rwakabuba) pensaient ainsi trouver une solution au problème de nationalité des *Banyarwanda* du Nord-Kivu. Ceux-ci auraient leur propre État au sein des E.U.A.C. Le CEREA, comme B.D.K., envisageait des « États ethniques ». Mais la CEREA ne le dit ouvertement à la manière de B.D.K.

Ernest Kiangu Sindani pense qu'il s'agit d'une tentative de créer des « nouveaux regroupements politiques sensés tenir compte des espaces « politico-religieux anciens ». Le but serait de réconcilier la tradition à la modernité » (Kiangu Sindani, E. 2005 : 74).

Le tableau ci-après traduit la compréhension qu'Ernest Kiangu se fait du projet du *Kinvuka kia Ntimasi*.

**Tableau n° 7 : Les espaces « politico-religieux » à restaurer**

Aires culturels	Provinces autonomes	Rauyauté à restaurer
Espace ubanguien	La Tshwapa	Anamongo
Espace tutsi	des Grands-Lacs	Les bami des royaumes interlacustres
Espace kasaïen	Le Grand Kasai	La royauté kuba
Espace	Le Kalunda	L'Empire du Mwant

<sup>83</sup> Le Centre d'Échange et de Regroupement Africain procède à un recadrage du Centre de Regroupement Africain (CEREA) créé au Kivu en 1958 par les Bashi et dirigé à l'époque par Jean Miruho, Marcel Bisukiro et Anicet Kashamura. Le nouveau parti diffère de l'ancien.



katangais		Yaav
Espace kwango	La Kuangu	La royauté de Kasongo-Lunda
Espace kongo	Le Kongo Central	La royauté Kongo

Adoptant une démarche similaire à celle de Kiangu Sindani, Tshibuabua Kapy'a (2006 : 52) écrit que le royaume et l'empire sont les deux structures véritablement étatiques dans lesquelles la pratique politique africaine s'exprimait dans toute sa complexité. S'agissant particulièrement de la R.D.C., cet auteur identifie cinq grands foyers politiques autour desquels pourraient s'ériger des États fédérés :

- Le foyer Mongo avec son centre au sud de l'Équateur ;
- Le foyer de l'Ouest, le plus prolifique (avec les royaumes Bungu, Kongo, Matamba, Angola, Loango, Kakongo, Musuko et Makoko ;
- Le foyer du Nord-Katanga. Il a connu les empires Luba et Lunda ;
- Le foyer des Grands-Lacs. Il a développé, en dehors des frontières congolaises, plusieurs royaumes (Ouganda, Rwanda, Burundi). Il aurait justifié la présence des États centralisés dans le « Kivu Central »
- Le complexe politique soudanais avec les Azande, Mangbetu et Ngbandi.

Comme pour le projet des *États Unis du Kongo*, celui de la C.A.C plonge ses racines dans projet politique de l'Abako. Crawford Young note à ce sujet que «... l'on (Abako) avançait parfois la création d'une communauté politique, beaucoup plus vaste, dont ferait partie la Communauté Kongo réunifiée, et qui comprendrait les divers pays de l'Afrique Centrale réunis sous le vocable *Union des Républiques d'Afrique Centrale* (U.R.A.C.) » (Young, C. 1968 : 300).

L'U.R.A.C était perçue par les dirigeants de l'Abako comme un noyau pouvant constituer le point de départ d'un véritable panafricanisme, mieux d'une sorte des États-Unis d'Afrique. Selon Crawford Young, les délégués au congrès tenu à Kisantu en décembre 1959 par l'Abako auraient envisagé de réunir non seulement des territoires congolais, mais aussi ceux de l'Afrique Equatoriale Française, du Rwanda-Burundi, du Tanganyika, du Kenya, du Zimbabwe, du Malawi et de l'Angola (Young, C. 1968 : 300). Les dirigeants de l'Abako ne sont pas non plus les premiers à formuler une idée en rapport avec les « États-Unis » à ériger en Afrique. Celle-ci avait progressivement pris corps dans la diaspora noire antillaise, nord-américaine et européenne (Obotela, R. 2008 : 496).

L'idée des États-Unis d'Afrique a été associée à plusieurs noms dont celui de Marcus Mosiah Garvey (1887 – 1940). Ce dernier émit, déjà en 1920 (lors du premier congrès de l'Association Universelle pour le Progrès des Noirs tenu à New-York), l'idée de la création d'un État panafricain, d'une armée et d'une « devise ». Garvey est allé jusqu'à établir une « noblesse » du futur État noir ! « Y figurait le Duc du Nil, le Comte du Congo, le Vicomte du Niger et le Baron du Zambèze.

Les dirigeants de l'Abako étaient parfaitement au courant de ce projet qui inspira d'ailleurs plusieurs leaders politiques africains, dont les « pères du panafricanisme » (Kwame Nkrumah, Sylvester Williams, Sekou Touré... et bien d'autres), l'idée d'une Afrique unie en une communauté culturelle et une puissance économique autonome (Obotela 2008 :496).

Formulé par l'Abako, le projet de l'U.R.A.C. devait être compris comme une adaptation des idées de ce panafricanisme balbutiant au contexte d'un Congo-Belge au cœur de l'Afrique. Les Kongo pourraient ainsi réaliser leur unité culturelle dans ce cadre là.

Reprise par B.D.K. sous la dénomination de *Confédération d'Afrique Centrale*, projet d'un État panafricain devient une « exigence divine conforme à la doctrine de la « nation naturelle ». Ce qui explique toutes ces dièses et bémols avec lesquelles le chef spirituel de B.D.K. ponctue l'histoire de l'Afrique en général et celle de la R.D.C. en particulier. Aussi, conscient que le chambardement à grande échelle des frontières des États africains bute contre le principe *sacro-saint* de l'intangibilité des frontières africaines, B.D.K. présente en même temps un projet d'une *République Fédérale du Congo*, cette fois avec les frontières coloniales !

#### **5.1.2.4. La République Fédérale du Congo**

La notion de la « nation naturelle » ne s'applique pas seulement aux frontières étatiques. Elle touche également les provinces à l'intérieur des États hérités de Berlin. Ceci conduit à la nécessité de procéder à une nouvelle délimitation des provinces en tenant compte des affinités culturelles. Autant que pour les États appelés à constituer le *Kibundesua kia Katiopa*, B.D.K. en appelle à l'apport des sages de toutes les communautés formant la R.D.C. Ceux-ci auraient la mission de peaufiner les limites des provinces qui devront faire partie de la *République Fédérale du Congo*.

L'exemple le plus évoqué par les *Makesa* pour illustrer l'absurdité des limites des provinces de la R.D.C. est le conflit *Katango-Kasaïen*<sup>84</sup> autour de l'accès aux ressources dont dispose le Katanga. Ce conflit a souvent fait plusieurs victimes au sein d'un groupe pourtant « homogène » (les Baluba), mais qu'une division coloniale des provinces établie au Kasaï et au Katanga.

Le prétendu clivage identitaire *katango-kasaïen* n'est en réalité qu'une lutte hégémonique entre les "Luba-Shankadi" et les "Luba-Lubilanji".<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Les Kasaïens et les Katangais ne constituent pas des ethnies. Ce sont des identités régionales. *Kasaïens* et *Katangais* doivent leurs « ethnonymes » aux provinces qu'ils habitent (Le Katanga et les deux Kasaï). Ces provinces ne sont pas mono ethniques. Au Katanga vivent les Pende, les Tchokwe, les Lunda, etc. Au Kasaï vivent aussi les Batetela, les Basonge, etc.

<sup>85</sup> Le Noyau de l'ancien empire Luba se trouvait dans le Katanga central et septentrional. Le besoin de l'espace poussa certains Baluba à émigrer vers l'Ouest donnant ainsi deux branches : les Baluba du Katanga (Luba Shankadi) et ceux du Kasaï (Luba Lubilandji). Ces deux groupes ont presque la même langue, les mêmes coutumes, la même histoire. (Voir Isidore Ndaywel 1999 : 142) En allant rechercher la main d'œuvre au Kasaï, les colons belges ont en fait recruté

Pour Muanda Nsemi, la chasse à l'homme dont furent victimes les Baluba du Kasai au Katanga en 1962 (Kalele Kabila 1988 : 9 – 17) ainsi que les massacres de 1992 (Bagenda 2003 : 99) par les milices de l'Union des Fédéralistes Indépendants auraient pu être évités si les « *Katangais* » et les « *Kasaiens* » étaient conscients qu'ils sont tous membres d'une même *nation naturelle* selon la volonté du « Grand Seigneur *Akongo* ». Pourtant, les Baluba du Katanga n'ont pas été les seuls bourreaux des « *Kasaiens* » en 1992. Muanda Nsemi procède ici à une simplification dont le but est de faire prévaloir la « *nation naturelle* ».

Cette façon d'expliquer les conflits entre communautés congolaises présente des certaines limites. La R.D.C. compte plusieurs provinces dans lesquelles les communautés tribales jugées homogènes (nations naturelles au sens de B.D.K.) sont établies à cheval sur les « limites provinciales ». Cela n'a jamais constitué un problème en soi. Les conflits ne surgissent que quand il se pose un problème politique, économique ou foncier.

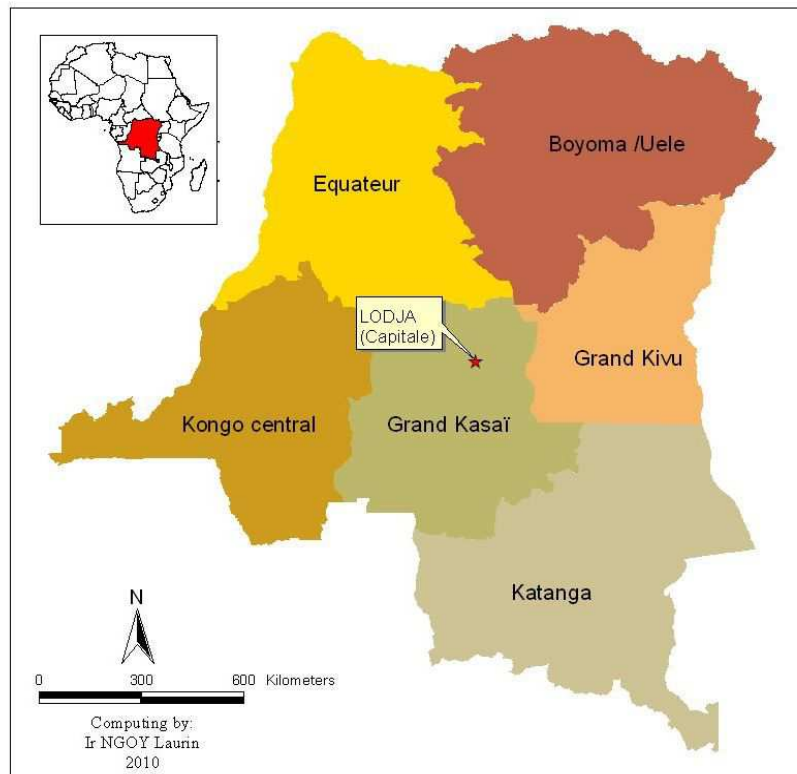
Les *Lega*, par exemple, ont leur « *nation naturelle* » fractionnée entre le Sud-Kivu (les territoires de Shabunda et de Mwenga), le Maniema le (territoire de Pangji) et le Nord-Kivu (le territoire Walikale). Pourtant, les tentatives de reconstituer cette « *nation naturelle* » ont souvent buté contre la réticence des *Lega* de Pangji. Ceux-ci sont plus tournés vers le Maniema que vers le Sud-Kivu. Tandis que les *Lega* de Mwenga sont linguistiquement plus proches de Babembe de Fizi que de leurs « frères tribaux » de Shabunda.

Parlant de la province du Katanga, Nsanda Buleli donne une illustration édifiante à ce sujet. Cet auteur établit une disparité entre le Katanga septentrional gravitant autour de la ville de Kalemie, son pool, et le Katanga méridional dont l'axe central passe par Lubumbashi, Likasi et Kolwezi. Le premier se présente comme une entité politique plus ou moins homogène, tandis que le second ne l'a jamais été. Il se sentirait même plus proche du Maniema que du Katanga (Nsanda, B., 2005 : 4). On trouve les exemples analogues partout en R.D.C. Tel est le cas des antagonismes entre les Luba et les Lulua dans le « Grand Kasai ».

Il faut reconnaître, qu'un découpage satisfaisant des entités administratives en R.D.C. sur base des critères ethniques est impossible. Plus de la moitié de la population congolaise appartient à des groupes qui n'ont pas des territoires propres tant soit peu étendus et toutes les ethnies ont des enclaves et des zones de cohabitation. L'administration coloniale qui avait, dans les années 1920, tenté la constitution de circonscription et même de territoires portant le nom d'une tribu y avait rapidement renoncé devant les problèmes qui en résultaient (De Saint Moulin, 1992).

Conscient de cette difficulté, B.D.K. envisage un regroupement des « nations naturelles culturellement proches » au sein des « provinces viables ». La référence devient subitement les quatre langues nationales congolaises. La R.F.C. procéderait ainsi de la restauration des six provinces avec lesquelles le pays a accédé à l'indépendance en 1960. Les États autonomes ci-après sont envisagés : l'État de l'Équateur, l'État de Boyoma, l'État du Kivu, l'État du Kongo Central, l'État du Kasai et l'État du Katanga. La capitale fédérale devrait être érigée à Lodja dans le Kasai (Muanda, N., 2009 : 10).

### Carte n° 5 : La République Fédérale du Congo



Cette idée n'est pas non plus une innovation de B.D.K. Crawford Young note à ce sujet qu'en 1959, l'Abako était partagée entre deux options. La première option allait dans le sens de réunir tous les Kongo éparpillés dans les territoires des puissances coloniales de la région pour refaire l'unité Kongo. Il serait alors question de tabler sur les structures que devait prendre le nouvel État.

Un article du *Kongo dieto*, publié à l'époque donnait les grandes lignes de ce projet : « ... Ainsi, nous aurons le nom de Kongo dans les trois parties (belge, française et portugaise) de l'Empire, ce qui nous permettra de nous regrouper sous une forme unitaire ou fédérale » (Young 1968 : 300).

Young précise, en outre, que c'est en prévision de cet État que le Mouvement de Regroupement des Populations Kongolaises (M.R.P.K.), dans une déclaration qu'il publia à Léopoldville, inventoriait les richesses et les possibilités d'avenir d'un Kongo Uni. Du côté angolais, l'Union des Populations d'Angola de Holden Roberto ne revait qu'à la suppression des frontières coloniales.

Enfin, du côté de Brazzaville l'abbé Fulbert Youlu affirma sans atermoiement que tout ce qui se ressemblait, s'assemblait. Il suggérerait ainsi une réunification de la population de l'ancien royaume Kongo au sein d'un État moderne à constituer en glanant des territoires sur le Congo-belge, l'Angola et le Congo-Brazza.

La deuxième option, celle d'un État fédéral, a été expliquée plus haut. Elle fut revue en 2003 par une des nombreuses branches de l'Abako établie Suisse. Celle-ci opta pour une *Communauté des États Indépendants de l'ex Congo-Belge*. Les dirigeants de l'Abako/Suisse avancent que l'État « accordé » au roi des Belges à l'issue de la Conférence de Berlin correspondait à une portion du royaume Kongo démembré par l'Acte de Berlin : le *Kongo dia Kati* (Le Kongo Central). Il était aberrant, à leurs yeux, de désigner par Congo, en déformant Kongo bien sûr (CRISP, 1962 : 194), l'Empire colonial que le roi des Belges a constitué progressivement après les assises de Berlin.

En effet, il est établi que Berlin n'a pas dessiné la carte de l'Afrique. C'est en réalité après 1890 que les puissances coloniales avaient installé des postes administratifs pour assurer « l'occupation effective » des territoires acquis par les traités signés entre leurs explorateurs et « les indigènes » ou par des conventions intereuropéennes signées en Europe (Cornevin, R., et M. Cornevin, 1966 : 298). Le véritable « partage » s'est donc effectué après la conférence de Berlin, comme le témoigne d'ailleurs le principe de l'Hinterland (Ki-Zerbo, J., 1972 : 29). Après Berlin, les agents léopoldiens devaient procéder à l'occupation effective du terrain.

L'occupation qui se fit au même moment que la campagne anti-esclavagiste, connut la résistance des populations locales. Ainsi, par exemple, quand les agents léopoldiens arrivent au Katanga (les missions Paul Le Marine en avril 1891 et Alexandre Delcommune (Octobre 1891), M'siri, roi du Gareganze, refusa toute reconnaissance à l'E.I.C. Mais sa résistance ne fut que d'une courte durée. Sous le commandement de Bodson, l'expédition des *stairs* débarqua à *Bunkeya*, la capitale, le 14 décembre 1891. M'siri fut tué six jours après et le royaume passa sous le contrôle de l'E.I.C. Presque toutes les régions conquises après la proclamation de l'E.I.C. ont été soumises par la force.

La résistance opposée par les « chefs indigènes » à la pénétration coloniale fut interprétée plus tard par les leaders de l'Abako/Suisse, et aujourd'hui par B.D.K., comme un refus de voir leurs royaumes respectifs annexés à l'E.I.C. Selon l'Abako/Suisse, la Belgique devait tenir compte de cette réalité au moment de l'indépendance (Abako/Suisse, 2003). Elle aurait ainsi évité les désordres politiques que le pays a connus juste après le 30 juin 1960 et qui s'étaient traduits sur terrain par les sécessions du Katanga et du Sud-Kasaï et la tentative d'érection d'une République Populaire du Congo à Kisangani par les partisans de Lumumba après l'assassinat de ce dernier (Tamakweno M. 2003)

De ce qui précède, il se dégage que, pour l'Abako d'abord et pour B.D.K. ensuite, les provinces du Congo-Belge devraient accéder séparément à l'indépendance. Elles pourraient ensuite se concerter pour mettre en place une sorte de Confédération d'États d'Afrique Centrale. La nouvelle structure étatique adopterait une forme particulièrement africaine du fédéralisme. C'est-à-dire que chaque État devrait mettre en place la forme de gouvernance qui cadre avec ses réalités culturelles et géographiques. La confédération devrait alors être chapeauté par une structure interétatique dont le mandat du président serait rotatif.

Toutes les lois, tant au niveau de l'État fédéral qu'au niveau des États fédérés devraient s'inspirer de la coutume et des mœurs locales. Ce qui aurait l'avantage de faciliter l'adhésion de la population à un minimum de normes indispensables à la gestion harmonieuse de la chose publique.

Aux yeux de Muanda Nsemi, un cadre juridique puisant ses lois et principes de base dans la culture locale serait en tout cas plus proche de la population que les « constitutions importées » qui ont régi la R.D.C. depuis la Loi Fondamentale jusqu'à la Constitution de Février 2006.<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> La Constitution du 16 février 2006 a instauré une décentralisation régionalisée en République Démocratique du Congo (Melmoth, S. 2007 : 82). L'Article 2 établit 25 provinces auxquelles il faut ajouter la ville de Kinshasa. Les provinces sont : Bas-Uélé, Équateur, Haut-Lomami, Haut-Katanga, Haut-Uélé, Ituri, Kasai, Kasai Oriental, Kasai Central, Kongo Central, Kwango, Kwilu, Lomami, Lualaba, Maïndombe, Maniema, Mongala, Nord-Kivu, Nord-Ubangui, Sankuru, Sud-Kivu, Sud-Ubangui, Tanganyika, Tshopo et Tshuapa. (Bruneau, J.C. 2009). Le 1 août 2008, le chef de l'Etat promulgua une Loi organique pour la gestion de ces nouvelles



Au plus fort de la « première guerre mondiale africaine », pour reprendre l'expression souvent attribuée à Madeleine Albright pour qualifier la guerre dite de « libération » en R.D.C. (Nsanda, B. 2005 : 247), la fédération suisse de l'Abako est allée jusqu'à proposer la partition du pays. Pour ce parti politique, au lieu de consacrer une partition de fait dans un chaos total (au profit des seigneurs de la guerre), il fallait procéder à la proclamation des « États Indépendants de l'Ex-Congo-Belge » de la manière suivante :

**Tableau n° 8 : Les États Indépendants de l'Ex-Congo-Belge**

États	Capitales	Présidents	Premiers Ministres
Grand Kasaï	Mbuji Mayi	Étienne Tshisekedi	Adolphe Onusumba
Grand Kivu	Goma	Déogratias Simba Mwanangogo	Z'Ahidi Ngoma
Uélé	Kisangani	François Lumumba	Joseph Olenga Nkoy
Équateur	Mbandaka	André Boboliko	Jean-Pierre Bemba
Katanga	Lubumbashi	Laurent-Désiré Kabila	Emile Ilunga
Kongo Central	Kinshasa	Muanda Nsemi	Tamakweno Mwana Mundele

Le principal critère qui a conduit les dirigeants de l'Abako/Suisse en ce qui concerne la délimitation des *États Indépendants de l'ex-Congo-Belge* semble être d'ordre « géolinguistique ». Le Grand-Kasaï pour les Baluba, le Grand Kivu, le Katanga et l'Uélé, pour les Baswahili, l'Équateur pour les Bangala et le Kongo Central ou l'État Indépendant du Kongo pour les Bakongo.

---

provinces (Jav Katshung, J. 2009). Cette Loi précise que ces nouvelles provinces seront dotées d'une large autonomie politique, juridique et financière. Même si elle ne parle pas en termes de fédéralisme, la Constitution du 16 février 2006 présente plusieurs similitudes avec la Constitution de Luluabourg chère aux *Makesa*. (Elle restaure les vingt et une provincettes de la Constitution de Luluabourg auxquelles elle ajoute quatre autres. Le Kongo Central retrouve une certaine autonomie à l'instar des autres provinces). Mais, entre la théorie et la pratique il y a toujours un fossé. B.D.K. a envisagé l'effectivité de cette autonomie comme un combat politique à mener.

Ainsi conçu, le projet des *États Indépendants de l'ex-Congo-Belge* est non seulement un recadrage du combat politique de l'Abako, mais aussi une tentative de trouver une solution « géopolitique » à une crise d'État accentuée par les guerres à répétition.

C'est dans ce cadre que la République du Grand Kasai serait confiée à Étienne Tshisekedi de l'U.D.P.S. (Opposition politique) et Adolphe Onusumba alors chef rebelle au R.C.D.; le Grand Kivu à Déogratias Simba Mwanangongo et Arthur Z'Ahidi Ngoma (Originaire du Maniema, ancien du RCD et président des Forces du Futur)... et le Kongo Central à Muanda Nsemi chef de B.D.K. et à Tamakweno, président de l'Abako/Suisse.

Les dirigeants de l'Abako en exil entreprirent même des contacts « diplomatiques » en France et en Allemagne en vue de la matérialisation de ce projet. Dans un mémorandum adressé au chancelier Allemand le 13 janvier 2004, on peut lire ce qui suit :

*« ...il est clair que l'Allemagne reste liée dans le piège de Berlin 1885 qui entérine ipso facto le consensus conclu sur la création de la R.D.C. le 30 juin 1960 et pour lequel consensus le parti politique Abako demande à l'Allemagne de se placer aux côtés de la liberté et des droits de chaque peuple uni par la force pour créer le Congo-Belge. Et cela ne peut se faire que par un acte politique de portée historique »* (Abako/Suisse, 2004 : 4).

Ce document était signé par Tamakweno Muana Mundele. Ce dernier se présente comme Premier Ministre du Gouvernement clandestin de la République du Kongo Central. Il avait pris soin de réserver des copies au Secrétaire Général des Nations Unis, au Comité de l'O.N.U. pour la décolonisation et au Haut Commissariat et à la Commission de l'O.N.U. à la liberté et aux droits des peuples.

Tamakweno demandait explicitement au Chancelier Allemand de présenter à l'O.N.U. une résolution en vue de la reconnaissance de l'État Indépendant du Kongo, « synonyme de la République du Kongo-Central ». Quant aux autres États de cette « union forcée » (le Grand Kasai, le Katanga, le Grand Kivu, l'Uélé et l'Équateur), ils n'auraient qu'à proclamer leur indépendance chacun à son tour.

La *Communauté des États Indépendants de l'ex-Congo-Belge* n'avait aucune chance de se matérialiser. En tout cas, pas dans le contexte des rébellions congolaises. Deux grandes faiblesses minaient le projet. La première faiblesse est qu'il ignorait complètement les dynamiques sur lesquelles se greffent les dimensions régionales du conflit congolais depuis 1996. Il s'agit particulièrement de la « bombe démographique » au Rwanda voisin, la géopolitique internationale post-guerre froide et la dualité entre autochtones et allochtones en R.D.C. La deuxième faiblesse est que les personnages ciblés pour animer les nouveaux États n'ont jamais été des références incontournables dans ces « zones culturelles » aux contours très mal définis.

La *Communauté des États Indépendants de l'ex-Congo-Belge* présente des similitudes avec la République Fédérale du Congo prévue par B.D.K. Ce projet, qui oublie momentanément les exigences de la doctrine de la *nation naturelle*, s'inscrit à son tour dans la continuité du combat politique amorcé par l'Abako à la veille de l'indépendance. Aussi, le fait que les dirigeants de l'Abako en exil misent sur Muanda Nsemi pour présider aux destinées de l'État Kongo projeté n'est pas un fait du hasard. Il témoigne de l'existence d'une coordination entre B.D.K. et l'aile radicale de l'Abako dont les barons sont presque tous en Europe et aux États-Unis.

Il est important de préciser que Muanda Nsemi se reconnaît dans les anciens membres de l'Abako qui ont pris le chemin de l'exil dont Tamakweno Muana Mundele. Celui-ci, qui n'a pourtant pas été actif dans l'Abako des années 60, prétend en incarner le combat politique. Il n'a jamais adhéré aux différentes dissidences que le parti a connues depuis 1960 jusqu'à ce jour.

En effet, bien avant l'indépendance, un conflit de leadership entre Joseph Kasa Vubu et Daniel Kanza déboucha sur la révocation de ce dernier du parti le 22 février 1960 (Mutamba Makonbo, 2009). Daniel Kanza créa l'Abako « aile Kanza » qu'il se transforma ensuite en Alliance des Congolais(ALCO) dans le but de rompre avec la coloration tribale que suggérait la dénomination *Alliance des Bakongo*. Le Mouvement connut dès lors plusieurs divisions dont l'Abako/Suisse prétend incarner la doctrine originelle.

Lorsque le processus démocratique est lancé en 1990 après trois décennies de parti unique, l'Abako renaît de ses cendres. Mais il ne s'agit plus du parti originel. Le parti politique pour lequel François Kimasi (président de l'Assemblée provinciale du Bas-Congo) et Pierre Anatole Matusila (candidat malheureux aux présidentielles de 2006) se disputent actuellement le leadership est certes l'Abako, mais cette abréviation signifie autre chose : Alliance des Bâisseurs du Kongo.

D'ailleurs c'est seulement le 12 septembre 2008 que ce « nouveau » parti a publié ses statuts révisés à partir de ceux du 12 juin 1992 (Journal Officiel de la R.D.C., 2009 : 106 – 124). Par cette nouvelle dénomination, l'Abako aujourd'hui dirigée par Pierre-Antole Matusila nourrit les ambitions de s'implanter partout en République Démocratique du Congo (Matusila, P.A. 2009). Pour Muanda Nsemi et Tamakweno Mwana Mundele, la priorité est ailleurs : la restauration de l'État Kongo.

Il y a lieu de constater que le projet d'une R.D.C. formée de six provinces autonomes constituée, avec l'idéal d'un État Kongo, la principale constance du combat politique de l'Abako tel que perpétué à ce jour par Muanda Nsemi et B.D.K. Aussi, faute de pouvoir obtenir le retour aux six provinces du Congo-Belge à la veille de l'indépendance ou de matérialiser ses propres « États fédérés », B.D.K. est contraint, par l'histoire comme l'était l'Abako, de s'inscrire dans la dynamique politique globale de la République Démocratique du Congo.

Désormais, tout en réclamant à cors et à cris la concrétisation de son projet de la *République Fédérale du Congo*, le Chef spirituel de B.D.K. milite pour l'autonomie de la province du Kongo Central dans l'esprit de la Constitution du 18 décembre 2006 et des dispositions portant gestion des entités décentralisées. La contrainte à ce niveau, pour Muanda Nsemi, est de concilier son statut de député national et de chef d'un mouvement religieux aux tendances séparatistes clairement exprimés. Dans cette dialectique entre « l'homme d'État » et le « potentiel chef rebelle », ou encore entre le modèle de l'État souhaité et le modèle de l'État « imposé aux Bakongo », le chef spirituel de B.D.K. semble avoir intériorisé une leçon de Lafontaine : *Vaut mieux un tien, que deux tu l'auras.*

La démarche politique de B.D.K. présente à ce niveau une « ambigüité stratégique ». La même que celle des dirigeants de l'Abako à la veille de l'indépendance. Celle-ci apparaît clairement lorsqu'on analyse ce mouvement par rapport à « l'espace Kongo ». B.D.K. est beaucoup plus tourné vers Brazzaville et Angola que vers les « *États Indépendants de l'ex-Congo-Belge* » ou la *République Fédérale du Congo*.

Cela trouve des explications dans les considérations géographique, historique et économique. Compte tenu de sa position sur le littoral de l'Atlantique, le Bas-Congo profite de son ouverture sur l'Océan, l'Angola et le Congo-Brazza. L'ancien royaume Kongo devait sa puissance économique à cette position stratégique.

Du coup, le fédéralisme prôné par B.D.K. est perçu par le gouvernement congolais comme une étape vers une sécession pure et simple du Bas-Congo. La définition que Muanda Nsemi donne du fédéralisme renforce le gouvernement dans ses suspicions :

*« Le fédéralisme, c'est une loi de la nature. Vous savez que les gens de Bandundu, de l'Angola, du Bas-Congo, du sud du Congo Brazzaville et du sud du Gabon sont issus d'un même ancêtre (...). Vous savez également que le Royaume du Kongo était divisé en grands Départements (...) Nous étions unis au sommet, mais au niveau régional il y avait une large autonomie. Donc, nous avons vécu le fédéralisme avant même l'arrivée des colonisateurs. Mais cela ne nous a pas pour autant empêchés d'avoir un seul Royaume du Kongo ».*

Crawford Young a décelé cette approche du fédéralisme dans le chef des dirigeants de l'Abako bien avant l'accession du pays à l'indépendance. Pour cet auteur, le fédéralisme Kongo différait de ce celui du Katanga en ce qu'il supposait être une forme de gouvernement qui garantirait aux *Ne Kongo* leur autonomie culturelle. Ce fédéralisme exprimait le refus d'être soumis aux ordres des étrangers et pouvait à la longue « favoriser la réalisation du vieux rêve de réunification de tous les territoires Kongo si les circonstances s'avéraient un jour propices » (Young, 1968 : 300).

Si, à la veille de l'indépendance, l'option fédérale de l'Abako était motivée par cette permanente tentative de fédérer tous les Kongo divisés par les frontières coloniales, le fédéralisme de B.D.K. trouve un argument supplémentaire après plusieurs années d'une gestion centralisatrice de l'État. Il s'agit d'une idée en vogue en Occident selon laquelle la R.D.C. est « ingouvernable » dans ses dimensions géographiques actuelles. Fustigeant l'incapacité des dirigeants congolais à gérer le pays, nombreux sont ceux qui prônent sa balkanisation pure et simple.

Le fédéralisme prôné par B.D.K. se démarque de celui de l'Abako en ce qu'il insiste sur le caractère religieux des États à mettre en place dans le cadre de la République Fédérale du Congo. Celui-ci découle non seulement de la doctrine de la nation naturelle, mais aussi du fait que Dieu serait « fédéraliste ». Aussi, « le principe de l'Unité dans la diversité » brandi par l'Abako en 1959 est traduit par B.D.K. en des termes exprimant, sans équivoque, la détermination des *Makesa* à mettre en place un État moderne Kongo avec ou sans les *États Indépendants de l'Ex Congo-Belge* : « *les poissons ne peuvent avoir comme chef qu'un poisson, mais cela ne les empêche pas de vivre avec les crocodiles dans la mer* » (Ne Nkamu Luyindula, 2007).

Il devient ainsi impossible de tracer une ligne de démarcation entre ce qui, dans la doctrine de B.D.K., justifie le fédéralisme en tant « mode de gestion divine » et les ambitions réelles de Muanda Nsemi en tant qu'homme politique. En effet, à l'instar de ce que Françoise Champion (1988 : 46) appelle les « mouvements religieux totalitaires », B.D.K. prend en charge l'ensemble de la vie de ses adeptes et règle en bloc les croyances et pratiques religieuses, alimentaires, éducatives et politiques.

Ajoutée à une telle orientation « sectaire », la revendication de l'autonomie politique et même économique est, aux yeux du gouvernement congolais, un appel pur et simple à la sécession.

## 5.2. Rejet de la laïcité de l'État

Pour les *Makesa*, autant que les frontières coloniales ont déséquilibré les *égrégores* des *nations naturelles* africaines, la laïcité de l'État, caractéristique majeure de *l'État importé*, a porté un coup fatal à l'organisation politique des sociétés africaines. L'exercice du pouvoir aurait perdu ses leviers qui se trouvaient dans la culture détruite de chaque peuple. Pour B.D.K., la gestion de l'État en Afrique n'était pas une affaire des amateurs, des aventuriers comme cela serait devenu le cas de la République Démocratique du Congo où « il suffit d'avoir deux kalachnikov et un Blanc à la recherche du diamant pour devenir ministre avec le sang dans les mains ».

L'exercice du pouvoir politique et, par conséquent, la gestion de l'État. doit être une affaire des initiés. Makindombe<sup>87</sup> est formel à ce sujet. Appartenir à une confession religieuse ne suffit pas ; il faut participer à la science et à la sagesse véhiculée par cette religion pour prétendre maîtriser les comportements à adopter devant des situations politiques, sociales ou économiques précises une fois qu'on est appelé à assurer les fonctions politiques. Il devient ainsi insensé, aux yeux des *Makesa*, que les membres d'un parti social et démocrate chrétien, par exemple, qui aspirent à la gestion d'un État à tradition chrétienne, ne puissent pas s'intéresser aux grandes écoles philosophiques comme l'ordre de la Rose-Croix ou l'Ordre de Franc-maçonnerie.

Se faisant porte étendard de l'Africanité, B.D.K. estime que ce n'est pas dans ces loges occidentales que les dirigeants africains devraient chercher la sagesse nécessaire et la science de la gestion de l'État comme ils seraient entrain de le faire actuellement. C'est comme le dirait Jean-François Bayart cité par Géraldine et Hilgers (2009 : 5) : l'Afrique construit « sa propre modernité en dialoguant avec Dieu ».

---

<sup>87</sup> Informateur déjà cité.

Pour les *Makesa*, le Dieu en question doit être « celui des Africains ». Les loges occultistes occidentales, comprises comme détentrices des techniques de communiquer avec les « forces invisibles » qui contrôlent le pouvoir, constitueraient, pour *Makesa*, une contrefaçon de la sagesse initiatique de l'Égypte antique dont ils se disent détenteurs (Muanda N., 1996 : 9).

Plusieurs chercheurs ont, en effet, tenté d'établir l'origine africaine du christianisme et des différentes écoles philosophiques y afférentes. Check Anta Diop voit dans le baptême de l'eau du Jourdain, comme dans le baptême chrétien des « répliques du baptême du prêtre égyptien dans le lac sacré représentant précisément l'eau primordiale du chaos primitif d'où sortiront progressivement l'ordre et la connaissance » (Anta Diop, C. 1993 : 222). Anubis Schenouda, pour sa part, note que Jésus-Christ avait été initié aux mystères de *l'osirisme* durant son séjour au pays des pharaons. Dans une approche comparative, cet égyptologue confond tout simplement les deux personnages : « Notre bon Osiris a été dérobé et devient Jésus de Nazareth » (Schenouda, A 1980 :70).

Bien de chercheurs « afrocentristes » ont également tenté d'établir des liens étroits entre l'Égypte antique et les civilisations de l'Afrique subsaharienne. Molefi K. Asente qui se présente comme le principal porte-parole de l'afrocentrisme aux États-Unis a mis au point trois approches paradigmatiques : une approche fonctionnelle, une approche catégorielle et une approche étymologique. Ce dernier paradigme qui traite du langage, particulièrement en termes d'origine des mots et des concepts (Lusala Lu ne Nkuka, 2005 : 171), a permis à certains chercheurs Kongo de tenter le rapprochement entre l'Égypte antique et le royaume Kongo.

C'est dans ce cadre que, procédant par une étude afrocentrique des mythes, légendes et contes négro-africains et égyptiens, Lusala Lu Ne Nkuka a établi un rapprochement entre *Nzala Mpanda*, l'ancêtre vénéré par B.D.K., et Osiris, le dieu immortel de l'Égypte antique.



A cet effet, Lusala Lu Ne Nkuka fait remarquer que Nzala Mpanda est un personnage principal du mythe Kongo et que étymologiquement, Nzala pourrait bien être une déformation d'Osiris (Wsir), le personnage principal du mythe égyptien ( $s - r / nz - l$  : renforcement de  $z$ ).

Quant à Mpanda, il pourrait provenir de l'égyptien ( $m$ )  $\hat{a}(n)$   $dt$  qui désigne la barque du soleil levant ( $m - n - d - t / mp - n - d - \emptyset$  : renforcement de  $m$  et chute de  $t$ ). Nzala Mpanda sortirait ainsi de Nzambi, le Dieu des Bakongo, et de conclure que Nzambi dériverait d'Imn-Râ par inversion ( $r / nz - l$ ) (Lusana Lu Ne Nkuka, 2005 : 393).

L'œuvre de Lusala Lu Ne Nkuka a influencé les travaux de certains linguistes originaires du Bas-Congo. Ceux-ci font remarquer que « les anciens Égyptiens et les Bakongo sont monothéistes. Dieu porte le même nom chez les deux peuples. *Imn* (Amon) - *Râ* donne par inversion *Nzambi* : *nza* (*râ*) et *mbi* (*Imn* avec chute de  $m$ ), le *mb* est le  $m$  égyptien renforcé ; *nza* désigne en kikongo le disque solaire rouge. C'est enfin Magloire Pembi Ne Kongo qui place le chapeau en procédant tout simplement à un rapprochement entre le *Mani Kongo* et le pharaon Égyptien. L'auteur écrit que :

*« Chez les Bakongo, comme chez les Égyptiens le roi et le pouvoir sont les premiers lieux virtuels de l'équilibre cosmobiologique universel. La force du roi et la prospérité collective restent solidaires (...) Au Kemet comme au Kongo, le roi est forgeron(...) Les Égyptiens et les Kongo flairaient le sol et se l'aspergeaient sur la tête dans le but de montrer la soumission au souverain... »* (Mpembi Ne Kongo, Sd)

Pour les *Makesa* c'est le « système politique pharaonique kongo » qui a été détruit avec l'expansion de l'Occident en Afrique qu'il faut restaurer. B.D.K. insiste sur le fait que ceux qui aspirent aux fonctions politiques doivent nécessairement passer par l'initiation au *Bukongo* au lieu de s'égarer dans les écoles philosophiques et « occultistes » occidentales dont les prescrits et la discipline ne cadreraient pas avec la culture et la mentalité des peuples d'Afrique. C'est pourquoi les *Etats-Unis du Kongo* ou le royaume Kongo à restaurer doit être un État religieux.

Il faut noter enfin que Muanda Nsemi aussi se livre à ce genre d'exercice linguistique. S'inspirant de la démarche de Cheikh Anta Diop dans son effort de comparer l'Égyptien et le Valaf (Anta Diop, C. 1954 : 142 – 175), le chef spirituel de B.D.K. croit être parvenu à établir des affinités éloquentes entre l'égyptien ancien, le kikongo et l'hébreu.

Dans une brochure consacrée aux *mystères du kikongo*, on peut lire, par exemple, qu'en kikongo le verbe *Kusalemisa* veut dire *pacifier, amener la paix, le calme*. (...). Il a comme substantif *salemi* qui veut dire *paix* dans « l'ancienne langue des sémites Noirs du Pays de Kana » (Canaan) (Muanda, N., 1995b : 20). « Déduction logique », c'est la déformation du mot *salemi* par les Occidentaux qui aurait donné *salom* (*Shalom*) en hébreu et *salam* en langue arabe.

*Les mystères du kikongo* présentent plusieurs illustrations de ces « affinités linguistiques » qui font dire à Muanda Nsemi que, parti du Moyen Orient, le Dieu *Muanda Kongo* prend les Bakongo, les fait traverser toute l'Afrique de l'Est jusqu'au Zimbabwe avant de les installer au Kongo Central. C'est au cours de ce voyage que « Muanda Kongo fit faire aux *Bena Kongo* un travail secret de fécondation mystique et physique de l'Afrique » (Muanda, N., 1995b : 47).

C'est avec ces « nouvelles migrations Kongo » que se serait diffusé le système politique pharaonique avec ses deux piliers majeurs : la politique et la religion. Muanda Nsemi s'étend alors sur le sens du mot *Melchisedek* (Genèse 14 : 18 -20) pour démontrer le caractère inséparable de l'État et l'Église selon la croyance de B.D.K. *Melchisédek* était un *souverain sacrificateur*. Il était également appelé *Roi de Salem* ou *Roi de Justice* (Hébreu : 7).

Il existe une nuance entre le *Melchisédek* évoqué chez les *Mpadistes* (le *Roi de Salem*) et celui auquel les *Makesa* font allusion. Pour les premiers, il s'agit d'un grand prêtre classé parmi les ancêtres des Blancs, tandis que pour les seconds le mot évoque plutôt un grade initiatique du *bukongo* : *Ne Mele Kisedeki*.

L'expression kongo « *mambu mele kisedeki* » veut dire « les affaires sont allées jusqu'au cœur du soleil ». Il ne s'agit pas ici du soleil physique qui éclaire le monde, mais de *l'esprit solaire* qui serait Dieu. Par conséquent *kisedeki* veut dire « cœur du soleil », mieux « cœur de Dieu ». Le grand initié au bukongo dont le rôle est de servir de canal de communication entre la cité de Dieu (*Dikahala dia Nzambi*) et le « cœur du soleil » porte le grade initiatique de *Ne Mele Kisedeki*.

La doctrine de B.D.K. affirme alors que dans le *bukongo antique*, le porteur de ce grade initiatique ne pouvait être que roi et prêtre « des sémites Noirs » du pays de Kana (Canaan). Aussi, c'est la déformation de *Ne Mêle Kisedeki*, avec la transformation de *Ki* en *Chi* (ou *Tshi, shi*), selon les versions bibliques, et la chute de *e* de '*Mele*' qui aurait donné le *Melchisédek* évoqué dans la Bible. Ce grade initiatique serait, en outre, l'équivalent du *Nlongi'a Kongo Ne Makandala* (instructeur des prêtres et des politiciens). Ce qui ferait de son porteur un pharaon, c'est-à-dire, roi et prêtre à l'image du pharaon l'Égypte antique. C'est aussi sur cette croyance que B.D.K. se fonde pour rejeter le principe de la laïcité de l'État. L'État religieux implique alors la territorialisation de la Loi Sacrée du Bukongo.

### 5.3. La sacralité de la terre ancestrale

Le caractère sacré de la terre n'est pas l'affaire des seuls *Makesa*. Il se retrouve dans toutes les sociétés africaines en général et dans tous les mouvements messianiques Kongo en particulier. L'idée centrale est traduite par Étienne Le Roy en ces termes : *la terre appartient à une vaste famille dont nombreux sont morts, quelques-uns sont vivants et d'innombrables sont à naître* (Le Roy, E. 1991). De cette conception découle la croyance que le lien naturel qui rattache l'homme à la terre de ses ancêtres fait partie de son essence. Aussi, le caractère communautaire de la terre la rend inaliénable dans toutes les sociétés de l'Afrique précoloniale.

Lors d'une de ses nombreuses interviews à la RLTV à Kinshasa, le chef spirituel de B.D.K. insistait sur le fait que « conformément à la *Loi Sacrée*, tout peuple doit avoir sa propre terre, où il doit pouvoir vivre en paix et en sécurité » (Muanda, N., 2005 b:1). Sur cette même lancée, Muanda Nsemi écrit dans *Les sans terres* que « la terre qui appartient à l'État l'existe pas. Le rôle de l'État c'est d'être protecteur des citoyens, des ayant-droits coutumiers de leurs terres, leurs villages, et leurs biens ». Et il conclut en relevant que le Ministère des Affaires Foncières n'a donc pas des terres à lui qu'il peut mettre en vente en violant les droits des propriétaires coutumiers (Muanda, N., 2005b : 5).

Comme on peut bien le constater, on est ici face à la confrontation observée presque partout en Afrique entre le droit coutumier et le droit foncier à propos de la gestion des terres rurales. De cette dialectique, il se dégage un constant : il n'existe pas des chefs traditionnels sans terres. Dans toutes les sociétés traditionnelles africaines, les chefs coutumiers s'occupent de la gestion de la terre. (Vlassenroot, K. et C. Huggins, 2005 : 8). Par conséquent, le conservateur des titres immobiliers n'a pas le pouvoir absolu de disposer de la terre comme il l'entend au mépris tiers. La question devient encore plus délicate quand, dans la croyance des *Makesa*, ces tiers sont des *ancêtres divinisés* qui, conformément à la « nation naturelle », confèrent aux vivants les droits de jouissance sur une terre qu'ils sont, à leur tour, tenus à léguer à leurs descendants.

Au Ministère des affaires foncières, les adeptes de B.D.K. opposent une disposition de la « Loi sacrée » selon laquelle, « une parcelle de terre kongo ne peut t'être vendue qu'à un citoyen Kongolais ». L'étranger ne peut que louer la terre aux ayant-droits coutumiers. Il est important de remarquer à ce niveau que le mot *kongo* est écrit avec *K* et non *C*. Il a ici une connotation tribale et ne fait donc pas allusions aux Congolais originaires des autres provinces de la R.D.C.

Les « non originaires » ne sont pas toutefois ignorés par la *Loi Sacrée* : « *Seul un étranger qui a fini par obtenir la nationalité kongo, a le droit d'acheter aux ayant-droits coutumiers une parcelle de terre kongo qui devient ainsi sa propriété privée* » (Muanda Nsemi, 2005b : 3).

L'acquisition de cette « nationalité kongo » passe soit par les alliances matrimoniales, soit par l'initiation au *bukongo* (Muanda, N., 1995 : 19), soit enfin par une franche collaboration et coopération avec B.D.K. (Muanda, N., 2000 : 23).

Ainsi comprise, la « *Loi sacrée* » de B.D.K. est théoriquement opposée à toute forme de cession des terres par l'État à des sociétés minières et autres entreprises agro-pastorales implantées au Bas-Congo. En réalité, au-delà de toute considération doctrinale, le problème de fond est économique et social. Il se pose en termes de l'impact socio-économique réel et direct des investissements étrangers au Bas-Congo sur le vécu quotidien de la population. Les *Makesa* ne sont pas les premiers à exprimer clairement cette préoccupation.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la confrontation quasi permanente entre le système foncier coutumier soutenu par B.D.K. et la Loi Bakajika par exemple durant toute la période du règne de Mobutu. La position de Muanda Nsemi est très claire à ce sujet :

*« La Loi Bakajika est un acte d'anarchie et d'escroquerie foncière qui avait été conçue par certains barons de la 11<sup>ème</sup> République, qui enviaient les terres d'autrui, et qui cherchaient un justificatif qui devrait leur permettre de voler la terre d'autrui, tout en sauvegardant leur propre terre ancestrale, qui est située chez eux au village, dans leur région d'origine. La fallacieuse Loi Bakajika ne permet pas à l'État de prendre une région de ce pays, et de le vendre aux étrangers, car cela est contraire à la loi de l'intégrité du territoire de la République Fédérale du Congo »* (Muanda, N., 2005b : 3 – 4).

Pour mémoire, la Loi Bakajika est une loi congolaise proposée par le député Bakajika Bantu pour régler le régime juridique de la propriété foncière dans l'esprit de la Constitution du 1<sup>er</sup> août 1964 (L'article 43, alinéa 4 : « une loi nationale réglera souverainement le régime juridique des cessions et des concessions foncières faites avant le 30 juin 1960 »). La Loi Bakajika fut votée par la Chambre des députés le 28 mai 1966. Elle fut promulguée sous forme d'Ordonnance-loi le 7 juin 1966 par le Lieutenant-Général Joseph-Désiré Mobutu.

Aux termes de cette loi « le sol et le sous-sol appartiennent à l'État congolais ». Ce qui a entraîné la méfiance des investisseurs étrangers, en particulier dans les domaines minier et agricole.

La *Loi Bakajika* a mis fin aux privilèges des compagnies à Chartes (C.S.K., C.N.K.I, C.F.L.). Elle a attribué la propriété des terres rurales à l'État et a, de ce fait, exclu les communautés villageoises et rurales de leur patrimoine foncier. Cette loi a été modifiée et complétée ultérieurement par la Loi constitutionnelle n°71/008 du 31 décembre 1971, la Loi n°71/009 du 31 décembre 1971, la Loi n°73-021 du 20 juillet 1973 et la Loi n°80-008 du 18 juillet 1980. Mais son esprit initial a été sauvegardé (Kilomba Ngozi, N. 2008 : 18).

En réalité, il n'existe pas un conflit foncier ouvert entre les adeptes de B.D.K. et l'État congolais. En instrumentalisant la question foncière, B.D.K. voudrait faire d'une pierre deux coups. Il s'agit de mener un combat avant-gardiste contre « toute spoliation programmée » et, surtout, de mobiliser les adeptes autour de son idéal politique qu'est l'autonomie du Bas-Congo. Le combat politique de B.D.K. sur ce chapitre prend appui dans la Constitution de la République du 18 février 2006, principalement en son article 34 alinéa 2 qui stipule que « l'État garantit le droit à la propriété individuelle ou collective acquise conformément à la loi ou à la coutume ».

L'article 388 de la Loi foncière reconnaît aux populations rurales le droit jouissance des terres laissées par leurs ancêtres conformément aux coutumes locales. Du coup, une concession des terres rurales dans le Bas-Congo, sans enquête préalable de vacance des terres, est perçue comme une « expropriation légale ». Or il y a des forêts qui revêtent une signification importante pour les *Makesa*. Les initiations des *Makesa* ou encore les réunions de prière des Bangunza se tiennent dans la forêt. Même le rite d'initiation de jeunes Bakongo. La concession de ces espaces ne peut donc pas se faire sans l'accord préalable des populations qui en ont le droit de jouissance.

Dans toutes ces déclarations relatives à la protection des terres ancestrales, B.D.K. ne s'insurge pas contre le principe selon lequel l'État peut concéder des terres aux étrangers. C'est plutôt la manière dont cela est fait qui énerve.

Les carrés miniers et agricoles sont délimités et attribués sans tenir compte de l'avis de la population locale. Celle-ci se trouve toute suite dépouillée de ses droits jouissance. Pourtant, le législateur congolais a consacré l'article 193 qui prévoit l'enquête préalable de vacance des terres (Kilomba Ngozi, N., 2008 :25).

L'importance accordée à la terre ancestrale chez les *Ne-Kongo* est on ne peut plus évidente. Chez les *Bandimbu* (Mbaza-Ngungu), lorsqu'un non originaire ou un étranger sollicite une terre pour cultiver, on lui applique une sorte de contrat d'adhésion appelé en Kindibu *diakala sisa nkala*. C'est-à-dire ; « prends un peu et laisse moi un peu ». L'étranger doit partager sa récolte avec le propriétaire.

Le but de cette pratique est de décourager les étrangers soucieux de s'installer sur cette terre. Ce principe est clairement formulé par les *Makesa* en des termes sans équivoque : *Disamaka diaku, kansi Ntoto wa beto Bakongo* qui signifie que « Ton entreprise t'appartient, tandis que la terre appartient aux Bakongo ». La défense de la « terre des ancêtres » occupe une place prépondérante dans le combat politique de B.D.K.

Aussi, le statut d'ayant-droit coutumier conférerait aux « originaires » le droit d'occuper des postes dans les entreprises étatiques ou privées implantées au Bas-Congo. Plusieurs entreprises privées implantées au Bas-Congo ont eu à faire face aux *Makesa* à ce sujet. Parmi plusieurs exemples : le 13 février 2006, dans la fièvre des manifestations qui ont préludé au démantèlement de B.D.K. en mars 2008, les *Makesa* ont organisé une grande manifestation de rue pour protester contre la société pétrolière PERENCO<sup>88</sup> qu'ils accusaient alors de ne pas respecter leurs revendications relatives aux droits des autochtones sur les terres exploitées par la dite société.

---

<sup>88</sup> La PERENCO est une compagnie pétrolière d'exploitation et de production fondée par Hubert Perrodo. La PERENCO est active à Moanda en R.D.C. depuis 2000. Elle avait récupéré, à l'époque, les activités de TotalFinaElf qui exploitait le pétrole congolais en On Shore. En 2004, PERENCO entra en possession des gisements offshore jadis exploités par la compagnie américaine Chevron Texaco. PERECON prit ainsi le contrôle total du pétrole Congolais. Cette Multinationale a des ramifications au Congo-Brazza, au Gabon, au Cameroun, en Egypte et Tunisie. Son contrat avec la R.D.C. repose sur un permis d'exploitation et de production courant jusqu'en 2030 (Babi Kundu et Di Mapianda 2008 :27).

Des entretiens avec Mama Nsimba à Matadi, il ressort que les *Makesa* avaient auparavant adressé un mémorandum aux responsables de la PERENCO. Ils y formulaient un certain nombre des revendications dont l'accès à l'emploi dans la dite société, le versement des droits d'exploitation aux ayants droits coutumiers et l'affection d'une part des bénéfices de l'entreprise dans les projets locaux de développement pour contribuer directement à l'amélioration du vécu quotidien de la population de Muanda où la société est implantée.

Les revendications de *Makesa* étaient fondées et s'inscrivaient parfaitement dans l'esprit de la Convention du 09 août 1969 relative aux hydrocarbures.

Cette convention avait clairement identifié l'obligation des exploitants en ces termes : *les opérateurs de la concession continueront à réaliser des projets sociaux au profit des communautés locales basées dans les localités où sont situées leurs installations* (Kundu, B. et Di Mapianda 2008 : 36). Très peu de concessionnaires s'acquittent de cette obligation.

L'État congolais, pour sa part, ne s'investit pas efficacement dans la protection des intérêts des populations concernées. Il faut souvent la pression de B.D.K. pour que ces sociétés pétrolières puissent poser sporadiquement quelques actions de charme (réhabilitation d'une école, par exemple, octroi de quelques bourses d'études aux enfants des ayants-droits coutumiers, construction d'un centre de santé etc.). Aussi les *Makesa* ne ratent pas les occasions de faire prévaloir, souvent de manière violente, les intérêts de la population partout où PERENCO a des gisements.

Cette attitude des *Makesa* s'inspire de la politique des autres sociétés implantées au Bas-Congo qui respectent tant soit peu les droits de jouissance des communautés locales sur les terres qu'elles exploitent. C'est le cas de la compagnie sucrière de Kwilu-Ngongo, de la compagnie Jules Van Lancker (JVL) et de la cimenterie de la Lukala (CILU). Créée en 1925, la première compagnie est de caractère agro-industriel et commercial. Elle possède un certificat d'enregistrement conformément à la législation congolaise en la matière. Mais cela ne l'empêche pas de payer des redevances aux ayant-droits coutumiers.



Ceux-ci achètent le sucre produit sur « leurs terres » au prix de l'usine ; ils ont l'accès aux soins médicaux à des tarifs réduits et ont la possibilité de travailler dans la compagnie comme journaliers ou cadres s'ils remplissent certaines conditions. La compagnie sucrière paie ces redevances depuis 1925 et chaque ayant-droit coutumier à une carte qui, en cas de décès la lègue à ses descendants (Kilomba Ngozi, N., 2008 : 66). La compagnie Jules Van Lancker, qui est implantée à Kolofuma et qui a ses concessions s'étendant jusqu'aux frontières avec l'Angola, procède de la même manière. Elle paie une redevance annuelle d'une tête de bœuf à chaque famille des ayants droits fonciers dont la terre est exploitée par elle pour l'élevage.

Notons, pour clore ce chapitre, que le pétrole du Bas-Congo intéresse au plus niveau les adeptes de B.D.K. Il rapporte gros au gouvernement congolais.<sup>89</sup> Mais la province, dans son ensemble, ne voit presque rien en retour. Au contraire, le gouvernement congolais a décidé, depuis 2008, que l'argent perçu dans les hydrocarbures soit destiné à l'amortissement de la dette publique. Cela est perçu comme une injustice par les *Makesa*. Ces derniers sont désormais déterminés à défendre la « terre ancestrale » contre les étrangers.

### Conclusion partielle

Il faudra retenir de ce chapitre que le projet politique de B.D.K. repose essentiellement sur la notion de « nation naturelle » et sur le recadrage du projet politique de l'Alliance des Bakongo. Il postule une reconfiguration géographique et politique des États africains de manière à faire revivre les anciens royaumes Africains, au sein des États modernes plus ou moins ethniquement homogène. La « nation naturelle » est opposée au principe de « l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation ». Elle évoque un processus de démembrement, puis remembrement de l'Afrique. Elle postule *in fine* une reconfiguration de l'Afrique après un processus chaotique (table rase sur les Etats hérités de Berlin).

---

<sup>89</sup> En 2004, les recettes pétrolières étaient 67.498.557\$, soit 21% des recettes par rapport au budget national. En 2006 elles sont passées à 71.130.630\$ entre janvier et avril (26 % des recettes).

C'est à partir de la « nation naturelle » que B.D.K. procède à un recadrage des grandes lignes du projet politique de l'Alliance des Bakongo. A la République autonome Kongo projetée par l'Abako en 1959 correspond, à quelques modifications près, le projet des États-Unis de B.D.K. A la confédération du Grand Kongo (Kongo dia nene) de B.D.K. correspond la tentative de l'Abako, Massamba Debat et Huberto à fédérer tous les Congo divisés par les frontières coloniales. Au projet de l'U.R.A.C. véhiculé par l'Abako à la veille de l'indépendance peut être associé celui de la Confédération d'Afrique Centrale de B.D.K. et à la République Fédéral de l'Abako serait associé la RFC de Bundu dia Kongo.

Au-delà de cette construction des « États imaginés », le projet politique de B.D.K. est une tentative de trouver des solutions appropriées aux problèmes de gestion de l'État en Afrique en général et de la R.D.C. en particulier. Puisque les 50 ans d'indépendance de la R.D.C. n'ont pas permis au pays de décoller, il faut penser à d'autres solutions. De même, puisque la « R.D.C. intéresse le monde entier », il faut trouver une formule raisonnable pour « ouvrir ses frontières sans décimer ses populations par les guerres à répétition ».

La C.A.C. serait, aux yeux de B.D.K., la solution idéale pour une paix durable en Afrique Centrale. Ce projet répondrait à deux questions qui sont au centre des conflits en Afrique centrale : la question liée à l'espace et le problème d'accès aux ressources naturelles de la R.D.C. La première question serait résolue par la mise sur pied de douze États d'égale superficie, tandis que la deuxième trouverait une réponse dans la concrétisation d'un marché commun au niveau de la nouvelle confédération.

## CHAPITRE VI. B.D.K. FACE AU PROCESSUS DE DÉMOCRATISATION

### *Liminaire*

Dans ce chapitre, il est question d'analyser B.D.K. par rapport au processus de démocratisation en R.D.C. L'objectif est d'apporter une preuve supplémentaire que ce mouvement religieux s'inscrit parfaitement dans la continuité de l'Abako. Un regard particulier est porté sur les prises de position de B.D.K. par rapport à la forme d'État souhaité en R.D.C., ses stratégies d'action et la nature de ses alliances avec les forces politiques en œuvre durant la longue période de transition politique en R.D.C.

La transition congolaise ayant connu la résurgence des tendances autonomistes, il est également question, dans ce chapitre, d'observer les *Makesa* au regard de la géopolitique congolaise durant la période de transition. La confrontation entre « originaires » et « non originaires » et la consolidation des clivages régionaux entre *l'Est* et *l'Ouest* du pays vont retenir mon attention.

Ce chapitre est ainsi divisé en trois sections. La première analyse B.D.K. par rapport à la dynamique de la Conférence Nationale Souveraine. Elle insère ce mouvement religieux dans le débat qui a opposé les partisans d'un État fédéral à ceux d'un État unitaire. La deuxième tient compte de l'ordre politique instauré par les différentes rebellions congolaises, tandis que la troisième section observe B.D.K. par rapport au « gouvernement 1 + 4 ».

### 5.1. B.D.K. et la dynamique de la C.N.S.

Précisons de prime abord que B.D.K. n'avait pas participé à la C.N.S. et, par conséquent, n'avait pas pris part au processus de transition initiée par cette dernière. La raison est qu'en 1990 ce mouvement religieux n'avait pas encore son acte d'agrément. L'intérêt que la C.N.S. suscita auprès des *Makesa* était lié au fait que, pour eux, ce « forum de dernière chance » était sensé consacrer le retour au « fédéralisme de *Luluabourg* ». L'espoir de voir restaurée la province autonome du Kongo Central était permis. Ainsi, sans être très actif sur la scène politique, le mouvement décida de soutenir le combat politique de l'U.D.P.S.

Pour saisir le sens de l'option prise par B.D.K., il faut tenir compte de la bipolarité de la scène politique à l'époque. Celle-ci était divisée entre l'Union Sacrée de l'Opposition Radicale (U.S.O.R.) et la Mouvance Présidentielle (De Villers, G., 1998b : 18). La première plate-forme regroupait les partisans du fédéralisme autour de l'U.D.P.S., l'UFERI, la Démocratie Chrétienne Fédéraliste (D.C.F) de Namwisi Mvingi... et d'une bonne frange de la Société Civile. La deuxième était constituée des unitaristes réunis autour du Mouvement Populaire de la République, parti au pouvoir. À côté de ces deux blocs se mouvaient des « centristes » et une bonne constellation des partis alimentaires de part et d'autre.

La R.D.C. n'était pas à la première formulation des antagonismes entre fédéralistes et unitaristes. Bien avant l'indépendance, l'Abako fut la tête du Cartel des Fédéralistes (Chap. 5. Pt 51221). Avec Joseph Kasa Vubu comme chef de l'État, l'Abako parvint à faire passer, à Luluabourg, une Constitution de type fédéral. En adoptant le fédéralisme prôné par l'U.D.P.S., B.D.K. s'inscrivit tout simplement sur la ligne déjà tracée par l'Abako. Pour rappel, c'est au M.N.C./Kalonji (dont fut membre le président de l'U.D.P.S.) que l'Abako s'allia pour élaborer la Constitution de Luluabourg en 1962. Trente deux ans après, le contexte et les acteurs avaient changé.

Au début des années 1990, les antagonismes entre fédéralistes et unitaristes étaient symbolisés par deux acteurs politiques érigés au rang de « mythe » : le président Mobutu et l'opposant Tshisekedi. Après trente deux ans de gestion chaotique du pays, Mobutu ne méritait plus l'appui des *Makesa*. Ces derniers attribuaient la misère zaïroise à l'échec des unitaristes centralisateurs (Muanda Nsemi, 2009c : 4). Tshisekedi était pour eux le « bon cheval », non seulement parce qu'il proposait à peu près la même chose que l'Abako en 1962, mais aussi parce qu'il était arrivé à convaincre l'opinion nationale sur la nécessité de rompre avec les méthodes de gestion de la deuxième République.

Mais malgré ce rapprochement avec l'U.D.P.S., B.D.K. n'a pas perdu de vue l'idéal de l'autonomie Kongo, le même qui a guidé l'Abako dans toutes les tractations politiques avant l'indépendance. Mais, si l'Abako est restée en marge des mouvements sécessionnistes des années 1960 (parce Kasa Vubu était chef de l'État), l'instrumentalisation de la « géopolitique » et la résurgence des tendances séparatistes au Katanga en 1990 ont permis l'émergence des mêmes tendances au Bas-Congo en général et chez les *Makesa* en particulier.

C'est en réponse à la chasse aux « non originaires » au Katanga que B.D.K. s'inscrit sur le terrain de la « géopolitique » après la C.N.S. Pour Muanda Nsemi, les « mêmes Baluba » occupaient tous les postes clés dans l'administration au Bas-Congo. Dans cette dernière province ? Ils auraient même développé un « tribalisme agressif ». Muanda Nsemi l'exprima en ces termes dans une correspondance adressée au premier Ministre Kengo Wa Dondo en 1994 :

*« Les songye, les Batetela, et autres communauté du Kasai Oriental reprochent aux Baluba leur tribalisme agressif et égoïste qui, lors de la II<sup>ème</sup> République, ont monopolisé tous les quotas du Kasai Oriental au seul profit des Baluba, tant dans la territoriale provinciale, nationale, que dans le secteur privé, étatique et paraétatique. Le règne des anciens gouverneurs Baluba au Kongo central a monopolisé tout au Kongo Central au profit des seuls Baluba, et cela au détriment des Bakongo, dans leur propre province, tant dans le secteur privé qu'étatique, et dans l'administration provinciale ».*  
(Muanda, N., 1994 : 13).

Dans ce passage, c'est moins le « tribalisme agressif des Baluba » qui est mis en exergue que la pratique instaurée par Mobutu (entre 1966 et 1991) consistant à faire gérer les provinces par des gouverneurs « non-originaires ». Entre les lignes, c'est l'aspiration à une très large autonomie qui est exprimé par Ne Muanda Nsemi. En réalité, c'est le *Kongo dieto* (Notre Kongo) formulé par l'Abako au milieu des années 1950 que les *Makesa* voudraient juxtaposer au *Katanga yetu* (Notre Katanga) véhiculé par les partisans de Kyungu Wa Kuwanza (« La terre des *Kasaiens* »). L'objectif était de clamer un « droit à l'autodétermination des Bakongo ».

La gestion des provinces par les gouverneurs « non originaires » étaient accompagnée de plusieurs frustrations. Pour les *Makesa*, cette pratique aurait favorisé la domination des Bakongo par les ressortissants de la province du gouverneur nommé.

Or, la plus part des gouverneurs du Bas-Congo venaient du Kasai. On peut évoquer à titre illustratif : Ndala Bruno (1968 – 1969), Kaniki Shambuyi (1969 – 1970), Catherine Nzuzi Wa Mbombo (1972 – 1975), Tshiamala Tshingombe (1977 – 1978), Ilunga Mubabinge (1977 – 1978), Makolo Jibikilayi (1980 – 1981), Malumba Mbangula (1981 – 1983), Makolo Jibikilayi (1983 – 1986), Tshiala Mwana (1986 – 1988).<sup>90</sup>

Ce réquisitoire contre les Baluba répercutait le discours de monsieur Bernadin Mungulu Diaka (*Ne-Kongo* de Bandundu). Cet ancien *ministre d'État* et gouverneur de la ville de Kinshasa en 1992, affirmait sans gêne que les Baluba se présentaient « comme des conquérants et joignaient le dédain au mépris des autres » (Kabongo, M., 2007 : 13). Muanda Nsemi exprimait, à sa manière, le même sentiment à l'égard de l'U.D.P.S. Le soutien accordé par les *Makesa* à Étienne Tshisekedi était commandé uniquement par les perspectives d'une autonomie de la province du Bas-Congo dans un État fédéral. Le chef de B.D.K. s'adressa au premier ministre en ces termes :

*« ...ainsi actuellement, à tous les niveaux, le Kongo Central est dirigé par les Baluba très tribalistes, et qui sont devenus encore plus arrogants à causes de la montée du mythe tshitshi (Tshisekedi) ! La politique tribaliste des anciens gouverneurs Baluba au Kongo Central fait qu'actuellement encore, dans tous les secteurs de l'administration provinciale, les Baluba occupent la première place au détriment des Bakongo(...) même les domestiques et les surveillants ( dans les écoles primaires et secondaires) viennent du Kasai pour envahir le Kongo central .( Muanda, N, 1994 :14-15).*

---

<sup>90</sup> Enquêtes menées au Gouvernorat de province du Bas-Congo, juin 2009.

La lutte de B.D.K. contre la « domination des « non-originares » dénonça ainsi « tribalisme agressif » des Baluba. Elle rappela les antagonismes politiques et culturels entre l'Abako et le *Liboke ya Bangala* à propos du contrôle de la ville de Kinshasa à la veille de l'indépendance (Verhaegen, B. 2003 : 170). Elle a couvé durant toute la période de transition initiée par la C.N.S. Mais, déjà, durant ses « conférences culturelles », Muanda Nsemi ne ratait pas l'occasion de dénoncer les injustices aux quelles les Bakongo seraient soumis. Il plaidait ainsi pour « la gestion du Bas-Congo par les Bakongo ».

Entre temps, le cycle des violences qui a embrasé le Rwanda eut des répercussions sérieuses sur le processus de démocratisation en cours en R.D.C. En juillet 1994, la rébellion du Front Patriotique Rwandais (F.P.R.), qui avait lancé ses premières attaques contre l'armée d'Habyarimana en octobre 1990 (Bizimana, J.D., 2001 : 31), prit le pouvoir à Kigali en plein génocide (Rosoux, V., 2005 :29 – 30). Les réfugiés Rwandais envahirent aussitôt la partie orientale de la R.D.C. La cité d'Uvira, la ville de Bukavu et celle de Goma furent prises d'assaut par une marée humaine (la population civile Hutu mêlée aux soldats ex-FAR et aux miliciens génocidaires) (Willame, J. 1998 : 42 – 43).

Le drame humanitaire qui en résulta permit à Mobutu, qui était déjà suffisamment isolé sur le plan diplomatique, de réapparaître sur la scène internationale (De Villers, G., 1998b : 22). Il pouvait participer aux réunions interafricaines sur la question rwandaise.

Remerciant Mobutu pour son appui à l'opération Turquoise, Bertrand Dufouq, secrétaire général du ministère français des Affaires Etrangères à l'époque, envisagea même la reprise de la coopération France-Zaïre suspendue en 1991 avec l'affaire du « vrai-faux massacre » des étudiants à Lubumbashi (Mas, M., 1999 : 490).

Tout ceci fragilisa l'opposition dont l'U.D.P.S. constituait la tête de pont. Pendant que le décor d'une guerre se plantait à Goma, à Kinshasa les « villes mortes »<sup>91</sup> avaient cessé de mobiliser la population. L'attention dont bénéficiait l'U.D.P.S. au niveau de la « Communauté internationale » fut, à son tour, occultée par le drame rwandais.

Entre temps, Kigali bénéficia du soutien de Washington, Bruxelles et Londres pour une solution militaire à la question de réfugiés d'abord, et pour le changement du régime politique en R.D.C. ensuite. La quête d'un État fédéral amorcée par la C.N.S. devait subir une longue pause.

## **5.2. Des rebellions congolaises à l'Accord de Pretoria**

### **5.2.1. L'A.F.D.L. et l'exploitation du « mythe Tshisekedi »**

La guerre menée par le Rwanda, le Burundi et l'Ouganda contre le régime de Mobutu sous le label de l'A.F.D.L. réussit à le faire tomber le 17 mai 1997. En dépit de la force de frappe de cette coalition, l'A.F.D.L. dut faire face à la résistance de la population congolaise. Lors du premier meeting populaire tenu par les rebelles à Bukavu le 29 octobre 1996, les *Bukaviens* n'ont pas caché leur position face à ce qu'ils considéraient à l'époque comme une guerre d'occupation. Ils étaient d'accords avec l'option de chasser Mobutu du pouvoir, mais pas avec celle de le remplacer par les « envahisseurs Tutsi Rwandais ».

---

<sup>91</sup> Le terme « ville morte » désigne une forme de « pression populaire » utilisée par les partis politiques d'opposition en Afrique durant premières années de démocratisation (1990). Il s'agissait en clair d'appeler la population à une grève générale dont le but était d'obtenir la fin des régimes dictatoriaux mis en place dans les années 1960. Les commerces, les services et les entreprises devaient être fermés durant une période fixée par les organisateurs.



Cette attitude des *Bukaviens* n'était pourtant pas dictée par le fait que les occupants étaient Tutsis Rwandais. Dans cette partie de la R.D.C., la population a toujours résisté « contre tout ce qui est perçu comme des influences étrangères » (Vlassenroot, K., et Van Acker, F., 2001 : 108). Cette attitude a été observée depuis la révolte de *Binji Binji* menée par les Bashi en 1931 contre les colons Blancs jusqu'aux récentes résistances *Mai Mai* en passant par les rebellions Simba des années 1960 (Koen, V. 2002 : 119-121) et la junte militaire de Bob Denard en 1967. Pour progresser plus facilement jusqu'à Kinshasa, l'A.F.D.L. dut exploiter le « mythe Tshisekedi ».

En effet en 1996, bien de Zaïrois croyaient encore au message de libération de l'U.D.P.S. Les *Makesa* de B.D.K. étaient de ceux-là. Pour eux, malgré « l'égoïsme kasaïen », le nom d'Étienne Tshisekedi était associé à un programme précis : la démocratie et l'autonomie des provinces.

L'avènement potentiel de Tshisekedi au pouvoir était ainsi envisagé comme une piste de sortie à la longue crise que traversait le pays depuis 1990 et allait augurer l'instauration d'un État fédéral. Le Kongo central allait enfin retrouver son autonomie perdue avec la révocation de la Constitution de Luluabourg en 1966.

Laurent Désiré Kabila était parfaitement informé de l'audience qu'avait l'U.D.P.S. dans la ville de Kinshasa et dans les « territoires non libérés ». Dans presque toutes les villes qui passaient sous contrôle de l'A.F.D.L., la population tenait à se rassurer que la rébellion était avec l'U.D.P.S. Et chaque fois, de manière évasive, Laurent-Désiré Kabila répondait : « *Nous avons des gens à Kinshasa... Tshisekedi c'est mon frère* ». Tshisekedi lui-même fit le jeu en confiant, dans une de ses interviews sur RFI, que Laurent-Désiré Kabila était « un frère » et que les « Zaïrois allaient trouver une solution ensemble ».

Tout cela a préparé l'adhésion de Kinshasa et des provinces non encore « libérées » à la rébellion de l'A.F.D.L. L'attente des *Makesa*, de voir Étienne Tshisekedi retrouver « sa primature », comme d'ailleurs c'était le cas pour les habitants de Kinshasa, fut renforcée par les tractations entre le président Mobutu et le leader de l'U.D.P.S. à Cap Martin en France peu avant la chute de Kinshasa (De Villers, G., 1997 : 273). Pour une fois, sous les auspices de Jacques Chirac, affirme Julien Ciakudia,<sup>92</sup> Mobutu était disposé à procéder à « la passation du pouvoir » avec son opposant devant le peuple congolais dès son retour à Kinshasa.

Depuis la révocation du gouvernement issu des négociations de Palais de Marbre I le 21 octobre 1991 (Essambo Kangeshe, J.L., 1998 : 173) jusqu'à la révocation de celui mise en place par la C.N.S. (août 1992), les relations entre Tshisekedi et Mobutu n'avaient jamais été aussi détendues que quand le leader de l'U.D.P.S. est allé reconforter le Maréchal convalescent à Nice (Breackman, C., 1998b : 82).

Face à la menace extérieure, les deux « éternels » rivaux décidèrent d'enterrer la hache de guerre. Mobutu aurait ainsi promis de nommer Étienne Tshisekedi comme chef de gouvernement pour faire face à l'agression dont le pays était victime (De Villers, G., 1997 : 273 – 274).

Mais aussitôt à Kinshasa, Mobutu fut pris dans l'étau de ses conseillers. Les généraux Kpama Baramoto, Étienne Zimbi Ngbale et Honoré Ngbanda Zambo Ko Atumba préférèrent Kengo Wa Dondo à Étienne Tshisekedi. Les conseillers de Mobutu, tous originaires de l'Équateur, tenaient à conserver le pouvoir (Kabongo, M., 2007 : 14 - 15). Considéré désormais comme un « collaborateur » de la rébellion par les partisans de Mobutu et comme quelqu'un « ayant choisi son camp » par la rébellion, Étienne Tshisekedi s'est enfin de compte retrouvé « hors jeu ».

---

<sup>92</sup> Lobbyiste international (Freedom Flag Foundation), Julien Ciakudia est fondateur du Front de Libération du Grand Kasai, un mouvement indépendantiste kasaien, et Président de l'Union des Patriotes Résistants pour la libération totale du Congo (UPR) voir [http://www.uprcongo.org/tiki-view\\_articles.php](http://www.uprcongo.org/tiki-view_articles.php)

La balade des *Kadogo* eut comme terminus la ville de Matadi, chef lieu de la province du Bas-Congo le 28 mai 1997. Les « libérateurs » y eurent droit à un accueil délirant. Mais pour B.D.K. rien n'augurait un avenir heureux. Le passé « lumumbiste » de Laurent-Désiré Kabila et son penchant pour un pouvoir centralisé étaient aux antipodes des aspirations fédéralistes des *Makesa*.

Et puis, les Bakongo n'ont jamais été ni lumumbistes, ni unitaristes, du moins, ceux de l'Abako et du kimbanguisme auxquels les adeptes de B.D.K. s'identifient. Enfin, la présence des alliés Rwandais et Ougandais fit croire à B.D.K. que le pays passait de la dictature à l'occupation.

Ainsi, alors que l'euphorie battait son plein à Kinshasa, B.D.K. exposa aux nouvelles autorités congolaises sa vision politique le 6 juillet 1997. Dans un entretien qu'il eut avec le Secrétaire Général Adjoint de l'A.F.D.L., monsieur Gaetan Kakudji, Muanda Nsemi prit clairement position contre la centralisation du pouvoir à Kinshasa.

Le chef spirituel de B.D.K. proposa la mise sur pied d'une « Confédération congolaise » sous le modèle de la Confédération helvétique (Muanda Nsemi, 1997) et la « banalisation » les frontières héritées de la colonisation. (Lumumba Kabwayi, 1997). Cette prise de position était tout simplement irréaliste pour l'A.F.D.L.

### 5.2.2. *Mobutu est tombé, vive Mobutu*

Laurent-Désiré Kabila arriva à Kinshasa cinq jours après la chute de la ville. Le nouveau chef de l'État prit aussitôt un certain nombre de décisions inscrites dans la logique de la consolidation du pouvoir au sommet de l'État, notamment par la concentration du pouvoir sous le couvert du régime présidentieliste connu déjà sous la II<sup>ème</sup> République.<sup>93</sup> Le *kabilisme* naissant cheminait tout simplement vers une dictature certaine.

Laurent-Désiré Kabila ignore tout le travail abattu par la C.N.S. Une page d'histoire était tournée. L'USORAL était, certes, arrivée à affaiblir le régime de Mobutu en dix ans d'opposition pacifique, mais n'était pas parvenue à démanteler le système. Déchus, les partisans de l'ancien régime étaient indésirables. Ils avaient intérêt à sauver leur peau plutôt qu'à négocier leur intégration dans le nouveau gouvernement. Mais, très vite, le nouveau régime s'inspira des méthodes de la II<sup>ème</sup> République. La « géopolitique » permit l'émergence du « pouvoir des gens de l'Est » et l'effacement progressif de ceux de « l'Ouest ».

De l'Équateur mobutiste, le pouvoir passa au Katanga kabiliste. Mais le Katanga de l'A.F.D.L. n'avait rien à avoir avec celui du « fédéraliste » Moïse Tshombé. Au « fédéralisme centralisé » instauré par le projet de Constitution de la C.N.S., l'A.F.D.L. opposa un « unitarisme très centralisé » selon les expressions de Gautier De Villers (1998 : 191). B.D.K. s'est très vite rendu compte que, comme en 1965 avec le coup d'État de Mobutu contre Joseph Kasa Vubu, un autre coup de force était venu taire, pour longtemps encore, les aspirations des Bakongo à l'autonomie de leur province. La réaction ne tarda pas à se mettre en place.

---

<sup>93</sup> Parmi ces mesures Louis Esambo (Essambo Kangeshe, JL. 1997 : 17) énumère : l'interdiction, jusqu'à nouvel ordre des activités des partis politiques à l'exception de celles de l'Alliance des Forces Démocratiques pour la Libération du Congo (A.F.D.L.) ; la nomination par décret du 22 mai des membres du gouvernement de Salut public en se référant aux statuts de l'A.F.D.L. (Art 1 Chap. 1, 17, chap. 13, 18 et 21). Ce décret accordait d'énormes pouvoirs au Chef de l'État : le Président de la République exerçant les prérogatives du Chef de l'État et du Parlement). La signature du décret-loi constitutionnel n° 003 du 27 mai 1997 relatif à l'organisation et à l'exercice du pouvoir pendant la transition et le refus par le nouveau Chef de l'État d'ouvrir son gouvernement aux autres sensibilités politiques.

Les premières contestations de l'ordre politique issu de la rébellion de l'A.F.D.L. par les *Makesa* eurent lieu début juillet 1998. L'occasion fut donnée par une seconde apparition du « roi » Mizele Nsemi Lubadika sur la scène politique. Dans une lettre adressée à Laurent-Désiré Kabila le 29 juin 1998, le « roi » Mizele Nsemi Lubadika invita le Président de la République à aller installer sa capitale à Lubumbashi et à lui laisser le trône du R.U.K. à Kinshasa. L'État revendiqué devait englober les provinces du Bas-Congo, du Bandundu et la ville de Kinshasa. Il rassemblerait tous les Bakongo et les *Kongoisants* au sens de Benoît Verhaegen (2003 : 126).

La réaction de Laurent-Désiré Kabila fut violente. Des manifestations indépendantistes, auxquelles les *Makesa* prirent part, furent réprimées dans le sang (Kiangu Nsidani, E. 2005 : 72). « Sa Majesté » Mizele Nsemi Lubadika I<sup>er</sup> fut arrêté le 6 juillet 1998. Le nouveau « Mani Kongo » n'était pourtant pas un inconnu chez les Bakongo. Dans sa livraison du 10 juillet 1998, le Journal belge *Le Soir* écrivait que c'est depuis une dizaine d'années, c'est-à-dire vers 1988, que ce « roi » réclamait son royaume. Son arrestation mobilisa B.D.K. et les dirigeants de l'Abako en exil. L'action de Mizele Nsemi Lubadika suscita la resurgence des tendances autonomistes des Bakongo.

Même si les *Makesa* affirment que le « roi autoproclamé » n'avait rien à avoir avec leur chef spirituel, une chose est certaine. Ces deux personnages partagent les mêmes aspirations de voir l'ancien royaume restauré. Aspirations du reste partagées par bon nombre des Bakongo.

Comme Ernest Kiangu Nsidani le fait remarquer, « si tout le monde cria à la dérision au moment où en 1998 le régime de Laurent-Désiré Kabila fut confronté à la révolution kongo, c'était par ignorance. Car il s'agissait d'un feu qui couvait depuis longtemps et que le quotidien *Kongo dieto* (Feuille d'Information de B.D.K.), distribué jusque là de façon discrète dans des cercles fermés comme celui des professeurs Kongo des Universités, a fini par sortir de l'ombre » (Kiangu Sindani, E. 2005 : 72).

Le sentiment d'occupation de l'espace kongo en général et de la province de Bas-Congo par les « étrangers » a permis aux *Makesa* de se joindre à la contestation. En effet, dans le cadre de l'occupation effective de tout le territoire national, l'A.F.D.L. avaient déployé ses cadres dans les provinces récemment occupées. Le Bas-Congo et le Bandundu étaient les plus concernés.

La province du Bas-Congo, avec sa position stratégique sur la côte atlantique et ses deux ports maritimes, son barrage d'Inga, et la route nationale n° 1 participe largement au budget national de l'État. L'A.F.D.L. y largua ses hommes, non seulement pour sécuriser les frontières, mais aussi en vue de la maximisation des recettes douanières et des entreprises de l'État.

Bon nombre de cadres politico-militaires ayant suivi la formation idéologique à « l'Est » furent affectés au Bas-Congo pour s'occuper des services de sécurité, de renseignements, d'immigration, de la douane... Selon un ancien cadre politico-militaire de l'A.F.D.L., aucune personne ne fut recrutée au Bas-Congo pour se joindre au groupe des cadres venus de Kinshasa. L'A.F.D.L. s'était contenté de créer un « Centre Académique de Renseignements » à partir duquel elle procéda à un recrutement « géopolitique » de ceux qui devaient travailler au Bas-Congo, au Bandundu et à l'Équateur. Certains Bakongo furent sur des listes, mais à des postes « secondaires ». Cela prépara la grogne des *Makesa*.

L'année 1998 marqua un tournant décisif pour l'A.F.D.L. Ayant compris qu'il n'aurait jamais d'assises populaires à Kinshasa avec ses alliés Rwandais et Ougandais, Laurent-Désiré Kabila décida de couper le pont. En réalité, plusieurs raisons internes et externes à l'A.F.D.L. avaient conduit à ce retournement d'alliance.

Laurent-Désiré Kabila s'était autoproclamé président de la République. Cela n'avait pas réjoui ses parrains. Ces derniers avaient aussitôt commencé à formuler plusieurs griefs à l'endroit de leur ancien poulain. De façon globale, il lui fut reproché le « refus de réaliser les promesses faites aux Banyamulenge (Sud-Kivu) et aux Banyarwanda (Nord-Kivu) concernant la question de nationalité et des avantages y relatifs ».

Les parrains de Laurent-Désiré Kabila n'appréciaient pas, en outre, ses « mauvaises fréquentations » avec le Soudan, la Libye, la Chine, le *Hutu Power* et Cuba. Mais, c'est surtout la lutte d'influence pour le contrôle de la nouvelle armée congolaise qui accéléra la détérioration des rapports entre Laurent Désiré Kabila et la coalition rwando-ougandaise.<sup>94</sup>

Laurent-Désiré Kabila décida de rompre la « coopération militaire » avec ses parrains en mai 1998. Le 2 août, une nouvelle guerre éclata à Bukavu et à Goma. L'appel à la résistance lancé par Laurent-Désiré Kabila (« *vous devez défendre votre terre, avec les flèches, les pierres, etc....* ») fut bien accueilli à Kinshasa et au Bas-Congo. Les *Makesa* prirent le Président de la République aux mots. Ils pouvaient enfin croire qu'ils avaient affaire à un « nationaliste » qui voulait défendre les intérêts du peuple congolais dans toute sa diversité. Muanda Nsemi tenta alors un rapprochement avec l'A.F.D.L.

Entre temps, la compétition entre acteurs politiques kongo battait son plein dans l'entourage immédiat du Chef de l'État. Ceux qui étaient parvenus à se tailler une place au soleil présentaient Muanda Nsemi comme un fou, un dépassé, un rétrogradé, ou encore un « illuminé en perte de repères historiques et spirituels ». Le plus en vue fut Monsieur Mpika Masamba. Cet ancien journaliste attaché à la présidence de la République écrivit plus tard ce qui suit dans *Forum des As* du 27 mars 2000 à propos de B.D.K. :

*« Présentement, le discours de ce mouvement extrémiste et intégriste kongo passe par la matérialisation d'un penchant xénophobe : publication des brochures séditeuses, appel à la haine tribale, invitation à la violence, mépris des institutions établies, et collaboration avec les ennemis de l'unité nationale et de l'intégrité territoriale ».*

---

<sup>94</sup> Soutenus par le Rwanda, les soldats Banyamulenge ne voulaient être affectés nulle part ailleurs qu'au Kivu. Laurent-Désiré Kabila, de son côté, voulait les envoyer dans les différentes provinces du pays, sans doute pour bien les contrôler. Ce duel conduisit à une série de mutineries.

Cette lutte pour le positionnement politique contribua à creuser le fossé entre B.D.K. et l'A.F.D.L. Ce fossé se renforça quand la rébellion du R.C.D. prit pied au Bas-Congo. Les services de sécurité de l'État affirmaient, sans preuve tangible, que les *Makesa* pactisaient avec les rebelles. Pourtant, la position officielle de B.D.K. par rapport à cette nouvelle guerre était très claire. Pour Ne Muanda Nsemi, le pays connaissait une seconde invasion à partir des ses frontières orientales. Mais cela ne mit pas fin aux suspicions du pouvoir en place.

Pour comprendre l'attitude de l'A.F.D.L. face à B.D.K., il faut tenir compte de la configuration du R.C.D. à sa naissance. La rébellion arriva à Bukavu le 2 août 1998 dans les poches d'Arthur Z'Ahidi Ngoma, Ntambwe Mwamba, Jean-Pierre Ondekane, Lunda Bululu et bien d'autres anciens mobutistes à la remorque des certains anciens de l'A.F.D.L. (Bizima Karaha, Déogratias Bugera, Hitimana André...). Le schéma était le même que celui de la guerre 1996. C'était le Rwanda qui voulait sécuriser ses frontières, c'étaient les Banyamulenge qui se battaient pour leur nationalité et c'étaient enfin les congolais qui voulaient mettre fin à la dictature qui prenait forme à Kinshasa.

Quelques jours après, la rébellion se structura et ouvrit un front dans l'ouest du pays au le Bas-Congo. Une opération aéroportée permit au chef d'État Major rwandais, James Kabarebe, d'occuper la base militaire de Kitona et d'y faire jonction avec des insurgés qui se préparaient à renverser le régime de Laurent-Désiré Kabila. C'est à ce moment qu'un *Ne Kongo*, et non de moindre, fait son apparition pour présider le R.C.D. : Ernest Wamba Dia Wamba.

Sans être membre de B.D.K., cet ancien professeur d'université à Dar-es-Salam, converti en chef rebelle, était très respectueux des *Makesa*. Il arriva à drainer plusieurs *Ne Kongo* dans son entourage. B.D.K. garda un silence mitigée qui laissa suspecter, au niveau des services de sécurité, une connexion avec le R.C.D. à travers la personne de Wamba Dia Wamba et du gouverneur Fuka U Nzola.



On se souviendra, en effet, que quand éclata la rébellion du R.C.D., les services de renseignements angolais avaient des informations sur les contacts entre l'UNITA de Jonas Savimbi (qui avaient aligné en son temps plusieurs Bakongo dans sa lutte contre le gouvernement de Santos) et la direction rebelle et ses parrains (Reyntjens, F., 2001). Les informations concordantes firent mention des anciens de la rébellion angolaise aux côtés du R.C.D. Laurent-Désiré Kabila utilisa d'ailleurs cet argument pour convaincre l'Angola à entrer dans la guerre du côté du gouvernement.

La présence de Wamba dia Wamba à la tête de la rébellion du R.C.D. et l'hostilité des *Makesa* à la suite de la répression de juin 1998 ne rassuraient pas Laurent-Désiré Kabila. Il décida de révoquer le gouverneur Fuka Unzola soutenu par B.D.K. Le Président de la République était convaincu que, ignorés par l'A.F.D.L., les *Makesa* tentaient de tirer leur épingle du jeu avec la nouvelle rébellion. Ils seraient ainsi disposés à pactiser avec n'importe quel « diable » qui leur proposerait l'autonomie dans le cadre du fédéralisme. Ce que proposait justement le R.C.D. (Wamba dia Wamba 2003 : 3). Mais, la perspective d'une guerre éclairée sur Kinshasa échoua et laissa des lourdes suspicions sur les *Makesa*.

### **5.2.3. B.D.K. face à la succession de Laurent-Désiré Kabila**

Le 16 janvier 2001, le Président de la République fut assassiné dans son bureau du Palais de Marbre à Kinshasa. Si pour certains observateurs, il s'agissait d'une révolution de palais (Diangikwa, F., 2006 : 86), pour les *Makesa* c'était un nationaliste « revenu à la raison », après une « alliance contre nature », qui a été victime d'une « vaste conspiration internationale ». Son remplacement par son fils, Joseph Kabila, le « Brutus Congolais » selon l'expression d'un adepte de B.D.K., était perçu comme une étape décisive dans l'exécution d'un « complot international » contre la R.D.C.

Aussitôt au pouvoir, Joseph Kabila tenta de se faire une bonne image aussi bien au niveau de la Communauté internationale qu'à l'intérieur du pays. Un nouveau gouvernement fut constitué le 30 juin 2001. Le jeune président remercia certains anciens collaborateurs de son prédécesseur et accorda une importance particulière à la province du Bas-Congo.

Abdoulaye Yerodia Ndombasi devint un des piliers du pouvoir. Théophile Mbemba Fundu, directeur de cabinet du chef de l'État entre février et juin, fut nommé ministre de l'Intérieur, de la Sécurité et de l'Ordre public.

Joseph Kabila se rapprocha, en outre, des dignitaires Kimbanguistes. Il fit le déplacement de Nkamba le 19 juin 2001. Il y fut reçu avec pompe par le chef spirituel de l'E.J.C.S.K. Après un culte dit en son honneur, le Président de la République posa une gerbe des fleurs sur le mausolée de Simon Kimbangu. Après le passage réussi à Nkamba, Joseph Kabila décida de la construction d'un mausolée en l'honneur du premier président congolais, Joseph Kasavubu (1960 – 1965). Construit à Singini, ce mausolée a été inauguré le 29 juin 2006.

La détermination de Joseph Kabila à réhabiliter la mémoire de Simon Kimbangu et celle Joseph Kasa Vubu n'était pas un fait du hasard. Le président de la République voulait s'attirer la sympathie des Bakongo. Mais, ses actions ont été lues dans plusieurs sens par les acteurs politiques originaires du Bas-Congo selon qu'ils étaient au pouvoir ou dans l'opposition. Pour les premiers Joseph Kabila avait « marqué des points ». Pour les seconds, c'était insuffisant par rapport aux œuvres accomplies par Simon Kimbangu et Joseph Kasa Vubu.

Pour les *Makesa*, par contre, c'était juste des « actions de charme ». Seuls ceux qui se réclamaient du « kimbanguisme sans l'esprit de Simon de Simon Kimbangu » ou de « l'Abako sans l'esprit de Kasa Vubu » pouvaient soutenir cette « démagogie insalubre » (Muanda Nsemi, 2009e : 31). En réalité, B.D.K. ne s'était pas encore remis des affres de l'affaire du « Roi » Mizele Nsemi Lubadika. Bien plus, après les événements de juillet 1998, les services de l'A.N.R. suivaient de très près tous les mouvements des responsables de B.D.K. Il n'était pas question de leur permettre d'entrer en contact avec leur base au Bas-Congo.

Après plus d'une année de résignation, Muanda Nsemi décida de tenter une relance en douceur de B.D.K. Une *semaine culturelle kongo* fut lors projetée au Bas-Congo pour février 2000. Les dignitaires de B.D.K. firent le déplacement de Matadi pour les démarches administratives.

Le gouverneur de province marqua son accord par sa lettre n° 09/BIS/CAB.Gouv/BC/0158/2000 du 9 février 2009 (VSS 2000). Mais, informé par les services de l'ANR, Kinshasa s'interposa à la tenue de cette *semaine culturelle*. Le Gouverneur de province fut obligé de retirer son accord le dimanche 13 février 2000.

Lundi 14 février 2000 Muanda Nsemi fut arrêté avec quatre autres dignitaires de B.D.K. : Malozi Ma Mpanzu, Puati Ngoma, Milandu Mpingulu et Dombe Basu Kininawo (V.S.V., 2000). Ils n'obtinrent leur libération que grâce au décret-loi n° 07/2000 signé par le président Laurent-Désiré Kabila le 19 février 2000. L'article, 1<sup>er</sup> alinéa a de ce décret accorda l'amnistie générale à tous les congolais poursuivis ou condamnés par un arrêt ou un jugement coulé en force de chose jugé du chef d'atteinte à la sûreté intérieure ou extérieure de l'État .

Les *Makesa* n'étaient donc pas dans les grâces du pouvoir. Et comme Laurent-Désiré Kabila, Joseph Kabila décida de les ignorer. Les responsables de B.D.K. étaient conscients qu'ils n'avaient pas à se faire des illusions. Leur idéologie politique était aux antipodes de celle du nouveau régime. Ils devaient soit décider de s'aligner, soit relancer la lutte pour l'autonomie du Bas-Congo. C'est la deuxième option qui fut retenue. Des manifestations « culturelles » furent alors envisagées dans ce sens à l'occasion du « 40<sup>ème</sup> anniversaire de la création de la province du Kongo Central ».

Le 18 juillet 2002, Muanda Nsemi adressa une lettre au Président de la République et aux autorités provinciales du Bas-Congo. Il sollicite officiellement l'organisation de ces manifestations culturelles pour le 22 juillet 2002. Pour une fois dans son histoire, B.D.K. voulait organiser un « culte œcuménique ». Les Kimbanguistes et les Chrétiens, toutes tendances confondues étaient invités à participer à la cérémonie. Le Chef spirituel de B.D.K. présenta le but de cette manifestation en ces termes (Kabwe, W. 2002) :

*« L'Histoire d'un peuple est une succession de dates marquantes, et chaque peuple a le droit de célébrer périodiquement ces dernières pour son souvenir. Car celui qui ignore son passé est condamné à le revivre. Le 22 juillet 1962 est une date importante dans l'histoire du Kongo Central et de son peuple... »*

*Ainsi, après une longue période de léthargie et face au problème de fond qui mine ce pays, la R.D.C., le peuple Kôngo avait décidé de faire de la date du 22 juillet 2002 la date du retour à la case départ en vue de plonger dans la voie de la renaissance provinciale et nationale. C'est pour cette raison que nous avons décidé d'organiser, à cette date-là, une marche pacifique, un culte œcuménique, une conférence de presse et des danses folkloriques »*

Le retour à la « case départ », c'est-à-dire à l'autonomie de la province du Kongo Central selon le décret du 22 juillet 1962 véhicule ici un message important. Il s'agit d'un rejet du cadre juridique instauré par les régimes issus des différentes rebellions congolaises et d'une tentative de forcer la main au gouvernement pour obtenir une réelle ouverture politique dans le pays. Il constituait en outre un appel à la classe politique *Ne-Kongo* de rétablir le sens du combat politique mené par l'Abako à la veille de l'indépendance. Certains *Makesa* ont affirmé que les manifestations du 22 juillet 2002 avaient pour objectif de proclamer la restauration la province Kongo Central.

Informé d'un possible débordement, l'autorité provinciale décida d'interdire ces manifestations culturelles. Les instances de B.D.K. furent officiellement informées le 18 juillet 2002. L'administrateur du territoire de Luozi, où l'agitation politique des *Makesa* était déjà perceptible, convoqua à la même date un meeting populaire et signifia à la population de sa juridiction que les manifestations du 22 juillet étaient interdites.

Cédant à la pression des autorités provinciales, Muanda Nsemi rendit publique le 19 juillet 2002 une décision annulant toutes les festivités prévues aussi bien au Bas-Congo qu'à Kinshasa. Hélas, entre le 19 et le 22 juillet, le temps était très réduit pour atteindre toutes les *zikwa* de B.D.K. Aussi, la suite des événements après le 22 juillet 2002 fut très tragique, non seulement pour adeptes de B.D.K., mais aussi pour les habitants de Luozi et des contrées environnantes.

En effet, après l'annonce de la mesure d'interdiction, Luozi, principal bastion de B.D.K. entra en ébullition. Un détachement de la Police Nationale Congolaise y débarqua dans la nuit du 19 au 20 juillet 2002 alors que les *Makesa* étaient réunis à leur *zikwa* pour une « veillée de prière ». L'opération de la P.N.C. à Luozi fit neuf morts, plusieurs blessés et plusieurs arrestations parmi les adeptes. Ceux-ci furent globalement accusés :

- de complot visant à détruire et à chasser le régime en place ;
- de répandre des faux bruits de nature à alarmer la population et à apporter des troubles dans l'État ;
- d'incitation à la haine raciale ;
- et d'offense envers le chef de l'État.

Les manifestations culturelles prévues le 22 juillet 2002 n'eurent pas lieu. Mais des troubles occasionnés par les *Makesa*, réagissant à la répression de Luozi, eurent lieu un peu partout dans le Bas-Congo. Matadi connut une marche des *Makesa* le 20 juillet 2002, le 22 juillet 2002, Moanda fut sous l'Empire de B.D.K. Quatre jours plus tard, la protestation des adeptes de B.D.K. prit les allures d'une véritable insurrection avec l'entrée en jeu des adeptes venus du village de Kuluanganga de l'Angola voisin (Chalwe Ngwashi, E. 2008 : 1). Cette série des manifestations se clôtura à Moanda le 26 juillet 2002 avec l'organisation d'un culte en mémoire de toutes les victimes de juillet 2002.

Les événements de juillet 2002 eurent comme conséquence majeure la radicalisation des positions de B.D.K. Les *Makesa* ne juraient plus que par l'indépendance du Kongo Central : « le Kongo central aux Bakongo ! », « Kimpwanza *tuzolele* » (réclamons d'indépendance). Pour la première fois, derrière un discours « autonomiste », le chef spirituel avait brandi une menace sécessionniste à peine voilée :

*« ...les Bakongo sont soumis à toutes sortes de tracasseries, d'injustices, d'arrestations arbitraires, et de violations de droits de l'homme. C'est une nouvelle colonisation.... (...) L'unique solution, pour nous peuple Kongo, c'est l'autonomie du Kongo Central, et cela, conformément à la Constitution Fédérale de Luluabourg (...)*

*Sans le fédéralisme, il sera impossible de mettre fin au désordre organisé, que les non originaires ont implanté chez nous au Kongo Central de 1965 à ce jour » (Muanda Nsemi, 2002) (Kongo dieto 225).*

Si le fait que le chef spirituel de B.D.K. dénonce les injustices subies par les Bakongo est légitime, la démarche qui consiste à justifier la quête de l'autonomie du Kongo Central par une « nouvelle colonisation » perpétrée par les non-originaires sous-entend faire prévaloir le droit à l'autodétermination reconnu aux peuples colonisés par la Charte de l'Organisation des Nations Unies (article 1 al. 2). La solution internationale dans ce cas précis n'est pas le fédéralisme, mais l'indépendance.

Bien qu'ayant mis à l'avant plan les *Makesa*, les événements de juillet 2002 ont été lus par bon nombre d'acteurs politiques du Bas-Congo, dont Diomi Dongala (Président du Front pour la Survie de la Démocratie) et Nseka Makinu, (Association des Bakongo) comme un message politique adressé au chef de l'État congolais et exprimant un ras-le-bol face à une série de frustrations accumulées par les Bakongo au Bas-Congo (Kabwe, W., 2002).

Après du 22 juillet 2002, les relations entre B.D.K. et le gouvernement congolais devinrent de plus en plus tendues. Les *Makesa* ne rataient plus les occasions pour exprimer leur « résistance à la « nouvelle colonisation ». Le Tableau ci-après résume les faits marquants entre juin 2002 et août 2006.

**Tableau n° 9 : Chronique des manifestations de B.D.K. (2002 – 2006)**

<b>Dates</b>	<b>Lieux</b>	<b>Faits</b>	<b>Buts</b>	<b>Observations</b>
26/06/2003	Moanda	Culte en mémoire des <i>Makesa</i> tués en 2002	Exiger le fédéralisme en R.D.C.	Répression par la P.N.C
01/02 2005	Lemba	Marche de protestation	S'opposer à la nouvelle mise en place au sein des entreprises de l'Etat au Bas-Congo.	Répression par la P.N.C., Deux policiers tués, et des <i>Makesa</i> arrêtés.

23/01/ 2006	Moanda	Marche populaire	Exiger l'indépendance du Kongo Central ; Protéger la langue Kongo menacée par « l'invasion » du Lingala et du Kiswahili ;	- les banderoles ont été hissées sur les principales artères de la ville. On pouvait y lire : « Mwanda Nsemi, Président du Kongo Central... <i>Kimpwanza tuzolele</i> ».
13 au 20 mai 2006	Moanda	Marche de protestation	- Exiger de la PERENCO le respect des droits des autochtones sur les terres exploitées par cette société - Exiger la réhabilitation de la route Boma-Moanda et l'électrification de la Cité de Moanda.	
23 mai au 8 août 2006	Seke-Banza, Moanda et Boma...	« combats » entre <i>Mikengi</i> et P.N.C.	- Exiger la fin des privilèges accordés aux « non-originaires » - Exiger la fin de la transition - Exiger l'autonomie de la province du Bas-Congo	- Bilan : un policier et trois <i>Mikengi</i> tués ; plusieurs blessés dans les rangs de <i>Makesa</i> . - Les <i>Makesa</i> s'attaquent aux emblèmes de l'État; - Tentative des <i>Makesa</i> à se substituer à l'État.

Comme on peut le constater à partir de ce tableau, l'essentiel des revendications de B.D.K. est axé sur :

- La protection et la revalorisation du patrimoine culturel kongo ;
- L'instauration d'un État fédéral qui garantirait une très large autonomie aux provinces congolaises en général et au Bas-Congo en particulier ;
- La fin des « privilèges accordées aux non-originares dans l'accès à l'emploi au détriment des Bakongo sur leur propre terre »

C'est sur ces trois aspects que B.D.K. fait l'unanimité au sein de la classe politique kongo. Seules les méthodes et les stratégies des acteurs diffèrent. Qu'ils soient au pouvoir ou à l'opposition, les acteurs politiques Bakongo partagent l'essentiel des aspirations de leur province. Il suffit de lire les *dix commandements des Ne Kongo* formulés par Luzolo Bambi, Ministre de la Justice, et publiés par le quotidien *Groupe l'Observateur* 31 mars 2010 pour se rendre à l'évidence.

Accompagné de son collègue ministre de l'habitat, César Lubanda (lui aussi *Ne Kongo*), Monsieur Luzolo Bambi profita d'une rencontre tenue en son honneur par sa communauté tribale au Grand Hôtel Kinshasa pour s'adresser à ses « frères » en ces termes :

« *Pour vivre en paix avec les Ne Kongo :*

- 1°. *Vous n'avez rien à craindre. Les Ne Kongo sont un peuple paisible. Mais n'allez pas chez eux pour y troubler la paix, œuvrez plutôt pour que cette paix se consolide et que le Bas-Congo devienne un véritable paradis sur cette terre des hommes ;*
- 2°. *Les Ne Kongo sont respectueux, ils aiment respecter leurs mœurs, leur éthique, leur rang et ne crachez surtout pas sur leur tradition, leurs idoles, leurs croyances, leur patrimoine culturel ;*
- 3°. *N'apportez jamais dans votre gibecière tout ce qui est antivaleur chez le peuple kongo, c'est-à-dire le vol, l'escroquerie, le viol, la barbarie, la fourberie, le vandalisme, la paresse, le détournement des deniers publics, surtout l'esprit de guerre ;*



- 4°. *Ne transformez jamais un bien public en bien privé. Les Ne Kongo ont une culture très poussée sur le respect du bien public. C'est ainsi qu'on rencontre chez eux des biens abandonnés par les Belges et les biens demeurés sans maître jusqu'à ce jour. Chez eux, un bien public vaut plus qu'un bien privé et tout le monde y doit respecter. C'est la cosmogonie originelle de la lutte contre l'impunité ;*
- 5°. *Ne vous transformez jamais en un éléphant qui marche sur les œufs. Autrement dit, ne prenez jamais les Ne Kongo pour les œufs que vous devez écraser pour faire votre bonheur. Ne profitez donc pas abusivement de leur humilité ni de leur hospitalité légendaire pour marcher sur eux. Méfiez-vous,*
- 6°. *Soyez humbles et enterrez définitivement votre orgueil car avec leur mentalité, les Ne Kongo sont généralement civilisés, humbles, et détestent au plus haut point les vantards, les orgueilleux et les m'as-tu-vu ;*
- 7°. *Ne prenez jamais les femmes Ne kongo pour des bêtes à reléguer aux secondes zones. Chez les Ne Kongo, depuis leurs origines, la femme a toujours occupé une place importante dans leur société...*
- 8°. *Ne vous accaparez pas d'une portion de terre par la force. Respectez le droit du premier occupant ;*
- 9°. *Les Ne Kongo sont un peuple travailleur et ne leur privez donc pas du travail ;*
- 10° *Évitez les préjugés qui sont " les Ne Kongo sont hypocrites", " les Ne Kongo sont mauvais", "les Ne Kongo sont égoïstes", car s'ils étaient réellement hypocrites, la paix ne régnerait jamais chez eux. Ils seraient tout le temps en guerre, or ils ne connaissent pas la guerre ; ils ne connaissent que la paix » (L'Observateur, 31 mars 2010).*

Il s'agit ici d'une apologie "ethno-centrée" fondée sur des préjugés intériorisés par les Bakongo depuis des années et dont les clichés peuvent se développer facilement sur l'autre versant de "l'hospitalité légendaire" sous forme d'une xénophobie sournoise. Les *Dix commandements des Ne Kongo* formulés par Monsieur Muzolo Bambi expriment, dans un langage « politiquement correct », les grandes lignes de la thématique exploitée à fond par B.D.K. dans le processus de réarmement moral de ses adeptes.

Aux quatre premiers commandements, par exemple, correspond une « directive de la sagesse Kongo » très chère aux *Makesa* : « Aux Bakongo de chaque village (...) la sagesse Kongo dit ceci : *Vata dilembua tambulanga Nzeza ka diena diambote ko* (Un village qui ne reçoit pas des étrangers n'est pas un bon village). Aux étrangers qui viennent au *Pays Kongo*, la sagesse Kongo dit ceci : *Nsi wumbuana nsiku, kunati nsiku ko* (Soumets-toi à la loi du pays hôte. N'amène pas ta loi » (Muanda, N., 2009b : 30). La *Loi du pays hôte* n'est rien d'autre que ce Luzolo Bambi exprime dans les deuxième et troisième *commandements des Ne Kongo*. Codifié par Muanda Nsemi, elle devient *La Loi Sacrée du Bukongo*.

A partir du cinquième commandement jusqu'au dixième, le décalogue de Luzolo Bambi fustige ceux qui, se croyant supérieurs et forts, arrivent au Bas-Congo et se mettent à dominer, à écraser et à imposer leur impérium aux Bakongo. Ces commandements résument toute la dialectique entre originaires et non-originaires exprimée par B.D.K.

S'agissant de l'accès à l'emploi, par exemple, Muanda Nsemi exprime cette préoccupation en ces termes : *Alors qu'à l'Est, la grande majorité de postes clés dans tous les domaines sont entre les mains des originaires, à l'Ouest on écarte injustement les Bakongo de tous les postes lucratifs pour les donner aux X-phones* ». (Muanda, N., 2009 : 15)

Le décalogue de Luzolo Bambi ramasse le gros des préoccupations de Bakongo en général et de D.B.K. en particulier. Mais son statut de ministre en fonction ne lui a pas permis de se prononcer sur la solution à envisager au cas où les *dix commandements des Ne Kongo* étaient systématiquement violés.

Fidèle à son franc-parler, Muanda Nsemi répond « tout haut » ce que les Bakongo pensent « tout bas » : *une unité qui ne procure que de la misère au peuple est inutile*. La solution idéale est que : *soit balkaniser la R.D.C. en plusieurs pays indépendants, ou bien alors placer à la tête de ce pays un Chef visionnaire, sage, nationaliste, et juste qui va gérer ce pays pour le bonheur de tout le peuple Congolais* (Muanda, N., 2009b : 39).

Il faut en effet noter que, ce que les Bakongo pensent tout bas, c'est une République Fédérale du Congo dans lequel l'État du Kongo Central (Bas-Congo) jouirait d'une très large autonomie politique et économique. Avec, bien entendu, la possibilité d'entreprendre une coopération régionale avec les pays de l'espace Kogo.

Cette aspiration profonde au fédéralisme a été manifestée à diverses occasions par les acteurs politiques Kongo, toutes tendances confondues. La toute dernière fois, c'était à l'occasion de l'élaboration de la Constitution du 18 février 2006 par le parlement de transition et du referendum constitutionnel qui eut lieu le 16 décembre 2005.

Alors que les députés originaires des provinces jadis en guerre redoutaient le fédéralisme dans une R.D.C. post-conflit, et donc fragile, ceux du Bas-Congo (à noter que B.D.K. n'avait pas de députés) réclamaient de passer au fédéralisme immédiatement. Encore une fois, comme c'était en 1959 avec la Loi Fondamentale, les « Belges » sont intervenus indirectement pour départager les deux camps.

Le texte de projet élaboré par les experts nationaux et internationaux le 16 mai 2005 (De Villers J. 2008 : 377) et qui a servi de document de travail au parlement congolais en 2005 – 2006 « coupa la poire en deux ». Le Parlement de transition adopta une constitution de type unitariste, mais reconnaissant aux provinces une large autonomie. Pour B.D.K., c'était du déjà vu dans l'histoire du Congo !

### **5.3. Les Makesa face au « gouvernement 1 + 4 »**

#### ***5.3.1. Les raisons politiques d'une résistance messianique***

Face au « Gouvernement 1 + 4 », B.D.K. a orienté ses actions sur trois axes. Il s'agit de la lutte contre les « privilèges » accordés aux non-originaires au détriment des originaires, contre la prépondérance des « gens de l'Est » dans les institutions de la République à la défaveur de « ceux de l'Ouest » et la résistance face à la « menace de spoliation des terres ancestrales des Bakongo » au profit des multinationales étrangères.

### **5.3.1.1. Des « privilèges » accordés aux non originaires**

Le processus de transition était fondé sur l'Accord global et inclusif (A.G.I.) signé à Pretoria en Afrique du Sud, le 17 décembre 2002, à l'issue du Dialogue intercongolais tenu sous la double médiation des Nations Unies et de l'Afrique du Sud (Minani Bihuzo, R. 2008 : 217). Ses objectifs étaient connus<sup>95</sup> et ses protagonistes clairement identifiés (*Les composantes* : le Gouvernement Congolais, le R.C.D, le M.L.C., l'Opposition politique, les Forces vives, les Entités : le Rassemblement Congolais pour la Démocratie/ Mouvement de Libération (R.C.D-M.L), le Rassemblement Congolais pour la Démocratie/ National (R.C.D-N.), les Mai-Mai).

Ne pouvaient prendre part au gouvernement à ce moment là, que les composantes signataires de l'Accord de Lusaka du 10 juillet 1999. La classe politique congolaise était ainsi divisée en deux blocs : les signataires de l'accord d'un côté et les non-signataires de l'autre. B.D.K., se trouvait dans cette deuxième catégorie.

Le cadre institutionnel de la transition se présentait, aux yeux des *Makesa*, non seulement comme un dispositif juridique privilégiant les seules composantes du Dialogue Intercongolais, mais également une consécration de la violence comme mode d'accès au pouvoir.

La « formule 1+4 » (un Président assisté par quatre vice-présidents), consacrée par le principe du « partage équitable et équilibré du pouvoir » durant la période de transition, fut perçue par les *Makesa* comme une autre forme d'agression du « pays des Bakongo » par « les étrangers aux mains remplies de sang ». Désormais, après « le tribalisme agressif » des Baluba, B.D.K. devait résister contre « l'agression swahili ».

---

<sup>95</sup> La réunification, la pacification, le rétablissement de l'autorité de l'État sur l'ensemble du territoire national. La réconciliation nationale ; la formation d'une armée nationale, restructurée et intégrée ; l'organisation d'élections libres et transparentes à tous les niveaux ; la mise en place des structures devant aboutir à un nouvel ordre politique en R.D.C.

En effet, à l'exception de Jean-Pierre Bemba, tous les chefs de guerre venaient des provinces de l'Est du pays peuplées par les *Baswahili* (Muanda, N., 2000 : 1). Cela a favorisé un positionnement favorable aux « gens de l'Est » (*Baswahili*) au sein des institutions de l'État. La position stratégique du Bas-Congo par rapport à Kinshasa l'exposa plus que les autres provinces à cette sorte « d'agression linguistique » qui, couplée à la « géopolitique » congolaise, finit par être un critère déterminant dans l'accès à l'emploi au niveau même de la province.

Pour B.D.K., le Bas-Congo était exclu du pouvoir. Pour Muanda Nsemi, il aurait été plus facile de chercher un représentant par grands ensembles linguistico-régionaux du pays : un président qui viendrait de la *zone swahili* et les trois vice-présidents qui proviendraient un de *l'espace Kongo*, et plus précisément du Bas-Congo, un du centre du pays, et donc de *l'espace luba* et l'autre du nord du pays chez les *Bangala*. Pour les *Makesa*, la « transition » allait donc servir tout le monde, sauf les Bakongo et les Baluba !

A ce sentiment d'être exclu du partage du gâteau s'ajouta celui d'un pays « sous tutelle des puissances étrangères » (De Villers 2009 : 232), à travers la présence de la M.O.N.U.C et du Comité International d'Accompagnement de la Transition (C.I.A.T.) à Kinshasa. Cette structure prévue par l'Accord Global et Inclusif (A.G.I, Annexe IV) était perçue par l'opposition congolaise, en général et B.D.K. en particulier, comme le véritable gouvernement de transition. Et monsieur Willian Swing, son coordonateur, était considéré comme le véritable Président de la République.

Mais, c'est plus la discrimination quant à l'accès à l'emploi durant la période de transition qui affecta le plus les *Makesa*. Cela fut observé aussi bien à Kinshasa, qu'au Bas-Congo. Obéissant à la logique de la « géopolitique », l'accès à l'emploi durant la période de transition a été fortement influencé par l'appartenance ethnique. Mais à celle-ci s'ajouta un critère sélectif de taille. Il fallait être membre d'une des composantes du Dialogue intercongolais. Il était tout simplement impossible aux *Makesa* d'obtenir des concessions à Kinshasa, encore moins, au Bas-Congo.

C'est dans ce contexte que sont intervenues les nominations des mandataires des entreprises publiques de l'État durant la transition. B.D.K. ne tarda pas à manifester sa désapprobation. Muanda Nsemi formula des revendications de plus en plus claires. Il dénonça l'injustice que connaissent les Bakongo au niveau de l'accès à l'emploi dans leur propre province et les frustrations accumulées durant des années.

Le Chef spirituel de B.D.K. exprima en ces termes son ras-le-bol dans une interview accordée à la RLTV à Kinshasa :

*« En 1960, la quasi-totalité des chefs de gare du chemin de fer Kinshasa-Matadi était constituée des Bakongo. Aujourd'hui, il n'y a presque plus de chefs de gare Bakongo pour un chemin de fer situé au pays des Bakongo, le Kongo central. Par contre, allez voir ceux qui sont chefs de gare du chemin de fer de Kindu à Kisangani, de Lubumbashi à Dilolo, ou bien de Lubumbashi à Ilebo ! Des autochtones... ».*

La nouvelle mise en place des cadres au niveau des entreprises de l'État aux Bas-Congo a été un véritable chambardement. Plusieurs cadres Bakongo ont perdu leurs postes conformément à « l'esprit de Pretoria ».

L'accord de Pretoria avait, en effet, poussé jusqu'à l'extrême la logique du partage équitable et équilibre du pouvoir. Même dans les entreprises et services publics de l'État, la logique «1 + 4» était de mise. Ceux qui accédaient à une parcelle de responsabilité privilégiaient à leur tour les membres de leurs composantes dans l'accès à l'emploi.

Mais, il est toutefois erroné de prétendre que les Bakongo ne se sont pas trouvés à des postes importants durant la période de transition. La grille ci-après faite à la suite d'une enquête de l'Assemblée Nationale dans le Bas-Congo présente la répartition des emplois entre originaires et non-originaires durant la période de transition 1 + 4.

**Tableau n° 10 : Mise place dans quelques entreprises et services de l'État**

Entreprises et services	Tot	Effectifs			
		Originaires		Non-originares	
		Nbr	%	Nbr	%
Office des douanes	112	38	33,90	74	66,10
Div prov des Hydrocarbures	12	12	100	-	-
Office Congolais de Contrôle	16	4	25	12	75,00
Direction générale des recettes administratives	37	14	37,80	23	62,20
Division prov de l'Energie	11	9	81,80	2	18,20
Division provinciale des impôts	63	30	47,60	33	52,40
Div. Prov. titres immobiliers	5	2	40,00	3	60,00
Brigade judiciaire	23	10	43,50	13	56,50
Division provinciale des finances	13	7	53,80	6	46,20
Impôts	3	1	33,30	2	66,70
Division des mines	17	15	88,20	2	11,80
Commerce extérieur	12	10	83,30	2	16,70

Comme on peut bien le lire sur ce tableau, les Bakongo n'ont pas été exclus de l'emploi durant la période de transition, du moins en ce qui concerne les entreprises et services publics de l'État. À la division provinciale des Mines et à la division provinciale du Commerce extérieur, par exemple, les « originaires » ont occupé respectivement 88, 20 % de postes contre 11, 80 % pour les non-originaires, et 83, 30 % contre 16, 70%. Il y a également lieu de constater que tous les postes au niveau de la Division provinciale des Hydrocarbures étaient occupés par les « originaires ». Ces derniers constituaient en outre la majorité au niveau de la Division Provinciale de l'Énergie.

Pour appréhender le sens des revendications de B.D.K. en rapport avec cette question, il faut tenir compte de certains paramètres. Il s'agit du rapport entre la personne nommée et B.D.K., de son appartenance politique et de l'importance économique de l'entreprise occupée ou la position occupée par la personne nommée au sein de l'entreprise ou du service concerné.

### **1°. Le rapport entre le nommé et B.D.K.**

Est considéré comme « vrai » Mukongo, par les *Makesa*, celui qui maîtrise la culture, l'histoire, la langue et la « vraie » religion des Bakongo. Ce dernier devrait avoir les atouts nécessaires pour tenir compte des intérêts de Bakongo et de les défendre à tout prix. Or B.D.K. se considère comme le *gardien de la tradition Kongo*. Pour être reconnu digne d'exercer les fonctions politiques et autres au Bas-Congo, il faut donc soit, faire effectivement parti de B.D.K., soit se « ressourcer » chez *Makesa* en ce qui concerne la tradition Kongo.

Sont donc considérés comme « vrais Bakongo », les adeptes des « Églises des Noirs » prêchant une doctrine similaire à celle de B.D.K. Il découle de cette perception que les membres de l'E.J.C.S.K. ne sont pas des « vrais Bakongo » aux yeux de *Makesa*. Non seulement parce qu'ils se seraient écartés de la doctrine originelle de Simon Kimbangu, mais aussi et surtout parce qu'ils auraient avalisé l'occupation du Bas-Congo en apportant leur soutien, d'abord à Laurent-Désiré Kabila, puis à Joseph Kabila.



Quant aux chrétiens, ils sont pris pour des déracinés. N'ayant plus rien du *Bukongo*, ils ne seraient pas non plus des « vrais Bakongo ». Ils seraient même très dangereux dans la mesure où ils passeraient tout leur temps à convaincre les Bakongo de s'éloigner de leurs traditions.

Bref, être *Mukongo* c'est vivre le *Bukongo* dans la vie quotidienne. C'est être profondément attaché à la tradition et au culte des ancêtres, c'est rejeter toute sorte d'influences étrangères susceptible de porter atteinte à la culture Kongo, c'est être en mesure de défendre les intérêts des Bakongo en général et ceux du Bas-Congo en particulier...

### **2° L'importance économique des entreprises**

Pour B.D.K., les Bakongo n'étaient embauchés que dans les entreprises « sans importance économique » significative ou au sein des services qui ne présentent aucun enjeu stratégique pour le gouvernement. Ce qui revient à dire qu'ils sont nommés juste pour marquer une « présence symbolique » dans la gestion de l'État. Pendant ce temps les « non-originaux » maîtrisent tous les secteurs clés de l'économie tant au niveau de Kinshasa qu'au niveau de la province du Bas-Congo.

Le tableau ci-haut témoigne de la prépondérance des « non-originaux » dans certaines entreprises et services générateurs des recettes durant la période de transition. 66, 10 % de non-originaux contre 33,90 à l'Office des douanes et assises, 60 % contre 40% à la division des Titres immobiliers, 62, 20% contre 37, 80 % à la Division Générale des Recettes Administratives, 75 % contre 25 à l'Office Congolais de Control et 52, 40 % contre 47, 60% à la Direction provinciale des Impôts... Pour les *Makesa*, Les « envahisseurs » auraient tout pris et n'auraient rien laissé au Bakongo ».

### **3° Les partis politiques des personnes nommées**

Les Bakongo membres du P.P.R.D., du M.L.C., du R.C.D... qui ont profité du « partage équitable et équilibré du pouvoir » ne seraient pas de « vrais Bakongo »... Muanda Nsemi les appelle « le chien de l'ennemi ». Ils seraient utilisés par le pouvoir pour torpiller les aspirations du peuple Kongo à l'autonomie.

### **5.3.2. Des clivages « est » - « ouest »**

Comme Richard Mugaruka l'affirme, il serait hasardeux de vouloir préciser les contours socio-politiques complexes et parfois flous et incertains, des ensembles ethnico-régionaux désignés comme "est", "ouest" ou encore "centre" en R.D.C. (Mugaruka Mugarukira, 2006). Il est plutôt réaliste de tenir compte de « l'imaginaire collectif » construit autour de ces clivages et qui divise la scène politique congolaise en trois grands « aires géopolitiques » laconiquement désignées par des repères géographiques.

L'*Ouest* du pays se construit ainsi autour de la ville de Kinshasa et insère dans sa zone d'influence les provinces du Bas-Congo, Bandundu, Équateur et une partie dans l'ouest de la province orientale. Le *Centre* s'étend aux provinces du Kasaï Oriental et du Kasaï occidental (une région majoritairement peuplée par les Baluba) ; tandis que l'*Est* engloberait toutes les provinces du Nord-Kivu, Sud-Kivu, Maniema, Katanga et la partie orientale de la province orientale.

L'instrumentalisation de ces « aires géopolitiques » par les acteurs politiques congolais est essentiellement axée sur l'exploitation de « l'imaginaire collectif » des différentes communautés ethniques qui peuplent ces régions. « L'imaginaire collectif » étant comprise ici comme un ensemble de facteurs socio-culturels et historiques diffus et complexes, qui se forment et s'enracinent dans le psychisme d'un groupe et conditionnent ses réactions et sa perception de la réalité (Mugaruka Mugarukira, 2006).

L'imaginaire collectif est donc tributaire des faits, des événements et des symboles marquants objectivement vécus et partagés par un groupe ou par une communauté. Il constitue un élément déterminant dans la « géopolitique » congolaise.

Les différentes rébellions congolaises et l'ordre politique qu'elles ont instauré à Kinshasa ont été différemment perçus par les habitants de cette ville selon qu'ils appartenaient à l'une ou l'autre « aire géopolitique ». Il n'y avait certainement pas homogénéité des vues à l'intérieur des « aires géopolitiques ».

Même si Laurent-Désiré Kabila a été accueilli en libérateur à Kinshasa, l'avènement l'A.F.D.L., puis du P.P.R.D. au pouvoir ont été perçus dans la partie « l'Ouest » du pays comme une victoire des « politiciens » de « l'Est ». Et cela n'a pas tardé à relancer les querelles byzantines chères aux élites politiques congolaises.

Originaire de Manono au Katanga, Laurent-Désiré Kabila venait de l'*Est* alors que Mobutu était de l'*Ouest*. Malgré l'accueil chaleureux que lui réserva les habitants de Kinshasa, le nouveau Président posa (malgré lui ?) une série d'actes qui ont très vite suscité les aigris.

Le premier acte, et le plus important, fut la *swahilisation* de l'armée. Celle-ci totalement contrôlée par l'*Ouest* (Équateur) sous Mobutu, passa sous le commandement de « l'Est » et acquiert les influences rwandaises et ugandaises.

Le second est le « statut spécial » accordé au *Kiswahili* par sa figuration, à côté de l'Anglais et du Français sur certains documents officiels relevant de la souveraineté de l'État. C'est le cas du Franc Congolais et du Passeport National.

Il est important de préciser que l'armée qui a envahi Uvira, Bukavu et Goma en Septembre 1996 était une vaste coalition constituée des armées régulières des pays voisins soutenue par des mercenaires recrutés un peu partout (États-Unis, Somalie, Érythrée, Tanzanie, Soudan...) (Berghezan, 1998b : 96 – 97). L'A.F.D.L. n'était en réalité que la face visible de l'iceberg et Laurent - Désiré Kabila en était le porte-parole au sens propre du terme. Pour espérer aller plus loin, les « collaborateurs » congolais devaient constituer leur propre armée.

Les villes congolaises de l'*Est* en grande partie *swahiliphones*, étant les premières à avoir été « libérées » par l'A.F.D.L., ont également donné les premiers éléments de l'armée de Laurent – Désiré Kabila : les *Kadogo* (Braeckman, C., 1998 : 79). Ceux-ci avaient comme supérieurs les officiers Rwandais et Ougandais qui ne pouvaient s'exprimer qu'en *Kinyarwanda*, *Kinyakore*, Anglais ou *Kiswahili*. La *swahilisation* de l'armée était incontournable. Elle ne procédait pas d'une logique « régionaliste » d'exclusion dans le sens de la « géopolitique », mais s'expliquait par les réalités du terrain.

Si pour le cas de l'armée on peut comprendre que sa *swahilisation* était incontournable, aucune raison ne pouvait justifier la « préférence » accordée au *Kiswahili* par rapport aux autres langues nationales pour figurer sur certains documents officiels. Pour les responsables de B.D.K., le pouvoir « des gens de l'Est » se comportait comme dans un pays conquis (Muanda, N., 2000 : 9). Le fait de porter des mentions en *kiswahili* et en Anglais sur le Franc Congolais et le Passeport national fut alors compris comme des signes d'adhésion de la R.D.C. à sphère d'influence anglo-américaine.

L'avènement du « gouvernement 1 + 4 » n'avait rien changé à cette perception de B.D.K. Au contraire, en consacrant un régime de « semi-tutelle à travers la C.I.A.T. et la M.O.N.U.C » (De Villers, G., 2009 : 231), il confirmait progressivement la thèse d'une R.D.C. occupée et par conséquent la nécessité d'une action libératrice. B.D.K. ne donnait aucune chance au processus de transition. Les *Makesa* étaient convaincus que le gouvernement 1 + 4 irait de prolongation en prolongation sous prétexte que les conditions requises pour organiser les élections n'étaient pas réunies.

D'ailleurs, même le processus électoral n'inspirait aucune confiance à l'opposition en général et à B.D.K. en particulier. La crise de confiance découla de la composition du bureau de la Commission Électorale Indépendante (C.E.I.). Constituée selon la logique du « partage équitable et équilibré du pouvoir », la C.E.I. était majoritairement « composée des « gens de l'Est ». Son Président, Monsieur l'Abbé Apollinaire Malu Malu venait du Nord-Kivu, son vice Président Norbert Basengezi Kantitima du Sud-Kivu et son rapporteur Général, Monsieur Dieudonné Mirimo Mulongo, du Nord-Kivu. Les « gens de l'Est » occupaient tous les postes clés au niveau du bureau de la Commission.

En réalité, ce n'est pas le Bureau du C.E.I. qui faisait peur, mais plutôt, le Bureau National des Opérations (B.N.O.). Cette structure créée au sein de la CEI pour s'occuper de l'essentiel du scrutin n'était pas constituée selon la logique du « partage équitable et équilibré du pouvoir » (De Villers, G. 2008 : 369).

Présidé par Monsieur l'Abbé Appolinaire Malulu, le B.N.O. était sous le contrôle de certains responsables de la C.E.I. originaires du Kivu dont Flavien Misoni son coordonateur. Ce qui, pour les *Makesa*, témoignait de l'intention manifeste des « gens de l'Est » de truquer les élections au profit de Joseph Kabila.

C'est dans ce contexte que B.D.K. écrit au Secrétaire Général des Nations Unies en Septembre 2006 pour réclamer l'organisation d'une nouvelle période de transition. Constatant « l'échec » du processus de Sun City, et dans le but de garantir la transparence des élections, le Chef spirituel de B.D.K. proposait une période de cinq ans pour cette nouvelle transition voulue réellement inclusive. Ce timing serait, selon lui, suffisant pour assainir les finances publiques, réhabiliter les infrastructures de base, rétablir l'État de droit, et réconcilier effectivement les Congolais entre eux.

Partant de toutes ces préoccupations, B.D.K. proposa l'ossature ci-après pour un nouveau gouvernement de transition :

*« Afin que le peuple puisse s'identifier clairement à ses futurs gouvernants, le numéro un de Bundu dia Kongo propose que le Kasai occupe la présidence de la République à travers la personne d'Étienne Tshisekedi, que la Primature revienne au Bas-Congo avec comme représentant lui-même (Ne Muanda Nsemi), que la présidence de l'Assemblée Nationale soit confiée à un Katangais et celle du Sénat à un Kivutien. Le patron des Services des renseignements viendrait de la Province Orientale. Quant à l'État-major général de l'Armée, il devrait être laissé à un originaire de l'Équateur, etc. » (Le Phare du 26-09-2005)*

A première vue la proposition de B.D.K. paraît comme une simple remise en question du processus de transition tel que fixé et conduit jusque là dans le cadre de l'Accord de Pretoria. Les animateurs de la transition devaient être considérés comme démissionnaires. Un nouveau cadre juridique était proposé pour cette nouvelle transition : La constitution de Luluabourg. En réalité B.D.K. était sur le terrain de la « géopolitique ». Il était question de tenter un « partage équitable et équilibré du pouvoir » en tenant compte des « clivages Est-Ouest ».

En se désignant lui-même comme Premier Ministre et Étienne Tshisekeki comme Président de la République, Muanda Nsemi suggérait l'existence d'une « alliance des exclus du processus ». B.D.K. était « hors jeu » à cause de son absence au D.I.C., l'U.D.P.S., qui a pourtant joué un grand rôle dans la conclusion de l'Accord de Pretoria, s'était retiré du processus en signe de protestation contre les irrégularités qui avaient émaillé le choix des représentants de l'opposition politique dans le gouvernement de transition.

L'U.D.P.S. croyait que le poste de vice-président de la République attribué à l'opposition politique revenait « de droit » à Étienne Tshisekeki. Mais c'est Arthur Z'Ahidi Ngoma, un transfuge du R.C.D./Goma, qui se vit attribué le poste dans des conditions jugées peu démocratiques par l'aile dure de l'opposition. Le choix d'Arthur Z'Ahidi Ngoma allait contribuer à créer un déséquilibre géopolitique au niveau de « l'espace présidentiel ».

« L'Est » se retrouva avec trois postes (le président de la République et deux vices présidents : Joseph Kabila, Azarias Ruberwa et Arthur Z'Ahidi Ngoma), « l'Ouest » deux postes (deux vice-présidents : Yerodia Abdoulaye Ndombasi et Jean-Pierre Bemba), tandis que le Centre était exclu. B.D.K. ne se reconnaissait pas à travers Abdoulaye Yerodia. Ce dernier fut même souvent taxé de « swahilisé » ou tout simplement de Sénégalais !

C'est ce déséquilibre géopolitique que B.D.K. proposait de corriger en mettant en place une nouvelle période de transition. C'était, pour Muanda Nsemi, la seule manière de garantir l'adhésion de « tous » les acteurs politiques au processus électoral, de garantir sa crédibilité et de réduire les risques de contestation électorale.

Sans être totalement d'accord avec B.D.K., le « cartel de 19 présidentiables »<sup>96</sup> était aussi favorable à l'organisation d'une nouvelle période de transition. Même le R.C.D. et le M.L.C., qui se rapprochèrent de l'U.D.P.S., semblaient être d'accords avec l'idée. Les « négociations » furent même envisagées dans ce sens.

---

<sup>96</sup> Comme l'indique sa dénomination, il s'agit d'un regroupement composé de 19 candidats présidents de la République qui réclamaient un peu plus de transparence dans l'organisation des élections par le C.E.I. Les ténors en furent Kamanda Wa Kamanda, Oscar Kashala, Wivine N'Landu, Pay Pay Wa Siakasige, Nzuzi Wa Mbombo et Diomi Dongala...

Mais, face à la détermination de la Communauté internationale à en finir avec le processus électoral et face aux résultats concluants des efforts du Comité International d'Accompagnement de la Transition qui parvint à impliquer une large partie de la classe politique congolaise dans le processus, B.D.K. fut obligé de rejoindre le processus électoral presque à la gare-terminus. Le mouvement était dès lors prédisposé à contester les résultats des élections 2006.

### **5.3.3. La « spoliation programme » de la « terre ancestrale »**

L'expression « spoliation programmée » évoque une rumeur qui a fini par devenir une « évidence » pour les *Makesa* : *le complot international contre la R.D.C. en général et le Kongo Central en particulier*. Muanda Nsemi en a fait un véritable instrument de mobilisation, non seulement contre le gouvernement de Joseph Kabila, mais aussi contre les opérateurs économiques étrangers qui ont déjà investi ou comptent investir dans la province du Bas-Congo. La lutte est directement orientée contre le cadastre minier et le projet de l'emphytéose de Moanda. Elle pose une question à la fois simple et complexe : où est la place des Bakongo dans tous ces projets ?

#### **5.3.3.1. La question des carrés miniers**

L'exploitation minière en R.D.C. pose deux problèmes intimement liés. Le premier a trait à de la délimitation des carrés miniers au profit des sociétés étrangères. Le second évoque une potentielle « confiscation » des terres arables exploitées par les populations rurales au profit des investisseurs étrangers. L'opposition des *Makesa* face aux carrés miniers se présente comme une lutte d'avant-garde contre une « mondialisation armée » à l'assaut du Bas-Congo.

Dès la création du *Cadastrer minier* en avril 2003, plusieurs entreprises étrangères ont manifesté leur intention d'investir dans le secteur minier congolais. Il s'agit principalement de l'*African Minerales* (BARBADOS), *Anvil Mining*, *Banro*, *BHP Billiton World Exploration*, *De Beers*, *Southernera* etc. La R.D.C. devait alors être découpée en carrés miniers. Les provinces du Katanga, du Bas-Congo, du Kivu et la province Oriental étaient plus sollicitées à raison de leur potentiel minier.

Pour comprendre l'acharnement des *Makesa* contre les carrés miniers, il faut tenir compte du fait que le *Cadastre minier*, chargé de la délimitation de ces carrés, est connu du grand public avec l'avènement du « Gouvernement 1+4 ». Pour les *Makesa*, le Cadastre minier avait pour objectif de permettre aux anciens belligérants de s'acquitter de leurs factures de guerre. Ce qui laissait soupçonner un « plan de pillage » au profit des multinationales qui avait soutenu les campagnes militaires Rwando-Ougandaise en R.D.C.

Pourtant, dans son exposé de motifs, la Loi n° 007/2002 portant Code minier note que le but du gouvernement congolais est de remédier à la baisse des productions minières et au manque d'investissement dans ce secteur. Le Cadastre minier vit ainsi le jour et Monsieur Mbaka Kawaya, un vieux routier du secteur minier congolais, en fut le véritable artisan.

**Tableau n° 11 : Potentialités miniers du Bas-Congo**

Minerais	Districts	Territoires
Cuivre, plomb, zinc et vanadium	Lukaya	Madimba
Bauxite	Bas-Fleuve et Cataractes	Tshela, Seke Banza, Luozi et Songololo
Phosphate, et sel potassique	Bas-Fleuve	Moanda, Lukala et Tshela
Sable et calcaire asphaltiques	Lukala	Bas-Fleuve (Mavuma)
Or et diamant	Bas-Fleuve Cataractes	Sekebanza, Tshela et Lukula et Luozi
Manganèse	Cataractes	Luozi
Fer	Cataractes	Luozi
Marbres	Cataractes Bas - Fleuve	Mbaza Ngungu, Songololo et Kimpese
Sable à verrerie	Lukala	Kasangulu

Source : Les enquêtes menées à Matadi et à Mbaza Ngungu



Les minerais repris dans ce tableau et bien d'autres se trouvent, avec le pétrole de Moanda et la centrale hydroélectrique d'Inga, au centre des préoccupations de tous les Bakongo. Les *Makesa* se livrent, avec tant d'autres personnes, à l'exploitation artisanale de l'or et de diamant dans les districts de Bas-Fleuve et des Cataractes.

Cette activité n'a rien à avoir avec leur appartenance à B.D.K. Il s'agit plutôt d'un moyen de survie dans un pays où les opportunités d'emplois rémunérateurs font défaut. La province du Bas-Congo ne disposant pas des comptoirs ou de bureaux d'achat des minerais, presque toute la production artisanale de l'or est vendue en Angola et en République du Congo.

La transformation des espaces exploités par la population en carrés miniers est perçue comme une suppression d'une des rares ressources grâce à laquelle plusieurs familles continuent à nouer les deux bouts du mois. Cette question n'intéresse donc pas les seuls *Makesa* même si c'est B.D.K. qui en fait un de ses principaux chevaux de bataille. C'est dans ce sens qu'abonde également le mémorandum adressé par les chefs coutumiers du territoire de Boma au Ministre de l'environnement le 22 août 2009.

Ce document relève le fait que la plus grande partie des terres et forêts coutumières dans les territoires de Tshela, Lukula, Seke-Banza et Muanda est occupée par des concessions forestières, agricoles, des réserves forestières, des blocs d'exploitation pétrolière et des carrés miniers. Toutes ces concessions n'ont pas tenu compte des préoccupations des populations locales, et cela posait des problèmes sérieux. L'Arrêté Ministériel n° 416/CAB.MIN/MINES/01/2004 du 12 juillet 2004, par exemple, est cité par les chefs coutumiers pour dénoncer la politique minière du gouvernement.

Par cet Arrêté, le Ministre des Mines attribua à la Société Ledy Sprl un permis de Recherches dans le domaine des mines (Journal Officiel, 46<sup>ème</sup> année, 2005). Son article 2 est libellé comme suit : « *Le Permis de recherches n° 2434 est établi sur le périmètre composé de 446 carrés entiers situés dans le territoire de Songololo, district des Cataractes, province du Bas-Congo* ».

Sachant que chaque carré est sensé couvrir une superficie de 84,955 hectares et que le périmètre minier peut être composé de 1 à 471 carrés (Mbaka Kawaya, 2006), on peut évaluer le préjudice causé par la concession des carrés miniers aux populations rurales de cette partie de la R.D.C.

Dans leur mémorandum du 22 août 2009, les chefs coutumiers demandaient à l'État congolais de se pencher sur cette question vitale pour la population de leurs différents territoires. L'indifférence affichée jusqu'à ce jour par le gouvernement congolais dans ce domaine inquiète plus d'une personne au Bas-Congo. Aussi, Muanda Nsemi ne rate aucune occasion pour rappeler ses adeptes qu'ils ont un devoir sacré de protéger la terre des leurs ancêtres de toute forme de « spoliation programmée ».

La « complicité » du gouvernement est déduite du fait que les sociétés qui se voient octroyer un permis de recherche en profitent pour mener des travaux d'exploitation en catimini sans être inquiétés par le gouvernement. Pourtant, le Décret n°038/2003 du 26 mars 2003 portant règlement minier est très claire à ce sujet (Journal Officiel, 2003). L'article 16 de ce règlement précise que *la prospection comprend les activités d'observation et de prise d'échantillons des sols, des roches et de minéraux et des eaux de la terre en quantité strictement nécessaire déterminée par la Direction de Géologie pour analyse.*

### **5.3.3.2. Le projet de « l'emphytéose de Moanda »**

«L'emphytéose de Moanda » n'est pas le premier projet emphytéotique que la R.D.C. a connu dans la même région. Sans utiliser le terme *emphytéose*, une convention entre le Congo, alors colonie belge, et la Société Pétrolière du Congo (SOCOPETROL) fut approuvé et signé par le roi Albert I<sup>er</sup> le 14 novembre 1910 (C.N.S., 1992). Cette convention portait sur la concession des terres, le transport et la vente du pétrole au Congo pour une durée de 50 ans (Article 4).

La convention du 14 novembre 1910 fut révisée le 14 janvier 1930. Le bail devait alors s'étendre sur une période de 70 ans à dater du 1 janvier 1924. Comme l'a montré la Commission des Biens Mal Acquis de la CSN, la population locale n'a jamais réellement profité des actions de SOCOPETROL au Bas-Congo.

Selon Mabuelama Niemba Kumbu, le projet de « emphytéose de Moanda » partirait du postulat selon lequel les réserves pétrolières mondiales seraient épuisées dans 50 ans et que, par conséquent, il faudrait prévoir des énergies de substitution parmi lesquelles l'hydrogène (Mabuelama, J. 2005). Le site d'Inga offrirait toutes les conditions pour produire cet hydrogène.

Pour les *Makesa*, il ne fait l'ombre d'aucun doute que ce projet n'est pas conçu pour aider la R.D.C. C'est tout simplement le pétrole et le potentiel hydroélectrique du Bas-Congo qui seraient visés. L'objectif serait de parrer aux problèmes énergétiques qui s'annoncent dans les pays du nord.

Le projet de l'« emphytéose de Moanda » est présenté aux *Makesa* comme celui d'un « État clôturé » à ériger à l'intérieur de l'État congolais, et dans lequel les Bakongo seraient inévitablement soumis à un régime racial inspiré de l'apartheid sud-africain (Muanda, N., 2005 : 7).

Ce point de vue de Muanda Nsemi n'est pas partagé par certains acteurs politiques Ne Kongo qui trouvent dans ce projet une opportunité pour le développement de leur province et une chance pour la R.D.C. Celle-ci pourrait compter sur ce bail pour améliorer son budget national et avoir un point de départ pour l'industrialisation du pays.

Pour Monsieur Nguya-Ndila, par exemple, « l'emphytéose de Moanda » est une belle opportunité pour l'Afrique Centrale. Ce membre du Groupe de réflexion sur ce projet, note que le marasme économique que les pays d'Afrique centrale vivent depuis des décennies constitue une des véritables causes des guerres qui sévissent dans cette partie du continent (Mouzon, P. 1998). Aussi, une véritable intégration économique du bassin du fleuve Congo pourrait constituer une solution aux différents conflits entre États.

Partant du constat que la Conférence de Berlin qui mit fin aux rivalités des puissances en Afrique centrale fut avant tout une « conférence économique », Nguya-Ndila est allé jusqu'à proposer(en 1998) la tenue de Berlin II (élargie aux États africains) pour chercher des solutions durables aux problèmes de la région.

Pour B.D.K., Nguya-Ndila est tout simplement au service des colons de l'emphytéose. Il aurait trahi les Bakongo qu'il serait prêt à livrer à une autre colonisation de 99 ans.

En réalité, c'est l'arsenal de projets concentrés dans la « petite région de Moanda » qui fait peur aux *Makesa*. Il s'agirait pour eux d'une sorte de « mondialisation agressive » qui aurait tout planifié pour « anéantir les Bakongo » et les transformer en « sans terre ». Muanda Nsemi a raison quand il note que partout où les colons se sont installés massivement, cela se faisait souvent au détriment des populations autochtones. Il en a été ainsi en Amérique, en Australie, en Afrique du Sud, au Zimbabwe etc.

Pour les *Makesa*, tout projet intégrateur au Bas-Congo devrait être conçu à partir des aspirations de la population locale plutôt que de partir des « ambitions expansionnistes et mercantiles » des « colons de l'emphytéose ». C'est cette sorte de « mondialisation par le haut » qui est remise en question par B.D.K. Aussi, une conférence internationale qui mettrait face à face les anciennes puissances coloniales et les ex-colonisés ne pourrait que s'inscrire dans la continuité d'une logique néocoloniale. Pour B.D.K., toute dynamique qui se veut salvatrice en Afrique en général et en R.D.C. en particulier devrait partir que par « le bas ».

Seulement, « l'intégration régionale par le bas » voulue par B.D.K., ne peut avoir comme point de départ que la reconnaissance aux ensembles ethniques divisés par les frontières coloniales certains droits spécifiques dont celui de s'ériger en entités politiques homogènes. Or, comme Mvuzolo Bazoni l'affirme (2008 : 24), une véritable intégration régionale ne peut se faire ni sur les bases ethnico-politiques, ni sur des assises idéologico-religieuses comme B.D.K. le suggère.

La diversité culturelle des États hérités de la colonisation n'a jamais été une cause de l'échec de l'intégration régionale en Afrique. Pour le cas de « l'espace kongo », par exemple, une véritable autopsie de la Communauté Économique des États d'Afrique Centrale peut fournir les indices susceptibles d'éclairer l'opinion de beaucoup de chercheurs et décideurs politiques.

Cette organisation régionale, qui découle du Plan d'Action de Lagos d'Avril 1980, tarde à prendre son envol 30 ans après sa création. Créée avec pour mission de conduire le processus de coopération et d'intégration en Afrique Centrale, la C.E.E.A.C., comme bien d'autres organisations régionales en Afrique, ne semble être qu'une « déclaration de bonnes intentions ».

Faute de volonté politique (Norro, 1998 : 201), dans un contexte où les économies des pays concernés « demeurent peu articulées et sont constituées en sous systèmes peu communiquant au niveau des flux, des prix et des informations » (Hugon 2001 : 38), la C.E.E.A.C. n'a jamais été effectivement opérationnelle en dépit de multiples tractations politiques entre les chefs d'États des pays membres.

Ce difficile décollage n'a rien à avoir une « tracée artificielle » des frontières des États Africains. Il réédite plutôt à l'échelle régionale, le manque d'engagement politique dont les dirigeants africains font preuve au sein de leurs États respectifs. Il n'est donc pas nécessaire de procéder à la reconfiguration des États africains avant de passer à l'étape d'intégration comme B.D.K. le suggère. Il faut plutôt axer sur l'intégration nationale en même temps qu'on travaillerait sur l'intégration régionale. Les deux démarches ne sont ni contradictoires, ni exclusives. Et pour y arriver, c'est le levier économique qu'il faut activer.

C'est à ce niveau que B.D.K. procède à une véritable instrumentalisation du « projet de l'emphytéose de Moanda » à des fins mobilisatrices. La démarche consiste à brandir la menace de spoliation des « terres paysannes » au profit des multinationales et des colons de l'emphytéose. Elle insiste sur le fait que les Bakongo n'ont rien à gagner dans le projet et qu'ils vont plutôt tout y perdre ; non seulement « la terre ancestrale », mais aussi leur dignité d'hommes libres durement acquis le 4 janvier 1959 avec l'affaire des martyres de l'indépendance.

La matérialisation de « l'emphytéose de Moanda » devrait poser un problème de nationalité à la population Kongo. Celle-ci n'aurait pas une « nationalité de l'emphytéose ». L'emphytéose n'est pas un État.

Cette question a été abordée par Nguya-Ndila dans une de ses analyses sur les aspects juridiques de ce projet. Ses réflexions ont conclu à la nécessité de la signature d'une convention entre la R.D.C., d'un côté, les États et les organisations internationales, de l'autre. Cette convention devrait instituer une sorte « d'exécutif du Consortium » dans lequel la R.D.C. figurerait en qualité de membre à part entière.

Cette proposition destinée à contrer un probable percé des « intérêts sordides sous la forme d'internationalisation » (Nguya-Ndila, 1998) ne rassure pas non plus les *Makesa*. Aussi, Muanda Nsemi a consacré plusieurs conférences avec ses adeptes autour de ce projet dans le but de démontrer la « complicité » de l'État Congolais. Le Gourou de B.D.K. présente l'affaire comme une vente de la terre de Kakongo et affirme que le Président Joseph Kabila aurait déjà perçu de l'argent pour cela. Dans sa brochure « Les sans terres » on peut lire :

*« Des rumeurs circulent actuellement que Joseph Kabila a vendu la région de Kakongo aux colons de l'Emphytéose !(...). Joseph Kabila doit dire à la nation le montant exact que les étrangers lui ont donné pour cette vente illégale de terre de Kakongo. Il doit dire là où il a mis cet argent et ce qu'il compte en faire ! »* (Muanda, N., 2005b : 19)

En s'insurgeant contre le projet de l'emphytéose, l'objectif de B.D.K. est moins de le combattre que de démontrer que la R.D.C. est victime d'un complot international. Aussi étrange que cela peut paraître, B.D.K. lie le projet de l'emphytéose à celui de « l'empire Hima-Tutsi » et pointe Joseph Kabila (considéré comme un Tutsi Rwandais par les *Makesa*) comme la pièce maîtresse.

Aussi, pour « déjouer le complot », B.D.K. suggère d'associer les Bakongo à sa nouvelle formulation et, surtout, de l'étendre à toutes les provinces de la R.D.C. Cette proposition expose l'impuissance des *Makesa* face à la convergence des intérêts à la fois nationaux et internationaux dans cette partie de la R.D.C. Il est impossible de bloquer la puissante machine mondialisant !

Les adeptes des B.D.K. sont conscients que, dans le contexte actuel, la province du Bas-Congo ne peut pas évoluer en dehors de la R.D.C. et ce, avec ou sans projet de l'emphytéose de Moanda. Les *Makesa* savent, en outre, que le potentiel hydro-électrique du site d'Inga a cessé d'être une affaire exclusivement nationale.

Pour clore ce point, il faut noter que la matérialisation du « projet de l'emphytéose de Moanda » consacrerait la fin du rêve de l'indépendance du Kongo Central. Le projet n'envisage pas l'indépendance de l'État emphytéotique après les 99 ans de bail. Il prévoit plutôt une rétrocession de cette région à la R.D.C. Ceux qui auront investis dans ce projet garderaient les terres qu'ils auront acquises durant toute la période de bail. Pour Muanda Nsemi, cela est tout simplement inacceptable.

### **Conclusion partielle**

Ce chapitre a analysé B.D.K. par rapport au processus de transition en R.D.C. (1990 – 2003). Il a établi que c'est durant cette longue période de crise sociale et économique et d'instabilité politique (ponctuée par les guerres à répétition) que l'aspiration de B.D.K. à l'autonomie de la province du Bas-Congo est clairement exprimée. Cela est perceptible aussi bien durant la période de transition initiée par la C.N.S., que sous le régime de l'A.F.D.L. et celui du P.P.R.D. avant le D.I.C.

La période de la C.N.S. a vu B.D.K. soutenir le projet de l'U.D.P.S. en ce qui concerne l'instauration d'un État fédéral en R.D.C. Dans un autre contexte, ce mouvement religieux a proclamé ouvertement son adhésion à la constitution de type fédéral adoptée à Luluabourg et qui constituait un des chevaux de bataille de l'U.D.P.S. C'était là une marque de fidélité de B.D.K. aux aspirations politiques de l'Alliance des Bakongo et au désir de voir restaurée la province du Kongo central.

Sous le régime de l'A.F.D.L. et sous le règne du P.P.R.D., cet attachement des *Makesa* à l'autonomie de la province du Bas-Congo s'est traduite à travers le soutien à l'initiative séparatiste de roi Bernard Mizele Lubadika.

Ce « roi sans terre » s'inscrit dans la logique du combat politique de l'Abako des années 1950 et 1960. Son « aventure politique » recoupait plusieurs aspects de projet politique de B.D.K., notamment en ce qui concerne la détermination à fédérer tous les Bakongo et *Kongoïsants* de la R.D.C. Le R.U.K. de Bernard Mizele n'est rien d'autre que l'État Indépendant Kongo de l'Abako. Il concerne *les États-Unis du Kongo* de B.D.K. plus la ville de Kinshasa.

Plusieurs facteurs ont motivé le combat politique de B.D.K. Il s'agit d'abord de la confiscation de l'État par les mobutistes, puis de la partition de fait que la R.D.C. a connu entre 1998 et 2003 à cause des guerres à répétition et enfin du sentiment d'occupation généré par la légitimation des chefs rebelles par l'Accord de Pretoria. Pendant ce temps, la situation sociale de la population a continué à se détériorer donnant ainsi un argument important aux tendances autonomistes.

Ce chapitre a également démontré que, plusieurs acteurs politiques Ne Kongo partagent les grandes lignes du combat politique de B.D.K. en ce qui concerne les revendications en rapport avec la revalorisation de la langue et de la culture Kongo. Ils s'insurgent également contre les injustices sociales auxquels seraient soumis les Bakongo du fait non seulement de la détérioration progressive du tissu économique du pays, mais aussi à cause des « privilèges » accordés aux « non originaires » établies au Bas-Congo au détriment des Bakongo.



## CHAPITRE VII. CONTESTATION ÉLECTORALE ET REPRESSION POLICIÈRE

### *Liminaire*

Ce chapitre est consacré à la contestation, par les *Makesa*, de l'exécutif provincial issu des élections de 2006 et à la répression policière de mars 2008. Il n'est pas question de focaliser l'attention sur le processus électoral lui-même, mais d'y déceler les facteurs politiques, économiques et sociaux qui ont poussé le « nationalisme à la carte » des *Makesa* à mettre en jeu le « joker » d'une gouvernance locale de type insurrectionnel.

L'objectif est de montrer que, tout en se présentant comme une résurgence de l'Abako, B.D.K. présente des particularités liées à la fois à sa doctrine religieuse et au contexte politique actuel de la R.D.C. Il est également de prouver que, même dans la contestation électorale, B.D.K. a réédité les quatre constances des messianismes kongo évoquées au chapitre deuxième : l'attachement à l'ancien royaume Kongo, la détermination à mettre sur pied une Eglise des Noirs, la confrontation entre originaires et non originaires et l'instrumentalisation de la mémoire collective des Bakongo.

Ce chapitre est divisé en quatre sections. La première section examine B.D.K. par rapport aux alliances politiques qui se sont constituées en R.D.C. entre les deux tours du scrutin présidentiel de 2006. La deuxième section porte l'attention sur l'élection du gouverneur et du vice-gouverneur au Bas-Congo et la contestation par les *Makesa*. La troisième section aborde l'émergence d'une gouvernance locale de type insurrectionnel au Bas-Congo. La quatrième section enfin se penche sur les justifications et les limites de la répression policière contre les adeptes de B.D.K.

### 7.1. B.D.K. – U.N : les raisons d'une alliance politique

Après l'effervescence politique, la tension sociale et la violence qui ont émaillé la fin du premier tour des présidentielles de 2006,<sup>97</sup> le temps fut à la constitution des alliances politiques, non seulement en vue de l'organisation du second tour des présidentielles, mais aussi pour s'assurer le contrôle effectif des provinces et autres entités décentralisées. Deux plateformes politiques devaient désormais entrer en compétition tant au niveau national qu'au niveau provincial.

D'un côté, l'Alliance de la Majorité Présidentielle (A.M.P.) constituée autour du P.P.R.D., du Parti Lumumbiste Unifié (PALU) d'Antoine Gizenga et de l'Union des Mobutistes (UDEMO) de Zanga Mobutu. L'A.M.P. fut constituée le 23 juin 2006 sous l'impulsion de Philippe Futa, président du Parti de l'Alliance Nationale pour l'Unité (P.A.N.U). Olivier Kamitatu, un transfuge du M.L.C. et président de l'Alliance pour le Renouveau au Congo (A.R.C.), en devint le Porte-parole. De l'autre côté, l'Union pour la Nation (U.N) réunit, autour du M.L.C., le Regroupement des Nationalistes Congolais (RENACO) et certains candidats malheureux du premier tour des présidentielles. C'est dans ce contexte que B.D.K. conclut une alliance électoraliste avec le M.L.C. en août 2006.

---

<sup>97</sup> Une semaine avant la proclamation officielle des résultats partiels des présidentielles, la ville de Kinshasa connut une grande effervescence politique. La compétition pour le fauteuil présidentiel avait remis en surface les divisions régionales entre « l'Est » et « l'Ouest » du pays. Les partisans de Jean-Pierre avaient comme formules T.S.K. (Tout sauf Kabila) et T.S.R. (Tout sauf Ruberwa). Réduits aux « gens de l'Est », les partisans de Joseph Kabila étaient menacés « d'expulsion de Kinshasa » si « leur » candidat passait au premier tour. La situation se détériora le 20 août 2006. Dans la matinée, les services de sécurité de la Présidence furent informés que Jean-Pierre Bemba serait sur le point de s'autoproclamer vainqueur des présidentielles avant la proclamation officielle des résultats prévue pour 20 heures le même jour. Les chaînes privées de radio et de télévision de Jean-Pierre Bemba (Canal Kin, Radio Liberté et Canal Congo Télévision) virent ainsi leurs signaux coupés. La réaction du M.L.C. fut énergique et conduisit aux affrontements entre les éléments de la Garde Présidentielle et ceux de Jean-Pierre Bemba entre le 20 et le 22 août 2006).

Trois éléments majeurs ont joué en faveur du rapprochement entre B.D.K. et le M.L.C. Il s'agit de l'incapacité des candidats présidentiables Kongo à se mettre d'accord sur une candidature unique lors du premier tour des présidentielles, des antécédents politiques entre les *Makesa* et le « pouvoir Kabiliste », et du discours politique de Jean-Pierre Bemba peu avant les élections et durant la campagne électorale.

### **7.1.1. Le désaccord entre présidentiables Ne-Kongo**

L'adhésion de B.D.K. à l'U.N était la conséquence de l'incapacité des acteurs politiques Ne-Kongo d'accorder leurs violons sur la candidature qu'il fallait soutenir aux élections présidentielles de 2006. La province du Bas-Congo avait présenté six candidats présidents de la République. Certains parmi eux avaient même des liens de parenté : les sœurs Marie-Thérèse Nlandu et Wivine Nlandu (filles de Nzeza Nlandu, fondateur de l'Abako), Diomi Ndongala, président de la Démocratie Chrétienne, Justine M'Poyo Kasa Vubu (fille de Joseph Kasa Vubu, ex-Président de la République), Souga Jacob Niemba et Pierre-Anatole Matusuila (*Le Soft International du 8-04-2006*).

Face à toutes ces ambitions déclarées et déterminées à briguer le poste de Président de la République pour les Bakongo, les « grands notables Kongo » initièrent une rencontre en mars 2006 au Centre Kimbanguiste à Kinshasa (C.K.K). Furent invités les six candidats présidents de la République, les responsables de l'organisation tribale *Ne Kongo* et certains responsables religieux influent.<sup>98</sup> Cette réunion eut comme objectif principal de faire aboutir une candidature unique pour les Bakongo. (De Villers, G., 2008 : 388).

Ne Muanda Nsemi était convié à cette rencontre. Il se prononça en faveur de la candidature de Marie-Thérèse N'Landu. Selon lui, tous ceux qui avaient milité avec l'Abako entre 1950 et 1960 avaient déjà tiré profit de leur combat politique. Il ne restait que la famille de Nlandu dont le père est mort peu avant Kasa Vubu. Le temps était donc venu « d'honorer la mémoire de ce digne fils Ne Kongo » en hissant sa fille à la magistrature suprême.

---

<sup>98</sup> Nimba Souga, J., Interrogé à Gand le 22 avril 2010.

Nzeza Nlandu était, en effet, l'un des véritables initiateurs de l'Abako. Pour les *Makesa*, son nom devrait s'inscrire en lettre d'or dans les annales de l'histoire Kongo.

Eugène Diomi Dongala, dont les autres candidats suspectaient les accointances avec Joseph Kabila, voulut se présenter comme le seul candidat valable. Il refusa toute concession à Marie-Thérèse N'Landu.

Fondant ses assurances sur le sentiment que les électeurs du Katanga lui serait acquis (grâce à son statut d'ex-épouse de monsieur Jean de Dieu Nguz-a-Karl-I-Bond) Wivine N'Landu, quant à elle, refusa toute concession ses concurrents. De son côté, Justine Kasa Vubu était convaincue que le passé politique de son père allait influencer positivement sur le comportement des électeurs congolais en général et Bakongo en particulier.

Quant à Marie-Thérèse Nlandu, plus proche du M.L.C., elle refusa toute simplement de retirer sa candidature, même si cela devrait profiter à sa grande sœur. Plus ouvert, Souga Niemba Jacob était disposé à se ranger derrière le consensus qui se dégagerait de ces concertations. Enfin, ayant longtemps œuvré dans les structures de la société civile congolaise, Pierre-Anatole Matusuila prétendit que, plus que les cinq autres prétendants, il avait des alliés dans toutes les provinces congolaises.

Force est de préciser que l'impossible consensus entre les présidentiables Ne Kongo était lié plus aux ambitions politiques individuelles qu'aux clivages internes à la société kongo en termes de « sous-groupes ».

Les candidats venaient certes de deux districts : le district de la Lukaya pour Jacob Niemba Souga (Territoire de Madimba) et Diomi Dongala (Territoire de Kasangulu) et le district de Bas-Fleuve pour les quatre autres candidats. Cependant, le critère clanique semblait céder le terrain au « phénomène de grandes familles » (Le *Soft International* du 27 avril 2005). Ce phénomène est observé au Bas-Congo dès le début du processus décolonisation.

Parmi ces grandes familles il y a lieu de citer en première place les Kimbangu, au second palier les Kasa Vubu, les N'landu, les Diomi et les Kanza et en troisième position les Dokolo, les Kisombe, les Mbenza etc. (*Le Soft International du 27 avril 2005*). Les Kimbangu tirent leur notoriété de l'œuvre de Simon Kimbangu. Presque tous les Bakongo (catholiques et protestants compris) considèrent *nfumu Kimbangu* comme le véritable artisan de la « conscience nationale Kongo ». Ses descendants ont gardé un leadership beaucoup plus spirituel que politique dans la région.

Les familles du second palier ont toutes été activement impliquées (au sein de l'Abako) dans la lutte pour l'indépendance de la R.D.C. Elle constituerait les « familles politiques » de référence.

Enfin, les familles du troisième palier se sont imposées grâce à leur succès dans le monde des affaires. C'est par les affaires qu'elles accèdent à la politique à côté des *selfs made men* comme Gilbert Kiakuama Kyakiziki, un ancien ministre des finances de Mobutu.

Cette configuration du leadership politique au Bas-Congo contribua à éloigner le consensus entre les six candidats. Ces derniers devaient donc affronter les élections en rangs dispersés. Dans ces conditions, B.D.K. se rapprocha du M.L.C. peu avant la tenue du premier tour des présidentielles. Le pont entre B.D.K. et le M.L.C. fut bâti grâce à Marie Thérèse Nlandu Mpolo Nene, présidente du Congo-Pax (Parti pour la paix au Congo). Celle-ci avait déjà eu des contacts avec le M.L.C. dont le premier remonte à 1999 à Gbadolite. Elle joua de trait d'union entre M.L.C. et les *Makesa* dont elle a souvent été avocate lors des procès les opposent à l'État congolais.

C'est dans ce cadre que « Congo Pax » endossa les candidatures de certains adeptes de B.D.K. aux législatives (Assemblée Nationale, 2007 : 48). Marie-Thérèse N'Landu parvint à rassurer Muanda Nsemi avec un argument de taille selon lequel, devenu fédéraliste, le M.L.C. serait le parti le mieux placé pour la mise en train de l'autonomie des provinces garantie par la Constitution de 18 décembre 2006. Ce « virement des Bangala du M.L.C. vers le fédéralisme » épousa une des options politiques de l'Abako telle que perpétuée par B.D.K. Il contrastait avec le « centralisme » prôné par les *Kabilistes*.

C'est en fait en 1999 que, ayant rejoint le « maquis de Gbadolite » en provenance de l'Europe, François Muamba, Olivier Kamitatu et Dominique Kanku avaient travaillé sur les principaux textes du M.L.C. (De Villers, G., 2008 : 156). Le projet d'un État fédéral fut peaufiné à partir de deux références significatives pour B.D.K. : la *Constitution de Luluabourg* et le projet de Constitution de la C.N.S. Cela était suffisant pour obtenir l'adhésion des *Makesa* à l'U.N.

### **7.1.2. Les antécédents entre B.D.K. et l'A.F.D.L.-P.P.R.D.**

Outre les différentes répressions perpétrées par les Forces de l'ordre sur les adeptes de B.D.K. et les divergences de vues entre B.D.K. et le P.P.R.D. au sujet de la forme de l'État, Muanda Nsemi avait une raison supplémentaire de ne pas s'allier aux *kabilistes*.

Il était question de déjouer la stratégie des acteurs politiques congolais qui consiste à s'appuyer sur les responsables religieux en vue de s'assurer une certaine assise populaire. Comme Joseph-Désiré Mobutu et Laurent-Désiré Kabila, Joseph Kabila avait, dès son avènement au pouvoir, pris l'E.J.C.S.K. comme porte d'entrée au Bas-Congo.

Ce choix était aussi bien sentimental que réaliste. Sentimental parce que *Nfumu Kimbangu* aurait prophétisé sur l'avènement d'un jeune homme à la magistrature suprême. Les courtisans autour de Joseph Kabila lui ont fait croire que c'était lui l'homme de la prophétie, celui qui « délivrerait le pays des troubles » et le conduirait à l'Unité. Ci-après un extrait de cette prophétie :

*Le Congo sera indépendant un jour. Pendant 40 ans le pays sera mis à feu et à sang et connaîtra d'énormes difficultés et souffrances de tous genres, puis viendra le bonheur. Le pays sera d'abord dirigé par un mouton (Joseph Kasa-Vubu). Cet homme sera originaire de la province où je suis né. Le pays sera ensuite dirigé par un fauve (Mobutu) qui viendra écartier le mouton. Pendant le règne du fauve marqué par la terreur, le pays sera saccagé. Il manquera d'argent dans le pays.*

*Même les banques seront vides. Viendra ensuite un homme, un météore, originaire de la province où je finirai ma vie (Laurent-Désiré Kabila). Son règne sera très court.*

*Son principal rôle sera de chasser le fauve du pouvoir. Puis viendra quelqu'un, un jeune homme sage (Joseph Kabila). C'est lui qui sauvera ce pays et apportera au peuple le bonheur, la vraie indépendance ».*<sup>99</sup>

Cette « prophétie » a circulé à Kinshasa juste après l'investiture de Joseph Kabila en 2001. Elle n'a jamais été contredite par les dignitaires de l'Église kimbanguiste. Au contraire, elle a favorisé le rapprochement entre ces derniers et le nouveau régime. Ce qui passe pour une trahison chez *Makesa*. Ceux-ci ne se limitent à contester l'authenticité de la prophétie. Ils vont jusqu'à nier la présence de *l'Esprit de Nfumu Kimbangu* dans l'E.J.C.S.K.

L'option de Joseph Kabila pour l'E.J.C.S.K. était également réaliste, un choix politique bien raisonné dans la mesure où, par rapport à B.D.K., l'Église Kimbanguiste a franchi les limites de la province du Bas-Congo. Le pouvoir kabiliste étant « unitariste » et « national », jugea en toute logique de s'allier à un kimbanguisme aux dimensions nationales et intégratrices évidentes au lieu de prendre position pour B.D.K. qui n'a pas encore franchi les limites du Bas-Congo.

Enfin, à côté de ces raisons sentimentale et réaliste, les *Makesa* n'hésitaient pas de présenter Joseph Kabila comme un étranger au service du gouvernement rwandais et de la « Belgique de Louis-Michel ». Depuis les massacres de juillet 2002 jusqu'à la répression de juin 2006, B.D.K. se considérait comme étant presque en guerre contre les *kabilistes*. Rien ne pouvait jouer en faveur du rapprochement entre le P.P.R.D. et les *Makesa* en dépit de quelques tractations menées en coulisse par monsieur Vital Kamerhe alors Secrétaire Général du P.P.R.D.

### **7.1.3. Le discours politique de Jean-Pierre Bemba**

Les invectives et les discours à tendance régionaliste ont été au rendez-vous durant toute la période du règne de « 1+4 », Durant la période de la campagne électorale, ils ont atteint des proportions inquiétantes allant jusqu'à mettre en mal l'unité nationale.

---

<sup>99</sup> Nzazi Mabidi a contribué à la diffusion de cette « prophétie ». Il l'a également posté sur le site de la Présidence de la République. URL : <http://www.presidentR.D.C.cd/edito0106.html>

Si dans les autres provinces de la R.D.C. Jean-Pierre Bemba a fait de son mieux pour garder la hauteur, c'est à Kinshasa et au Bas-Congo que son discours a frisé la « xénophobie ». Le leader du M.L.C. a exploité deux thématiques : la « richesse convoitée » de la R.D.C. (à Kinshasa et partout ailleurs) et les exactions commises contre les *Makesa* par les *Kabilistes* (au Bas-Congo).

De manière globale, Joseph Kabila était présenté tantôt comme un sujet Rwandais, tantôt comme un Tanzanien, tandis que Jean-Pierre Bemba s'offrait au public comme le « *mwana mboka* », c'est-à-dire littéralement « enfant du pays ». Relayé par des foules partisans à Kinshasa, ce discours a divisé la population congolaise en deux tendances distinctes. Les ressortissants des provinces de « l'Est » habitant à Kinshasa ont majoritairement soutenu la candidature de Joseph Kabila. Ceux des provinces de « l'Ouest » ont fait front commun derrière Jean-Pierre Bemba.

La partition de fait que la R.D.C. connut durant les rébellions congolaises servit des points d'ancrage à cette dynamique « linguistico-régionaliste ». Dans sa grande majorité, la population des provinces de l'Est vivait encore avec les cicatrices des années de guerre. Elle n'était pas prête à voter pour un ancien chef rebelle, fut-ce t-il Jean-Pierre Bemba ; « *mwana Mboka* ». Elle a penché pour Joseph Kabila. Ce candidat soutenu par la Communauté internationale, était présenté par ses propagandistes (Vital Kamerhe, Wivine Moleka, Kanga Boongo, Kudura Kasongo, Benjamin Mukulungu...) comme l'artisan de l'unité nationale.

A Kinshasa et au Bas-Congo, Joseph Kabila était perçu, non seulement comme un étranger, mais aussi comme le moins bon parmi tous les candidats présidents de la République. Après six ans à la présidence de la République, le jeune président n'était pas parvenu à faire ses preuves sur le registre du social. Il fallait donc voter pour un *mwana mboka* qui affirmait avoir pris les armes pour libérer le pays de la mainmise des étrangers et améliorer le vécu quotidien des fonctionnaires congolais.

Rejeté à « l'Est » où il a été sournoisement érigé en « cannibale ferox » par les partisans fanatiques du P.P.R.D., Jean-Pierre Bemba a été entendu à « l'Ouest » en général et particulièrement à Kinshasa, au Bas-Congo et à l'Équateur.



Comme Muanda Nsemi le reconnaît, Jean-Pierre Bemba s'était présenté aux Bakongo avec un discours que toute la population en général, et les *Makesa* en particulier attendaient. Le leader du M.L.C. avait fustigé toutes les injustices et tueries dont les *Makesa* ont été victimes durant la période de transition. Jean-Pierre Bemba a, en outre, présenté un programme politique qui allait totalement dans le sens des aspirations de B.D.K. : La province retrouverait son autonomie s'il était élu président.

## **7.2. La bataille pour le contrôle de l'exécutif provincial**

Le contrôle de l'exécutif provincial du Bas-Congo présentait un grand enjeu pour l'U.N., l'A.M.P. et B.D.K. Chaque groupe avait un agenda caché. Pour le M.L.C. et alliés l'objectif principal était d'établir le « quartier général » de l'opposition dans cette province stratégique. Pour le P.P.R.D. et alliés, détenir le pouvoir à Kinshasa ne valait pas grand-chose sans le contrôle effectif du Bas-Congo.

Pour B.D.K., le contrôle de l'exécutif provincial serait le point de départ de la restauration de la province du Kongo Central et de l'autonomie des Bakongo. Le choix des candidats gouverneurs et vice-gouverneurs ainsi que des stratégies pour obtenir les votes étaient liés à ces enjeux.

### **7.2.1. Le scrutin de 27 janvier et la contestation résultats**

Quand vint le moment d'élire les gouverneurs, l'U.N. présenta deux candidats bien connus de la population : Fuka Unzola du M.L.C. (qui avait déjà assumé les fonctions de gouverneur dans la même province sous le régime de l'A.F.D.L.) et Muanda Nsemi, chef spirituel de B.D.K. Le premier devait occuper le poste de gouverneur de province, le second celui de vice-gouverneur. A cette liste, l'A.M.P. opposa messieurs Simon Mbatchi Mbatsha, candidat « indépendant », au poste de gouverneur de province et Déogracias Nkusu, un transfuge du R.C.D., à celui de vice-gouverneur.

Conformément à la Loi électorale, c'est aux députés provinciaux que revenait la compétence d'élire le gouverneur et le vice-gouverneur. Ces derniers étaient élus sur une liste au suffrage indirect et au scrutin majoritaire à deux tours (art. 159).

Etant donné que les élections des députés provinciaux ont eu lieu entre les deux tours de la présidentielle combinée avec les législatives nationales, la configuration des assemblées provinciales était connue bien avant l'appel aux candidatures des gouverneurs des provinces. Pour la province du Bas-Congo, l'U.N. était majoritaire. Avec 15 députés sur les 29 que comptait l'Assemblée. Les partisans de Jean-Pierre Bemba s'attendaient à une victoire facile.

Il ne suffisait pas pourtant d'avoir la majorité au niveau de l'Assemblée Provinciale pour faire passer une liste aux sénatoriales où à la tête d'une province. Le marchandage politique et le pot de vin ont primé sur les principes démocratiques. Les villes de Bukavu au Sud-Kivu et de Kinshasa ont illustré le mieux cette contradiction. C'est à Bukavu, par exemple, que maître Balamage Nkolo a été élu sénateur alors que son parti politique, le R.C.D. n'avait aucun député à l'Assemblée Provinciale. Le R.C.D. a réédité le même exploit, cette fois-ci à Kinshasa avec l'élection de maître Moïse Nyarugabo comme sénateur par une Assemblée provinciale où la majorité était du M.L.C. alors que, comme pour la ville de Bukavu, le R.C.D. n'y a aucun député.

Dans la province du Bas-Congo, la campagne pour l'élection du gouverneur et du vice-gouverneur se déroula dans un climat de suspicion. Si certains députés provinciaux du M.L.C., comme Augustin Kisombe Kyakumwisi, étaient suspectés par B.D.K. d'avoir perçu des pots de vin, les députés de l'A.M.P. n'appréciaient pas la duplicité du discours politique de Muanda Nsemi. Ce dernier avait comme slogan : « *Vota Ne Muanda Nsemi / vota kimpuanza kia Kongo dia Kati, ye mambote ma Bakongo babo* » (Voter pour Ne Muanda Nsemi, c'est voter pour l'indépendance du Kongo Central et le bonheur de tous les Bakongo).

Pour l'A.M.P., Muanda Nsemi annonçait ainsi ses ambitions sécessionnistes. L'avoir comme vice-gouverneur d'une province aussi stratégique que le Bas-Congo constituerait un facteur de déstabilisation du gouvernement central. D'où la détermination du camp présidentiel d'occuper le poste de gouverneur dans cette province, et ce par tous les moyens. L'exploitation de la « géopolitique » permit à l'A.M.P. d'affronter l'élection avec l'assurance de la victoire.

Pour gagner le poste de gouverneur l'A.M.P. devait « débaucher » un député de l'U.N. Le sort tomba sur Augustin Kisombe Kyakumwisi alors Président du Mouvement pour la Démocratie et le Développement (M.D.D.), parti membre de l'Union pour la Nation. Ce dernier céda aux sollicitations de l'A.M.P. Interrogé par le *Forum des As* sur les raisons de cette « trahison », le député provincial Kembukuswa, actuellement président du M.D.D., était catégorique. Pour lui, le M.L.C. n'avait pas respecté « les engagements » envers Augustin Kisombe Kyakumwisi.

Les négociations de coulisse entre le M.L.C. et M.D.D. prévoyaient qu'en échange du soutien au candidat Jean-Pierre Bemba au second tour des présidentielles, l'U.N. allait proposer la candidature de Augustin Kisombe Kyakumwisi au poste de gouverneur pour la province du Bas-Congo (Mova Sakanyi, H., et al, 2008 : 56). C'est à raison de cet accord de principe que le président du M.D.D. s'était investi corps et âme dans la campagne électorale de Jean-Pierre Bemba Gombo. Lors du choix du candidat gouverneur de l'U.N., Augustin Kisombe Kyakumwisi tenta sans succès de faire prévaloir cette « accord ». Il s'entendra même dire « qu'il n'avait qu'à faire de sa voix ce qu'il voulait ».

L'élection eut lieu le samedi 27 janvier 2007. Les *Makesa* venus de tous les coins de la province, pour fêter « l'indépendance du Kongo Central », s'étaient réunis au *zikwa* de Belvédère à Matadi. Ils étaient mêlés aux partisans du M.L.C. qui témoignaient leur soutien à Fuka Unzola. C'est là qu'ils réussirent une douche froide à l'annonce des résultats officiels. La liste de l'A.M.P. l'avait remporté avec 51,72% des votes exprimées contre 48,28%. Une seule voix avait creusé l'écart. Pour B.D.K., Augustin Kisombe Kyakumiwisi avait fait « de sa voix ce qu'il voulait ». Il avait voté pour la liste de l'A.M.P.

Muanda Nsemi appela aussitôt à une ville morte le 1<sup>er</sup> Février 2007 pour protester contre la fraude électorale. Le tract mobilisateur émanait de B.D.M. Mais, ses auteurs ont préféré signé comme *Le Cartel B.D.M.* à raison de l'Alliance avec le M.L.C. et bien d'autres partis politiques dans le cadre de l'U.N.

Il ne s'agissait pas d'une tentative de sécession comme l'ont fait croire plus tard les services spéciaux du gouvernement, mais plutôt d'une action concertée au niveau de l'U.N. Il fallait apporter la contestation au niveau de la rue. Le texte était ainsi libellé :

*« Peuple Kongo, une fois de plus l'A.M.P. /P.P.R.D. vient de voler votre victoire par sa démocratie de la corruption des députés provinciaux que vous avez chargés d'élire le couple de l'espoir Ne Muanda Nsemi et Fuka unzola.*

*En démocratie, vous avez le plein droit de manifester votre mécontentement par des journées de contestation appelées journées mortes et de marches pacifiques pour réclamer :*

- 1. la démission des députés provinciaux qui se sont fait corrompre et qui n'ont pas respecté votre choix ;*
- 2. Le respect de la loi électorale qui veut que pour gagner les élections il faut la moitié des voix exprimées +1. Or pour l'élection des gouverneurs et vice-gouverneur du Kongo Central (Bas-Congo), l'A.M.P. a obtenu 15 voix et l'Union pour la Nation 14 voix. Aucune plate forme n'a obtenu la moitié des voix+1 ; puisque la moitié de 29 +1 = 14,5+1=15,5 donc 16. Ce que l'A.M.P. n'a pas obtenu. Cela nécessite donc un second tour ;*

*Ainsi donc deux journées mortes de contestation seront organisées le mardi 30/01/2007 et le jeudi 1 février 2007 sur toute l'étendue du Kongo Central (Bas-Congo) : Pas de marchés ; pas de circulation de véhicule ; pas d'activités pour que vivent à jamais le peuple kongo.*

*Nous demandons à toutes les autorités tant civiles que militaires de bien vouloir encadrer les manifestations pour éviter le débordement » (Assemblée Nationale 2007, Annexes VI).*

L'interpellation du peuple Kongo en début de ce tract est significatif dans la mesure où elle ne se limite pas au contexte présent, c'est-à-dire, celui des élections de 2006, mais se présente comme le rappel d'une constante ; (« encore une fois »...) dans une province qui n'a pas connu des élections locales depuis près de 40 ans.

Le non dit est que les « unitaristes centralisateurs » avaient encore une fois eu raison sur les « autonomistes Kongo » comme c'était le cas avec le coup d'État de 1965. Le gouverneur élu, Mbatshi Mbatcha, devait désormais être présenté comme un « étranger » (Sud-Africain) au service des « étrangers » au pouvoir à Kinshasa.

Le Bas-Congo était alors considéré, par les *Makesa*, comme « une province occupée ». C'est avec cette compréhension qu'il faut lire l'expression « couple de l'espoir » qui apparaît dans le tract pour désigner la liste de l'U.N.

La deuxième partie du tract s'étend sur les clauses de la contestation électorale. Elle n'implique pas la détermination de l'U.N. à faire respecter la Loi électorale. Elle rentre plutôt dans un contexte politique précis. Il s'agit de l'Alliance entre le M.L.C. et B.D.K. déterminée à porter la contestation électorale sur tous les fronts : juridique et dans la rue. Enfin, le tract se termine par un appel aux autorités tant civiles que militaires pour encadrer les manifestations... Ce qui insinue le respect de l'autorité établie, même si les manifestations n'ont pas été autorisées.

L'appel fut largement suivi malgré les interférences du gouverneur sortant, Jacques Mbadu. Ce dernier ordonna une perquisition au domicile temporaire du Chef Spirituel de B.D.K. à Matadi au motif que son mouvement y entreposait des armes de guerre dans le but de se constituer en une milice anti-gouvernementale. Le Gouverneur répondait ainsi à une demande explicite de l'Inspection Provinciale de la Police Nationale Congolaise. Celle-ci lui exprimait ses inquiétudes sécuritaires en ces termes :

*« Des sources dignes de foi, nous avons appris que l'habitation de madame Lengo Germaine hébergeait plus moins 200 Makesa. Au départ de leur leader, une cinquantaine était restée attendre le mot d'ordre de l'association. Ils se sont approvisionnés en armes blanches qu'ils ont cachées dans une logette de chien et semble-t-il que l'un d'eux serait porteur d'un revolver. Ils ont promis de s'attaquer aux membres de l'Assemblée Provinciale en date du 1 février 2007 ».*

A la contestation électorale s'ajouta la détermination des *Makesa* à protéger leur Chef spirituel contre une arrestation « programmée » par les autorités politiques à Kinshasa. Les *Makesa* avaient des raisons réelles de s'inquiéter du sort qui serait réservé à Muanda Nsemi après cette perquisition. Non pas parce que le mouvement avait peur que les armes fussent découvertes, mais parce qu'une astuce analogue avait déjà permis d'arrêter deux autres personnalités Ne Kongo : un homme d'Église et un acteur politique.

C'est, en effet, à l'issue d'une perquisition effectuée à peu près dans les mêmes conditions à son domicile, mi-Mai 2005, que le pasteur Fernando Kuthino fut arrêté (Kalombo, P. : 2006). Le même argument fut avancé contre Marie Thérèse Nlandu, candidate malheureuse aux présidentielles, lors des affrontements entre les partisans de Jean-Pierre Bemba et les F.A.R.D.C. à Kinshasa en février 2007 (Human Rescu : 28/11 2006). Les *Makesa* qui voyaient venir le coup, décidèrent d'intensifier les manifestations et de les étendre à toute la province du Bas-Congo. Les services publics de l'État furent pris comme principales cibles.

Le mémorandum adressé par la notabilité du territoire de Moanda au Président de la République deux jours après les événements signale « l'occupation des bureaux de l'État de 04 heures du matin à 11 heures ». (Sita velela, D., 2007). Il a fallu une intervention énergique de F.A.R.D.C. pour que les Makesa libèrent le lieu. Contrairement aux autres manifestations de rue organisées précédemment par B.D.K., la contestation de Février 2007 n'a pas eu comme auteurs que les *Makesa*. Pour une fois, Muanda Nsemi avait une alliance ponctuelle avec le M.L.C. dont les éléments ont activement pris part aux événements de Février 2007.

A cette confusion dans la rue, vint se superposer une rude bataille juridique. Le 8 février 2007, l'instance judiciaire de Matadi rendit public un arrêt invalidant la victoire de la liste de l'A.M.P. à la suite d'une requête introduite par Fuka Unzola et Muanda Nsemi. La juridiction locale avait estimé qu'aucune des deux listes concurrentes n'avait atteint la majorité absolue à l'issue du scrutin et que conformément à la loi électorale, un deuxième tour était indispensable pour les départager.

Même si la loi électorale est muette sur la notion de la majorité absolue, la Commission Électorale Indépendante la dégagait en appliquant la formule : la moitié des voix exprimées +1. Or dans le cas précis, sur les 29 députés provinciaux, 14 avaient voté pour la liste de l'U.N. et 15 pour celle de l'A.M.P. La contestation de l'U.N. devait alors se fonder sur des calculs mathématiques selon lesquels la moitié de 29 étant 14.5, il fallait totaliser 15.5 votes (arrondis à 16) pour gagner le scrutin.

Pour l'A.M.P. cependant, la juridiction locale aurait fait une confusion entre la notion de la majorité absolue et le calcul de cette majorité (Manduakila, M. 2007). Pour Maître Evariste Boshab de l'A.M.P. (Président du P.P.R.D.), la majorité absolue se calcule différemment selon que le nombre des suffrages exprimés est un chiffre pair ou impair. Lorsqu'il s'agit d'un chiffre pair, on prend la moitié plus une unité. Mais lorsqu'il s'agit d'un chiffre impair, on se rabat sur le chiffre pair qui lui est immédiatement inférieur. On prend la moitié de ce chiffre plus un.

Dans le cas du Bas-Congo, la liste de l'A.M.P. avait obtenu 15 sur les 29 voix exprimées. Le calcul devint alors très simple : 28 est le chiffre pair immédiatement inférieur à 29, la moitié de 28 donne 14, et 14 plus un égal 15.

Alors que l'arrêt du juge local semblait redonner l'espoir aux *Makesa*, le 17 février la Cour Suprême de Justice, qui s'était saisi de ce cas litigieux, annula la décision prise par la juridiction locale et reconnut la validité des résultats publiés par la C.E.I. le 29 janvier 2008. La bataille juridique étant perdue, Muanda Nsemi fit plusieurs années de recul dans l'histoire du nationalisme kongo pour fonder son « droit au poste de gouverneur de province » sur un certain « pacte de Pères Fondateurs » du Kongo Central.

### **7.2.2. Le « Pacte des Pères fondateurs »**

Par « Pères fondateurs du Kongo Central », B.D.K. évoque tous ceux qui ont pris part aux tractations ayant conduit à la création de la province du Kongo Central en 1962. Jean-Claude Vuemba (2007) en dénombre trente deux dont les plus connus sont : Joseph Kasa Vubu, Edmon Nzeza Nlandu, Antoine Kingotolo, Pierre Luzolo... Un consensus politique était acquis en marge de la démarche officielle qui aboutit à la création de cette nouvelle province. Ce consensus portait sur les principes devant régir le partage du pouvoir entre les différents sous-groupes Kongo. Muanda Nsemi explique :

*« Conformément au pacte des Pères Fondateurs du Kongo Central, le poste de Président provincial (=Gouverneur de province) doit circuler par rotation, d'un district à une autre, au cours de différents mandats démocratiques successifs. Il s'agit de servir équitablement les trois districts actuels du Kongo Central, par des postes ministériels, et les postes de Gouverneur, Vice-gouverneur, Président de l'Assemblée provinciale et Vice président de l'Assemblée provinciale. »* (Muanda N., 2006, 1)

En évoquant le « pacte des pères fondateurs », Muanda Nsemi cherchait une solution à la contestation des élections en dehors du processus électoral lui-même. Il s'inscrivait sur le terrain de la « géopolitique » au niveau de la province.



Cependant, le « pacte des pères fondateurs du Kongo Central », du reste très mal connu par la jeune génération des acteurs politiques Ne Kongo, est loin de s'accorder avec la Loi électorale. Alors que cette dernière précise à l'article 9.al.5 que « ...tout Congolais de l'un ou l'autre sexe peut présenter sa candidature... », B.D.K. était en quête d'un « compromis politique » liant le choix des candidats gouverneurs et vice-gouverneurs à un critère avant tout géo-ethnique.

«Le pacte des pères fondateurs » suggère qu'un consensus entre les acteurs politiques Ne Kongo, autour des candidats gouverneurs, était indispensable avant de procéder au scrutin. Selon Muanda Nsemi, les autres districts du Bas-Congo avaient déjà eu à exercer au moins un mandat de gouverneur, sauf le district Cataractes.

Compte tenu de ce qui précède, il était indispensable, aux yeux de B.D.K., « d'accorder » le poste de Gouverneur à un ressortissant de ce district ; son colistier Léonard Fuka U Nzola. Le « pacte des pères fondateurs », consacre ainsi une sorte de « démocratie par consensus » à l'intérieur des sous groupes Kongo. Même s'il peut étouffer les ambitions politiques personnelles, il ne serait pas forcément opposé à la Loi électorale.

C'est à ce niveau que la différence entre le modèle démocratique occidental et celui B.D.K. apparaît au grand jour. Le consensus doit primer sur les urnes en tout temps et en tout lieu. Et les accords auxquels on a souscrit dans le cadre d'un consensus reçoivent une valeur coutumière. Or, dans la doctrine de B.D.K., qui sabote une prescription coutumière s'oppose à la *Loi sacrée*. Pour les *Makesa*, le fait que les acteurs politiques *Ne Kongo* n'aient pas voulu « accorder » l'exécutif provincial au district des Cataractes était une violation de la *Loi sacrée*. Celle-ci étant « au dessus » de la constitution de la République, B.D.K. était tenu à la faire respecter.

Les *Makesa* s'arrogeaient ainsi tous les droits de « résister par tous les moyens » au nouveau gouvernement provincial. Non seulement parce qu'il résulterait des fraudes électorales, mais aussi parce qu'il ne serait pas conforme à l'esprit du « pacte des pères fondateurs ».

C'est sur ce registre qu'il faut inscrire les actes de « rébellion » à l'autorité établie posés par les *Makesa* depuis cette « usurpation de la victoire du peuple » jusqu'à l'interdiction du mouvement par le gouvernement en mars 2008.

Enfin, en brandissant le « pacte des pères fondateurs », Muanda Nsemi n'a pas été aussi « rétrograde » comme l'affirment ses adversaires politiques. La « géopolitique » a dicté le choix des candidats députés tant au niveau national qu'au niveau des provinces. Cela était indispensable pour la cohésion interne des partis politiques durant les législatives combinées avec le premier des présidentielles. Les plates-formes issues des alliances électoralistes constituées entre les deux tours des présidentielles tiennent compte de la « géopolitique » lors de la répartition des postes et autres responsabilités politiques.

Pour le cas de la province du Bas-Congo, les animateurs de l'U.N. en général et ceux du M.L.C. en particulier ont misé sur la popularité de Muanda Nsemi sans tenir compte des subtilités de la géopolitique au niveau locale. C'est plus tard qu'ils ont réalisé que le fait que leur liste était « 100% Cataractes » posait problème. Le Bureau de l'Assemblée Provinciale du Bas-Congo comptait déjà un autre ressortissant du district des Cataractes (Augustin Kisombe Kyakumwisi, premier vice-président). Son président, François Kimasi, venait du District de la Lukaya. Seul le district de Bas-Fleuve n'était pas représenté jusque là.

L'A.M.P. profita de cette « erreur politique » de l'U.N. En optant pour le couple Simon Mbatshi Mbatsha (originaire du Bas-Fleuve) et Déogratias Nkusu (originaire des Cataractes), les alliés de Joseph Kabila ont présenté le « scénario géopolitique » le plus équilibré. Le Président de l'Assemblée Provinciale était de la Lukaya, le Gouverneur serait du Bas-Fleuve et le Vice-gouverneur des Cataractes. Selon Omer Songo Die Lema(2008), même Muanda Nsemi, « en bon Ne Kongo », était à la recherche d'un tel équilibre géopolitique au niveau de la province. Seulement, sa marge de manœuvre au sein de l'U.N. était très réduite compte tenu du faible « poids politique » de B.D.K.

En effet, B.D.K. n'a qu'un seul député national sur les vingt-neuf que compte la province du Bas-Congo. Au niveau de l'Assemblée Provinciale, il n'a aucun député. Après la débâcle de janvier – février 2007, Muanda Nsemi n'avait pas d'autres options que de tenter d'obtenir un cadre de concertation (en marge du processus électoral) pour espérer être intégré dans les structures du pouvoir au niveau de la province du Bas-Congo. D'ailleurs, comme l'affirment les *Makesa*, B.D.K. a toujours prôné le dialogue avec les autorités politiques. C'est dans ce contexte que s'inscrit la tentative « d'insurrection » de février – mars 2008.

### **7.3. L'émergence d'une gouvernance locale de type « insurrectionnel »**

#### **7.3.1. Prélude aux événements de février-mars 2008**

Après la répression de janvier-février 2007, les *Makesa* décidèrent de ne pas reconnaître l'exécutif élu et installé à Matadi. Ils réclamèrent la tenue d'une « table ronde politique du Bas-Congo » conformément aux recommandations de l'Assemblée Nationale (Assemblée Nationale : 2007 : 64). L'Assemblée Nationale avait, en effet, envisagé la tenue d'une conférence provinciale réunissant tous les élus du Bas-Congo. L'objectif de cette réunion serait de chercher des solutions à certaines questions politiques posées de B.D.K. après le scrutin de 2007.

B.D.K. avait besoin d'un cadre légal pour faire entendre ses préoccupations. Celles-ci étaient du reste bien connues : la démission du gouvernement provincial et la restauration de la « vérité des urnes », la fin des privilèges accordés aux non-originaux dans l'accès à l'emploi, l'implication des Bakongo dans tous les programmes de développement conçus tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays et qui doivent se réaliser au Kongo Central etc.

Le gouvernement congolais n'était pas chaud face à l'organisation de cette conférence provinciale. Accepter cette recommandation de l'A.N. reviendrait à admettre que le scrutin du 27 janvier 2007 était tronqué. Aussi, l'A.M.P., qui voulait tout contrôler, n'était pas disposée à remettre en cause sa propre victoire électorale.

Bien plus, la détermination de B.D.K. à impliquer « toute la notabilité kongo » dans ces « négociations » donna l'impression qu'il s'agissait d'un « Dialogue Interkongolais ». Ni le gouvernement provincial, ni le gouvernement central ne serait en mesure de maîtriser les contours d'une telle dynamique.

C'est en fait un forum analogue qui, sous la houlette de l'Abako, proclama l'indépendance du Kongo central en 1959. Or, le difficile décollage de la R.D.C. a poussé bien d'acteurs politiques Ne Kongo à renouer avec les tendances « autonomistes » des années 60. B.D.K. en particulier, ne cesse d'évoquer le combat nationaliste du Kosovo, du Tibet ou encore de la Casamance comme modèles devant inspirer les Bakongo.

Dans ces conditions, une conférence provinciale convoquée pour « trouver des solutions aux problèmes de la province » offrirait un cadre propice pour aplanir les divergences entre *Ne Kongo* et pourrait aboutir à une déclaration d'indépendance du Kongo Central.

Le refus tacite des autorités congolaises d'œuvrer en faveur de l'organisation de la conférence provinciale poussa les *Makesa* à intensifier les actes de résistance. Le territoire de Luozi devint ainsi un des principaux foyers de la résistance des *Makesa* à l'ordre politique issu des élections de 2006. Situé à plus ou moins 300 km de Kinshasa et à 200 km de Matadi, ce territoire a connu l'émergence d'une gouvernance locale de type insurrectionnel entre la fin du mois de janvier 2007 et le début du mois de mars 2008.

Plusieurs facteurs ont permis aux *Makesa* de soustraire momentanément beaucoup de villages de ce territoire au contrôle de l'autorité provinciale. Il s'agit de la situation géographique du territoire par rapport au fleuve Congo, de la popularité du Chef spirituel de B.D.K. à Luozi et de la faible présence des agents de l'ordre dans cette partie de la province durant cette période.

S'agissant de la situation géographique, le territoire de Luozi est le seul du district des Cataractes situé complètement sur la rive droite du fleuve Congo. Ce dernier constitue une « barrière naturelle » entre le reste du district et ce territoire qui, de ce fait, s'ouvre plus facilement vers le Congo-Brazzaville que vers Mbaza-Ngungu, chef lieu du district.

Aussi, il suffit que le bac de Luozi (qui assure trois traversées du fleuve entre 8 heures et 15 heures) soit en panne pour réaliser le niveau d'enclavement de ce territoire par rapport au reste du district. Cet isolement géographique joua beaucoup en faveur des *Makesa*. Ceux-ci n'avaient que le Fleuve Congo à contrôler pour s'assurer la maîtrise de la situation à Luozi.

Pour ce qui est de popularité du chef spirituel de B.D.K. à Luozi, il faut rappeler que Muanda est originaire de ce territoire qui constitue en outre le fief naturel de B.D.K. La porosité des frontières entre la R.D.C. et le Congo-Brazzaville permet en outre aux *Makesa* de Brazzaville et même de l'Angola de s'y joindre aux conférences et réunions de prière de B.D.K. quand ils le veulent.

Enfin, il y avait une faible présence des agents de l'ordre dans cette partie du district des Cataractes. Une simple rumeur relative à une « attaque planifiée » par les *Makesa* avait souvent suffi pour que les quelques policiers en poste prennent la poudre d'escampette. Les autorités administratives à leur tour, se sentant insécurisées à cause de l'abandon de poste par les policiers, n'avaient souvent eu d'autres choix que de désertir les bureaux de l'État (Vuemba, J. et R. Mpaka, 2008 : 5).

La démission de l'État favorisa l'émergence de ce que Koen Vlassenroot appelle « constellations de gouvernance » (Vlassenroot, K. 2008). L'absence de l'État s'est traduite aussi bien par la confusion dans le rôle que les services de l'État sont appelés à jouer que par la propension des *Makesa* à mettre en place des structures supplétives à l'État partout où ce dernier était gravement absent. Les agents de l'A.N.R. et ceux de la PNC, de leur côté, interpellaient les gens, procédaient aux jugements et faisaient payer les amendes exorbitantes à une population démunie. Le rapport de Vuemba note que même les tribunaux avaient cessé de fonctionner... (Vuemba, J. et R. Mpaka, 2008 : 6).

C'est dans ce contexte global que les *Makesa* tentèrent de se substituer à l'État au Bas-Congo. Il s'agissait en réalité d'une résistance politique à travers la mise en place d'une forme de gouvernance locale qui devait puiser ses principales règles et pratiques dans la doctrine religieuse de B.D.K.

Les responsables religieux locaux devaient désormais remplir des fonctions politiques en lieu et place des autorités légales, les *mikengi*, surveillants de B.D.K., feraient *ipso facto* office de police locale tandis que le système judiciaire traditionnel (le *Kinzonzi*) devait remplacer les instances judiciaires locales.

### **7.3.2. Luozi sous l'empire des Makesa**

Confrontée à la faiblesse de l'État, la population s'est progressivement accommodée à l'ordre instaurée par les *Makesa*. Évoquant la justice administrée par les *Makesa*, le constat de Jean-Claude Vuemba est très éloquent :

« C'est d'abord les plaignants qui viennent auprès de B.D.K. en vue d'un arrangement à l'amiable. Ensuite les *Makesa* se rendent auprès des personnes en conflit pour y accompagner les plaignants ou ramener, à leur *Zikwa*, les personnes qu'ils veulent entendre ou concilier». (Vuemba, J.C. et R. Mpaka, 2008).

La justice des *Makesa* procédait ainsi à un recadrage de la « palabre Kongo » : le *Kinzonzi*. Celui-ci se définit comme « l'art de traiter les problèmes par la sagesse Kongo » (Mwan'Ambuta, T., 2007). C'est la version Kongo du « bois sacré » ou encore de « l'arbre à palabre » présent dans presque toutes les sociétés africaines (Alliot, M., 1985).

Tel qu'appliqué par les *Makesa* à Luozi, le *Kinzonzi* ne se présentait pas seulement comme l'instance judiciaire au niveau des *zikwa*, mais aussi comme une sorte de « département de réarmement moral » des adeptes et de la population. La bastonnade en public (comme principale sanction à ceux qui péchaient contre les bonnes mœurs et la coutume kongo) rappelait étrangement la sanction prisée par les *kadogo* au début de la rébellion afdelienne à l'Est de la R.D.C.

L'adhésion tacite d'une bonne partie de la population de Luozi à cette sorte de justice « militaro-religieuse » se justifia par la défaillance des structures judiciaires de l'État. Selon les témoignages recueillis à Luozi et confirmés par la « mission de pacification » de l'Assemblée Nationale, il n'y avait qu'un seul magistrat pour tout le territoire de Luozi.

Par conséquent, les affaires en justice pouvaient prendre jusqu'à quinze ans sans solution (Mvuemba, J.C., 2008 : 6). La « justice expéditive » instaurée par les *Makesa* finit par être une « délivrance » pour les plaignants restés longtemps à la merci des « avocats fantômes » transformant leurs clients en « source de revenus ». Pour les jeunes *Makesa*, le vide laissé par l'État était ainsi bien comblé !

En effet, comme Koen Vlassenroot le constate en parlant du Nord-Kivu, le déclin de la capacité étatique de la R.D.C. n'a pas entraîné un vide de gouvernance. Il a, au contraire, ouvert un espace à d'autres acteurs, chefs traditionnels, groupes de la société civile, Églises et agences d'aide, qui ont pris en charge les services autrefois assurés par l'État (Koen, V. 2007 : 45).

Cependant, si au Sud-Kivu et au Nord-Kivu c'est la population qui, prise entre les feux des groupes armés et celui de l'armée congolaise, inventait des stratégies pour vivre avec la violence, dans le cas précis c'est un groupe au départ religieux qui a tenté de se substituer à l'État.

Partout où l'État « s'est retiré », B.D.K. s'est solidement installé en instaurant une sorte de régime de terreur difficile à qualifier : érection des barrières, établissement des pénalités, perception des taxes, « règlement de conflits », etc. Ruffin Mpaka et Jean-Claude Vuemba ont parlé de la « loi du Talion et le règne de la chicotte » (2008 : 6). Tout le monde était tenu à se conformer à la « Loi Sacrée ». Cela a fini par susciter l'aversion les adeptes des autres confessions religieuses en général et les chrétiens en particulier.

Les méthodes des *Makesa* présentent des similitudes avec les pratiques de plusieurs groupes armés opérant dans le Nord-Kivu et dans le Sud-Kivu : une certaine instrumentalisation de la violence à des fins politiques. Et en mettant fin à la violence et aux tracasseries des agents de la Police Nationale Congolaise, affirme un informateur, B.D.K. en commettait d'autres encore plus graves. Les *Makesa* tombaient dans le cercle vicieux des *Mai-Mai* à la fois libérateurs et oppresseurs de la population rurale (Morvan, H. 2005).

Entre la fin du mois de décembre 2007 et le début du mois de mars 2008, l'action de *Makesa* à Luozi prit les allures d'une véritable insurrection au sens de l'article 136 du code pénal militaire (T.G.B., 2005). C'est-à-dire : « toute violence collective de nature à mettre en péril les institutions de la République ou à porter atteinte à l'intégrité du territoire national ». Les *Makesa* ont tenté de soustraire, par la violence, plusieurs secteurs du territoire de Luozi au contrôle des autorités provinciales basées à Matadi. Les secteurs de la Kenge, Mongoluala et Balari furent les premiers à être investis.

Le *Mfumu'a zikua* dut « expédier les affaires courantes » et devint l'autorité de fait. Il put organiser la perception des taxes dans les marchés locaux et même régler certains différends entre les membres de « sa juridiction ». C'est justement sur ce terrain de l'administration de la justice que B.D.K. a fini par se substituer aux juridictions locales compétentes en la matière.

Le *Mfumu'a Zikwa* put prononcer des sentences, imposer les amendes et les supplices corporels aux coupables et restaurer les victimes dans leurs droits. Très vite les abus furent au rendez-vous. Le curé de la paroisse catholique de Kimuaka (secteur de Kinkenge), Monsieur l'Abbé André Mingiendi, fut parmi les victimes de la justice des *Makesa* le 23 janvier 2008.

Les *Makesa* reprochaient à l'abbé curé de passer son temps à dénigrer les enseignements de B.D.K., à formuler des fausses accusations contre le mouvement et surtout de s'opposer à l'érection d'un marché sur des terres dont la paroisse se disputait la propriété avec un « ayant-droit coutumier » membre d'une église protestante locale (T.G.B., 2005). Le « ayant-droit coutumier » décida de porter l'affaire à l'administration de *Makesa*. Ayant perdu le procès devant le tribunal institué pour juger l'affaire, le Curé de Kimuaka fut condamné et bastonné en public de 75 coups de fouets.

La cohérence avec laquelle l'administration de B.D.K. gérait les « affaires courantes », malgré la brutalité et la violence propre aux mouvements insurrectionnels, fit croire à plus d'un observateur que ce mouvement religieux était très bien organisé.



Si le cerveau pensant était Muanda Nsemi, comme l'ont reconnu certains *mikengi* durant le procès aussi bien à Mbanza-Ngungu qu'à Matadi, au niveau de Luozi c'est monsieur Siampasi Maduda qui était le maître à penser. Originaire du village Lomba, dans le Secteur de Mbaza-Ngoyo (56 ans au moment du procès), cet homme semble avoir coordonné la résistance sur le terrain.

Détenteur d'une maîtrise en Sciences politiques de l'Université de Piccardy en France, Siampasi Maduda participait à toutes les réunions importantes et à certains jugements expéditifs prononcés par les *Makesa* (TGB, 2005). Il participa, par exemple, au rassemblement tenu dans le village de Bodi le 17 février 2008 et durant le quel il fut décidé le bouclage et le contrôle des frontières par les *Makesa*. C'est aussi à Bodi que fut décidé de procéder à la fermeture de tous les postes et services de l'État après avoir chassé les autorités. Selon un informateur interrogé à Mbaza-Ngungu, Monsieur Siampasi justifia ces actions par la nécessité de pousser les autorités provinciales à organiser un « Dialogue Interkongolais ».

Les autorités congolaises, aussi bien au niveau provincial qu'au niveau central étaient parfaitement informées de l'évolution de la situation. Mais elles ne firent rien, ni pour organiser le fameux « Dialogue interKongolais », ni pour approcher B.D.K. en vue de trouver une solution à la crise qui commençait à s'enliser. Cette attitude des dirigeants congolais poussa les *mikengi* à passer à la vitesse supérieure juste après le rassemblement de Bodi. Ils durent désormais s'attaquer à tout ce qui symbolisait l'État congolais (la police, le drapeau national, le bureau officiel etc.). C'est dans ce contexte que la loi de jungle fut établie au mois de février 2008.

C'est finalement l'affaire « Jean-Marie Lusende » qui détermina le gouvernement congolais à intervenir. L'histoire se passe le 24 février 2008 au chef lieu de secteur de Kikenge dans le territoire de Luozi. Une voyante du nom de Mabondo désigna Monsieur Jean-Marie Lusende comme sorcier dans une affaire qui n'avait rien à avoir avec B.D.K. Monsieur Jean-Marie Lusende fut alors acheminé au *zikwa* pour comparaître devant les *Makesa*. Le procès expéditif présidé par Mbuta Mansueki prononça la peine de mort par incinération. Les faits reprochés à Lusende étaient très graves : le « sorcier » passerait tout son temps en « envoûter les jeunes » !

L'exécution de Jean-Marie Lusende prit les allures d'une cérémonie solennelle. Un trou d'environ un mètre fut rapidement creusé par les *Mikengi*. Le condamné y fut précipité et immobilisé entre 8 heures du matin et 14 heures de l'après midi (T.G.B., 2005). Après plusieurs heures de tortures, un pneu usagé apporté par un certain Fibarata dit « Rastaman » lui fut posé au cou, avant d'être allumé (V.S.V. 2008 : 4). Les *mikengi* présents se chargèrent alors d'alimenter la fournaise « au rythme des chansons de B.D.K. : « *oooh tiya... ooh tiya* » (l'hymne pour le feu) ; « *minsiku mieto mie vutuka* » (Nos lois sont de retour) (T.G.I/Mbaza-Ngungu, 2008).

Pour comprendre la liesse et la satisfaction des *mikengi* pendant l'incinération de monsieur Lusende, il faut tenir compte du fait que, comme presque tous les messianismes kongo, B.D.K. combat la sorcellerie. Le sorcier est considéré comme un criminel dangereux parce que, utilisant des pratiques mystérieuses, il peut décimer tout un village sans être soupçonné. Seule la peine de mort peut lui être appliquée.

Quant à la joie de *Makesa* de voir leurs « lois de retour », cette observation de Van Wing donne la lumière qu'il faut :

*« Chez les Manianga, la peine de mort n'existait pas sauf s'il s'agissait d'un criminel dangereux. Celui-ci était alors enterré vivant dans le plus grand marché de la région en présence de tous les villages environnants. L'efficacité de la justice était liée à des principes et sanctions magico-religieux dont le chef investi assurait le respect »* (Van Wing, 1938 : 21).

La nouvelle ainsi que les images de l'incinération de Lusende furent accueillies avec stupéfaction à Kinshasa. Pour l'Inspecteur Général de la police, Monsieur John Numbi, la secte de Muanda Nsemi avait franchi les limites du supportable. Les rapports alarmants et parfois amplifiés établis par les services spécialisés au niveau provincial incitèrent le gouvernement à procéder au démantèlement de B.D.K. sur toute l'étendue de la province du Bas-Congo.

### 7.3.3. La répression de mars 2008

Tout est parti de l'affaire des « otages de Vanga ». Dans ce village du secteur d'Isange en territoire de Seke-Banza, le *nfumu'a zikwa* avait pris l'habitude de lever les taxes du marché. Ce qui le mit en compétition avec l'administration locale.<sup>100</sup> Le conflit aboutit à l'arrestation de plusieurs adeptes en plein culte le 4 janvier 2008 pendant qu'ils commémoraient les martyrs de l'indépendance. En guise de riposte, les *mikengi* érigèrent des barrières partout avant d'investir les bureaux de l'administration locale où ils prirent quelques otages parmi les agents (*La Conscience* 26 février 2008). Le 4 janvier 2008, devait ainsi s'écrire une nouvelle histoire de « martyrs » dans la province de Bas-Congo : celle des martyrs de « l'autonomie » du Bas-Congo.

Pour tenter de dénouer la crise, l'Autorité Provinciale dépêcha sur le lieu 15 policiers sous la conduite du Colonel Odimba (Mvuemba, JC et R., Mpaka, 2008 : 2). Cette équipe fut à son tour « prise en otage ». L'Inspecteur Provincial de la Police Nationale, le Général Raüs Chapwe, tenta alors de trouver une solution négociée avec le Chef Spirituel basé à Kinshasa.

Les tractations au téléphone tirèrent en longueur pendant qu'une rumeur faisant état de la décision des *mikengi* de tuer tous les otages courrait le village.<sup>101</sup> Informé, le colonel Odimba ordonna aux policiers d'ouvrir le feu pour se frayer le passage dans la foule des *Makesa* qui les assiégeaient. Le bilan de cette confusion fut de cinq morts et plusieurs blessés graves.

Les incidents de Vanga eurent des répercussions dans les villages environnants (Kivunza) où les *mikengi* prirent l'option de s'attaquer systématiquement aux symboles de l'État. Face à cette détermination, les quelques rares policiers en poste dans la contrée furent contraints de fuir. Quand la mission de pacification envoyée par l'A.N. arriva à Vanga, le constat fut amer : l'autorité de l'État avait pris un sérieux recul, non seulement dans le territoire de Seke-Banza, mais aussi dans tout le district du Bas-Fleuve (Vuemba, J.C et R. Mpaka, 2008 : 2).

<sup>100</sup> Makanda, Ancien administrateur du territoire de Kasangulu. Interrogé à Kasangulu.

<sup>101</sup> Nzazi A, Interview déjà cité.

Etant donné que ces entités administratives décentralisées étaient sous administrées, les forces de l'ordre presque absentes et l'autorité provinciale totalement coupée des zones de contestation, les *Makesa* n'avaient pas de peine à installer leur « régime » (*La Conscience*, Octobre 2008).

Commandée sur le terrain par le Major Christian Ngoni, un ancien officier des Forces Aériennes, cette opération connut la participation de plusieurs unités distinctes venant de la Police d'Intervention Rapide (P.I.R.), de l'Unité de Police Intégrée et du Bataillon Sima constitué d'anciens soldats, principalement Katangais (M.O.N.U.C, 2008 : 10 – 11). L'opération prit vite les allures d'une campagne militaire avec le but manifeste d'anéantir le mouvement. D'ailleurs, deux jours avant le lancement de l'opération, le gouvernement avait déjà décidé de suspendre les activités de B.D.K. à l'issue d'un conseil des Ministres tenu à Matadi au Bas-Congo.

« L'État insurrectionnel de Lozi » fut l'étape décisive de l'expédition de la Police Nationale Congolaise. Informés de l'éminence d'une intervention de la P.N.C., les *Makesa* avaient organisé « une veillée de prière » dans leur *zikwa* dans la nuit du 28 au 29 février. Selon les sources gouvernementales, les *Makesa* auraient projeté l'exécution des résolutions du rassemblement de Bodi pour le 29 février. La fuite de l'information est partie du fait que Monsieur Saiampasi Madura avait pris soin d'avertir son ami Jackson, agent de l'ANR de quitter Lozi avant que les *Makesa* n'en deviennent seuls maîtres à bord.

La P.N.C. débarqua à Luozi dans la nuit de 28 au 29 février 2008 et prit d'assaut le *zikwa* de B.D.K. Les *Makesa* y étaient réunis pour une « veillée de prière ». Mais pour les éléments de P.N.C., il s'agissait plutôt une « veillée d'armes ». En effet, un ancien s'occupait de la préparation de la « potion magique » destinée à procurer aux *mikengi* l'immortalité au front. Il fut surpris par l'intervention de la Police. Avec les armes de fortune (armes blanches, les arachides, les maïs, les armes en bois...), drogués par la doctrine et sous les effets d'une plante hallucinogène appelée « trente-six oiseaux », les *mikengi* se lancèrent dans une résistance aveugle contre une police surarmée et infiltrés par les hommes des troupes.

De Luozi à Seke-Banza, l'opération de la Police s'accompagna par la destruction systématique des *zikwa* de B.D.K. (M.O.N.U.C, 2008 : 17 – 26). Le bilan des affrontements fut lourd. Les services spéciaux du Ministère de l'Intérieur ont fait état de dix agents de l'ordre (policiers et soldats) tués à l'arme blanche par les *Makesa*, tandis que soixante-dix-sept membres de B.D.K. ont succombé sous les balles de la P.N.C.

Fustigeant l'usage « excessif de la force » contre les *Makesa*, le rapport de la section des droits de l'homme de la M.O.N.U.C. à son tour a évalué les morts à cent-trente-quatre (M.O.N.U.C., 2008 : 12). Ce chiffre inclut bien entendu les *Makesa* et les autres « victimes innocentes » selon l'expression du Ministre de l'Intérieur, Monsieur Denis Kalume Numbi. Enfin, les sources de B.D.K. évoquent la disparition de sept-cent-cinquante *Makesa*. (Muanda Nsemi, 2008 : 14 – 15).

L'opération de la Police à Luozi se présenta comme une expédition punitive. Elle avait été précédée par une cérémonie officielle organisée par la Police Nationale Congolaise à Kinshasa. Il s'agit des obsèques des policiers tués par les *Makesa* au Bas-Congo durant les affrontements antérieurs. Ce qui fait qu'en plus de leur mission de restaurer l'autorité de l'État, les policiers qui ont opéré au Bas-Congo à la fin du mois de mars et au début du mois avril se sentaient investis d'un devoir d'honneur de venger leurs collègues.

Enfin, dans un contexte postélectoral, la traque des *Makesa* s'inscrivait aussi dans un plan d'ensemble dont la finalité était l'intimidation de l'opposition politique interne. Le ton avait déjà été donné par la « pacification » de Kinshasa à l'issue du démantèlement de la « garde » de Jean-Pierre Bemba en mars 2007 (De Villers, G., 2008). Le challenger de Joseph Kabila n'avait jamais sincèrement accepté le verdict des urnes et, selon les sources concordantes, il pensait récupérer par d'autres moyens « la victoire volée au peuple congolais » durant les élections de 2006. Avec sa pléthorique garde rapprochée, Jean-Pierre Bemba échappait totalement au contrôle des instances sécuritaires du pays. Le M.L.C. semblait présenter une menace réelle pour le gouvernement.

Après la victoire Joseph Kabila aux présidentielles, la ville de Kinshasa fut divisée en « deux territoires » où des factions rivales faisaient la loi. L'avenue de la Justice, où se trouvait la résidence officielle de Jean-Pierre Bemba, et le cimetière de la Gombe sur le boulevard du 30 juin étaient devenus très insécurisés. Le président du M.L.C. semblait ériger l'insécurité urbaine en stratégie politique. Son objectif était de démontrer « l'incapacité » du gouvernement récemment mis en place à gérer le pays. Mais pour les services de l'A.N.R., le candidat malheureux se préparait à renverser le régime en place.

C'est pour se débarrasser de cette épine que Joseph Kabila décida de passer à l'attaque. Les affrontements du jeudi 23 au vendredi 24 mars 2007 présentaient un double enjeu pour le gouvernement. Il était d'abord question de démanteler la « milice » de Jean-Pierre Bemba. Celle-ci était supposée avoir des relais en République du Congo où végètent certains anciens soldats de Mobutu. Ensuite, il fallait obtenir par tous les moyens l'éloignement de Jean-Pierre Bemba du pays. Ce qui fut fait.

La « milice » de Jean-Pierre Bemba ayant été démantelée, le seul poste de résistance active se localisa au Bas-Congo. Dans cette province, la menace la mieux structurée était B.D.K. S'il est vrai que ce mouvement religieux n'avait aucune force militaire susceptible de faire face à l'armée congolaise, il n'est pas moins vrai qu'il avait la capacité d'asphyxier Kinshasa sur le plan économique. Il suffisait pour cela que les *Makesa* bloquent le trafic sur la Nationale n°1 à partir de Kimpese, par exemple, pour voir la ville de Kinshasa plonger dans une crise réelle.

#### **7.4. Limites de la violence policière contre B.D.K.**

Les événements de février-Mars 2008 eurent un très grand retentissement dans le pays et au niveau de la Communauté internationale. Les députés de l'opposition décidèrent d'interpeller le Ministre de l'Intérieur, Défense et Sécurité.

Dans sa réponse à une question orale lui adressée par le député Kyakwama Kyakiziki, le Ministre Denis Kalume justifia l'intervention musclée de la P.N.C. par la nécessité de restaurer l'autorité de l'État, de prévenir une guerre des religions au Bas-Congo, d'arrêter la chasse aux non-originares pris comme cibles par B.D.K. et empêcher B.D.K. de procéder à la sécession de la province du Bas-Congo.

### **7.5.1. La restauration de l'autorité de l'État**

Lorsque le gouvernement congolais décide d'affronter les *mikengi*, la situation sécuritaire au Bas-Congo était très préoccupante. Deux pistes s'offraient au gouvernement : soit trouver un cadre de dialogue avec les responsables de B.D.K. ; soit user de sa puissance pour imposer la paix dans les régions troublées. Selon un responsable de l'A.N.R., les « abus insupportables des *Makesa* et à l'arrogance de leur gourou » poussèrent le gouvernement à opter pour la seconde piste.

En réalité, les *Mikengi* n'étaient pas décidés d'affronter la PNC. La « paix des braves » signée à Pretoria avait implicitement consacré la violence comme mode d'accès au pouvoir. B.D.K. tentait de s'inscrire dans cette logique. « L'insurrection étranglée » de Luozi n'avait pas comme objectif le renversement des institutions de la République. Elle visait juste à provoquer la tenue d'un « dialogue interKongolais » à l'instar de la Conférence de Goma qui venait à peine de fermer ses portes dans la capitale du Nord-Kivu le 24 janvier 2008. (Minani, B. 2008 : 172).

La M.O.N.U.C a eu raison d'affirmer qu'il était impossible de considérer l'attitude des *Makesa* à se substituer à l'autorité de l'État comme un acte violent d'usurpation de l'autorité de l'État bien qu'il constituait certainement un acte de défiance envers l'État (M.O.N.U.C, 2008 : 10). Seulement, le gouvernement congolais n'était pas disposé à passer sous silence ce défi. En voulant instrumentaliser l'insécurité et la violence à l'instar du C.N.D.P., pour obtenir le dialogue *interkongolais*, le Chef spirituel de B.D.K., de son côté, n'a pas tenu compte de beaucoup de paramètres.

D'abord, le contexte n'était pas le même. Le C.N.D.P. était une « armée rebelle » soutenue par le gouvernement rwandais (Alden, A. 2010 : 11). Les hommes de Laurent Nkunda avaient déjà mis l'armée congolaise en déroute à plusieurs reprises. Ils ont même occupé les abords de la ville de Goma entre le 26 octobre et le 2 novembre 2007 (Augé, B. 2009 : 184). La R.D.C. avait alors tenté de recourir à l'appui de la S.A.D.C. pour venir à bout de la rébellion (Alves, G. 2008).

Avec un adversaire aussi fort, le gouvernement congolais n'avait pas d'autres choix que de négocier. B.D.K. n'a rien à avoir avec des groupes armés du genre C.N.D.P. Il n'est même pas aussi équipé que les *Mai- Mai* qui opèrent au Nord-Kivu et au Sud-Kivu et qui, contre vents et marées arrivent difficilement à se faire entendre.

Ensuite, les dimensions régionales du conflit congolais, la survivance de réseaux militaro-économiques dans l'Est de la R.D.C. et la détermination de la Communauté internationale à stabiliser la région des Grands-Lacs (en faisant pression sur les protagonistes locaux et régionaux) ont rendu incontournable la Conférence de Goma (Autessere, S. 2008). Pour le cas de B.D.K., rien ne pouvait forcer le gouvernement congolais à s'impliquer dans l'organisation d'un dialogue *interkongolais*. Sinon, il fallait le faire pour les autres provinces où la population a manifesté publiquement son rejet des gouverneurs élus (Sud-Kivu, Kasai et Équateur).

Enfin, les élections contestées par B.D.K. ont été gagnées par d'autres Bakongo peu importe leur appartenance politique. Ceux-ci n'étaient pas disposés à organiser un dialogue qui remettrait en cause leur légitimité. Or, selon les *Makesa*, il était question d'obtenir de ce dialogue soit la restauration de la « vérité des urnes », soit le retour à l'esprit du « pacte des pères fondateurs du Kongo Central ». Dans les deux cas, il y avait lieu d'espérer l'avènement de Muanda Nsemi et Fuka Unzola à la tête de la province. Au regard de ces antagonismes locaux, le gouvernement a préféré gardé un silence qui était d'ailleurs à son avantage.

Le silence du gouvernement a été interprété par *Makesa* comme un manque de volonté politique à s'occuper des problèmes du Bas-Congo. B.D.K. se mit alors à narguer ouvertement les autorités provinciales.



Durant tout le mois de février messieurs Nsiamusu Kikenla et Day Maluamengi, tous deux *Makesa*, passaient de village en village pour dire à la population que désormais les *mfumu'a zikwa* avaient pris les fonctions des chefs de villages. Ils affirmaient en outre que là où les *mfumu a Zikwa* n'étaient pas encore établis, les problèmes du village ne seraient examinés que par les *Makesa*.

Ayant donc constaté la léthargie du gouvernement congolais, et forts du succès relatif de leurs opérations sur terrain, les *Makesa* franchirent le Rubicon. Ils prirent la résolution de doter le « territoire libéré » de nouveaux emblèmes : le drapeau de B.D.K. prit la place de celui de la République, un « cantique inspiré de la tradition kongo » remplaça l'hymne national, les *mikengi* se considéraient désormais comme les agents de l'ordre. Plusieurs notables *Ne Kongo* sollicitèrent alors l'intervention de l'État pour mettre fin à la dérive des *Makesa*. Dans un mémorandum adressé au gouvernement par les chefs traditionnels du Kongo Central on peut lire :

*« Attendu que ces actes d'une violence inouïe, car accompagnés de tueries ; brimades ; d'enlèvements ; de vols et de viols, sont entretenus par une organisation dite 'politico-mystico-religieuse et militaire' (...).*

*Sommes à présent convaincus, forts de ces informations et témoignages oculaires en notre possession, et qui se recoupent, que l'insécurité observée actuellement dans la province est provoquée et entretenue par B.D.K. qui doit être considéré désormais par la Communauté nationale et la Communauté internationale comme un mouvement rebelle au regard des méthodes qu'il utilise pour tenter de faire valoir son agenda. D'où la thèse de victimisation de ce mouvement vulgaire dans l'opinion est fausse et doit appartenir au passé »* (Mabiala Ma Nianga et al. 2008).

Les chefs coutumiers du Bas-Congo rejoignaient ainsi la position prise par certains notables de Luozi déjà en 2002. Ces derniers avaient, à l'époque, taxé le comportement des *Makesa* d'incivique, de barbare et de nocif à la vie de la population de Luozi (Bungiena, K. 2002).

Ils demandaient à la même occasion « *la suspension pure et simple de ce mouvement religieux sur toute l'étendue de la province du Bas-Congo en général, et du territoire de Luozi en particulier et la mise de tous les délits commis par les adeptes de ce mouvement (perte en vies humaines, dégâts matériels...) sur la responsabilité du promoteur conformément à la loi en vigueur dans notre pays* ».

Si tout le monde était d'accord avec « la restauration de l'autorité de l'État », c'est au niveau de la force utilisée par la Police Nationale Congolaise que les divergences se sont affichées. D'aucuns attestent l'usage disproportionné de la force contre les *Makesa* (VSV. 2008 : 4). La commission d'enquête de la M.O.N.U.C. a même établi un « usage excessif de la force » en violation du Décret-loi 002-2002 du 26 janvier portant institution, organisation et fonctionnement de la Police Nationale Congolaise (M.O.N.U.C, 2008 : 12). L'alinéa a de ce Décret dispose en effet que « (les Forces de l'ordre) En (de la force) *useront avec modération et leur action sera proportionnelle à la gravité de l'infraction et à l'objectif légitime à atteindre* ».

Élaborer une loi est une chose, en faire une interprétation rationnelle devient une autre. Les rapports élaborés par les services de renseignement basés à Luozi ont fait de l'affaire B.D.K. une véritable montagne. Les agents de l'A.N.R. ont présenté les « connections » entre les *mikengi*, la milice *nsilulu* opérant au Congo-Brazzaville et les rebelles des Forces de Libération de l'enclave de Cabinda comme des certitudes. Les rapports de l'A.N.R. ont ainsi influé sur la composition des forces qui ont été déployés au Bas-Congo. C'est pour parer à une éventuelle intervention des milices précitées que le célèbre bataillon « Simba » a été engagée dans les opérations.

On se souviendra que lorsque le gouvernement congolais réprima les manifestations de B.D.K. en juin 2006, le chef rebelle des *Nsilulu* aurait exprimé son inquiétude quant au sort de ses frères *Ne Kongo* du « Congo-Zaïre » : « *Si la tragédie perdure, avait-il déclaré, les Ninja seront obligés d'aller prêter main forte à B.D.K.* ». Une telle prise de position suggère des connections entre les deux mouvements.

Cependant, il est pour l'instant hasardeux de se prononcer sur l'existence ou non d'une vaste coalition rebelle chapeautée par les chefs spirituels des mouvements messianiques œuvrant au niveau de *l'espace Kongo*.

Les « certitudes » des services de renseignement congolais à ce sujet ont procédé par un raisonnement par analogie : La milice *Nsilulu* est en grande majorité constituée des Bakongo comme les *Makesa* et prône la restauration de leur ancien royaume comme leurs collègues du Bas-Congo. Mais, la différence est que l'église du Pasteur Frédéric Bisangou est de tendance chrétienne et pentecôtiste alors que la branche religieuse de B.D.K. est une « *Église Kongo* ». L'Église des *Nsilulu* possède une milice qui a participé activement aux conflits ethno-politiques au Congo-Brazza. Ce qui n'est pas le cas pour B.D.K. De même, le F.L.E.C. est un mouvement insurrectionnel et séparatiste de longue date, mais n'a pas une idéologie *pankongo* (Gervase Clarence-Smith 1989 : 407) à l'instar de B.D.K.

Enfin de compte, l'usage disproportionné de la force contre les *Makesa* a mis au grand jour des lacunes au niveau des services de l'ANR. Ceux-ci ne sont jamais parvenus à se faire une image nette de B.D.K. Aussi, une information alarmante en matière de sécurité témoigne de la « bravoure » de l'agent qui la livre et permet d'augmenter son influence dans les sillages du pouvoir.

Les *mikengi* ont commis, certes, des abus graves qui méritaient une répression de la part de l'État. La réplique de l'État était cependant fondée sur des informations souvent amplifiées au point que ce que Mbuta Makindombe appelle « une réaction contre la confiscation de l'État par quelques individus » a permis de restaurer l'autorité de l'État dans un bain de sang.

### **7.5.2. L'imminence d'une guerre des religions**

Les événements de mars 2008 ont été précédés par plusieurs accrochages entre les *Makesa* et certains responsables d'autres Églises, surtout chrétiennes implantées dans le Bas-Congo. Cela a fait dire aux services de sécurités qu'il était à craindre une guerre des religions dans la région.

En réalité, il n'existe aucune bataille rangée en perspective entre les *mikengi* et les chrétiens ; du moins pour l'instant. Mais l'hostilité des premiers envers les seconds est bien perceptible. Plusieurs raisons peuvent être avancées pour expliquer cette situation.

#### **7.5.2.1. Attitude révisionniste des Makesa**

Il n'existe pas, à première vue, des antécédents graves susceptibles de dégénérer en conflits entre les chrétiens et les *Makesa*. Il y a plutôt des contradictions liées à une attitude révisionniste de B.D.K. Les *Makesa* considèrent que toutes les confessions religieuses chrétiennes ou inspirées du christianisme sont au service du néocolonialisme. Elles freineraient ainsi le processus d'éveil de la conscience des Noirs en général et des Bakongo en particulier. Mbuta Makidombe exprime ce point de vue des *Makesa* en ces termes :

*« Autant que les colonialistes portugais, les premières missionnaires catholiques ont aussi pratiqué le trafic des esclaves au royaume Kongo. Après eux, les missionnaires de Léopold II ont continué à travailler avec leur administration pour persécuter les Kimbanguistes et les mettre en prison ou en les envoyant très loin de la terre de leurs ancêtres. Aujourd'hui, les Églises chrétiennes sont au service du pouvoir... ».*

B.D.K. n'a jamais oublié le rôle joué par Bartolomé de Las Casas (1474 – 1566) dans la traite des Noirs. Ce prêtre dominicain espagnol, défenseur des droits des Indiens en Amérique, avait suggéré aux négriers de chercher en Afrique des esclaves Noirs (Mabire, J. 2000 :21).

Il est inconcevable, aux yeux de Muanda Nsemi, de prôner en même temps l'amour du prochain (envers les Indiens) et de procéder ensuite à la servitude des autres humains. Plus grave encore la bulle du pape Nicolas V du 8 janvier 1454. Tommaso Parentucelli, de son vrai nom, demanda au roi Alphonse V (Portugal) de réduire les nègres de Guinée et les païens à l'esclavage (Mabire, J. 2000 : 14).

Ces pages sombres de « l'évangélisation esclavagiste » dans l'ancien royaume Kongo sont aujourd'hui remuées par B.D.K. L'objectif est de raviver l'hostilité des *Makesa* envers les chrétiens en général et les Blancs en particulier. Ces derniers sont présentés comme la source de tous les malheurs africains. Le terme *Mundele*<sup>102</sup> est très péjoratif chez les *Makesa*. Il signifierait : voleur, violeur, destructeur, immoral, revenant etc. Cette signification s'applique aussi bien aux colons Belges qu'aux missionnaires catholiques.

Quant au *bukongo* (la doctrine de B.D.K.), il est présenté comme la « religion d'État » du *Kongo dia Ntotila* en général et de Kongo Central en particulier. C'est, pour les *Makesa*, la seule voie de salut pour les Noirs. « *Par conséquent, conclut Ne Muanda Nsemi, tout évangéliste qui tend à venir dresser notre peuple contre notre culture fait de la provocation, de l'intolérance, et de la subversion contre nos ancêtres divinisés et notre peuple* ». Sont directement visées à ce niveau, les Églises étrangères en général et chrétiennes en particulier.

C'est cette attitude révisionniste de B.D.K. qui est à l'origine du climat de méfiance entre les Églises chrétiennes implantées au Bas-Congo et B.D.K. Elle est, en outre, renforcée par des oppositions d'ordre doctrinal. La première porte sur le culte des ancêtres. Ce dernier est considéré par les chrétiens comme une pratique « païenne ».

Pour B.D.K., la pratique catholique qui consiste à imposer le culte des « ancêtres étrangers », c'est-à-dire, les *saints blancs* au Kongo est une aberration qui doit s'arrêter. Le débat est encore plus houleux avec les protestants qui eux interdisent tout simplement le culte des saints et par conséquent, ne donnent aucune importance aux ancêtres *Ne Kongo*.

---

<sup>102</sup> Bontinck note que *mundele* dérive du Kikongo *nlele* qui signifie vêtement. Le terme aurait été utilisé par les Kongo pour désigner le Blanc du fait que le corps de celui-ci était couvert (chaussures, vêtements et chapeau) (Biaya, T.K. 1994 : 86)

La deuxième opposition n'est qu'une simple rivalité entre B.D.K. et les autres Églises qui expriment les mêmes prétentions de s'ériger en « Église des Noirs ». Muanda Nsemi a les prétentions de détenir le monopole de la religion traditionnelle kongo dans la province au Bas-Congo. Dans son discours lors de la sortie officielle du *Makongo*, il est allé jusqu'à considérer qu'en R.D.C. il n'existe que trois religions : le christianisme, l'Islam et le *Bukongo* (Muanda Nsemi 1987 : 21 - 22). A cette occasion, Muanda Nsemi présentait le *bukongo* comme étant « le vrai visage du Kimbanguisme de Simon Kimbangu ».

Les héritiers biologiques de Simon Kimbangu ne supportent pas que « des charlatans » s'improvisent successeurs de *Nfumu* Kimbangu et prétendent créer une Église adaptée à la « mentalité des Noirs ». Pour eux, l'E.J.C.S.K. est l'unique église kimbanguiste. En dehors de ce cadre, tous ceux qui se réclament du kimbanguisme sont des imposteurs.<sup>103</sup> Monsieur Diambanza les considère comme les émissaires du Diable. Ceux-ci auraient la mission de détourner les enfants des Dieu (Kimbanguistes) de la « Vérité » salvatrice du prophète fondateur.

Il faut noter que c'est dans l'attitude des *Makesa* à l'égard des « religions importées » qu'il faut chercher les raisons profondes des antagonismes entre le *bukongo* et le christianisme. La première explication se trouve dans l'interprétation de la Sainte Bible au Livre de Marc 13 :22. Pour les *Makesa*, c'est la parole du « Grand Maître Jésus » et non du « Fils de Dieu ». Ce dernier dit que : « *Beaucoup viendront en mon nom. Car il s'élèvera des faux prophètes. Ils feront des prodiges et des miracles, pour tenter de séduire même les élus...* »

Voici l'interprétation que B.D.K. fait de ce verset :

*« Pour nous autres négro-africains, quand on dit ils viendront, cela veut dire que ce ne sont pas des gens de chez nous. Ce sont donc des étrangers qui viendront en Afrique, au nom de Jésus, ils seront nombreux et ils feront des miracles pour tenter de séduire même les élus (le peuple Kongo) »* (Muanda, N., 1991 : 4).

---

<sup>103</sup> L'EJCSK compte plusieurs dissidences. Mis à part les trois grandes tendances évoquées par Susan Asch (1983 : 81), il y a lieu de citer les « Eglises Kimbanguistes » dirigées par Monkoto à Kinshasa, Kisito-Mazankala à Brazzaville et Golf à Luada.

Replacé dans son contexte historique, Marc 13 : 22 ne s'adressait pas aux Africains. Jésus-Christ s'adressait à une population précise : ses disciples, même si les événements décrits dans ce verset devraient se produire « aux derniers jours ». Vouloir y voir une « mise en garde » adressée au Négro-africains est tout simplement une aberration. A moins qu'on tienne compte d'une certaine croyance du *bukongo* qui trouve en Nzala Mpanda et Nsaku l'esprit Jésus-Christ ! Muanda Nsemi n'écrit-il pas que *Nsaku* avait l'habitude de dire à ses acolytes : « *Je suis le chemin, la Vérité et la vie* » (Muanda N. 1995b : 18). Ces paroles sont celles de Jésus-Christ dans la Bible (Jean 14 : 6).

La deuxième explication reflète de la « provocation » envers les chrétiens. Muanda Nsemi considère que « ils viendront » se réfère aussi bien aux missionnaires catholiques et protestants qu'aux évangélistes internationaux qui défilent ces derniers temps en Afrique en général et en R.D.C. en particulier. Sont plus visées ici, les Églises de réveil. Tous les pasteurs et évangélistes sont considérés comme des faux prophètes (Muanda Nsemi 1991 :1). Ils auraient comme tâches : *le commerce des âmes, la chasse aux âmes lumineuses, le soutien aux régimes fantoches, combattre la renaissance spirituelle négro-africaine et canaliser le 'courant invocatoire' africain en vue d'entretenir le feu mystique qui renforce la vitalité psychique de l'occident* (Muanda Nsemi 1991 : 5 – 7). Pareil jugement n'enchanté pas les adeptes des Églises chrétiennes implantées au Bas-Congo.

S'agissant des Églises de réveil, il faut noter que c'est autour des années 1980 que les évangélistes internationaux se sont lancés à l'assaut du continent africain. En R.D.C., c'est l'évangéliste Allemand Reinharh Bonnke qui passa pour le plus grand opérateur des miracles (Corten, A., 2001 : 75). Après son passage, l'heure était à l'effervescence religieuse avec la naissance et la prolifération des Églises de réveil. Ces nouvelles « Eldorado » font vivre gracieusement leurs fondateurs grâce à la dîme et autres offrandes « arrachées » aux adeptes. Les *Makesa* considèrent qu'il s'agit des « Églises de sommeil ». Les chrétiens y passeraient leur temps à prier, à danser et à fabriquer la richesse des « faux prophètes ».

Les *Makesa* sont opposés à la pratique de la « semence »<sup>104</sup> instaurée par les pasteurs des Églises de Réveil pour « rançonner » leurs adeptes. Cette pratique contraste avec les méthodes de B.D.K. inspirées du Kimbanguisme et qui mettent à l'avant plan le *kintwadi* (la solidarité) comme mode de développement de la communauté. B.D.K. qui a comme devise à ce sujet ; *sala, sambila* (prier et travailler) s'insurge ainsi contre les pasteurs qui, après avoir amassé des richesses sur le dos de leurs adeptes, ne financent aucun projet de développement là où leurs Églises sont implantées.

Les Églises catholiques et protestante sont, quant à elles, taxées de néocoloniales. Selon les *Makesa*, ces Églises seraient obstinées à « occidentaliser » l'Afrique en général et le Bas-Congo en particulier. Pour Muanda Nsemi « *A part le christianisme, chaque pays chrétien de l'Europe a sa tradition ancestrale qu'il respecte et sauvegarde en tant que culture nationale* (Muanda, N., 1995a :5). Ainsi, être chrétien ne dispense pas les *Ne Kongo* d'être soumis à B.D.K. Le chef spirituel de B.D.K. va jusqu'à affirmer que « *Bundu dia Kongo est au-dessus des Églises catholiques et protestantes* » et que « *les Bakongo, catholiques ou protestants, ont l'obligation de se soumettre à leur tradition Kongo, à leur culture Kongo, à leurs ancêtres divinisés (...)* ».

Du coup, les *Makesa* considèrent comme subversif, toute enseignement contraire au *bukongo*. Cette attitude fondamentaliste est le propre des adeptes des sectes religieuses. Ceux-ci sont convaincus qu'ils sont les seuls détenteurs de la vérité contre tous et surtout contre l'État » (De Haes, R. 1980 : 90). C'est cette conviction qui a poussé certains *Mikengi* à poser les actes liberticides comparables à ceux des Talibans afghans (Carrier, M. 2009) : Interdiction aux filles de porter le pantalon et les mini-jupes ; répression (par bastonnade) de l'adultère ; de la sorcellerie et autres délits jugés graves ; tentative de convertir tous les Bakongo à la doctrine de B.D.K. ; ...

---

<sup>104</sup> Le Film *Congo river* de Thierry Michel décrit très bien la pratique de la « semence » dans les Églises de Réveil : « la prospérité des adeptes est proportionnelle à la dîme ou à l'offrande qu'ils donnent à l'Église ». L'argent et les biens ainsi collectés vont dans les poches de chefs spirituels de ces Églises qui fonctionnent en réalité comme des unités de productions pour les fondateurs. Ce sont de véritables Associations Sans buts et Lucratives ».



### 7.5.2.2. *Quelques cas d'agressions contre les chrétiens*

Ces contradictions doctrinales ne suffisaient pas à elles seules pour déclencher une « guerre des religions » au Bas-Congo. Les agressions perpétrées par les *Makesa* sur certains prêtres catholiques et pasteurs protestants, parfois pour des raisons non religieuses (« immixtion calamiteuse » d'un prêtre dans la gestion des conflits fonciers entre paysans ; débauche supposée ou avérée d'un prêtre ou encore la ségrégation des enfants B.D.K. dans les écoles protestantes) ont effectivement fait planer les risques d'affrontements entre les jeunes des différentes Églises et ceux de B.D.K. Dans ce genre « contradiction religieuse », un détail (parfois anodin) suffirait pour produire l'étincelle nécessaire à l'incendie.

Le premier incident majeur entre les chrétiens catholiques et les *Makesa* remonte à l'année 1997 à Moanda. Dans la nuit du 24 au 25 décembre 1997, un abbé de la paroisse de Moanda avait été passé à tabac par les *mikengi* « pour avoir organisé la messe de minuit le jour de Noël » (Chalwe Ngwasi, E., 2008). Les frictions avaient des racines aussi bien au niveau doctrinal que dans la compétition pour le leadership spirituel au Bas-Congo. Cependant, il était reproché à l'Abbé de beaucoup de choses en marge de la messe de Noël : la débauche et les sermons dénigrant les enseignements de B.D.K. et appelant les Ne Kongo à quitter la « secte démoniaque ».

L'acte des *mikengi* en 1997 n'était pas directement orienté contre l'Église catholique en tant qu'institution religieuse. La messe de Noël n'était pas non plus la cible réelle des *Mikengi*. L'acte de ces derniers s'apparentait plutôt à un règlement des comptes entre un groupe des *Makesa* frustrés (par un enseignement orienté contre leur mouvement religieux) et l'abbé concerné. Quant aux allégations de débauche à charge de l'abbé, elles ne servirent que de *casus belli*. L'incident créa toutefois une tension vive entre les jeunes de B.D.K. et les jeunes catholiques. C'était le début d'une période de méfiance. Mais il faudra attendre les événements de 2008 pour assister à un second cas d'agression, cette fois plus violente.

Peu avant l'agression sus-évoquée de curé de Kimuaka, c'est monsieur l'Abbé Aaron Batukezanga, curé de la paroisse de Bienga, qui fut l'objet de menaces des *mikengi*. La cause fut une affaire foncière qui l'opposait à un certain Valdes, adepte de B.D.K. Se présentant comme un « ayant-droit » foncier des terres de Bienga, monsieur Valdes exhorta le curé de quitter le lieu au motif que « *sa méchanceté envers ses employés avait énervé les ancêtres* » (TGM, 2008 : 48). Il lui fut signifié, le 19 février 2008, qu'il devait quitter le lieu parce qu'il était *non-originaire*. Cet abbé, pourtant originaire de Mbaza-Mona, dans le même territoire de Luozi fut ainsi obligé d'abandonner sa paroisse.

Quatre jours plus tard, c'était l'affaire de l'Abbé de Kimuaka. Puis des menaces clairement orientées vers les religieuses et les prêtres de Kingoma, Mbandakani, Mbata-Siala, Matamba et Seke-Banza. Ils étaient tous accusés de mener un « campagne de dénigrement des enseignements des B.D.K. ». Tout ceci fut interprété par les responsables de l'Église catholique à Kinshasa comme une véritable persécution contre les chrétiens. Aussi, ils tentèrent de trouver une solution négociée avec Muanda Nsemi. Ce dernier fut convié à une séance de travail avec Cyprien Mbuka di Nkuanga, Philippe Dinzolele et Fidèle Nielele respectivement évêques de Boma, Matadi et Kinsatu.

Le 26 février 2008 un document contresigné par les quatre responsables religieux fut rendu public. Muanda Nsemi et les évêques catholiques y exhortaient les fidèles chrétiens, adeptes de B.D.K. et l'ensemble de la population à ne pas céder à la provocation et à l'usage de la violence (Muanda, N., 2008c : 4). Ils leur demandaient en outre de dénoncer le plus rapidement possible auprès de leurs hiérarchies respectives « tout acte de nature à brouiller l'esprit fraternel du peuple Kongo au Bas-Congo en leur rappelant qu'ils appartiennent tous, en dépit de leurs religions, à un même peuple » (*Le Potentiel du 01-03-2008*).

Après l'entretien avec les responsables catholiques, le chef spirituel de B.D.K. eut une autre séance de travail le même jour avec les pasteurs protestants. A l'issue de cette rencontre, Muanda Nsemi fit aux *mikengi* la recommandation « *d'être vigilants, et neutraliser tout anarchiste qui tentera de jouer la carte des politiciens véreux qui veulent opposer les Bakongo entre eux (...) pour permettre aux ennemis de notre peuple de faire massacrer des Bakongo en plus, et de faire mains basses sur notre Province du Kongo Central* » (Muanda, N., 2008c : 3).

Malgré ces rencontres avec les responsables catholiques, le chef de B.D.K. a continué à soutenir que les *Makesa* n'étaient pas impliqués dans les exactions contres les prêtres. S'agissant de l'abbé chassé à Bienga, par exemple, Muanda Nsemi réaffirma que ce sont ses propres paroissiens qui l'auraient chassé. L'abbé en question vivrait en concubinage avec une certaine Charlotte qu'il présentait comme sa cousine. Découvert, il aurait quitté la paroisse pour s'installer à Mangembo (Muanda, N., 2008d :11).

Certes, il est vrai que certains abbés entretiennent des concubines au Bas-Congo. Cela n'est pas nouveau dans l'Église catholique. Le Pape Alexandre VI Borgia n'a pas été le premier à entretenir femme et enfants (Celier, M.L. 1906 : 320). Mais pour affirmer que c'était bien le cas de Monsieur l'Abbé Aaron Batukezanga, il faut des preuves. Ce qui est sûr est que le procès de Mbanza-Ngungu a démontré que c'est suite aux menaces de Monsieur Valdes, adepte de B.D.K., que l'Abbé en question a quitté sa paroisse. Seulement, Valdes a agi à titre individuel pour un différend qui l'opposait à l'Abbé curé et n'engageait donc en rien les *Makesa*.

Au même moment que la « correction était infligée » aux prêtres catholiques, l'Église du Christ au Congo (E.C.C.) a de son côté enregistré des cas de violence soit à l'égard de ses pasteurs, soit à l'égard des préfets prestant dans ses écoles. Deux communautés protestantes furent prises comme cibles : la 23<sup>ème</sup> Communauté Évangélique en Afrique et la 18<sup>ème</sup> Communauté Évangélique de l'Alliance au Congo.

La première communauté a vu tout son patrimoine pillé, ses travailleurs physiquement agressés et leurs biens détruits en Juin 2007 à Isangila. La deuxième communauté, quant à elle, a vu la menace de B.D.K. introduite dans les milieux scolaires (*Forum des As, 26-02 2008*).

Incapables de scolariser leurs enfants à cause de la précarité de la situation sociopolitique du pays, certains *Makesa* exigèrent tout simplement la gratuité de l'enseignement dans les écoles implantées dans leurs zones opérationnelles. Ils prenaient au mot le chef de l'État. Ce dernier avait promis la gratuité de l'enseignement primaire durant sa campagne électorale. Il n'a pas tenu sa promesse. Les gestionnaires des écoles de l'ECC implantées au Bas-Congo en ont payé la facture.

L'École primaire *Nzanza Mputu 2* et l'Institut *Vangu* gérés par la C.E.A.C. furent pris d'assaut par les *Makesa* en Novembre 2007. Puis vint le tour de l'École Primaire *Kiveki* et de l'Institut *Kiveki* de la même communauté pour les mêmes raisons. Le refus des gestionnaires à accéder à la scolarisation « gratuite » des enfants des B.D.K. a, à son tour, poussé les réactions des *Makesa* à l'extrême. Pour eux, si les communautés implantées dans leurs milieux ne peuvent pas contribuer à l'épanouissement de la population locale, autant les fermer (Tekasala Mawa, 2008 :1).

C'est dans ce contexte qu'il faut inscrire toutes les menaces proférées par certains *Makesa* contre les gestionnaires des écoles protestantes et autres pasteurs dans certaines localités de la province du Bas-Congo.

Plusieurs pasteurs ont été menacés, non pas parce qu'ils propageaient la doctrine de Jésus-Christ, mais parce qu'ils ne rataient pas l'occasion de fustiger et de condamner les actions de B.D.K., notamment par rapport à l'interdiction de paiement des frais scolaires et à la violation des lieux de cultes protestants. Ce fut le cas du Pasteur *Nzabani Banadiela* de la C.E.C.

C'est dans le district des Cataractes, plus précisément à *Kinkenge* que la tension entre B.D.K. et Protestants atteignit son paroxysme. Le mardi 19/2/2008, le pasteur Matumona Bafuka, Président du district ecclésiastique de Kinkenge et Pasteur titulaire de la Paroisse de la Mission fut enlevé de sa maison le matin à 7 heures. Il fut jugé pour trois chefs d'accusation (Tekasala, M. 2008 : 3) :

- Organisation du culte chrétien dans les écoles de sa juridiction ;
- Relations suspectes avec les femmes de son Église ;
- Perception du loyer sans entretenir des maisons.

Le 5 mars 2008, les laïcs protestants de la 23<sup>ème</sup> C.E.C. montèrent aux créneaux et formulèrent clairement leurs griefs contre les *Makesa* de B.D.K. : *la méconnaissance de l'autorité de l'État et l'atteinte à la liberté du culte*. L'atteinte à la liberté du culte a été effectivement au rendez-vous dans les différentes actions des *Makesa*. Elle s'est principalement manifestée par la propension à brûler la Bible Chrétienne. Cela donna un argument en plus à ceux qui affirmaient l'imminence d'une guerre des religions au Bas-Congo et détermina le gouvernement à passer à l'action répressive.

### **7.5.3. La chasse aux non-originaires**

« C'est n'est pas de la xénophobie c'est la loi de la réciprocité ». Telle est la réponse de Muanda Nsemi aux accusations de xénophobie formulées contre B.D.K. par presse pro-gouvernementale. Cette réponse peut être comprise comme un « mea culpa » à la recherche des circonstances atténuantes. Comme évoqué plus haut, ce n'est pas avec l'avènement de l'A.D.F.L. *swahiliphone* que B.D.K. a commencé à manifester une aversion envers les *non-originaires*.

Cette attitude constitue une constance de l'activisme des *Makesa*. Le discours « xénophobe » change en fonction de l'origine tribale du président de la République ou de la personnalité politique qui incarne le pouvoir réel. C'est ainsi que, réagissant aux premiers heurts avec l'A.F.D.L., Muanda Nsemi écrivait ce qui suit à propos des *Bangala* :

« En 1921, le Régime Colonial s'est servi des *Bangala* pour combattre le mouvement *Kimbanguiste*, arrêter les *Bangunza*, et brûler les villages des *Bakongo*, au Kongo central. En 1959, le Régime Colonial s'est encore servi des *Bangala* pour combattre les *Bakongo* qui réclamaient l'indépendance du Congo-Belge. De 1965 à 1997, les Néocolonialistes se sont servis d'un Général *Mongala* pour plonger le Congo-Kinshasa dans la misère atroce doublée d'une dette extérieure de quatorze milliards de dollars». (Muanda, N., 1998 :5).

L'administration coloniale belge avait effectivement recruté le gros des soldats dans la province de l'Équateur majoritairement peuplée par les *Bangala* dont la bravoure au combat était reconnue depuis le passage de Stanley dans le Haut fleuve en 1877 (Ndaywel à Nziem, 2008 : 273 - 274). C'est à cette armée que revint la tâche de réprimer aussi bien les nombreux mouvements messianiques Kongo que les premières manifestations de l'Abako à la veille de l'indépendance. Autant que l'Abako, B.D.K. rendit les *Bangala* responsables de l'éviction et de la mort de Joseph Kasa Vubu et de bien d'autres personnalités politiques Ne Kongo.

Après les *Bangala*, c'était le tour de *Baluba* de devenir la cible de B.D.K. avec la montée fulgurante de l'opposition congolaise sous la bannière d'Étienne Tshisekedi, leader de l'U.D.P.S. (Muanda, N., 1994). Cette aversion développée contre les *Bangala* et les *Baluba* durant la deuxième République est aujourd'hui orientée contre les *Baswahili*. A l'avant plan, les éléments de la PNC impliqués dans la répression de différentes manifestations de B.D.K. Viennent ensuite les civils originaires des provinces *swahiliphone* avec le Katanga en point de mire. Pour les *Makesa*, c'est le Katanga qui « hypothéquerait l'avenir du pays en soutenant un étranger » à la présidence de la République.

Pour Muanda Nsemi, ce n'est pas seulement dans leur propre province que les *Bakongo* seraient marginalisés. Ils le seraient partout en R.D.C. Ils auraient été même chassés au Katanga en même temps que les *Baluba* du Kasaï en 1992. La « xénophobie » des *Makesa* se présenterait ainsi comme une « réaction légitime à la marginalisation » des *Bakongo* dans leur « propre province ». La violence de cette réaction puise sa ferveur dans un certain nombre des préjugés sur le non-originaire.

Le passage ci-après est très illustratif à ce sujet :

*« Aussi longtemps que le Bukongo était la Loi dominante de la Société Kongo, au Kongo Central, il n'y avait pas des voleurs, des prostitués, des pillages et des ivrognes qui abandonnent le travail après la paie de la fin du mois. C'est la territoriale des Non originaires imposée par Mobutu qui a introduit les pillages et toutes ces antivaleurs qui sont actuellement entrain de dégrader le Kongo Central(...) »*

*C'est de l'Est qu'est venue la rébellion qui a atterri à Kitona et ravagé le Kongo Central conformément à la soif anarchique et destructrice des Non-Originaires » (Muanda, N., 2000 : 30).*

La prise de position de B.D.K. face à la rébellion menée par le RCD répercute le même fond culpabilisant les « étrangers ». A ce sujet, Muanda Nsemi déclara que :

*« Élevé dans le Bukongo, qui est la Sagesse du Seigneur Akongo... le peuple Kongo n'a jamais été partisan de troubles et de rébellions... Ce sont ses amis de l'Est (Université de Dar-Es-Salam) qui ont appris au professeur Wamba dia Wamba d'entrer dans la danse de l'Est, à la manière des gens de l'Est, qui parlent le Swahili, qui est une langue créée par les Arabes musulmans. Influence des Hesbolah à l'Est ? » (Muanda, N., 2000 : 12).*

Nous nous trouvons ici face au binôme qui domine tous les discours xénophobes dans le monde. La xénophobie étant prise ici selon la définition de Jérôme Valluy (2008 : 85 -87). C'est-dire « l'ensemble des discours et des actes tendant à désigner l'étranger comme un problème, un risque ou une menace pour la société d'accueil et à le tenir à l'écart de cette société... ». Il s'agit pour les *Makesa*, de la mise en évidence du mythe des « Bakongo pacifistes » à opposer « aux gens de l'Est » (*Baswahili*) belliqueux à l'image des groupes intégristes musulmans desquels ils auraient reçu une influence des Arabes et des Arabisés musulmans. Il s'agit aussi du mythe des « Bakongo intègres » à opposer aux Non-Originaires (*Baswihili*, *Bangala* et *Baluba*) considéré comme des voleurs, des ivrognes, des prostitués etc.

Bon nombre des *Ne-Kongo* ne partagent pas pourtant ce point de vue. Plus conciliants, certains Ne Kongo prônent plutôt la cohabitation pacifique avec ces « étrangers ». Ils fustigent la responsabilité partagée des tous les Ne-Kongo et autres « étrangers » à la destruction du pays en général et du Kongo Central en particulier. Dans une lettre ouverte adressée à Muanda Nsemi on peut lire ce qui suit :

*« En effet, tous les Ne-Kongo ne sont pas bons, tous les non originaires ne sont pas mauvais non plus ; il y a des bons et des mauvais partout. Notre rôle est de dénoncer tous les mauvais, originaires ou pas. N'oublions pas que plusieurs d'entre nous ont participé à l'œuvre de destruction commune de notre pays pendant le règne sans partage de la deuxième république et qui ne se sont jamais amendés en demandant pardon à notre peuple que nous défendons tous ».*

Ce passage relativise le monopole de leadership politique de Muanda Nsemi dans la province du Bas-Congo. Il voudrait prévenir les potentielles dérives d'un discours attribuant les malheurs du Bas-Congo à la présence des non-originaires. Il faut insister sur le fait que le discours xénophobe des *Makesa* procède par des préjugés. Il est lié à la crise sociétale que connaît actuellement la R.D.C. Sur ce registre, la xénophobie n'a jamais été l'apanage d'un groupe quelconque. Elle est inscrite dans l'homme et peut se trouver sur l'autre versant des frustrations.

La haine des « non-originaires » imputée aux *Makesa* n'est donc pas une haine gratuite vouée aux étrangers par ce qu'ils sont étrangers. Les *Makesa* ne s'attaquent aux « non-originaires accessibles » que pour faire pression sur les « grands », c'est-à-dire, ceux qui auraient confisqué l'espace politique et le secteur de l'emploi au profit des seuls « non-originaires ». On est ici sur un tableau similaire à celui qui a conduit à l'expulsion des Baluba du Kasai au Katanga en 1991 (Bagenda, B. 2003 : 99). Sauf que B.D.K. n'a jamais franchi le Rubicon à la manière de la jeunesse de l'UFERI (Média pour la Paix, 1999).

Comme on peut le constater, une répression policière contre B.D.K. ne peut pas endiguer ce genre de malaise social. C'est plutôt sur la gouvernance que l'État congolais doit travailler.



Comme Ludovic Lado (2008 : 481) l'écrit, dans la plupart des pays africains l'intégration nationale reste un rêve. Des décennies de mauvaise gouvernance ont exacerbé les démarcations ethniques. Elles ont freiné l'émergence d'une véritable conscience citoyenne et bloqué le développement du sens du bien être commun national. La R.D.C. est un exemple typique à ce sujet.

#### **7.5.4. La menace d'une sécession du Bas-Congo**

Si les tendances « sécessionnistes » des acteurs politiques Bakongo sont bien réelles, c'est surtout la compétition pour l'accès au pouvoir, et par conséquent, aux ressources dont dispose le pays, qui les a mis au grand jour. L'histoire renseigne qu'en 1960, les velléités séparatistes de l'Abako ont été mises en veilleuse parce que Joseph Kasa Vubu était élu président de la République. L'Abako a alors tenté de saisir l'opportunité de contrôler la jeune R.D.C. dans son intégralité. Sinon, les Bakongo étaient, déjà en 1959, tournés vers le Congo-Brazza (Willame, J.C. 1990 : 84). C'est ce combat politique qui est repris par B.D.K. dans une R.D.C. qui a du mal à sortir de plusieurs décennies crise socio-politique et économique multiforme.

Pour les *Makesa*, seul un système franchement fédéral peut permettre un décollage économique de la R.D.C. Seulement, derrière le fédéralisme prôné par B.D.K. couvent les élans indépendantistes. Cela est perceptible, non seulement à travers le projet des *États-Unis du Kongo*, mais aussi dans plusieurs déclarations de Muanda Nsemi. Ci-après un exemple :

*« La R.D.C. est devenue semblable à un grand bateau, le Titanic, occupé par une majorité d'ethnies inconscientes, et une petite minorité d'ethnies conscientes, qui risquent de couler avec la majorité dans ce Titanic si ces ethnies conscientes, qui sont exclues par les décideurs de prendre le pouvoir dans ce pays, ne prennent pas leur responsabilité dans le cadre d'un sauve qui peut par province ou par groupe de l'Ouest » (Muanda, N., 2008).*

Ce passage suffit pour résumer le combat politique actuel de B.D.K. Comparer la R.D.C. au *Titanic* c'est évoquer la crise congolaise dans toute sa profondeur et dans toutes ses dimensions. Une crise liée à la situation de « non-État » à laquelle le pays est confronté depuis le déclenchement des rébellions congolaises.

La dualisation de la population congolaise en terme « d'ethnies conscientes » (*Kongo* et *Luba*) et « ethnies inconscientes » (*Bangala* et *Baswahili*) quant à elle peut effectivement porter les germes d'une idéologie séparatiste teintée de xénophobie.

Ce discours, servi à une population meurtrie par la misère et généralement « non instruite », comme c'est le cas pour une grande partie de la population rurale en R.D.C., peut effectivement conduire à des débordements de tous ordres. De même, l'appel lancé « aux ethnies conscientes » à prendre leur responsabilité dans le cadre d'un « *sauve qui peut par province ou par groupe d'ouest* » n'est ni plus ni moins un appel à la sécession. Il signifie en clair que les provinces de l'Ouest du pays doivent assumer leur droit à « l'autodétermination » et laisser celles de « l'Est » sombrer seules à la manière du *Titanic*.

Une question se pose à ce niveau : *comment concilier la logique du « sauve-qui peut par province ou par groupe de l'Ouest » avec l'idéal de l'unité national, même dans une R.D.C. fédérale ?* La question devient encore plus pertinente quand on sait que B.D.K. ne cesse d'affirmer que « *nous savons depuis 1965 que les décideurs extérieurs avaient exclus les Bakongo sur la liste des ethnies qu'ils avaient choisies pour diriger ce pays au sommet de l'État* » (Muanda, N, 2008: 4). B.D.K. paraît donc n'avoir comme seule solution possible que de se « prendre en charge ».

Ce discours indépendantiste des Makesa et la propension de B.D.K. à s'attaquer aux emblèmes de l'État et à les remplacer par ceux de B.D.K. ont poussé le gouvernement congolais à avancer la thèse de la sécession de la province du Bas-Congo. Dans une série de lettres adressées au Secrétaire Général des Nations Unies et au roi des Belges Albert II, B.D.K. exprime clairement sa volonté d'exercer son droit à l'autodétermination. Cet extrait publié dans le *Kongo dieto* le 21 mars 2007 est très éloquent à ce sujet :

*« L'ostracisme rwandophile, qui a causé le chaos et la désolation dans la région des Grands-Lacs, a amené aujourd'hui la culture de la mort, des poisons, des massacres, des ekata-kata, et des génocides dans notre province du Kongo Central.*

*Nous, peuple Kongo, si nous voulons notre survie, il est urgent de faire un choix responsable, en se posant la question de savoir si le Congo actuel, miné, piégé, phagocyté, et soumis à la loi des peuplades à la mentalité génocidaire de l'Est, peut assurer notre identité kongo, notre sécurité, notre liberté, et notre Bien-être » (Muanda Nsemi, 2007 : 4).*

Ce questionnement n'est pas seulement une remise en cause de la R.D.C. en tant qu'État dans sa configuration actuel. Elle consacre aussi la culpabilisation des « peuplades de l'Est » dans la déchéance de l'État et « l'extermination programmée » de Bakongo. Pour les services de sécurité c'était suffisant pour s'attaquer à un groupe considéré désormais comme « extrémiste » et « terroriste ». Pour Muanda Nsemi, ces « peuplades à mentalité génocidaire » ne peuvent pas garantir la survie des Ne Kongo en tant que ethnies. Dans ce cas l'option est « *de prendre notre destin en main en usant de notre Droit à l'auto-détermination* »

Le débat politique sur le concept de l'autodétermination était ainsi lancé. Pour les agents de l'A.N.R., cela a confirmé les intentions réelles cachées derrière la propension des *Makesa* à s'attaquer aux emblèmes de l'État Congolais. En effet, les concepts d'autonomie et d'autodétermination ont un contenu flottant chez les *Makesa*. Ils n'évoquent pas seulement le fédéralisme. Ils peuvent aussi évoquer le *kimpwanza* (indépendance).

Cet élan d'un « sauve qui peut par province » n'est pourtant pas l'apanage des seuls *Makesa*. Je voudrais évoquer une expression de plus en plus fréquente dans les milieux de « *Boto ya intérieur* » (ceux qui viennent de provinces), comme on les appelle à Kinshasa. Ceux-ci disent que « le salut de la R.D.C. ne viendra jamais de Kinshasa ». Certains, plus critiques, proposent le déplacement de la capitale et son installation au Sankuru au Kasai. Cette idée avait déjà été émise Laurent-Désiré Kabila. Elle est soutenue par B.D.K.

Enfin, s'il est vrai qu'avec les vicissitudes de l'histoire politique de la R.D.C., le fossé entre fédéralistes et unitaristes tend à se combler, les « guerres de l'Est » ont révélé une troisième tendance : celle des « *partitionnistes* ». Cette troisième tendance est encore timide.

A l'intérieur du pays, la tendance « *partitionniste* » s'inspire du Katanga et du Sud-Kasaï sécessionnistes. Tandis qu'à l'extérieur elle s'appuie sur une opinion internationale qui estime que la République Démocratique du Congo est trop vaste pour être bien gérée par une classe politique qui a montré ses limites en matière de bonne gouvernance.

B.D.K. penche pour l'érection des « petits états gouvernables » sur le territoire de la R.D.C. Ce serait, pour les *Makesa*, la solution idéale si les dirigeants de ce pays-continent persistent dans la *médiocratie*. Se confiant à Radio Okapi le 13 janvier 2010 Muanda a fait remarquer que les « choses » marchaient dans les petits pays comme le Rwanda et que l'eau coulait dans des pays semi-désertiques comme la Libye. Il a ensuite tiré une leçon de l'histoire : « *Tout grand ensemble qui ne produit pas le bonheur à son peuple finit par éclater en plusieurs États indépendants* ».

### **Conclusion partielle**

Le chapitre a décrit l'apothéose du combat de B.D.K. pour l'autonomie de la province du Bas-Congo. Il a montré que la « nationalisme à carte » a fini par jouer le « Joker » des tendances indépendantistes. L'adoption des méthodes de type insurrectionnel par *Makesa* s'explique par plusieurs facteurs dont : le « hold up » de la victoire électorale du « couple de l'espoir » en vue de la restauration de la province du Kongo-central ; la « consécration » de la violence comme mode d'accès au pouvoir et la détermination des *Makesa* à en découdre avec le gouvernement de Kinshasa.

Ce chapitre a également montré qu'en 2006, comme en 1959, les Bakongo n'ont pas fait front commun contre les « unitaristes ». Le jeu des alliances a joué contre les aspirations autonomistes de B.D.K. A l'instar du P.S.A. d'Antoine Gizenga qui s'allia aux unitaristes Lumumbistes à la veille de l'indépendance, le PALU du même Antoine Gizenga a préféré s'allier aux « unitaristes » du P.P.R.D. en 2006. De même plusieurs acteurs politiques Ne Kongo se sont retrouvés dans l'Alliance de la Majorité Présidentiel rendant ainsi impossible une tentative de sécession du Bas-Congo. Avec ces données, il est clair le combat de B.D.K. était plus celui d'une quête de positionnement politique que celui de la sécession.

Enfin, s'il est vrai que les quatre griefs formulés par le gouvernement congolais (tendances séparatistes, xénophobie, guerre des religions et rejet de l'autorité de l'Etat) contre les *Makesa* reflètent les quatre constances des messianismes Kongo, il est tout aussi vrai que c'est une situation économique et politique de plus en plus incertaine qui les a mis au grand jour après les élections de 2006. Ce chapitre a ainsi établi que la répression policière et le démantèlement de B.D.K. ne peuvent pas mettre fin à ce genre de malaise sociale.

## CONCLUSION GENERALE ET PERSPECTIVES D'AVENIR

### A. Conclusion générale

*Bundu dia Kongo : une résurgence des messianismes et de l'Alliance des Bakongo*, telle est l'intitulé de l'analyse qui a été présentée dans ces pages. L'objectif était de répondre à une question centrale : *Bundu dia Kongo* ne s'inscrit-elle pas dans la continuité des mouvements messianiques kongo et du combat politique de l'Alliance de Bakongo des années 1950 et 1960 ? Il était également question de dégager la part de la situation politique, sociale et économique de la R.D.C. dans l'émergence de ce mouvement religieux. Ce travail était articulé sur sept chapitres. Chacun de ces chapitres a apporté au moins un élément de réponse à la question de départ.

Consacré au cadre conceptuel et théorique, le premier chapitre a circonscrit le champ d'étude dans lequel s'inscrivent les mouvements messianiques et millénaristes. Il était question de cerner les facteurs auxquels obéissent l'éclosion et le développement des mouvements religieux à caractère contestataire comme c'est le cas de B.D.K. Après avoir défini quelques concepts clés, ce chapitre a abordé les théories sur les mouvements messianiques. Il est arrivé au constant que dans ces mouvements messianiques, la religion ne sert que de cadre pour exprimer des griefs portant sur le champ politique, économique et social.

Le second chapitre était intitulé « dynamique de reformulation messianique au Bas-Congo ». Il s'est penché sur la recherche des repères historiques susceptibles de contribuer à une bonne appréhension de B.D.K. Ce chapitre a décelé quatre constances dans les messianismes kongo : une référence permanente à l'ancien royaume Kongo ; un caractère syncrétique en dépit de l'intention de « retourner » à la religion traditionnelle kongo ; l'instrumentalisation de la mémoire collective des Bakongo à des fins mobilisatrices et la permanente confrontation entre les « originaires » et les « non-originares ».

Le troisième chapitre a abordé les aspects ayant trait à la naissance, aux objectifs, aux structures et aux méthodes et stratégies d'action de B.D.K. Adoptant une approche comparative, ce chapitre a identifié certains éléments d'ordre contextuel et doctrinal qui suggèrent que B.D.K. voudrait se présenter comme une réplique du « Kimbanguisme originelle » et de l'Alliance des Bakongo des années 1950 – 1960. Il s'agit en particulier du fait que Muanda Nsemi se présente comme une « réincarnation » de Simon Kimbangu et de Joseph Kasa Vubu. Il s'agit aussi du fait que B.D.K. emprunte son discours, ses méthodes de recrutement et ses stratégies d'action politique au Kimbanguisme et à l'alliance des Bakongo.

Avec comme intitulé « les fondements syncrétiques de B.D.K. », le quatrième chapitre a examiné, dans une approche comparative, les aspects religieux de la doctrine de Bundu dia Kongo. Il a abouti à la conclusion que ce mouvement religieux procède par un principe « d'adoption et adaptation » présentant des similitudes frappant avec ce que Hobsbawm appelle « invention de la tradition ». Aussi, tout en déclarant retourner aux sources de la religion traditionnelle kongo et du Kimbanguisme, B.D.K. a procédé à une nouvelle synthèse doctrinale à partir des éléments empruntés à plusieurs mouvements religieux et philosophiques.

Le cinquième chapitre était essentiellement consacré au projet politique de B.D.K. Il a établi que ce projet repose sur la notion de la « nation naturelle ». Ce projet offre, en outre, des ressemblances significatives avec les grands axes du projet politique de l'Abako. Ces similitudes portent principalement sur l'aspiration à fédérer tous les Bakongo au-delà des frontières étatiques. Grâce au « nationalisme à la carte », ce chapitre a décelé quatre paliers dans le recadrage du projet politique de l'Abako par B.D.K. : le projet de l'Abako portant sur l'État du Kongo Central (1959) devient celui des États-Unis du Kongo pour B.D.K. Le projet l'Union des États Kongo (Abako, U.P.A. et M.R.P.K.) devient le *Kibundeswa kia Kongo dia nene* chez les *Makesa*. Le projet de l'U.R.E.C. (Abako) se traduit par celui de la « Confédération d'Afrique Centrale ». Enfin, le projet panafricain de l'Abako devient le *Kibundeswa kia Katiopa* chez les *Makesa*.

Le chapitre VI a étudié B.D.K. dans le processus de transition en R.D.C. Il a permis d'insérer ce mouvement religieux dans le débat sur la forme de l'État en R.D.C. et la « logique géopolitique » qui sous-tend le jeu politique en R.D.C. Ce chapitre est arrivé à la conclusion que B.D.K. reproduit, dans un contexte différent, les mêmes préoccupations et méthodes que celles l'Abako à la veille de l'indépendance. Après 50 ans d'État unitaire centralisé, les Makesa ont renoué avec les aspirations fédéralistes de l'Abako. De même, ce qui fut la confrontation entre les Bangala et les Bakongo entre 1959 et 1969, devient la lutte contre la prépondérance des non-originaux (*Baswahili*) dans l'espace kongo.

Enfin, le chapitre VII s'est appesanti sur l'implication des *Makesa* dans le processus électoral, la contestation électorale et la répression policière de 2008. Tout en reproduisant les méthodes actions de l'Abako (menace de sécession, manifestations de rue, appel à la contestation électorale), B.D.K. s'est démarqué du parti de Kasa Vubu par l'adoption des méthodes proches de l'insurrection. Ce revirement a été expliqué par les éléments d'ordre historique (les petits Antoine de Kimpa Vita, les kakistes de Simon Mpadi) et la contamination des milices Nsilulu et ceux du F.L.E.C dans l'espace kongo.

En définitive, comme ses messianismes précurseurs, B.D.K. se présente d'abord comme une réaction à la domination étrangère. Le terme étranger est pris au sens large. Il s'applique à tous les non Kongo. B.D.K. est ensuite une réaction à la longue et multiforme crise d'État en R.D.C. Le recadrage du combat politique de l'Abako répond à la nécessité de trouver des références stables pour arriver à une véritable renaissance de la République démocratique du Congo.



### ***De la réaction à la domination étrangère***

Cette thèse a démontré que les messianismes précurseurs de B.D.K. ont eu à résisté contre la domination étrangère. Le mouvement Antonien était une réaction à la domination portugaise. Cette domination s'articula autour de la trilogie : Christianisation, traite négrière et « coopération » luso-kongo. La christianisation livra un combat sans merci à la culture Kongo, la traite négrière vida le royaume Kongo de ses hommes les plus valides et la « coopération » luso-kongo permit aux Portugais de prendre le contrôle de l'appareil politique et économique de l'État. Sous l'influence portugaise, le royaume Kongo se présentait comme une « colonie de transit ». Les intérêts des Portugais étaient alors basés sur le Continent américain.

La période coloniale commença en 1885 avec la naissance de l'État indépendant du Kongo. Celui-ci n'était à l'origine qu'une portion de l'ancien royaume dominé par les Portugais entre le 15 et le 18<sup>ème</sup> Siècle. La mise en valeur de la colonie obligea les agents Léopoldiens d'abord, puis la Belgique à recourir aux méthodes similaires à celles des Portugais. L'État Léopoldien fonda sa trilogie coloniale sur les missions philanthropiques, les compagnies à Chartes et l'occupation par l'administration Léopoldienne.

Sous le régime du Congo-Belge, cette trilogie s'articula sur les missions, l'administration et les entreprises (Christianisation, Civilisation et Commerce). Le Kimbanguisme apparait en 1921 comme une réaction à cette situation. Aux missions, le Kimbanguisme opposa une Église des Noirs, face aux entreprises, il se présenta comme un refus de l'exploitation et face à l'administration coloniale, il préfigura la quête de l'indépendance. Le Kimbanguisme formula ainsi l'essentiel du combat politique actuel des messianismes kongo.

En effet, entre 1920 et 1959 plusieurs mouvements d'inspiration kimbanguiste se sont inscrits dans la lutte contre cette trilogie. C'est sur cette base que le Mpadisme prit racine. Dès sa naissance, l'Église de Simon Mpadu prit le nom de Mission des Noirs, par opposition aux Missions des Blancs et se fixa l'objectif de restaurer la tradition Kongo. Mpadu s'opposa à l'exploitation coloniale et plaida pour l'indépendance du Congo.

Avec la naissance de B.D.K. en 1969, la conception de l'étranger connaît une évolution notable. Elle est passée de la notion des colons Blancs à celle des « non-originares » en passant par la notion des « Blancs à la peau noire » (expression dénonçant le néocolonialisme). La domination n'est plus l'affaire de seuls Occidentaux, mais aussi celle du pouvoir détenu par les non-originares dans l'espace kongo. Elle pose clairement un problème d'intégration nationale. Les Bakongo se trouveraient exclus du pouvoir.

Bundu dia Kongo se présenta d'abord comme une réaction à la domination exercée par les Bangala, à l'influence de l'Église Catholique sur le pouvoir et à « l'exclusion » des Bakongo de la gestion du pays. Dans le contexte des rebellions congolaises et de l'ordre politique qu'elles ont généré, la « trilogie néocoloniale » a reçu une autre formulation. B.D.K. s'insurge contre la surchristianisation de Bas-Congo, le « pouvoir d'occupation » détenu par les « gens de l'Est » et les multinationales à l'assaut du Bas-Congo. Sont mis en cause à ce niveau, tous les contrats léonins signés par l'État Congolais avec les firmes ou pays du Nord dans des domaines diverses.

L'extraversion continue de l'économie et de la politique de la R.D.C. est enfin de compte lue comme une continuation de la logique coloniale sous d'autres formes. La prolifération des Églises de réveil (à tendance essentiellement pentecôtiste) est analysée comme une diversion de la population par les Évangélistes internationaux. Et l'implantation des sociétés étrangères (chinoises et autres) comme un recadrage des compagnies à chartes qui ont fait la gloire de la Belgique et la puissance de l'Occident durant l'époque coloniale. Bref, Pour B.D.K., la R.D.C. en général et les Bakongo en particulier n'ont jamais été indépendants.

### ***Du recadrage du combat politique de l'Abako***

Cette thèse a établi que B.D.K. est une résurgence de l'Abako des années 1960. Cela est décelable aussi bien au niveau de la démarche politique, des objectifs, du projet politique, des méthodes et des stratégies d'action politique de ce mouvement religieux. Seuls les contextes dans lesquels ces deux associations Kongo ont évolué diffèrent et confèrent à chacun d'eux ses particularités.

S'agissant de la démarche politique, par exemple, comme l'Abako, B.D.K. s'est présentée à ses débuts comme une organisation culturelle. Ses objectifs ont rejoint, sur toute la ligne, ceux de l'Alliance des Bakongo : la promotion et la valorisation du kikongo et la restauration de l'unité politique Kongo mises-en mal par les frontières coloniales. Aussi, l'instrumentalisation de la mémoire collective de Bakongo a joué un rôle très important dans l'éveil du nationalisme véhiculé par l'Abako et B.D.K. L'Abako s'est ensuite transformé en parti politique à la veille de l'indépendance. Aujourd'hui, B.D.K. a érigé sa branche politique en parti politique.

Qu'il s'agisse de l'Abako ou de B.D.K., le nationalisme kongo a toujours été un « nationalisme à la carte ». Si son idéal s'est toujours exprimé en termes de l'érection d'un État Kongo au cœur de l'Afrique, les intérêts des puissances coloniales d'abord, et ceux des États hérités de Berlin, ensuite, ont toujours eu raison sur le nationalisme kongo. C'est dans ce contexte que L'Abako abandonna le projet de l'État autonome Kongo et s'inscrivit dans la quête du fédéralisme en R.D.C. B.D.K. est sur le même terrain. Les États-Unis du Kongo ne sont jusque là qu'un rêve. Les *Makesa* sont obligés chercher leur autonomie à l'intérieur de la R.D.C.

Pour ce qui est des méthodes et stratégies d'action politique, B.D.K. a tout simplement procédé à une transposition des méthodes de l'Abako des années 1960 dans le contexte actuel de la R.D.C. La publication des feuilles d'information *Kongo dieto*, l'organisation des conférences culturelles, l'organisation des manifestations publiques et l'alliance avec les partis politiques déclarées fédéralistes ont été au centre de l'activisme politique de l'Abako. La seule innovation de B.D.K. dans ce domaine est sa dimension messianique très affichée.

Enfin, les similitudes sont également décelables au niveau des projets politiques. La République Kongo proclamée par l'Abako à la veille de l'indépendance (E.I.K.) est évoquée par B.D.K. sous forme de projet des États-Unis du Kongo. Le projet de l'Union des États Kongo (Abako, U.P.A. et M.R.P.K) en vue refaire l'unité politique de l'ancien royaume, devient le *Kibundeswa kia Kongo dia nene* chez les *Makesa*.

Le projet de l'U.R.E.C (Abako), quant à lui, se traduit par celui de la « Confédération d'Afrique Centrale » chez les *Makesa* tandis que l'État panafricain évoquée dans les années 1950 cède la place à Confédération *Africaine*.

### **Au-delà de l'identification aux messianismes kongo et à l'Abako.**

B.D.K. est, à l'instar de tous les mouvements politico-religieux, un indicateur d'un malaise social. La permanente référence au passé perdu (le royaume Kongo, le « kimbanguisme originel », l'Alliance des Bakongo) n'est pas limitée à un simple élan « d'irrédentisme pour l'irrédentisme ». Elle est plutôt commandée par les incertitudes d'un présent bâclé. Elle porte de ce fait une gamme de revendications à la fois politiques, économiques et sociales. Les personnes d'un certain âge interrogées à Matadi et Inga n'ont pas hésité d'affirmer qu'« après l'indépendance, c'est pire qu'avant l'indépendance ».

Cinquante ans après l'indépendance, le bilan est largement négatif. Le pays a été systématiquement détruit par les différents régimes qui se sont succédé à Kinshasa entre 1960 et 1997. Les rebellions congolaises ont, quant à elles, porté le coup de grâce à ce qui restait encore de l'État. S'il est vrai que le gouvernement en place depuis décembre 2006 tente d'ériger l'État sur ses propres ruines,<sup>105</sup> les actions posées passent « inaperçues ». La déchéance avait atteint des proportions inquiétantes. Sur le chapitre du social, aucun signal fort. Les *Makesa* ne semblent trouver un refuge que dans leur mouvement religieux. Et là, ils sont à la merci de l'instrumentalisation des acteurs politiques.

---

<sup>105</sup> Pour les *Makesa*, par exemple, les « cinq chantiers de la République » (programme de reconstruction initié par le gouvernement congolais dans les domaines des infrastructures, de l'éducation et santé, le logement, l'eau et l'électricité, et l'emploi) ne sont que « cinq chansons du gouvernement ». Pourtant, il y a quelques actions visibles : le désenclavement de la ville de Kisangani, les travaux sur la National n°2, les travaux sur les grandes artères de ville de Kinshasa... Seulement, la priorité a été donnée aux infrastructures. La population aurait souhaité que le social puisse occuper le premier plan dans l'action du gouvernement. Les efforts consentis par le gouvernement pour redresser le pays ne retiennent pas l'attention des *Makesa*. Ils sont interprétés comme des actions de charme réalisées par un « gouvernement d'occupation » dont l'objectif non avoué est de pérenniser la mainmise des étrangers en général, et du Rwanda en particulier sur la gestion de la R.D.C.

La situation décriée n'a donc pas beaucoup à avoir avec le néo-colonialisme ou un vieux royaume à restaurer coûte que coûte. Elle a plus trait à la précarité de la vie quotidienne du petit peuple en R.D.C. en général et au Bas-Congo en particulier : « la vie au taux du jour », ou encore « au rythme du pays », le chômage, la difficulté d'accès aux soins de santé primaire, à la scolarisation... L'engouement vers les nouveaux mouvements religieux est lié à l'existence d'aspirations et de besoins qui ne trouvent pas d'autres moyens d'être satisfaits.

Dans un pays comme la R.D.C., en proie à une crise profonde (effondrement économique, impasse des processus démocratiques, guerres civiles etc.), les mouvements messianiques prospèrent parce qu'ils promettent aux adeptes un changement immédiat grâce à une intervention divine (Ghislain Jagineau 1998 : 98). Aussi, les « slogans politiques » ne suffisent plus à eux seuls pour mettre les masses en branle. Seule la religion ou la haine ethnique permet de mobiliser en grand nombre. B.D.K. n'a pas échappé à cette tentation.

Une répression policière (comme celle dont les *Makesa* ont été victime en mars 2008) ne peut pas arriver à bout de ce genre d'activisme politico-religieux. Elle a plutôt comme conséquence de forcer les adeptes à la clandestinité et de radicaliser leur opposition face au gouvernement. Pour atténuer ce genre de phénomène, il est impérieux d'activer les leviers économique et sociale. La restauration de l'autorité de l'État ne devrait pas s'évaluer en termes du nombre d'unités de la Police sur le terrain. Elle devrait plutôt « se manifester en termes des services publics rendus et comme une flamme qui ravive partout sur l'étendue nationale les valeurs démocratiques et républicaines » (Chihunda Hengelela, J. 2008 : 17).

### **Pour que du « trou noir » jaillisse la lumière**

La persistance des tendances « séparatistes » au Bas-Congo est donc également dictée par l'impossible décollage économique de la R.D.C. Les préoccupations de B.D.K. à ce sujet sont résumées à la fin du septième chapitre de cette thèse :

*« Tout grand ensemble qui ne produit pas le bonheur à son peuple finit par éclater en plusieurs États indépendants ».*

La solution proposée par les *Makesa* pour sortir de l'impasse se présente sous forme d'une alternative : *soit les dirigeants congolais sont en mesure de gérer « ce pays continent » et de procurer le bonheur au peuple, alors on le garde uni dans un État de type fédéral ; soit ils sont incapables de le faire. Alors on passe à la balkanisation.*

Mais l'instauration du fédéralisme ou la balkanisation ne peuvent pas constituer des solutions miracles pour la République Démocratique du Congo. L'État fédéral ou l'État unitaire, là n'est pas le vrai problème. Chacun de ces formes d'organisation de l'État a fait ses preuves sous d'autres cieux. La balkanisation de son côté consacrerait l'ouverture d'une boîte de pandore qui serait difficile de refermer. Comme dit dans ce travail, la République Démocratique du Congo connaît aujourd'hui plusieurs dynamiques séparatistes aux contours très flous. (Comité Moïse Tchombé, Front de Libération du Grand Kasai, Front pour l'Indépendance du Kivu...).

Pour que du « trou noir » puisse jaillir la lumière, l'idéal à mon avis est de travailler d'abord sur la personnalité éthique et politique du dirigeant congolais. Les fonctions politiques ne devraient plus d'être considérées comme des opportunités d'enrichissement illicite et égoïste. Mieux, le dirigeant congolais devrait apprendre à être au service de l'État et non à se servir de l'État au détriment de l'intérêt public. C'est à cette condition que la décentralisation régionalisée initiée par la Constitution de février 2006 peut porter de fruits escomptés. Autrement, on assisterait à une transposition de la « kinoiserie politique »<sup>106</sup> au niveau des nouvelles provinces.

---

<sup>106</sup> Le terme *Kinoiserie* a ses racines dans le monde de musiciens congolais. Il évoquait, à l'origine, l'idée d'une ville de Kinshasa où il faisait beau vivre : *Kin Kiése* (Kin la joie). Le *kinoiserie* était ainsi définie par trois éléments : la sape, la music et le rêve *mikiliste* (de Europe). Transposée dans la politique, la *kinoiserie* a pris une connotation péjorative. Elle se traduirait, pour les pessimistes, par le sigle de la superbe voiture de la *Manufacture Bavaroise de Moteur*. Mais ici, BMW signifie autre chose : *Beer, Music and Woman* ! De façon concrète, la *kinoiserie politique* se définirait par trois éléments : Conseil des Ministres sans suivie, détournement des deniers publics et « repos » à Kinkole ou vacances en Europe. C'est juste là une tentative de « l'homme de la rue » d'expliquer la désarticulation entre le pouvoir exécutif et l'administration publique.

Le problème du dirigeant congolais n'est plus « l'impréparation à prendre la relève des colons Belges » comme le suggère B.D.K. Cela n'était vrai que dans les années 1960. On n'est plus à cette époque où « l'homme africain ne comptait qu'en fonction du plan coloniale » (W. Blondeel, V. Foutry et F. Van Mensel, 1980 : 17). La R.D.C. compte aujourd'hui toutes les compétences nécessaires pour sa relance. Un inventaire des universitaires congolais formés en Occident entre 1960 et 2010 peut témoigner de l'immensité des ressources humaines disponibles. Ces technocrates et universitaires sont efficaces quand ils travaillent à l'étranger. Une fois en R.D.C., ils sont « méconnaissables ». Le système congolais les engloutit. C'est en fait le système congolais qu'il faut changer.

Puisque j'ai évoqué les nouvelles provinces, il faut noter que la décentralisation régionalisée prévue par la Constitution du 18 février 2006 est une solution politique aux différentes crises que la R.D.C. a connues depuis 1990. Elle ne procède pas d'un désir réel de réaliser, pour une fois, la « politique par le bas » et, encore moins, d'une volonté de promouvoir le développement des nouvelles provinces et leurs entités décentralisées. En dehors des provinces du Bas-Congo, du Katanga et de la province-ville de Kinshasa, très peu des 26 provinces établies par la Constitution du 18 décembre 2006 ont les infrastructures nécessaires pour leur développement harmonieux. Le législateur a semblé minimiser cette donnée.

L'idéal, à mon avis, serait de retourner aux six provinces avec lesquelles la République Démocratique du Congo accède à l'indépendance en 1960. Il s'agit de : l'Équateur, le Katanga, Léopoldville, le Kasai et la Province Orientale (Cf. La R.F.C. de B.D.K.). Il serait en tout cas plus facile, pour un gouvernement central, de suivre ce qui se passe dans six États régionalisés que dans les vingt six provinces de la Constitution du 18 décembre 2006. Il faudra en suite accorder une très large autonomie à ces États régionalisés, même dans le domaine de la coopération internationale.

Cependant, Il n'est pas évident que les onze provinces actuelles acceptent une telle « rétrogression ». Elles voudront faire prévaloir les « acquis que la C.N.S. » dont le projet de constitution envisageait une République Fédérale du Congo constituée de dix provinces plus la ville de Kinshasa. Il est aujourd'hui établi que chacune des provinces congolaises aspirent à un peu plus d'autonomie. Dans ce cas, autant faire avec les onze provinces actuelles que d'en ajouter quinze autres, du reste non viables. Au stade actuel, un redécoupage des provinces congolaises, poserait plus de problèmes (résurgences des conflits identitaires, fonciers et des tendances séparatistes, fragmentations de l'autorité de l'Etat,...) qu'il n'apporterait des solutions.

Enfin, il faudrait confier la gestion de l'État à une classe politique ayant une forte personnalité éthique et politique. Le plus grand mal congolais s'appelle *Impunité*. C'est cette dernière qui assure la pérennité à la corruption, aux trafics d'influence, aux « commissions exorbitantes », aux « opérations retour » et autres formes de gabegie financière à la quelle se livrent les acteurs politiques et économiques à tous les niveaux de l'administration. La République a perdu sa signification héritée du latin « *Res publica* » (la chose appartenant à tout le monde et sur la quelle tout le monde doit veiller). Elle a pris le sens d'un « bien abandonné à la place publique », et donc à la merci du premier « malin » qui passe. Celui-ci peut alors s'en approprier et en user selon son bon vouloir.

Pour renaître de ses cendres, la R.D.C. doit donc trouver son « Maximilien de Robespierre ». La R.D.C. a besoin d'un pouvoir fort, d'une sorte de « démocratie coercitive », pilotée par un « dictateur » au sens romain du terme. Seulement, toutes les initiatives prises pour mettre fin à l'impunité s'estompent sans laisser des traces. La « *Tolérance zéro* » initiée par le Ministre de la Justice est très loin de porter des fruits.



## B. Pistes de recherche

Cette étude n'a pas la prétention d'avoir cerné B.D.K. dans toute sa complexité. Elle s'est limitée à inscrire ce mouvement religieux dans une continuité avec les mouvements messianismes kongo et le combat politique de l'Alliance des Bakongo des années 1950 – 1960. De cette analyse se dégagent plusieurs pistes qui peuvent être exploitées et approfondies par ceux qui s'intéresseront ultérieurement à ce mouvement religieux. Théologiens, politologues, juristes, Historiens, sociologues,... y trouveront certainement matière à approfondir.

Il serait intéressant, par exemple, d'analyser B.D.K. au regard de la mobilité de la population au niveau des pays de *l'espace Kongo*. Une telle étude pourrait partir de la perception de la frontière par les *Makesa* pour repenser les processus d'intégration régionale en Afrique. Elle pourrait aller au-delà des analyses essentiellement axées sur le commerce transfrontalier (comme c'est le cas actuellement) et envisager l'intégration régionale comme une dynamique totale. L'objectif ultime seraient de concilier les intérêts (économiques, politiques et culturels) qui sous-tendent la mondialisation par le « haut » et ceux qui plaident pour une mondialisation par « le bas ».

Au-delà de cet aspect théorique, la question posée à ce niveau a trait à « l'internationalisation de la R.D.C. ». Cette question est plus vieille que l'État congolais. Elle avait été évoquée déjà à Berlin en 1885 en des termes sans équivoques : « la liberté du commerce dans le bassin du fleuve Congo » (Ndaywel, I. 2008). C'était parmi les concessions que Léopold II devait faire aux grandes puissances de l'époque pour espérer contrôler « son Congo ». (Stengers, J. 1985). Le principe d'ouvrir le bassin du fleuve Congo aux intérêts économiques des puissances réunies à Berlin permit ainsi d'étouffer les ambitions politiques de la France, du Portugal et de l'Angleterre sur le Congo.

125 ans après la Conférence de Berlin les faits se ressemblent. Ce n'est plus un secret que l'accès aux richesses naturelles de la R.D.C. constitue l'une des principales sources des conflits dans la région des Grands-Lacs d'Afrique Centrale.

Aussi, les acteurs locaux et régionaux des conflits congolais sont impliqués dans des réseaux militaro-économiques (Autessere, S. 2008) dont l'action rend impossible une véritable renaissance de l'État congolais. Pour trouver une solution à ce problème, des voix se lèvent pour proposer à peu près la même chose que Berlin 1885 : « permettre aux autres États l'Afrique centrale l'accès aux ressources naturelles dont dispose la R.D.C. ».

C'est avec raison que Colette Braeckman (1999) écrit que la R.D.C. se trouve au centre d'une véritable compétition implacable pour l'accès libre et exclusif aux dernières ressources naturelles non encore exploitées de la planète. Ces ressources naturelles ne constituent pas la préoccupation des seuls États de la région impliqués dans les conflits congolais. Derrière eux s'affrontent « les Américains et leurs alliés Sud-africains, avec des concurrents européens parmi lesquelles les Allemands et les Français (Braekman, C. 1999).

Certains acteurs politiques et experts internationaux sont convaincus que la R.D.C. « doit partager ses richesses naturelles avec ses voisins ». Ça serait le prix à payer pour s'assurer le contrôle de son territoire national. Aldo Ajello s'est clairement exprimé sur cette question. Invité du *Journal Afrique sur TV5* le jeudi 13 Octobre 2010, cet ancien représentant de l'Union Européenne pour les Grands-Lacs pense : « qu'il n'est pas nécessaire de déplacer les frontières (congolaises), mais de les ouvrir pour une gestion concertée des ressources de la région (...) ». Aldo Ajello est convaincu qu' « un partage des ressources du Kivu est nécessaire pour une paix durable dans la région ». Ce qui rejoint la préoccupation du Président Français Nicolas Sarkozy, du Commissaire Européen Louis Michel et... de Bundu dia Kongo.

Mais dans quel cadre doit se faire cette « gestion commune des ressources » ? De quelles ressources s'agit-il exactement ? Était-il indispensable de déstabiliser la R.D.C. pour la forcer à partager ces ressources ? Quel est le rôle des puissances traditionnelles (USA, France, Angleterre, Allemagne...) et des puissances émergentes (Chine) dans ce « *Far West* » au cœur de l'Afrique ? Quel peut être rôle de la SADEC, du COMESA, et de la CEPGL dans ce processus ? Et la place de la R.D.C. ?

Toutes ces questions suscitent un intérêt particulier non seulement pour les chercheurs, mais aussi pour ceux qui pensent que la R.D.C. (dans sa configuration politique actuelle ou à venir) doit être la plaque la plaque tournante du développement en Afrique Centrale. Mais du côté de la population congolaise, c'est l'inquiétude (Tshibuabua, K 2006 : 58): les dirigeants congolais sont-ils capables d'imposer un « partenariat responsable » ? Ne sont-ils pas plus exposés à un « assujettissement de prédation internationale ou de voisinage ?

Les politologues et les juristes pourront ainsi se pencher sur le modèle d'État susceptible à transformer le « trou noir » congolais à une fontaine de paix et de développement. En effet, aussi « chimérique » que peut paraître le projet du *Kinvuka kia Ntimasi*, il n'est pas moins vrai que la stabilité de l'Afrique centrale et, par conséquent, le développement de cette partie du continent est fortement tributaire de la paix et de la stabilité en République Démocratique du Congo.

Le débat soulevé à ce niveau place les Congolais en général, et B.D.K. en particulier, entre l'idéal d'un « Congo uni, Congo fort et prospère » et la peur d'une partition dont ils ne maîtriseraient pas les tenants et les aboutissants. Entre les deux extrêmes, se situe la perpétuelle confrontation entre les fédéralistes et les unitaristes. Mais quel contenu donner au fédéralisme congolais au regard de la résurgence des tendances séparatistes ? Comment peut-on redécouper les provinces et régionaliser sans favoriser la fragmentation de l'État ?

En effet, il faut noter que si l'idéal d'un « Congo uni, Congo fort et prospère » plonge ses racines dans la colonisation belge et dans les années Mobutu, le risque de la partition de la R.D.C. est suggérée par le caractère éparpillé de l'État et par la nécessité, pour les grandes puissances, de contrôler ce qui est resté (peut-être) dans leur esprit une « Association Internationale du Congo ». C'est-à-dire un « consortium internationale et non un Etat au sens moderne du terme » (Mwaka, A et al. 2003 : 36).

Il devient impérieux de répondre à une série de questions sur la refondation et/ou la reconfiguration de la R.D.C. : Est-il possible de trouver un terrain d'entente entre les convoitises des grandes puissances et les aspirations de la population congolaise à la paix et au développement ? Est-ce que les grandes puissances ont réellement besoin d'un « Congo uni, Congo fort » ? Est-ce que le « sauve qui peut par province » prôné par B.D.K. peut se faire à l'abri du « droit de regard » de la Communauté internationale ? Le débat est très ouvert.

Les théologiens et anthropologues, enfin, pourraient analyser les enseignements de B.D.K. dans une approche comparative par rapport aux théologies catholique et protestante, et aux écoles philosophiques et ésotériques qui trouvent leur origine lointaine dans le mystère de l'Égypte antique...et même par rapport aux R.T.A. Une telle étude pourrait enrichir la thématique déjà abordée par Placide Tempels dans la *philosophie bantu*. Elle se pencherait d'avantage sur la personnalité éthique et politique des dirigeants congolais aux regards du contexte culturel fragmenté qui le leur.

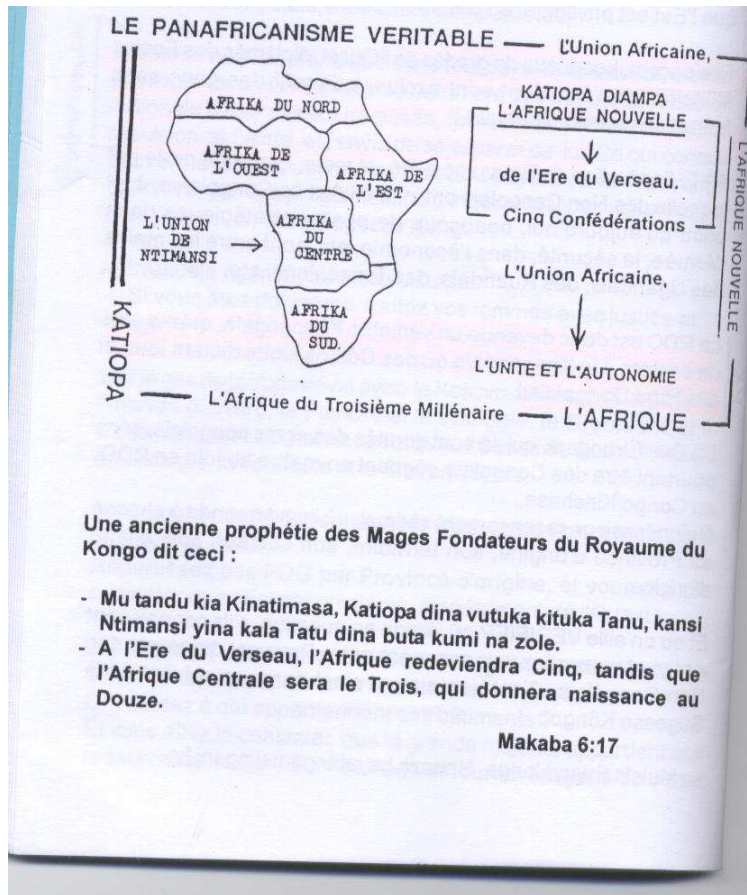
Dans ce genre d'études comparatives, quelques questions devraient désormais préoccuper les chercheurs : Quelle démocratie pour l'Afrique ? Les systèmes politiques de l'Afrique précoloniale ne donnent-ils pas des points d'ancrage au modèle d'État importé de l'Occident ? N'est-il pas possible d'identifier ces points d'ancrage et d'en faire un socle pour une « démocratie inculturée » adaptée aux États africains ? Qu'est-ce qui peut être fait pour tenter une nouvelle expérience de l'État en Afrique ?

Enfin, je crois que cette modeste étude retiendra l'attention de mes lecteurs et servira d'exutoire à ceux qui voudront exploiter les pistes ci-haut évoquées. Ils pourront ainsi l'enrichir et corriger les erreurs qui s'y sont éventuellement glissées. Ils pourront également s'en inspirer dans l'analyse d'autres mouvements religieux qui présentent des similitudes frappantes avec Bundu dia Kongo. La R.D.C. en compte plusieurs. Le cas de l'Église Lumumbiste, par exemple, peut être très intéressant.

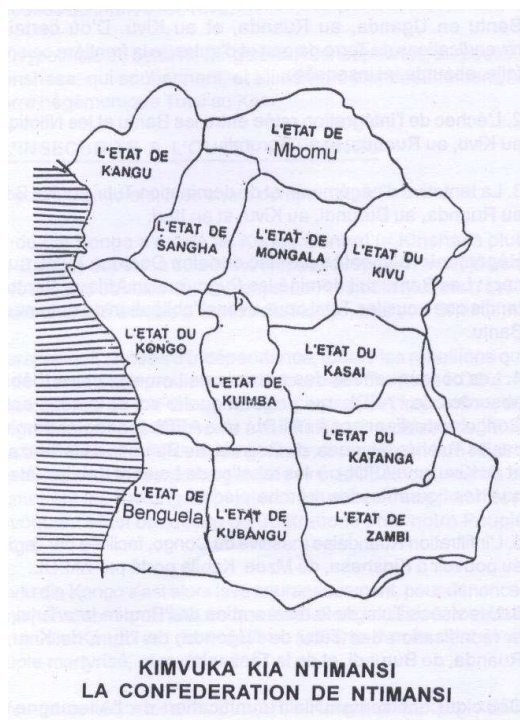
Il s'agit d'un mouvement politico-religieux basé à Yakoko dans le territoire d'Opala en province Orientale. « Moïse le libérateur » et chef spirituel se fait passer pour l'incarnation de Patrice Emery Lumumba. Ses adeptes se comportent comme une milice religieuse (ils utilisent les flèches empoisonnées). Ils prônent la prochaine et véritable indépendance de la R.D.C. et la réhabilitation de la race noire.

## ANNEXES

### Annexe I: Kibundenswa kia Katiopa



### Annexe II. Les douze Etats du Kinvuka kia Ntimasi



## Annexe III. Message au Roi des Belges

cette Terre pour venir assurer la gloire et le bien-être des autres, à notre détriment. Non au kikundi kia mafuta ye maza, dit la Sagesse Kôngo.

11. Sa Majesté, le Roi Albert II, Je le répète trois fois que seul un Régime à Kinshasa, dirigé par des vrais Patriotes et Dignes Fils du Congo, peut sécuriser réellement le Kongo Central et son Peuple. Vue l'absence actuellement d'un pareil Régime en RDC, et soucieux d'assurer notre Sécurité, nous Peuple Kôngo, nous demandons ceci à la Belgique, à l'ONU, à la Communauté Internationale :

(1\*) Le Kongo Central reste une Province de la RDC, mais cette Province doit être soumise à un régime d'Autonomie Renforcée, tel que l'ONU l'a fait au Kosovo et au Kurdistan Irakien.

(2\*) Un régime d'Autonomie dont les Dirigeants du Kongo Central seront choisis en respectant la Volonté du Peuple Kôngo, car c'est à cause de cela qu'on a massacré nos Frères.

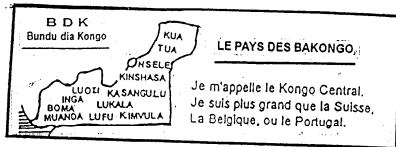
(3\*) Un régime d'Autonomie Renforcée, dont la Sécurité du Peuple Kôngo sera garantie et assurée par une Police Provinciale du Kongo Central, dont les policiers et les officiers de Police, auront la Même Mentalité que la Population autochtone à sécuriser.

Voilà, ô ! Sa Majesté, le problème de fond dont il est urgent de résoudre au Kongo Central. Une Aide Extérieure qu'on donnerait au Kongo Central, en évitant au préalable de résoudre le Problème de Fond, est pour nous de l'opium destiné à endormir notre Peuple. Car, les problèmes se résolvent, en s'attaquant aux causes, et non pas aux effets.

12. Sa Majesté, le Roi Albert II, J'ai confiance en votre Sagesse, et en vos Compétences, d'un digne descendant du Grand Roi Leopold II. Comptant sur tout cela, je sais que vous êtes capable, si vous le voulez, d'initier une Solution Salvatrice pour le Kongo Central et son Peuple, et nous vous en serons très reconnaissants.

**NE MUANDA NSEMI**  
Nlongi'a Kongo  
Guide Spirituel du Peuple Kôngo  
Député National  
Kinshasa, le 21 Mars 2007

- 2 -



de guerre, des obus, des roquettes, et des bombes incendiaires, pour massacrer des Populations civiles au Congo, le silence de la Belgique devient suspect, ô ! Sa Majesté, le Roi des Belges !

5. Des tueries en Guinée ? Eh bien, la condamnation par la France, suivie par l'Europe, a été prompte, et les auteurs du massacre ont été sanctionnés.

Comment expliquer alors ce silence de la Belgique et alliés, face à ce massacre odieux des Bakongo du Kongo Central ?

Que cache ce silence ? Est-ce un Silence de Complicité, ou bien c'est plutôt un Silence d'Embaras des gens qui ont placé au pouvoir, et qui soutiennent un régime qui viole les Droits de l'Homme, en massacrant des centaines de Bakongo en RDC ?

6. Sa Majesté, le Roi Albert II de Belgique,

1\*) A l'Est de la RDC, Nkunda Batuaire a des armes, il tue, et il occupe des territoires entiers au Nord-Kivu. Et pourtant là-bas, Joseph Kabila prône une Solution Politique Négociée avec Nkunda Batuaire.

2\*) Au territoire de Kahemba (Bandundu), l'intégrité territoriale de la RDC est menacée. Et pourtant là-bas, le régime de Joseph Kabila prône une Solution Politique Négociée avec les envahisseurs.

3\*) Comment comprendre alors cela, ô ! Sa Majesté, qu'au Kongo Central, face à la Population Civile, Kabila écarte la Solution Politique Négociée, et opte pour une Solution Militaire, où l'on a massacré des centaines de Bakongo, suivi d'arrestations arbitraires, et des tortures mortelles en prison, au camp Redjaf (Matadi), à la Baki, et ailleurs ?

302

KONGO DIETO 508

B.P. 15.964 Kinshasa I  
E-mail : nsanguzabdk@yahoo.fr

NSANGU ZANKUFI ZA BUNDU DIA KONGO

Le Département de l'Information de Bundu dia Kongo

- SUITE AU MASSACRE DES BAKONGO :

### LE MESSAGE DE NLONGI'A KONGO AU ROI ALBERT II DE BELGIQUE

1. Sa Majesté, le Roi Albert II, En ma qualité de Député National, et de Guide Spirituel du Peuple Kôngo, je suis étonné de le constater qu'un mois après le Massacre des Bakongo du 31 janvier et du premier Février 2007, la Belgique officielle n'a toujours pas fait de déclaration condamnant cet acte odieux, et exigeant des sanctions que la Communauté Internationale doit prendre à l'égard d'un régime injuste qui massacre des Populations civiles non armées au Kongo Central.

2. Lorsque je me souviens comment la Belgique s'était illustrée dans la diabolisation du Maréchal Mobutu, à cause du massacre d'un seul étudiant de l'Université de Lubumbashi, à l'époque du Gouverneur Koyagiato, il est difficile de comprendre l'actuel silence de la Belgique, face au Massacre des centaines de Bakongo du Kongo Central.

3. Dernièrement encore, le régime de Mugabe (Zimbabwe) a été violemment condamné et menacé des sanctions graves par Bruxelles et alliés, pour avoir commis une injustice envers un Dirigeant de l'Opposition au Zimbabwe.

Comment alors comprendre ce silence de Louis Michel, de la Belgique, face à toutes ces Injustices que le régime en place à Kinshasa fait subir aux Bakongo voici bientôt dix années ?

4. L'Union Européenne, et l'ONU, demandent constamment aux Africains de lutter contre le fléau de la corruption. Et lorsque l'Opposition Kôngo crée une Journée Morte de protestation contre la corruption; et que le régime de Joseph Kabila utilise des armes

- 3 -

Comment comprendre le Silence de la Belgique, face à ce massacre odieux, et à toutes ces Injustices envers les Bakongo ?

7. Sa Majesté, le Roi Albert II, Depuis les années nonante, la Communauté Internationale demande constamment à l'Afrique de s'engager résolument dans la voie de la Démocratie.

Or, il n'y a pas de Démocratie sans le respect de la Volonté du Peuple, du Souverain primaire.

8. Le régime en place à Kinshasa a massacré les Bakongo du Kongo Central, afin de pouvoir imposer des Dirigeants provinciaux non souhaités par le Peuple Kôngo. Et pour asseoir cette nouvelle dictature, Joseph Kabila envoie au Kongo Central de plus en plus des militaires à mentalité génocidaire de la Région des Grands Lacs. Cette militarisation excessive du Kongo Central n'est pas du tout une garantie de sécurité pour le Kongo Central et son Peuple, qui a déjà été massacré à Luozit et à Muanda en 2002, à Lemba en 2005, à Nkanzi et à Nseke Mbanza en 2006, à Matadi le 30 juin 2006, le 31 Janvier et le premier Février 2007 à Muanda, à Boma, à Matadi, et à Songotolo.

Oui, tout Chef Rebelle, parvenu au pouvoir, et qui n'arrive pas à se transformer en Homme d'Etat, est un véritable Danger public pour la population civile.

9. L'Ostracisme Ruandophone, qui a causé le chaos et la désolation dans la Région des Grands Lacs, a amené aujourd'hui la culture de la mort, des poisons, des massacres, des ekata-kata, et des génocides dans notre Province du Kongo Central.

10. Nous, Peuple Kôngo, si nous voulons notre survie, il est urgent de faire un choix responsable, en se posant la question de savoir si le Congo actuel, miné, piégé, phagocyté, et soumis à la loi des Peuplades à la mentalité génocidaire de l'Est, peut assurer notre Identité Kôngo, notre Sécurité, notre Liberté, et notre Bien-être ?

1\*) Si oui, alors quelles sont les conditions politiques et institutionnelles d'une Communauté Congolaise conviviale avec les autres pour le Bien commun ?

2\*) Si Non, alors il nous faut prendre notre Destin en main, en usant de notre Droit à l'Auto-détermination. Car, nous ne sommes pas venus sur

## Annexe IV Rumeur de guerre

- 4 -

3. Technologiquement, économiquement, et même sur le plan du système Fédéral, j'ai beaucoup d'admiration pour les USA, et je l'ai toujours dit, que l'Amérique est un grand Pays, qui doit jouer son rôle de Frère Aîné de l'Humanité avec beaucoup de dignité.

4. Pour cela, l'Amérique doit éviter de perdre la pédale, et de glisser sur la pente raide, qui ferait de ce Pays très puissant, le plus grand Etat Voyou du Monde, et cela par la faute d'une certaine catégorie des politiciens Américains, qui sont incapables de hisser leur Conscience à la hauteur de la grandeur, et de la Mission prédestinée des USA dans ce Monde. Je sais de quoi je parle, et je pèse bien mes mots.

Mbu mpu mzingilanga nsi, dit la Sagesse Kôngo.

5. De 1965 jusqu'à ce jour, par la faute de la Troïka, le Peuple Congolais a beaucoup souffert. L'Afghanistan des Talibans n'est toujours pas pacifié. L'Irak est à feu et à sang. Par la faute de qui ?

Est-il normal, et juste, d'ouvrir une autre boîte de Pandore en Afrique Centrale, et faire souffrir encore plus un Peuple innocent ? Cela n'honore pas l'Amérique !

6. Et j'ai peur, que de deux mandats passés à la Maison Blanche, par le Président Bush, le Monde ne puisse retenir principalement que cette image laissée dans nos têtes, par ces anciens films Américains, ou l'on voyait les Cow Boys du Texas aller au Far West, pour aller tuer les Indiens d'Amérique, afin de leur arracher leurs Terres et leurs richesses !

7. Un pareil comportement, à l'ère du Verseau, et des Droits de l'Homme, risque de pousser les Peuples sages, de la planète Terre, à cultiver un sentiment de mépris pour l'Amérique. De grâce, ne jetons pas l'Honneur de l'Amérique dans la boue de la cupidité ! Car :

Mbua yalawuka : tina, kansa ka zitaa ko, dit la Sagesse Kôngo.  
- Un chien qui est devenu fou, on le craint, mais on ne le respecte pas du tout.

8. En tout cas, pour nous, il sera difficile de faire la différence entre Ben Laden, qui commandite la destruction de deux Tours Jumelles à New York, et les commanditaires d'une guerre injuste au Kongo Central.

9. Monsieur le Président des USA, Notre Province du Kongo Central vous intéresse ? Oui. Et nous au Kongo Central, le Fédéralisme modèle Américain, l'expertise, et les capitaux américains nous intéressent.

Alors, évitons le Terrorisme, mettons nous ensemble, et travaillons conformément à la Loi, pour le bien des USA, du Kongo Central, et de la RDC, à dit le Grand Maître de la Sagesse Kôngo.

**NE MUANDA NSEMI**  
Nlongi'a Kongo  
Grand Maître de la Sagesse Kôngo  
Leader du Kongo Central

Kinshasa, le 12 Octobre 2006

- 2 -

**KONGO**  
LE PAYS DES BAKONGO  
le Kongo Central,

KAKONGO, KAMUKUTU, MPUMBU, NSANGA, KINSHASA, TSHELA, MAMANGA, LUOZI, NLONGI, KASANKULU, MALOMBA, KIMPESE, MPEMBA, KIMVULA, MUKULA, BOMBA, MATADI, KIMPANGU.

Je m'appelle le Kongo Central  
Je suis le Petit Frère de l'Angola

**KONGO DIA NTOELA**  
**L'UNION FEDERALE DU KONGO**  
Les Etats-Unis du Kongo, The United States of Kongo  
Fédéralisme, modèle Américain

1. L'Etat de Kakongo : C'est le pays des Manianga, des Bayombe, des Bamboma, et des Bawoyo, qui sont tous des sous-groupes Kôngo.
2. L'Etat de Mpeмба : C'est le pays des Bandibu, des Besi Ngombe, des Bamboma, et des Mantéke, etc, qui sont tous des sous-groupes Kôngo.
3. L'Etat de Nsanga : C'est le pays des Bambata, des Balemfu, des Bambeko, des Bantandu, etc, qui sont tous des sous-groupes Kôngo.
4. L'Etat de Mpumbu : C'est le pays des Bawumbu, des Bambundu, des Bamfumu, des Bateke, etc, qui sont tous des sous-groupes Kôngo.
5. D'après la Volonté du Seigneur Akongo, tout Peuple doit avoir sa propre Terre, qui doit être son Foyer National, sa Patrie, son Pays, sur lequel il doit pouvoir vivre en paix et en sécurité. Le Kongo Central est le Foyer National des Bakongo, le Pays des Bakongo.

**VIVE L'UNITE DU KONGO CENTRAL ET SON PEUPLE!**

6. Ton entreprise t'appartient, tandis que la Terre appartient à la Communauté Kôngo. Ingeta, Ibobo, Ibobo !

## KONGO DIETO 494

B.P. 15.964 Kinshasa I  
E-mail : nsanguzabdk@yahoo.fr

## NSANGU ZANKUFI ZA BUNDU DIA KONGO

Le Département de l'Information de Bundu dia Kongo

## UNE GUERRE AMERICAINE AU KONGO CENTRAL ?

### 1. LA RUMEUR DE LA GUERRE REVIENT

1. Il y a quelques mois de cela, j'avais attiré l'attention de l'opinion nationale et internationale, sur une certaine rumeur qui faisait état d'une certaine rébellion en préparation dans la province Angolaise de Kabinda, rébellion qui viendrait saccager le Bas-Congo, et déstabiliser les institutions à Kinshasa.

2. La rumeur disait que cette rébellion était conçue, planifiée, équipée, et commanditée de l'Occident, qui aurait placé à la tête de cette rébellion en gestation un certain Commandant Katangais, dont le nom était cité.

3. Aujourd'hui, cette rumeur revient en force au Bas-Congo, où l'on nous signale, de la cité de Muanda, que des militaires soutenus par l'Occident, et en provenance de Kabinda, seraient arrivés à la cité de Muanda, d'où partirait une guerre qui va saccager le Bas-Congo, pour finalement venir écarter Bemba et Kabila du pouvoir, après les élections.

4. Car, dit la rumeur, pour l'Amérique de George Bush, Joseph Kabila, et Jean-Pierre Bemba ne conviennent pas pour être à la tête de ce pays. Voilà ce que dit la rumeur.

5. Maintenant, réfléchissons ensemble, en écorchant cette rumeur point par point. Pour cela, voici quelques questions :

1°) Des militaires inconnus arrivent à Muanda. Ils sont hébergés où ? par qui ? Pourquoi le régime en place ne réagit pas ? Mythe ?, ou complicité ?

2°) La rumeur parle d'une guerre qui est en préparation au Kabinda. Cela signifie, que l'Angola est donc au courant de ce complot ?

Comment comprendre cela, que l'Angola puisse cautionner une rébellion Occidentale, qui va saccager le Bas-Congo, qui est le Petit Frère de l'Angola ?

3°) La rumeur dit que cette guerre servira à écarter du pouvoir Joseph Kabila et Jean-Pierre Bemba.

Soit. Mais qui a placé Joseph Kabila au pouvoir, après la mort de Mzee ?, et qui l'ont soutenu durant toute cette période de transition ?

- 3 -

Qui ont exercé cette pression immense sur l'Abbé Malu-Malu, et la CEI, pour qu'on puisse truquer les élections de Juillet dernier, en faveur de Joseph Kabila ? Et puis, comment comprendre cela, qu'à Bruxelles, dans les bureaux de Louis Michel, on travaille activement, pour truquer les résultats du second tour, en faveur de Joseph Kabila ?

6. Alors, que signifie réellement cette rumeur selon laquelle : Pour l'Amérique de Georges Bush, Bemba et Kahila ne conviennent pas pour être à la tête de ce pays ?

Eh bien, cela peut simplement signifier, que pour l'Occident, c'est Joseph Kabila qu'il faut. Mais si Jean-Pierre était élu, alors il faut cette guerre, destinée à venir le renverser, et placer au pouvoir un enfant chéri des commanditaires de cette guerre, qui adorent les comportements du genre ATEKA ATALA TE !

### 2. LES DEUX SCENARIOS CATASTROPHIQUES POUR LE KONGO CENTRAL

1. Beaucoup de richesses ont été découvertes au Kongo Central : pétrole, uranium, coton, or, aluminium, diamant, manganèse, cobalt, cuivre, nickel, etc.

2. Ainsi, le Kongo Central est devenu l'objet de plusieurs convoitises de la part de beaucoup de Prédateurs mafieux, qui pensent que :

3. Pour mieux brader ces richesses, à l'image de la Sierra Leone, il faut déstabiliser la Province, par une guerre injuste, qui forcerait la population à l'exil,

4. Laisant ainsi le terrain libre aux Prédateurs de tout bord, qui se taperaient des vastes concessions de terre, au détriment du Peuple Congolais. Voilà le premier scénario.

Que gagnerait l'Angola, dont le Petit Frère aurait ainsi été saccagé par cette guerre injuste ?

5. A l'époque de la rébellion de l'Unita en Angola, l'Occident donnait des armes au Mpla le jour. Ensuite, il donnait ces mêmes armes à l'Unita la nuit.

6. Lorsque l'Unita et le Mpla se rencontraient sur le champ de bataille, eh bien, c'était des milliers de morts et des destructions pour l'Angola, et le Peuple Angolais.

7. Aujourd'hui, qu'arrivera-t-il, si l'Occident arme la nuit des rebelles Katangais et autres venus de Kabinda, et arme le jour Joseph Kabila, pour soi-disant mater cette rébellion ? Voilà le deuxième scénario.

### 3. LE CONSEIL DE NLONGI'A KONGO AU PRESIDENT BUSH

Monsieur le Président des USA,

1. En ma qualité de Nlongi'a Kongo (= le Grand Maître de la Sagesse Kôngo), et Leader du Kongo Central et son Peuple, j'ai été informé de la rumeur de la fameuse Guerre Américaine au Kongo Central.

2. Et je déplore des pareilles initiatives, que la communauté internationale range actuellement dans la rubrique du Terrorisme dans le Monde.



## Bibliographie

- Adams, H.H. (1983). « African observers of the universe: The question Sirius » in Sertima, I.V. (edited by) "Blacks in science: ancient and modern", *Journal of African civilizations*, Vol. 5, USA, Rutgers – The State University, Eighteenth printing (2010).
- Aivanhov, M.O. (1984). *Le langage des figures géométriques*, Fréjus-Cedex, collection Izvor, Provesta.
- Albera D., (2001). « Terrains minés » in *Ethnologie française*, 2001/2, Tome XXXVII, Paris, PUF, pp. 5 – 13.
- Alden, A., (2010). « A continuum of violence: A gendered analysis of post conflict transformation », in *Polis Journal*, Vol. 3, Politics and International Studies, University of Leeds, pp. 1- 37.
- Alliot, M., (1985). « La coutume dans les droits originellement africains » in *Bulletin de liaison du LAJP*, Paris, Université de Paris I., n° 7 – 8, pp. 79 – 100.
- Alvarado-Palacios, S., (2001). « Théorie du chaos et vision politique : le récit et le corps chez Alain Robbe-Gillet », in Renouard, M., (sous la direction de) *La Chouette, le Chaos*, French Département Birkbeck, University of London, n° 32, pp. 69 – 75.
- Ampam, K., (2000). "Propositions politiques indigènes face à l'État" in *Perspectives Sud*, Vol VII, Paris, L'Harmattan, pp203-211.
- Anonyme (1921). *Un enseignement de Papa Kimbangu Samedi 10 septembre 1921 à Mbaza-Nsanda*, 6p.
- Anonyme (1984). *Les Saintes Ecritures*, Traduction du monde nouveau, New York, Watchtower Bible and tract society
- Anonyme, (1973). *The New Encyclopedia Britannica*, Vol 5, Chicago
- Anonyme, (1999). *Dictionnaire Petit Larousse*, Paris, Larousse.
- Anonyme, *Initiation au symbolisme*, [En ligne], URL : <http://www.gallican.org/symbolsm.htm> , consulté le 4 mars 2007.
- Anta Diop, C. (1954). *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 390p.
- Anta Diop, C. (1993). *Antériorité des civilisations nègres. Mythe ou vérité historique ?*, Paris, Présence Africaine, 2<sup>ème</sup> éd, 300p.

- Arweck, E. (2002). « New religious movements », in Woodhead, L. et al (éd) *Religious in the modern world*, New York, Routledge, pp.264 – 285.
- Asch, S. (1983). *L'Église de Simon Kimbangu. Des origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala, 346p.
- Asch, S., (1981). « Contradictions internes d'une institution religieuse. L'EJCSK au Zaïre » in *Archives de Sciences sociales des religions*, Paris, éd. E.H.E.S.S., n°52/1, pp 99 – 124.
- Asiwaju, A. (1999). Fragmentation ou intégration : quel avenir pour les frontières africaines ? In *Des frontières en Afrique du XI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Bamako, éd. CISH-UNESCO (Comité International des Sciences Historiques), pp. 73 – 83.
- Assemblée Nationale (2007). *Rapport de la Commission Parlementaire d'Enquête sur les événements survenus le 31 janvier et le 1<sup>er</sup> février 2007 dans la province du Bas-Congo*, Kinshasa, 70p.
- Atal Sa Angang (1997). "Religions Traditionnelles, cultures et sociétés", in *Cahier des Religions Africaines*, Vol.31, n° 61 – 62, Actes du Cinquième Colloque international du C.E.R.A., Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, pp.23 – 28.
- Augé, B. (2009). « Border conflicts tied to hydrocarbon in Great Lakes Region of Africa » in Lesourne, J. et W.C Ramsay (edited by) *Governance of Oil in Africa: Unfinished business*, T6, Paris, Ifri, pp.166 – 193.
- Aundu Matsanza, G., (2005). « La nouvelle édification de l'État à l'épreuve de l'ethnicité : esquisse de solutions pour la République Démocratique du Congo » in *Régionalisme, Fédéralisme*, Volume 5, 2004 – 2005. La III<sup>e</sup> République Démocratique du Congo. Un nouveau régionalisme, Liège, Université de Liège, pp. 53 – 80.
- Autessere, S. (2008). "The trouble with Congo. How local disputes fuel regional conflict", in *Foreign affairs*, Vol. 87 N°3. May/June 2008, USA, (Published by the council on Foreign Relation) pp 93 – 110.
- B.D.M. (2007). *Satuts de Bundu dia Mayala*, Kinshasa, Mpolo Ngimbi, 34p.

- Bado, L. (2003). « Démocratie et droits de l'homme en Afrique et au Burkina Faso, in Yénouyaba, G., et N Oumarou (sous la direction), *Burkina-Faso : cent ans d'histoire, 1895 – 1995*, Actes du premier Colloque International sur l'histoire dy Burkina, Ouagadougou, tome 1, Paris, Karthala, pp. 317 – 326.
- Bagenda, B. (2003). *Le Congo malade de ses hommes. Crimes, pillages et guerres*, Bruxelles, édit Luc Pire, 180p.
- Balandier, G. (1953). « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire » in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 8<sup>e</sup> année, v. XIV, Paris, Presse Universitaire de France, pp 44- 65.
- Balandier, G. (1964). *Le royaume Kongo*, Monaco, Hachette,
- Balandier, G. (1965). *La vie quotidienne au royaume Kongo du XVI au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 286p.
- Balandier, G., (1963) *Sociologie actuelle de l'Afrique : dynamique sociale en Afrique Centrale*, Paris, PUF, 532p.
- Barbara, E. (1980). *Léopold II : le royaume et l'Empire*, Paris – Gembloux, Duculot, 324p.
- Barnes, J.A. « African models in the New Guinea Highlands », In *Man*, Vol 62, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, pp 5 – 9
- Bastide, R. (1962). « Messianisme et développement économique et social », in *Revue Française de Sociologie* » XXXI, Paris, éd. Orphrys, pp. 12 – 17.
- Bayart, J.F. (1996). « L'historicité de l'État importé », in *Les Cahier du CERI*, n° 15, Paris, Centre d'Etudes et de relations Internationales, pp. 1 – 23.
- Bayart, J.F. (2001). « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », in *Critique Internationale*, n°10, éd. Paris, Presse des Sciences Politiques, pp. 178 – 194.
- Beaufays, J et M. Martiniello, (2000). « Introduction : Nationalisme et démocratie », *Fédéralisme Régionalisme*, Volume 1 : 1999-2000 - Nationalisme et démocratie, <http://popups.ulg.ac.be/federalisme/document.php?id=266>
- Behrend, H. (1997). *La guerre des esprits en Ouganda. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwana*, Paris, L'Harmattan, 287p.

- Benoist, J. (1996). « Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérivés » in *Etudes créoles*, Vol XIV, n°1, Aix-en-Provence, éd. Comité International d'études créoles, pp.47 – 60.
- Bergeron, R. (1981). « Les nouveaux groupes religieux au Québec » in *Critère*, n°30, Québec, Presse des l'Université de Québec, pp.39 – 50.
- Berghezan (1998b). « Une guerre cosmopolite » In Schmitz, M et S Nolet, *Kabila prend le pouvoir*, Les Livres de GRIP, n° 226 – 227, Bruxelles, GRIP, pp 94 – 97.
- Biardeau, M. (1969). « Études de mythologie hindoue » in *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Paris, Tome 54. pp. 19 – 45.
- Bidney, D. (1954). "The ethnology of Religion and the Problem of Human Evolution" in *American Anthropologist*, New Series, Vol 56, n° 1, edited by American Anthropological Association, pp. 1-18
- Bizimana, J.D. (2001). *L'Église et le génocide au Rwanda. Les pères Blancs et le Négationnisme*, Paris, L'Harmattan, p155.
- Blakely, S. (2006). *Myth, Ritual and metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*, Emory University, Atlanta
- Blondeel, W. et al. (1980). « 'Congo. Un exemple type de colonialisme'. Un entretien du 30 juin de W. Blondeel, V. Foutry et F. Van Mensel avec le Prof.Dr. A.A.J. Van Bilsen, RUG, in *Afrika Focus*, Volume 16, n° 1-2, 2000, Afrika Brug, pp. 1- 33.
- Bonnemaison, J. (1985). « Un certain refus de l'État : Autopsie d'une tentative de sécession en Mélanésie » in *International political Science Review*, Vol. 6. N°2. *Ethnicity and Regionalism*, Ostrom, pp. 230 – 247.
- Boratto Rodrigues De Mello, G. (1999). *Millénarismes brésiliens. Contribution à l'étude de l'imaginaire contemporaine*, Thèse de doctorat en Sociologie, Université de Greoble, 216p.
- Bost, H. (2005). « De la secte à l'église. », *Rives méditerranéennes* [En ligne], 10 | 2002, mis en ligne le 21 juillet 2005, Consulté le 03 octobre 2010. URL : <http://rives.revues.org/2>

- Boulhol, P. (2002). « De la ligne de conduite au groupe hétérodoxe : un aperçu de l'évolution sémantique du mot secte, depuis les origines jusqu'au début du Haut Moyen Âge. », *Rives méditerranéennes* [En ligne], 10 | 2002, mis en ligne le 21 juillet 2005, Consulté le 03 octobre 2010. URL : <http://rives.revues.org/index3.html>
- Bouvier, P. (2008). *Millénarisme, messianisme, fondamentalisme : permanence d'un imaginaire politique*, L'Harmattan, Paris, 141p.
- Bowman, F.P. (1979). « Une lecture politique de la folie religieuse ou la théomanie » in *Romantisme*, n°24. *Ecriture et folie*. pp.75 – 87. URL [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman\\_0048-8593\\_1979\\_num\\_9\\_24\\_5298](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/roman_0048-8593_1979_num_9_24_5298)
- Boyer, A. (2005). « Comment l'État laïque connaît-il les religions ? », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 129 | 2005, mis en ligne le 09 janvier 2008, consulté le 21 novembre 2010. URL : <http://assr.revues.org/1107>
- Brady, Patrick (1991). "Théorie du chaos et structure narrative," *Eighteenth-Century Fiction*: Vol. 4: Iss. 1, Article 1. Available at: <http://digitalcommons.mcmaster.ca/ecf/vol4/iss1/1>
- Braeckman, C. (1998). « La campagne victorieuse de l'A.F.D.L. » In Schmitz, M et S Nolet, *Kabila prend le pouvoir*, Les Livres de GRIP, Bruxelles, GRIP, pp. n° 226 – 227.
- Braeckman, C. (1999). *L'enjeu congolais. L'Afrique après Mobutu*, Paris, Fayard.
- Branch, A. (2010). « Exploring the roots of LRA violence: political crisis and ethnic politics in Acholiland » in Allen, T and K. Vlassenroot (éds) *The Lord's Resistance Army. Myth and reality*, London, Zed Books, pp. 25 – 58.
- Bresc, H. (1982). "Le temps des géants", in *Temps, mémoire, tradition au Moyen âge*. Actes des Congrès de la Société des historiens médiévistes de l'Enseignement Supérieur, Année 1982, Vol. 13, n° 13, Aix-en-Provence, Université de Provence, pp. 243 - 266
- Briggs, P. (2008). *Unkhahlamba-Drakensberg Park: World Heritage Sites of South Africa*, Johannesburg, 30° South Publishers, 174p.

- Bruneau, J.C., (2009). « Les nouvelles provinces de la République Démocratique du Congo : construction territoriale et ethnicités » in *Espace politique*, 2009/1, n° 7 *L'Etat en Afrique*, Université de Reims Champagne-Ardenne, pp. 1- 16.
- Bungiena Kimbembe, *Memo à propos du Comportement cynique de Bundu dia Kongo (B.D.K.) dans le territoire de Luozi*, Mémo adressé au Président de la République en date du 22 juillet 2002.
- Cadet, X. (2005). *Histoire des Fang, peuple Gabonais*, C.F.R-Histoire, Thèse de doctorat, Université de Lille3, 460p.
- Carment, D. et P. James (1995). « Internal Constraints and Interstate Ethnic Conflict : Toward a Crisis-Based Assessment of Irredentism », in *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 39, n°1, pp 82 – 109, <http://www.jstor.org/stable/174323>
- Carrier, M. (2002). *L'avenir des femmes afghanes*, En ligne, sur <http://sisyphe.org/spip.php?article39>
- Celier, M.L. (1906). « Alexandre VI et ses enfants en 1493 » in *Mélanges d'archéologie et d'Histoire*, Année 1906, Vol 26, n° 26, Rome, éd. Raymond Chevalier, pp.319 – 334.
- Chalwe Ngwashi, E. (2008). *Chronologie des événements Bundu dia Kongo*, Ministère de l'Intérieur, Kinshasa.
- Champion, F. (1988). « Nouveaux mouvements religieux et conflits de société (1965 – 1985) in *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, N°19, Numéro spécial : Religion et politique aux États-Unis, Sciences Po, University Press, pp.43-53.
- Châtaigner, J-M. (2004). « Aide publique au développement et réformes des systèmes de sécurité : l'improbable rencontre du Dr Jekyll et de Mr Hyde », in *Afrique contemporaine*, 2004/1 n° 209, De Boeck Université, pp39 – 48.
- Châtaigner, J-M., et Gaulme, F. (2005). *Agir en faveur des acteurs des sociétés fragiles. Pour une vision renouvelée des enjeux de l'aide au développement dans la prévention et la gestion des crises*, Paris. , A.D.F.
- Chikometsa, N.J, (2006). "Death Rites in African Instituted Churches: The Watchman Healing Mission and the Restoration Church", BA Theology University of Malawi 16 pp.
- Chimanuka, N., (1990). *Histoire de la FEPAZA à Bukavu (1959 – 1990)*, Mémoire, Bukavu, Inédit, 98p.

- Chomé, J. (1974). *L'ascension de Mobutu. Du Sergent Désiré Joseph au général Sese Seko*, Bruxelles, éd. Complexe, 202p.
- Cihunda Hengelale, J. (2008). « Émergence de nouveaux mouvements religieux et son incidence sur l'espace public à Kinshasa », *Administrer l'espace public africain*, 12<sup>ème</sup> Assemblée Générale du Codesria, Yaoundé, Codersria.
- Claeys, P.H. et N. Loeb-Mayer. (1984). « Le 'para-fédéralisme' belge. Une tentative de conciliation par cloisonnement » in *International Political Science Revue*, Vol. 5, n° 4, SAGE publications, pp 473- 490.
- Clarence-Smith, G. (1989). "Le problème ethnique en Angola", in Chrétien, J.P., et G. Prunier (sous la direction) *Les ethnies ont une histoire*, Karthala-Acct, Paris.
- Clavez, JY. (1965). " Racines sociales et économiques des nationalismes du Tiers Monde » in *Revue française de science politique*, Vol 15, n° 03, Paris, Presses des sciences Po., pp. 446 – 465
- Clemen, C., (1924). « Anthroposophy », in *The journal of religion*, Chicago, The Chicago University Press, pp. 281- 292.
- Cornevin, M. (1972). *Histoire de l'Afrique contemporaine. De la 2<sup>ème</sup> guerre mondiale à nos jours*, Paris, Payot, 426p.
- Cornevin, R., et M., Cornevin. (1966). *Histoire de l'Afrique. Des origines à nos jours*, Paris, Payot, 2<sup>e</sup> édition revue, 423p.
- Cornevin, R., (1964) .*Histoire de l'Afrique. Des origines à nos jours*, 2<sup>ème</sup> édition, Payot, Paris.
- Corten, A., (2001) « Le discours de la réconciliation et les nouvelles Églises au Rwanda » in *Afrique contemporaine*, n° 200, 4<sup>o</sup> Trimestre 2001, De Boeck Université pp 65 – 81.
- Coumba Diop, M. (2002). *Le Sénégal Contemporain*, Paris, Karthala, 655p..
- CRR, (2004). *Prophètes, Églises et milices au Congo-Brazzaville*, CRR, Centre d'Information géographique, Brazzaville.
- CSVNGU, *Mbongui'a Kongo ou comment réaliser la puissance de l'espace vie Kongo* », Synthèse de la rencontre du 19 février 2005 à Paris, URL : <http://www.ngunza.org/Fr/frmright/presentation/SyntheseRencont reMbonguiaKongo190205.PDF>

- D. Smith, A. (2000). "Theories of nationalism" Alternative models of nation formation, In Leifer, M., *Asian nationalism*, New-York, Routledge, pp 1 – 21.
- Da Silva Rêgo, A. (1970). « syncretic Movements in Angola », in *Luzo-Brazilian Review*, Vol.7, N°.2. University of Wisconsin Press, pp 25-43.
- Darbon, D. (1990). « L'État prédateur », in *Politique Africaine*, n° 39, Paris, Karthala, pp. 37 – 45.
- De Haes, R. (1980). « Les sectes, une interpellation », in *Zaire-Afrique*, Vingtième année, n) 142, Kinshasa, CEPAS, pp.89 – 96.
- De Hartmann, E. (2006). *La religion de l'avenir*, Paris, Aadamam Media Corporation, 6<sup>ème</sup> édition, 175p.
- De Heusch, L. (2007). Considération sur le symbolisme des religions bantoues, in *L'homme* (Revue française d'Anthropologie), 2007/4 n° 184, p167-189.
- De l'Aigle, A., (2009). *Chtistus hypercubus. Du cube à la Rose Croix*, URL : <http://xa.yimg.com/kq/groups/1357752/586348859/name/AdIA+Chtistus+Hypercubus.pdf>
- De Postis, M. (2003). « Le Kurdistan irakien : une autonomie contrôlée » In *Revue internationale et stratégique*, n° 49, 2003/1, Paris, A. Colin, pp. 130 – 137.
- De Saint Moulin, L. (1992). « Histoire de l'organisation administrative du Zaïre », in *Zaire – Afrique*, n°261, Kinshasa, CEPAS, pp. 29 – 54.
- De Saint Moulin, L. (2003) "Conscience et identités ethniques : contribution à une culture de la paix », in *Congo-Afrique*, n° 372, Kinshasa, CEPAS, pp93-136.
- De Villers, G. (1998b) « Denier acte du Zaïre de Mobutu : le Phénix et le Sphinx », In Schmitz, M et S Nolet, *Kabila prend le pouvoir*, Les Livres de GRIP, n° 226 – 227, Bruxelles, GRIP, pp.15 – 30.
- De Villers, G. (2008) *République démocratique du Congo. De la guerre aux élections. L'ascension de Joseph Kabila et la naissance de la Troisième République. Janviers 2001 – août 2008*, Paris, L'Harmattan, 480p.
- De Villers, G. (2009) « Pouvoirs et impuissance d'un régime de semi-tutelle internationale » in Tréfon, T., (Sous la Direction) *Réforme au Congo, R.D.C. : attentes et désillusions*, Cahiers Africains, n° 76, Paris, L'Harmattan, pp231- 242.



- De Villers, G., (1998) *République démocratique du Congo. Chronique politique des l'entre-deux-guerres. Octobre 1996 – Juillet 1998*, Cahiers Africains, n°35-36, Paris, L'Harmattan
- De Villers, G., et J. Omasombo Tchonda (1997) *Zaïre. Transition manquée 1990 – 1997*, Zaïre années 90, Vol 7, n° 27, 28, 29, Paris, L'Harmattan, 302p.
- Dereau, L. (1957) *Lexique. Kikongo-Français, Français Kikongo. D'après le Dictionnaire de K.E. LAMAN*, Wesmaël-Charlier, Namur, 60p.
- Deroche, R. (2006) « La notion des 'peuples autochtones' : une synthèse des principaux débats terminologiques », in Fritz, J.C, et al (dir) *La nouvelle question indigène. Peuples autochtones et ordre mondial*, Paris, L'Harmattan, pp.47 – 64.
- Deschamps, H (1952) *L'éveil politique africain*, Paris, PUF, 129p.
- Diangikwa, F. (2007) *Le règne du mensonge en RD Congo : qui a tué Kabila ?*, Points de vue, Paris, L'Harmattan, 140p.
- Djelo, O, (1974), *Contribution à l'étude des tendances fédéralistes dans l'évolution politique et constitutionnelle du Zaïre*, Thèse de doctorat, Université de Liège. Belgique.
- Dortier, J.F. (sous la direction), (2004) *Le dictionnaire des sciences humaines*, Editions sciences Humaines, Paris, 888p.
- Dubois, L. (2001), « Vodou and history » in *Comparative studies in Society and History*, Vol. 43, n° 1, Cambridge University Press, pp. 92 – 100.
- Duren J.H. Ward (1909), *The classification of religions. Different methods, their advantages and disadvantages*, Chicago, The Chicago University Press
- Durkheim, E., (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie, Livre I: Questions préliminaires*, URL : [http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim\\_emile/formes\\_vie\\_religieuse/formes\\_elementaires\\_1.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/formes_elementaires_1.pdf)
- Duval, M. 2005 Des peurs collectives : le discours anti-secte comme support de l'idéologie néolibérale » in *L'homme et la société 2005*, n°115, Paris, L'Harmattan, pp. 65 - 78
- Ellis, S., and G. Ter Haar, "Religion and politics: taking African epistemologies seriously" in *Journal of Modern African Studies*, 43, 3 (2007), Cambridge, Cambridge University Press, p390, (pp 385-401).

- Erny, P. (2007) *L'idée de » réincarnation » en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan 159p.
- Essambo Kangeshe, J.L. (1997) « L'avènement de l'A.F.D.L. ou la remise en cause de la C.N.S. » in *Cahiers africains des droits de l'homme et de la démocratie*, Vol I, n° 01.
- Essambo Kangeshe, J.L. (1998) « Le président Mobutu et le premier ministre sous l'Acte constitutionnel de la transition : duel ou duo ? » in *Afrika focus*, Vol. 14, n° 2, Gent, Afrika Brug, pp161 – 178.
- Etkes, I. (2000) « Messianisme politique en Israël: le *Gush Emunim* », in Attias, JC et all (dir), *Messianismes variations sur une figure juive*, Genève, Labor Fides, 145 – 169.
- Falque, E., (2001) « Mystique et modernité. Aspirations spirituelles de notre temps et mystique chrétienne », in *Etudes*, 2001/6, Tome 394, Paris, éd. Société d'édition de revues, pp.785 – 792.
- Fauvelle, F.X. (1996) *L'Afrique de Cheikh Anta Diop. Histoire et idéologie*, Paris Karthala, 327p.
- Finnström, S. « An African hell of colonial imagination? The Lord's Resistance Army in Uganda, another story” in Allen, T. and K. Vlassenroot (eds) *The Lord's Resistance Army. Myth. and reality*, Zed Books, London, pp. 74 – 112
- Flory, M., (1975) « L'avis de la Cour International de Justice sur le Sahara occidental » In *Annuaire français de droit international*, Vol.21, pp. 253 – 277, URL : [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/afdi\\_0066-3085\\_1975\\_num\\_21\\_1\\_2330](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/afdi_0066-3085_1975_num_21_1_2330)
- Forum des As* (2008) « B.D.K. prépare un plan pour déstabiliser le pouvoir central », éditorial du 26-02-2008, Kinshasa.
- Fox, J. (2004) “Religion and state failure: An examination of the Extend and magnitude of religious conflict from 1950 to 1996” in *International Political Science Review*, vol. 25, n° 1. Religions and politics, pp.55-76.
- Froment, A. (1991) “origine et évolution de l'homme dans la pensée de Cheikh Anta Diop : une analyse critique” in *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. 31, Cahier 121/122, La Malédiction, éd. EHES, pp 29 – 64.
- Fu-Kiau-Kia, B.L. (1969) *Le Mukongo et le monde qui l'entourait (Cosmogonie Kongo)*, Kinshasa, ONDR, 179p.

- Gaud, M et L. Porgès (1997) « Dix biographies » In, Faits et documents, 3<sup>ème</sup> trimestre, n°183, éd. De Boeck Université, pp 88 – 108
- Geggus, D., (1983). *Slave résistance studies and the Saint Domingue slave revolt: some preliminary consideration*, LACC Publications Network, Florida International University, URL: <http://digitalcommons.fiu.edu/laccops/3/>
- Géraldine, A., et M. Hilgers, (2009) « Entre contestation et légitimation. Le religieux en contextes semi-autoritaires en Afrique » in *Civilisations*, n°58-2, 2009, mis en ligne le 30 décembre 2009. URL : <http://www.civilisations.revues.org/index2011.html>
- Gérard, P. (2007) *Cours de Philosophie des droits de l'homme*, FUSL, 2003 – 2004
- Gérard-Libois, J. et al (dir) (1969) *Congo 1967*, Bruxelles/Kinshasa, CRISP-INEP, 543p.
- Gérard-Libois, J. et B. Verhaegen (dir) (1963 ?) *Congo 1962*, Bruxelles/Kinshasa, CRISP-INEP
- Gérard-Libois, J. et J. Van Lierde (dir) (1966) *Congo 1965*, Bruxelles/Kinshasa, CRISP-INEP, 507p.
- Gérard-Libois, J., PH Gendebien et B. Veraegen *Congo 1963*, Bruxelles/Kinshasa, CRISP-INEP, 456p.
- Gérard-Libois, J. et B. Verhaegen (1961 ?) *Congo 1960*, Bruxelles/Kinshasa, CRISP-INEP
- Gervais, B., (2004) « En quête de signes : de l'imaginaire de la fin à la culture apocalyptique » in *Sociétés*, 2004/2, n°84, pp. 13 – 26.
- Geuns, A. (1974) « Chronologie des Mouvements religieux Indépendants au Bas-Zaïre, particulièrement du mouvement fondé par le prophète Simon Kimbangu (1921 – 1971) » in *Journal of Religion In Africa*, Vol.6, Fasc.3, BRILL, pp. 187 – 222)
- Goulon, J.F., *Massacres du Bas-Congo : Le Leader de Bundu Dia Kongo reçu par William Swing*, En ligne, disponible sur le web.
- Grawitz, M. (1976) *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 3<sup>ème</sup> éd. 421p.
- Gritti, J. (1975) *L'expression de la foi dans les cultures humaines*, Paris, Centurion.

- Groegaert, L. (1985) *Premières Afriques. Histoire et découvertes d'un continent*, Paris, Hatier, p147.
- Guénon, R., (1977) *Les symboles de la science sacrée*, Gallimard, Paris, 432p.
- Guy, B. (1970) « La diversité de nouvelles Églises congolaises » in *Cahier d'Études Africaines*, Vol.10, Cahier 38, EHESS, pp.203 – 227.
- Guy, B. (1971) “ La contestation et les Églises nationales au Congo”, in *Canadian Journal of African Studies*, Vol.5, N° 2, Spring, pp 145-156.
- Guy, M. (2007) « L'État africain dans une perspective historique : origine, nature et évolution » in Galy, M, et E., Salena (sous la direction) *Les défis de l'État en Afrique : Actes du Colloque de Milan*, Paris, L'harmattan, pp. 35 – 45.
- Guyen, A. (2001) « La religion chez les intellectuels africains en France. Odyssée d'un référent identitaire » in *Cahiers d'Études Africaines*, vol 41, Cahier 162, Paris, EHESS, pp267 – 291.
- Haynes, L. (1996) *Religion and politics in Africa*, Zed book, London and New Jersey, 264p.
- Heribert, A. (1995) Les politiques de l'identité. Nationalisme, patriotisme et multiculturalisme », in *Anthropologie et sociétés*, vol.19, n° 3, 1995, Laval, éd. Département d'Anthropologie de l'Université de Laval, pp. 87 – 109.
- Hobsbawm, E. (1993) Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ? In *Actes de recherche en sciences sociales*, Année 1993, Volume 100, n° 100, Paris, éd. Le Seuil, pp 51 – 57.
- Hobsbawm, E. (1992) “Introduction: inventing traditions” in *The Invention of tradition*, E. Hobsbaw and T. Ranger (eds) Cambridge: Canto, Cambridge University press, pp 1 – 15
- Human Rescu. (2006) Déclaration des leaders Kongo en Rapport avec l'Arrestation de Madame Thérèse Nlandu., <http://www.societecivile.cd/node/3157>
- Human Rights Watch, (2008) « On va vous écraser ». *Restriction de l'espace politique en République Démocratique du Congo*, HRW, Rapport sur les événements de mars 2008, HRW, 107p.
- Jacq, C. (1998) *La tradition primordiale de l'Égypte ancienne selon les textes des Pyramides*, Paris, Bernard Grasset, 1998, 318p.

- Jagineau, Gh. (1998) *Eglises, Sectes et Mouvements Néo-religieux*, Mbengu dossiers jeunes, n° 53, Lubumbashi, 98p.
- Jardin, L. (1961) *Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du Royaume sous Pedro IV et la sainte Antoine Congolaise*, Bruxelles, Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome XXXIII pp.414-615.
- Jardin, L. et Docorato, M. (1974) *Correspondance de Dom Afonso, roi du Congo. 1506 – 1543*, Bruxelles, Académie royale des Sciences d'Outre-mer, 245p.
- Jav Katshung, J. (2009) « La décentralisation-découpage » en R.D.C. : une tour de Babel ? », in *Contrôle citoyen*, 2009, Lubumbashi.
- Joset, P.E., (1968) « Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'Ex-Afrique Equatoriale Française », in *Journal of Religion of Africa*, Vol.1, Fasc.2., BRILL, pp. 101 – 128, URL : <http://www.jstor.org/pss/1594787>
- Journal Officiel de la R.D.C. (2001) Loi n° 002-2001 portant création, organisation et fonctionnement des tribunaux de commerce, *Journal Officiel de la R.D.C.* , n° 14 et 15 du 15 juillet 2001, Kinshasa-Gombe
- Journal Officiel de la R.D.C. (2003) Décret-loi n° 03-001 du 15 avril 2003 portant amnistie pour faits de guerre, infractions politiques et d'opinion, *Journal Officiel de la R.D.C.*, n° Spécial du 17 avril 2003, Kinshasa-Gombe.
- Journal Officiel de la R.D.C. (2005) Arrêté Ministériel n° 416/CAB.MIN/MINES/01/2004 du 12 juillet 2004, *Journal Officiel de la R.D.C.*, 46<sup>ème</sup> année, n° 16 du 15 août 2005, Kinshasa-Gombe.
- Kä Mana(2008) « Penser l'Unité Africaine et construire les États-Unis d'Afrique. Quelques orientations de fond » in *Congo-Afrique*, XLVIII<sup>ème</sup> Année, Juin-Juillet-Août 2008, Kinshasa, CPAS, pp. 439 – 464.
- Kabengele wa Mutombo, M. (1983) *Le Mouvement politico-religieux Tshiambi : cas de syncrétisme et de xénophobie au Sud-Kasaï (1959 – 1969)*, Mémoire, inédit, Histoire, ISP-Bukavu, 72p.
- Kabolo Iko, K. (2004) *Le royaume Kongo et la mission catholique (1780 – 1838). Du déclin à l'extinction*, Paris, Karthala, 488p.
- Kabongo Malu, E. (2007) *Epurations ethniques en R.D.C. (1991 – 1995 : la question Luba-Kasaï)*, Paris, L'Harmattan. 207p.

- Kabongo-Mbaya, P. (1994) « Les Églises et la lutte pour la démocratie au Zaïre » in De Villers, G. (Sous la direction) *Belgique/Zaïre. Une histoire en quête d'avenir*, Cahiers du CEDAF, n° 9-10-11, Paris, L'Harmattan.
- Kabwe, W. (2002) « Affaire Bundu dia Kongo : éviter la répétition de la situation de l'Est » in *Le Potentiel*, n° 2589, Kinshasa.
- Kadya, T.E. (2002) « comment se construit et s'invente une tradition religieuse : l'exemple des nations du candomblé de Bahia », in *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol.42, Cahier 167, EHESS, pp. 441 – 462.
- Kalele, K. (1988) *les idéologies régionalistes*, Lubumbashi, Ed. Labossa, 77p.
- Kalombo, P. (2006) « Le pasteur Kuthino arrêté à Kinshasa après un triomphe au stade du 20 mai » in *Le Soft International*2, n°859, Kinshasa.
- Kiangu Sindani, E. (2005) « Les identités régionales et ethniques dans l'ouest de la république démocratique du Congo (Bas-Congo et Kwango-kwilu) quelques pistes de réflexion » in Jewsiewick, B. et L. Nsanda Buleli (sous la direction de) *Constructions, négociations et dérives des identités régionales dans les États des Grands Lacs africains : approche comparative*, Ulaval, pp49 – 92.
- Kiatezua Lubanzadio, L. (2009) *Vaincre la sorcellerie en Afrique : une étude de la spiritualité en milieu Kongo*, Paris, L'Harmattan, 153p.
- Kibanda, M. (1997) «le rite woyo de bénédiction des récoltes (Mwamwa) acte de célébration d'un ordre économique et écologique », in *Cahier des Religions Africaines*, Vol. 31, n°61 – 62. *Religions traditionnelles africaines et projet de société*. Actes du 5<sup>ème</sup> Colloque International du C.E.R.A., pp. 185 – 205.
- Kilomba Ngozi Mala, N. (2008) *Le règlement des conflits fonciers régis par la coutume en droit congolais*, Kinshasa, Editions Mgr Noël Mala, 95p.
- Kimpianga, M. (1988) *L'impacte du christianisme au Manianga (1880 – 1890)*, C.V.A. Kinshasa
- Kinsala, T., *Le rôle de l'Église des Noirs dans le processus de décolonisation de la R.D.C.*, Mémoire, SPA, inédit, 176p.
- Kisungu Kiambi, J. (2005) « On veut prendre Moanda en location », in *Cœur d'Afrique*, Magazine d'Information d'Afrique Centrale, n° 18 et 19, Kinshasa, pp. 86 – 88.

- Ki-Zerbo J. *Histoire de l'Afrique, d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1994, 768p.
- Ki-Zerbo, J. (1972) *Le monde africain noir, Histoire et civilisation*, Paris, Hatier, 1972.
- Kodjo, E. (1985) *...et demain l'Afrique*, Paris, éd.Sotck, 366p.
- Kohn, H. (1986) « Messianisms » in Seligman Edwin, R.A., éd, *Encyclopedia of social sciences*, N.Y. Macmillan, p. 1167.
- Kouena, M, L. (2005) « Rhode Makoumbou Bath Scheba, l'archiviste du paradis perdu », in la Nouvelle République, n° 191, p. 15.
- Kouvouama, A. (2002) Les énoncés du croire dans les messianismes en Afrique, CAIRN, 2002/2, n° 36, Paris, PUF, p151-166.
- Kouvouama, A. (2004) « Temporalité messianique et mythes du Salut dans le Congo actuel » », paru dans *Loxias*, Loxias 3, mis en ligne le 15 janvier 2004, URL : <http://revel.unice.fr/loxias/index.html?id=1613>.
- Kundu, B. et Di Mapianda, B. (2008). *Le pétrole de Moanda au Bas-Congo : Qui en bénéficie ?*, Southern Africa Resource Watch, Rapport n° 2.
- Kwame, NK. (1973) *Le néocolonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine, 280p.
- La Conscience, *Bundu dia Kongo installe la terreur et un régime d'exception dans le territoire de Luozi et de Seke-Banza*, En ligne, URL : [http://www.laconscience.com/article.php?id\\_article=7150](http://www.laconscience.com/article.php?id_article=7150) , consulté le 10 octobre 2008.
- Lado, L. (2008) «Vers les États-Unis d'Afrique : il ne suffit pas de rêver » in *Congo-Afrique*, n°426, Kinshasa, CEPAS, pp. 478 – 485.
- Lanternari, V. (1962) *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 385p.
- Lanternari, V. (1963), *The religions of the oppressed. A study of modern messianic cult*, New York, Alfred A. Knopf., 343p.
- Lanternati, V. (1965) Synchrétismes, messianismes et néo-traditionalismes en Afrique Noire, in *Archives des sciences sociales des religions*, n°19, Paris, EHESS, pp. 99 – 116.

- Laurent, P.J. (2003) *Les pentecôtistes du Burkina Fasso. Mariage, pouvoir et guérison ?* Paris, IRD et Karthala, 442P.
- Le Cour, P. (1937) *L'ère du verseau ou le retour le retour de Ganymede*, Vincennes, Atlantis. (Extraits consultés en lignes, URL : <http://www.oocities.com/astrologyages/paullecouraquarius.htm> )
- Le legs universel de Kimpa Nvita aux peuples noirs*, disponible sur le web au <http://www.associationarchive.com/?page=dossiers> , consulté le 19 janvier 2007
- Le Phare* (2005) « Bundu dia Kongo » réclame une transition de 5 ans » URL, [http://www.nekongo.org/observateur/kongo-0511/05-11/bundu\\_diaKongo\\_trans.htm](http://www.nekongo.org/observateur/kongo-0511/05-11/bundu_diaKongo_trans.htm)
- Le Soft International*, (2006) « Liste des Candidats présidents de la République », in *Le Soft*, n°854, édition du 17 avril 2006.
- Lebourg, N. *La théorie du complot et le sens de l'histoire*, En ligne, Posté le 28 décembre 2008 : <http://tempsresents.wordpress.com/2008/12/28/la-theorie-du-complot-et-le-sens-de-lhistoire/#more-605> , consulté le 18 janvier 2010.
- Lenclud, G. (1987) « La tradition n'est plus ce qu'elle était ... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », in *Terrain, (Revue d'ethnologie d'Europe)*, n° 9, pp 110 – 123.
- Lenoir, F. (2008) *Petit traité d'histoire des religions*, Paris, éd.Plon, 378p.
- Leuchter-Flack, F. (2008) *Messianisme/Messianic literature*, En ligne, URL : [http://www.flsh.unilim.fr/ditl/Fahey/MESSIANISMEMessianicliterature\\_n.html](http://www.flsh.unilim.fr/ditl/Fahey/MESSIANISMEMessianicliterature_n.html), consulté le 25/05/2008.
- Lissieur, V. (1998) "A l'école des voluptés du sexe tantrique" in *L'événement du Jeudi*, n° 716, Paris, pp38-41.
- Lomomba, E. (1998) « La tradition et son questionnement : vers un lieu de fondation épistémologique (essai), in *Anthropologie et Sociétés*, Vol. 22, n° 1, 1998, pp. 137 – 151.
- Lugan, B., et A., Nyagahene. (1983) « les activités commerciales du Sud-Kivu au XI<sup>e</sup> Siècle à travers l'exemple du Kinyaga(Rwanda) », in *Cahiers d'Outre-mer Talence*, Vol.36, n° 141, pp.19 -48.



- Lukoki Visi, J. (2009) *Bundu dia Kongo : un messianisme moderne à la recherche de l'identité (pour une sociologie de Prévention, Médiation et Règlement des Conflits)*, Mémoire de D.E.A., Droits Humains, Unikin, Chaire Unesco, Kinshasa, 130p.
- Lusala Lu Ne Nkuka, L. (2005) « De l'origine des civilisations négro-africaines », in *Congo-Afrique*, XVI année, n°393, Kinshasa, CEPAS, pp. 167 – 175.
- Mabandu, R. (mars 2008) « Révolte de Bundu dia Kongo : le sang continue à couler dans le Bas-Congo », in *Forum des As*, Kinshasa, pp. 4-5.
- Mabiala, M. N. (2008) et les autres, *Déclaration des autorités traditionnelles de la Province du Kongo Central, face aux événements douloureux inadmissibles provoqués par le Mouvement Bundu dia Kongo (B.D.K.) à travers notre province*”, A.N.A.T.C, Kinshasa, 4p.
- Mabire, J. (2000) *La traite des Noirs*, édit l'Encre de marine, Broché, 129p.
- Mabuelama, J. (2005) *L'emphytéose de Moanda : l'autre face de la médaille*, Disponible sur le Web, URL, [http://www.congovision.com/forum/emphy\\_moanda1.html](http://www.congovision.com/forum/emphy_moanda1.html)
- MacGaffey, W. (1982) « The implantation of Kimbanguism in Kisangani, Zaïre” in *The Journal of African History*, Vol. 23, n°3, Cambridge University Press, pp.381 – 394.
- Malanda Nsumbu, F. (2005) *Monographie de la province du Bas-Congo*, DSRP, Kin-Gombe
- Manduakila, M. (2007). « Vers la victoire de Mbatshi sur Fuka Unzola », in *Congo Forum*, En ligne, URL : <http://www.congoforum.be/fr/nieuwsdetail.asp?subitem=1&newsid=24363&Actualiteit=selected>
- Maquet, E., et al, *Histoire de l'Afrique centrale. Des origines au milieu du 20<sup>ème</sup> siècle*, Paris, Présence Africaine, 1917, 224p.
- Maquet, J. (1961) « L'étude des féodalités africaines » In *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. 2, Cahier 6, Paris, EHESS, pp.292 – 314
- Marchal, J. (1996) *ED Morel contre Léopold II. Histoire du Congo 1900 – 1910*, Paris, L'Harmattan,
- Marchesin, P. (2010) *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, Nouvelle édition Karthala, 437p.

- Marjorie, R., (2004) « Le Millénarisme », Gymnase de Nyon, Daniel Gloor, En ligne URL <http://www.gymnyon.vd.ch/docs/79/Millennarisme.pdf>
- Mas, M., (1999) *Paris-Kigali 1990 – 1994. Les lunettes coloniales, politique du sabre et onction humanitaire pour un génocide en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 527p.
- Matsiona Kongo, P. (2000) « Crise congolaise. Quelles solutions », dans *Colloque d'Aix-en-Provence, 17 et 18 avril, 1999*, Paris, L'Harmattan, 278p.
- Mauss, M. (1960) « Essai sur le don » in *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.UF., 2<sup>e</sup> édition.
- Mayoyo Bitumba, T. 2006 : 103 – 106 La deuxième guerre occidentale contre le Congo : offensive des medias et dessous des cartes, Paris, L'Harmattan, 2006, 285p.
- Mbansani, M. (1980) « Simon Mpadi, Etude biographique », in *Cahier des Religions Africaines*, Vol 15, n° 29, Kinshasa, PUZ, pp. 103 – 125.
- Mbiti, J. (1996), *African religious and philosophy*, Nairobi, Heinelan, Kenya Ltd, Frist Published, 288p.
- Media pour la Paix (1999) *Campagne nationale contre le tribalisme et les divisions ethniques*, Kinshasa, M.P.P. (Accès en Ligne : URL <http://www.ethnonet-africa.org/pubs/R.D.C.int2.htm> )
- Melice, A. (2006) « Un terrain fragmenté. Le Kimbanguisme et ses ramifications », *Civilisations* [En ligne], 54 | 2006, mis en ligne le 01 avril 2009, URL : <http://civilisations.revues.org/index333.html>
- Melmoth, S., (2007) « République Démocratique du Congo : décentralisation et sortie de conflit » in *Afrique contemporaine*, 2007/1, n° 221, De Boeck Université, pp.75 – 85.
- Meno, K. (1978) *MVEMBA NZINGA (Don Affonso I<sup>er</sup>), Mani Kongo (1506 – 1543), un règne, une rencontre payante*, Mémoire de maîtrise en Histoire, Paris.
- Meno, K. (1983) *Mbaza Kongo et Rome (1491 – 1608) Impossible diplomatie*, inédit, Paris.
- Millard, E. (2001) « L'État de droit. Idéologie contemporaine et démocratie », in Février, J.M., et P. Cabanel (sd) *Question de démocratie*, pp.415-443.

- Minani Bihuzo, R. (2008) « République Démocratique du Congo : La démocratie à l'épreuve de la géopolitique et de la bonne gouvernance », in *Congo-Afrique*, n° 423, Kinshasa, CEPAS, 177 – 190.
- Minani Bihuzo. R. (2008) *Du pacte de stabilité de Nairobi à 'acte d'engagement de Goma. Enjeux et défis du processus de paix en R.D.C.*, Kinshasa, CEPAS/RODHECIC, 356p.
- Mohammed Sekou Bamba et G., Gonnin. (1999) « *Dynamique historique de deux ethnies de Côte d'Ivoire* » In Chrétien, J., et G., Prunier (Sous la direction) *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, ACGT, 453p.
- Monica, W., (1971) *Religion and the transformation of society. A study in social change in Africa*, C.U.P, Cambridge, UK, 165p.
- Monière D., (2001) *Pour comprendre le nationalisme au Québec et ailleurs*, Presses Universitaires de Montréal, Québec, 148p.
- Monnier, L. (1971) *Ethnie et intégration régionale au Congo. Le Kongo Central 1962 – 1965*, Paris, EDICEF, 420p.
- Montet, P. (1960) « Le rituel de fondation des temples » in *Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles lettres*, 104<sup>ème</sup> année, pp. 172 – 180.
- M.O.N.U.C. (2008) *Enquête sur les spéciale sur les événements de février et mars 2008 au Bas-Congo*, Kinshasa, M.O.N.U.C, 75p.
- Morton, C. and T.L. Ceri (2002), *The mystery of the crystal skulls unlocking the Secrets of the Past, Present and future*, Bear and Company, 424p.
- Morvan, H., (2005) *Réinventer le quotidien. La cohabitation des populations civiles et de combattants au Kivu (analyse d'enquêtes menées à Bunyakiri, Sud-Kivu, R.D.C. (de janvier à mai 2003)*, Ostervela, Life of peace Institute, 171p.
- Mova Sakanyi, H., et all. (2008) *De LD Kabila à J Kabila : La vérité des faits*, Collection Comptes rendus, L'Harmattan, Paris, 128p.
- Mpembu Kongo, M., « *L'esprit de temps de Pharaon et l'esprit bakongo, esquisse d'une étude des similitudes* », URL <http://www.memoireonline.com/10/07/623/l-esprit-du-temps-des-pharaons-et-l-esprit-bakongo.html>
- Muanda, N, (2008a) *Un chef visionnaire*, Mpolo-Ngimbi, Kinshasa, 20p.

- Muanda, N. (1986) *Kimpwanza kia kimpeve*, Mpolo-Ngimbi, Kinshasa.
- Muanda, N. (1987) *Discours inaugural du Livre Saint de Bundu dia Kongo*, 47p.
- Muanda, N. (1990) *L'histoire du Kongo Central*, Kinshasa, Mpolo-Ngimbi, 49p.
- Muanda, N. (1991) *Aller à Mama Yemo*, Mpolo Ngimbi, Kinshasa, 28p.
- Muanda, N. (1992) *Le Fédération de Kongo Dianene*, Kinshasa, Mpolo-Ngimbi, 20p.
- Muanda, N. (1995 b) *Les Mystères du Kikongo*, Kinshasa, Mpolo-Ngimbi, 58p.
- Muanda, N. (1995) *Le mariage forcé*, Mpolo-Ngimbi, Kinshasa.
- Muanda, N. (1995a) *Connaître Bundu dia Kongo*, Kinshasa, Mpolo Ngimbi, 27p.
- Muanda, N. (1995c) *Qui sont les Angolais*, Kinshasa, Mpolo Ngimbi, 52p.
- Muanda, N. (1998) *Construire la C.A.C.*, Kinshasa, Mpolo-Ngimbi, 27p.
- Muanda, N. (2005a) *Connaitre tes racines*, Kinshasa, Mpolo Ngimbi, 25p.
- Muanda, N. (2005b) *Les sans terre*, Kinshasa, édit Mpolo Ngimbi, 34p.
- Muanda, N. (2008) "Le Titanic congolais" in *Kongo dieto*, n°540, Kinshasa, Mpolo-Ngimbi, 4p.
- Muanda, N. (2008b) « La face caché de l'arrestation de Jean-Pierre Bemba », In *Kongo dieto*, n° 543, Mpolo-Ngimbi, 4p.
- Muanda, N. (2008c) « Le piège de l'ennemi du Kongo Central et son peuple » In *Kongo dieto*, n° 533, Mpolo-Ngimbi, Kinshasa, 4p.
- Muanda, N. (2009) *L'idéal de BDM, huitième partie : les frontières coloniales*, Mpolo-Ngimbi, Kinshasa, 31p.
- Muanda, N. (2009b) *L'idéal de BDM, septième partie. De la colonisation à l'indépendance*, Kinshasa, Mpolo Ngimbi, 50p.
- Muanda, N. (2009c) *L'État de la nation*, Mpolo Ngimbi, Kinshasa, 44p.

- Muanda, N. (2009d) *L'idéal de BDM, Cinquième partie. Le retard de l'Afrique*, Kinshasa, Mpolo Ngimbi, 41p.
- Muanda, N. (2009e) *Le père de l'indépendance*, A l'occasion du 50<sup>ème</sup> anniversaire de l'indépendance de la R.D.C., Kinshasa, Mpolo Ngimbi
- Muanda, N. (décembre 2006) « Fuka Uzola et Ne Muanda Nsemi, le couple de l'espoir », in *Congo dieto*, Mpolo-Ngimbi, Kinshasa, 4p.
- Muanda, N. (mars 2007) « suite au massacre des Bakongo : le message de Nlongi'a Kongo au Roi Albert II de Belgique » in *Kongo dieto*, n° 508, Mpolo-Ngimbi, Kinshasa, 4p.
- Muanda, N. *Le discours historique de N'Longi'a Kongo à l'occasion du génocide au Kongo Central*. Mpolo-Ngimbi, Kinshasa, 50p.
- Mudiji Mulamba, Th (1997) « Les liens du pouvoir avec le sol », Actes du Cinquième colloque international du CERA, Religions Traditionnelles Africaines et projet de société, CERA, FCK, pp 31 – 45.
- Mueni Wa Muiu (2008) « Africa in 2108: A strategic Plan » in *African Journal of International Affairs*, Vol.11, n° 2. Dakar, Council for the Development of Social Science Research in Africa, pp. 1 – 28.
- Mugaruka Mugarukira, R. *Evaluation prospective de la transition en R.D.C. dans l'entre deux tours de l'élection présidentielle. Comment exploiter au second tour les leçons du premier tour*, En Ligne, URL <http://www.congoforum.be/upldocs/EVALUATION%20PROSPECTIVE%20DE%20LA%20TRANSITION%20EN%20R.D.C.pdf>
- Mukana, K. AV, (2009) *Dialogue avec les religions traditionnelles africaines*, L'Harmattan, Paris, 266pp.
- Mukuna Mutanda, P. (1997) « Conflits, identité culturelle et religieuse au Congo et en Angola 1632 à 1921 », in *Conflits et identité. Acte des journées philosophique de Canisius*, Kinshasa, éd. Loyola, 137 – 155p.
- Mulongo, Ngoy, E. (1996) *La résistance dans l'ancien royaume Kongo (1491 – 1706)*, Mémoire, inédit, Mémoire, Histoire, Kinshasa, ISP/Gombe.
- Muluma Munanga, A. (2008) *Sociologie générale de l'Afrique : les Sciences sociales et les mutations des sociétés africaines*, Paris, L'Harmattan, 328pp.

- Mulumba Kabuayi, F. (2006) « Ne Muanda Nsemi, Chef spirituel de Bundu dia Kongo : « il faut un mini dialogue avant le 30 juin 2006... », In *Le potentiel*, n° 3727.
- Murdock, G.P (1959) *Africa: Its People and their Culture History*, New York, 456pp.
- Muzalia, G. (2007). « Mystification et déification du Guide Spirituel dans une nouvelle forme religieuse : cas de la Sainte Famille du Christ-Noir Ahmirado à Goma (R.D.C.), in *Cahier du CERUKI*, nouvelle série, n°34, Bukavu, CERUKI-ISP, pp111-127.
- Mwaka, A et al. (2003). « République Démocratique du Congo : Dialoguer avec les maîtres du monde », in *Mouvements et Enjeux sociaux*, n° 10, pp. 35 – 49.
- Mwene Batende, (1969). « Aperçu sur la formation historique du Kitawala » in *Cahier des Religions Africaines*, Vol 15, n°30, pp. 209 – 224.
- Mwene, Batende. (1976). “ Le Kitawala dans l'évolution socio-politique récente” in *Cahier des Religions Africaines*, n°19, Vol X, Faculté Catholique de Kinshasa, pp81 – 105.
- Ndaywel, I. (1998). « Du Congo des rebellions au Zaïre des pillages », In *Cahier d'Études Africaines*, Vol. 38, Cahier 150/152, *Disciplines et déchirures. Les formes de la violence*, EHESS, pp. 417 – 439.
- Ndaywel, I. (2008). *Histoire du Zaïre. De l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Af. Ed. Belgique, 744p.
- Ndaywel, I., (1997). *Histoire du Zaïre. De l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Af. Ed. Belgique, 995p.
- Newbury, C., (1974). « Deux lignages au Kinyaga », in *Cahiers d'Études Africaines*, Vol.14, n° 52, Paris, EHESS, pp. 26 – 38.
- Ngbanda Zambo, H. (2004). *Crimes organisés en Afrique Centrale. Révélation sur les réseaux rwandais et occidentaux*, éd. Duboinis, 456p.
- Ngimbi Kalumvueziko, (2009). *Congo Zaïre. Le destin tragique d'une nation*, Paris, L'Harmattan, 270p.
- Ngodi, E. (2009). *Mouvement Nsilulu. Rupture ou continuité historique des messianismes congolais (1998 – 2003)*, African studies Center, Working Paper 85/2009, Brazzaville, 96pp.

- Ngodi, E., (2009). Comprendre le mouvement Nsilulu et la crise politique du Congo-Brazzaville, Africa studies Center, Brazzaville. URL : <http://www.ascleiden.nl/Pdf/seminarngodi.pdf>
- Niamba, S.J. (2002). *État de droit, démocratique, fédéral au Congo-Kinshasa. Source de stabilité en Afrique centrale*, L'harmattan, Paris, 393pp.
- Njangu, A. et al. (2000). *Les conflits au Sud-Kivu des anciens royaumes à 1996. Rôle de la femme*, Editions AFECEF, Bukavu.
- Nkolo Ndombasi, B.,(1996). *Histoire de Bundu dia Kongo dans la cité de Mbanza-Ngungu et son expansion dans la sous-région des Cataractes : 1969 – 1996*, T.F.E., Histoire, ISP/ Mbanza-Ngungu.
- Nomanyaht, M.D. (2005). *Les Églises de réveil dans l'histoire des religions en République Démocratique du Congo. Question de dialogue œcuménique et interreligieux*, Thèse, Histoire des Religions, Université de Lille III.
- Nsanda Buleli, L. (2005). *ethnicité et « géopolitique » au Maniema(R.D.C.onvo)*, L'Harmattan, Paris, 297pp.
- Nsondé, J. (1992). « Christianisme et religion traditionnelle en pays Kongo aux XVIIe – XVIIIe siècles » In Cahier d'Études Africaines, Vol. 32, n° 128, EHESS, pp.705 – 711.
- Nyunda Ya Rubango (1981). « Vocabulaire politique de la presse zaïroise contemporaine (1959 – 1965) » in *Mots*, Volume 3, n° 3, Kinshasa, Presse du Zaïre, pp. 35 - 45
- Nzuzi, B. (1993). *Les approches Psycho-pédagogiques de Kingunza*, Mémoire, Inédit, FPZ.
- Obadia, L., (2007). *Anthropologie des religions*, La Découverte, 121pp.
- Obenga, T., (1993). *Origine commune de l'égyptien ancien, du copte et des langues négro-africaines modernes. Introduction à la linguistique historique africaine*, éd. L'Harmattan, Paris, 399pp.
- Obenga, T., (2001). *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*, Paris, Khepera / L'Harmattan, 124p.
- Obotela, R. (1990). “ les ‘Etats-Unis d'Afrique’ », un rêve dans le collimateur de l'histoire », in *Congo-Afrique*, n° 426, Juillet-août 2008, p.496.
- Ortigue, E. (1981). *Religions du Livre et Religions de la coutume*, Le Sycomore, Paris, 223p.

- Oyatambwe, W. (1997). *Église catholique et pouvoir politique du Congo-Zaïre. La quête démocratique*, L'Harmattan, Paris, 205p.
- Paillard, B. (1990). « L'écho de la rumeur » in *Communication*, n° 52, 1990. *Rumeurs et légendes contemporaines*, pp. 125 – 139.
- Paquin, S. (2001). La revanche des petites nations, Conférence de l'Action Nationale du 22 novembre 2001. Disponible sur le Web, URL : <http://bibnum2.banq.qc.ca/bna/actionnationale/src/2002/01/11/2002-01-11.pdf>
- Paulme, D. (1939). « Parenté à Plaisanteries et Alliance par le Sang en Afrique Occidentale » in *Journal of International African Institute*, Vol.12, n° 4, Paris, pp.433 – 444.
- Pena Ruiz, H. (2003). *Qu'est-ce que la laïcité ?* Paris, Gallimard, 348p.
- Pinçon, B., et D., Ngoïe-Ngalla. (1990). « L'unité culturelle Kongo à la fin du XIX<sup>ème</sup> Siècle. L'apport des études céramologiques » in *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. 30, Cahier 18, EHSS, pp. 157 – 177.
- Plunkett, P. (2006). L'Église est-elle une secte qui a réussi ?, Patrice de Plunkett, Famille chrétienne] n° 1481 du 3 juin 2006, URL <http://www.davinci-codex.com/actu/L-Église-une-secte-qui-a-reussi.html>
- PNUD. (2009). *La Province du Bas-Congo. Profil résumé : pauvreté et conditions de vie des ménages*, Unité de Lutte Contre la Pauvreté, Rapport, Mars 2009.
- Poirier, S. (2000). « Contemporanéités autochtones, territoires, et (post) colonialisme : réflexions sur des exemples canadiens et australiens » in *Anthropologie et Sociétés*, Vol 24, n°1, p 137 – 153.
- Pritchard, EE. et M, Fortes (1940). *African Political Systems*, London, Oxford University Press, 301p.
- Pritchard, EE. (1965). *La religions des primitifs à travers les théories de l'anthropologie*, Petite Bibliothèque Payot, 1965, 154p.
- Renault, F., et S., Daget. (1985) *Les traites négrières en Afrique*, Karthala, Paris, 236p.
- Reumaux, F. (1990). « Traits invariants de la rumeur », in *Communication*, n° 52, *Rumeurs et légendes contemporaines*, pp. 141 – 159.



- Reyntjens, F. (2001). « La RCD, carrefour des conflits africains », in *Géopolitique africaine*, n° 2, pp. 225 – 238.
- Roman, J., (2005). « Les contradictions de l'altermondialisation » in *Alternatives économiques/ L'économie politique*, 2005/1- n° 25 éd. Altern.économiques, 76 – 81
- Rosoux, V., (2005). « La gestion du passé au Rwanda : ambivalence et poids du silence », in *Genèse. Histoire et oubli*, éd. Belin, pp. 28 – 46.
- Rouquette, M.L (1992). *Grand dictionnaire de la psychologie*, Paris, Larousse
- Roussellier Nicolas, (1996). « Déconstruire l'état-nation. Travaux et discussions » in *Vingtième Siècle, Revue*, n°50, pp. 13 -22.
- Rupp, G. (2007). « The relation between Nirvâna and Samsâra: A Essay on the evolution of Buddhist Ethics ”, In *Philosophy East and West*, Vol. 21, n°1, University of Hawai'i Press, pp. 55 – 67.
- Sachot, M. (1991). « Religio/Supertitio. Historique d'une subversion et d'un retournement », in *Revue d'Histoire des Religions*, Année 1991, n° 208 – 4, Paris, Armand Colin, pp.355 – 394
- Schaler, A. (1862). *Dictionnaire d'étymologie française d'après les résultats de la science moderne*, Bruxelles.
- Sénégal, G. (1992). « Aspects de l'imaginaire spatial : identité ou fin des territoires ? » in *Annales de Géographie*, t.101, n°563, pp.28 – 42.
- Senghor, L. (1948). *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris, PUF, 272p.
- Shyaka, A. (2004). *Conflit rwandais. Origine, Développement et stratégies de sorties*, UNRC, Kigali, 46p.
- Silbert, A. (1958). « Panorama géopolitique des 'Afriques' », in *Politique étrangère*, n°6, 23<sup>ème</sup>année, pp. 628 – 641. URL [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit\\_003\\_2-342x\\_1958\\_num\\_23\\_6\\_2427](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_003_2-342x_1958_num_23_6_2427)
- Simon, E. (2003). « Une exportation du New Age en Afrique ? » in *Cahiers d'Etudes Africaines*, 2003/4 – 172, pp. 883 – 897.
- Sironneau, JP., (1982). *Sécularisation des religions politiques*, Mouton, Paris, 619p.

- Sita Vela, D. (2007). *Mémoire de la Notabilité, représentant toutes les couches de la population de Moanda adressé à Son Excellence Monsieur le Président de la République au sujet des événements du 1<sup>er</sup> Février 2007.*
- Sjoerd, B. (2003). "Theological implications of possible extraterrestrial life" in *Zygon*, Vol 38, n° 3, pp. 587 – 602
- Smith, P. « La force de l'intelligence » in *L'Homme*, Année 1970, Vol 10, n°2, pp. 5- 21
- Smith, R.E. (1983). "The Mpeve movement of Sala Wane (Kwilu, Zaïre) 1944 – 1960", in *Cahier des Religions Africaines*, Vol 17, n° 33-34, F.T.K, Kinshasa.
- Smouts, M.C. (1972). « Décolonisation et sécession : double morale à l'O.N.U. ? » in *Revue française de science politique*, 22<sup>ème</sup> année, n°4, Paris, Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp.832 – 846.
- Spiro, M.E. (1972). « *La religion : problèmes de définition et d'explication* » in Bradbury, R.E., et al, *Essai d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard.
- Stengers, J. (1985). *Congo. Mythes et réalités*, Duculot, Bruxelles, 317p.
- Stewart, Ch., et R. Shaw (1994). *Syncretism/anti-syncretism: the politics of religious synthesis*, New York, Pub. Routledge, 240p.
- Suret- Canale, J. (1958) *Afrique noire occidentale et centrale : géographie, civilisations, histoires*, Paris, Editions Sociales, 332p.
- Swiderski, S. (1975). « Aperçu sur la trinité et la pensée triadique chez les Fans du Gabon », in *Revue canadienne d'études africaines*, C A.A S, Volume IX, no 2, pp. 235 – 257.
- Synode des Evêques,(2009). *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*, XII Assemblée Spéciale pour l'Afrique.
- Tabard, R., (2008). "Théologie des religions traditionnelles africaines", in *Recherches de Science religieuse*, 2008/3, Tome 96, 1, Paris, Centre Sèvres, pp.327 – 341.
- Tabutin, D. (2000). *Les vielles et l'urbanisation dans les théories de changement démographique*, Document de Travail n°6, LLN, Département des Sciences de la Population et du Développement, Université Catholique de Louvain.

- Taguieff, P.A. (1990). « Nationalisme et réactions fondamentalistes en France. Mythologies identitaires et ressentiment antimoderne, in *Vingtième Siècle. Revue d'Histoire*, n° 35(Jean-Marc 1990), Paris, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, pp. 49 – 73.
- Taguieff, P.A. (2002). « L'invention racialiste du Juif » in *Raisons politiques*, n°5, Presse de la Fondation national des Sciences politiques, pp. 29 – 51.
- Tamakweno, M.M., (2003). *Pourquoi l'ex-Congo-Belge est devenu une affaire de Justice Internationale ?* [En linge], URL : <http://www.grandslacs.net/doc/2810.pdf>
- Tekasala, M. (2008). *Mémoire adressé à son Excellence Monsieur le Gouverneur de Province du Bas-Congo*, ECC/Bas-Congo, Matadi (14 février 2008), 4p.
- Tempels, P. (1962). *Notre rencontre*, C.E.P., Léopoldville.
- Thomas, L.V et R. Lumeau (1995). *Terre africaine et ses religions*, L'Harmattan, Paris, 335p.
- Thornton, JK. (1990). *The Kongoese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684 – 1706*, Cambridge, Cambridge University Press, 228p.
- Titeca, K. (2010). « The spiritual order of the LRA » in in Allen, T and K. Vlassenroot (eds) *The Lord's Resistance Army. Myth and reality*, Zed Books, London, pp. 59 – 73.
- Tréfon T et al. (2002). "State Failure in the Congo," in *Review of African Political Economy*, vol. 29, N°. 93/94.
- Tréfon, T. (2004). *Reinventing Order in the Congo. How People Respond to state Failure in Kinshasa*, Londres, Zed Books.
- Tshiamalenga, N. (1996). « La complémentarité radicale du politique et du religieux. Une approche 'Bisoïte' » in *Religions Traditionnelles africaines et projet de société*, Actes du Cinquième Colloque International du C.E.R.A., Kinshasa, pp 47 – 64.
- Turner, T. (1993). « Batetela », « Baluba », « Basonge » : Ethnogenesis in Zaïre" in *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol 33, Cahier 132, Paris, EHESS pp. 587 – 612,
- Turner, T. (2000). *Ethnognèse et nationalisme en Afrique Central : Aux racines de Patrice Emery Lumumba*, Paris, L'Harmattan, 456p.

- Union Africaine Avis juridique de la Commission Africaine des droits de l'homme et des peuples sur la déclaration des Nations-Unies sur les droits des peuples autochtones, 41<sup>ème</sup> Session Ordinaire, Accra, 2007.
- Vallet, O. (2003). « Par les quatre horizons qui crucifie le monde », *Topique*, 2003/4 n° 85, Le Bouscat Cedex, L'Esprit du Temps, pp. 1 – 11.
- Valluy., J. (2008). « Du retournement de l'asile (1948 – 2008) à la xénophobie de gouvernement : construction d'un objet d'étude » in *Cultures et Conflits*, n° 69, Paris, L'Harmattan pp. 81 – 11.
- Van Renselaar, H. et J. Voorhoeve (1962). “ Messianism and nationalism in Sirinam” in *Bijdragen tot de Tall, Land-en vokenkune*, 118, n°2, Leiden, pp.193 – 126.
- Van Wing (1938). *Etudes Bakongo II (religion et magie)*, Académie Royale de Belgique, Bruxelles, 301p.
- Vanderkam, J. (2003). « Messianism and apocalypticism » in Mac Ginn et al. *The continuum history of apocalypticism*, New York, Continuum International Publishing Group, pp. 112 – 134.
- Vangroenwegbe, (1996). *Du sang sur les lianes : Léopold II et son Congo*, Didier Hatier, Bruxelles, 318p.
- Vansina, J. (1963). « Notes sur les origines du Royaume Kongo » in *The journal of African History*, Vol. 4, n°1, pp 33- 38, Cambridge University Press, pp. 33 – 38.
- Vansina, j. (1964). *Les anciens royaumes de la savane. Les états des savanes méridionales de l'Afrique centrale des origines à l'occupation coloniale*, IRES, Léopoldville, 251p.
- Veiera, L. et N. W. Pinède. (2000). « Internet et les théories du chaos : Trois pas sur la toile » in *Communication et langages*, n° 124, 2<sup>ème</sup> trimestre, Paris, éd. Nec Plus, pp. 58 – 74.
- Vellut, J-L. « Exécution publique à Élisabethville (20 septembre 1922). Notes sur la pratique de la peine capitale dans l'histoire coloniale du Congo » in Jewsiewicki, B., (dir) *Art pictural zaïrois*, Québec, Septentrion, 167 – 197.
- Verdier, R. « Autochtonie, Religion et Pouvoir », in Verdier, R et al *La construction religieuse du territoire*, L'Harmattan, Paris, p143 – 164.
- Verhaegen, B. (1993). « Le zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate », in Omasombo Tshonda, J. (sous la direction)

*hommage à Benoît Verhaegen*, Paris, Karthala, 310p.

Verhaegen, B. (2003). *L'Abako et l'indépendance du Congo belge. Dix ans de nationalisme Kongo (1950-1969)*, Cahiers Africains, n° 53-54-55, L'Harmattan, Paris, 454p.

Verhaegen, B., et J. Omasombo Tchonda (1998). *Patrice Lumumba : jeunesse et apprentissage politique 1925 – 1956*, Cahiers Africains, n° 35 à 36, L'Harmattan, Paris, 265p.

Vienstein, G., (2010). « Les usages du Livre Saint dans l'islam et le christianisme. Présentation » in *Revue de l'histoire et des religions*, 1/2001, *Les usages du Livre Saint du dans l'islam et le christianisme*, [en ligne], mise en ligne le 28 avril 2006, URL : <http://rhr.revues.org/document5160.html> consulté le 3 janvier 2010.

Vircoulon, T (2005). « Ituri ou la guerre pluriel » in *Afrique Contemporaine*, n° 215, De Boeck Université, pp. 129 – 146.

Vircoulon, T (2007). « L'Etat Internationalisé. Une nouvelle figure de la mondialisation en Afrique » in *Etudes* 2007/1, t 406, Ed. S.E.R., p.9 – 20, URL : [www.cairn.info/revue-etudes-2007-1-page-9.htm](http://www.cairn.info/revue-etudes-2007-1-page-9.htm)

Vlassenroot, K. and C. Huggins (2005). « Land, migration and conflict in eastern R.D.C. », in Huggins, C. and Clover, J., *From the Ground up: Land Rights, Conflict and Peace in Sub-Sahara Africa*, Pretoria, ISS, pp.115 – 194.

Vlassenroot, K. (2008). « Négocier et contester l'ordre public dans l'Est de la République Démocratique du Congo » in *Politique Africaine*, n°111 (*Gouverner entre guerre et paix*), Karthala, Paris, pp. 44 – 67.

Vlassenroot, K., et A. Van Acker, (2001). « les Mai-Mai » et les fonctions de la violence milicienne dans l'est du Congo », In *Politique Africaine*, n° 84, Paris, Karthala, pp. 103 – 115.

Voix des Sans Voix, (2008). *Répression sanglante et disproportionnée des adeptes de Bundu dia Kongo (B.D.K.) dans la province du Bas-Congo*, Point de presse du 27 mars 2008, Kinshasa, VSV.

Voix des Sans Voix, (2000). *Bulletin d'information pour la défense et la promotion des droits de l'homme*, n° 23, Janvier-Février-Mars-Avril 2000

- Vuemba, J. (2007). *Lettre ouverte à nos très chers disparus : Simon Kimbangu, Joseph Kasa Vubu et les 32 pères fondateurs, dignes fils du Kongo Central, aujourd'hui 'hui endormis pour l'éternité*, Kinshasa (document à l'attention des membres de la MPCR).
- Vuemba, J., R. Mpaka (2008). *Information et pacification dans le District du Bas-Fleuve et à Luozi. Kongo Central, du 12 janvier 2008 au 2 février 2008*, Assemblée Nationale, Kinshasa-Lingwala
- Wamba dia Wamba, E. (1999). "Bundu dia Kongo. A kongolese Fundamentalist Religious Movement" in Spear, T et Isaria N. Kimanbo ( sd), *East African expressions of Christianity*, Villiers Publications, London, pp213 – 228.
- Wauthier, C. (2007). *Sectes et prophètes d'Afrique Noire*, Seuil, Paris, 288p.
- Willame, J. (1998). « Le Kivu : une poudrière » in Schmitz, M et S Nolet, *Kabila prend le pouvoir*, Les Livres de GRIP, n° 226 – 227, Bruxelles, GRIP, pp. 31 – 45.
- Willame, J.C. (1990). *Patrice Lumumba. La crise congolaise revisitée*, Paris, Kathala, 496p.
- Willame, J.C. (1999). *L'odyssée Kabila. Trajectoire pour un Congo nouveau ?*, Paris, L'Harmattan, 250p.
- Woungly, M. (1974). *La revolution au Congo. Contribution à l'étude des problèmes politiques d'Afrique centrale*, Cahiers Libres 261 – 262, Paris, Maspero, 182p.
- York, M. (1999). " Le supermarché religieux : ancrage locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial" in *Social Compas*, Vol. 46, n°2, pp 173 – 179.
- Young, C. (1968). *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, CRISP, 391p.
- Youssef Akhrass, P.R., (2010). « La Vierge Mère de Dieu dans la pensée de Philoxène de Mabbourg ». In *Journal of Syriac Studies*, Vol. 13.1, The Syriac Institute et Gorgias Press, pp.31-48.