



Faculté de théologie (TECO)

LA CROIX, L'ÉPÉE ET LA CHÈVRE.

**ENTRE CONNIVENCE ET CONCURRENCE, RÉSISTANCE ET RECONNAISSANCE,
AUTONOMIE ET AUTOCHTONIE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU CONGO BELGE
(1880-1959)**

Mémoire réalisé par

Thomas TEMBO VATSONGERI

Promoteur :

Luc COURTOIS

Lecteurs :

Éric GAZIAUX et Henri DEROITTE

Master [120] en théologie, à finalité approfondie

Année académique 2015-2016

REMERCIEMENTS

Je remercie tous ceux qui m'ont permis de passer la « fête intellectuelle », en cette année académique, à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve-UCL.

Tout d'abord, je remercie Mgr Melchisédech Sikuli, évêque du diocèse de Butembo-Beni en République démocratique du Congo, qui a accepté que je poursuive mon parcours académique à l'UCL, après ma formation à l'Institut international *Lumen Vitae*, à Bruxelles.

Ensuite, un merci cordial à ceux qui m'ont accueilli dans le royaume de Belgique et qui m'accompagnent de leur soutien tant matériel, moral que spirituel. Je cite, entre autres : les Religieuses de l'Assomption de Boitsfort ; l'abbé Joseph Schmetz de Liège ; Mgr Jean-Pierre Delville, évêque de Liège, qui m'a fourni un cadre d'épanouissement pastoral dans la Hesbaye ; Mme Gaby Locus qui me prend en charge à Bruxelles ; les amis du groupe de prière « Source de Vie » de Bruxelles...

Enfin, une déférence singulière à mes formateurs, ainsi qu'au personnel – surtout celui de la bibliothèque –, de l'UCL. Que les deux lecteurs de ce premier balbutiement historiographique, les professeurs Éric Gaziaux et Henri Deroitte, accueillent mon merci. Que le promoteur de ce travail de master, le professeur Luc Courtois, reçoive mon « mille merci ». Il a éveillé en moi le sens de la promptitude et le goût de/à l'histoire.

Thomas

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

ABAKO	: Alliance des Bakongo
AIA	: Association internationale de l'Afrique
AIC	: Association internationale du Congo
AMI	: Assistants médicaux indigènes
APIC	: Association du personnel indigène au Congo
ARSOM	: Académie royale des sciences d'Outre-Mer
ASSORECO	: Alliance des Bangala
AUCAM	: Association universitaire catholique pour l'aide aux missions
CADULAC	: Centre agronomique de l'Université de Louvain au Congo
CARD	: Colonies agricoles pour les relégués dangereux
CEDAF	: Centre d'étude et de documentation africaine
CEHC	: Comité d'études du Haut-Congo
CNKI	: Comité national du Kivu
CSK	: Comité spécial du Katanga
DIA	: Documents et informations africaines
EIC	: État indépendant du Congo
FOMULAC	: Fondation médicale de l'université de Louvain au Congo
MNC	: Mouvement national congolais
PSB	: Parti socialiste belge
PSC	: Parti social-chrétien
STICS	: Syndicat des travailleurs indigènes spécialisés
UNISCO	: Union des intérêts sociaux congolais

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La République démocratique du Congo a connu deux phases d'évangélisation. Entre 1483 et 1835, le sud-ouest, correspondant à l'ancien royaume Kongo¹, fut évangélisé pendant près de quatre siècles par les capucins d'obédience portugaise. La deuxième phase commença en 1880, sous l'Association internationale du Congo (A.I.C.) à la tête de laquelle était Léopold II, roi des Belges, et se poursuit jusqu'aujourd'hui. Ce travail de recherche historique sur l'Église catholique au Congo couvrira la période entre 1880 et 1959. Deux raisons principales ont présidé à cette délimitation. D'abord, au niveau sociopolitique, elle correspond essentiellement à l'occupation du Congo par les Belges. En effet, en 1876 fut fondée l'Association internationale africaine (A.I.A.) dont Léopold II était président. C'est cette dernière qui devint successivement A.I.C. en 1879, puis État indépendant du Congo (E.I.C.) en 1885, jusqu'à sa cession aux Belges en 1908, comme colonie, dite Congo belge (1908-1960). Ensuite, au niveau religieux, les premières missions catholiques furent fondées en 1880, à l'ouest par les Pères du Saint-Esprit, et à l'est par les Pères Blancs d'Afrique. Ainsi commençait une *catholicisation* systématique du vaste territoire congolais qui aboutit, le 10 novembre 1959, à l'établissement de la hiérarchie par le Saint-Siège.

Mon objectif est de comprendre ce processus de christianisation à partir des rapports qui ont émaillé le vivre-ensemble entre ses différents acteurs : le roi Léopold II, ses agents présents au Congo ou en Belgique, les missionnaires protestants anglo-saxons, les missionnaires catholiques français (1880-1888), les missionnaires belges, les coloniaux (à partir de 1908), et les indigènes eux-mêmes.

Ces rapports se déclinèrent en termes de connivence et de concurrence. La clé de compréhension de ces tensions est le projet même de Léopold II sur le Congo. Ses démarches diplomatiques qui aboutirent à la création de l'A.I.C. en 1879, puis couronnées à l'issue de la Conférence de Berlin en 1885 par la reconnaissance de l'E.I.C. comme entreprise personnelle du roi, avaient tôt révélé ses appétits économiques. Pour atteindre ses fins, Léopold II entreprit de mettre en œuvre la *mission civilisatrice* à laquelle ne collaboreraient essentiellement que les Belges. Ainsi, mobilisa-t-il tout son talent diplomatique pour bouter hors de son Congo, ou du

¹ Ce royaume était limité, au nord par l'actuel Bas-Congo et une partie du sud de Congo Brazzaville ; au sud, par le fleuve Kwanza et une partie du nord de l'Angola ; à l'est, par les rivières Inkisi et Kwango ; à l'ouest, par l'océan atlantique (Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *La constitution de la hiérarchie ecclésiastique au Congo belge (10 novembre 1959). Prodomes et réalisations*, Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, Peter Lang, 2003, p. 5).

moins arrêter leur progression, les protestants anglo-saxons en majorité, dont son collaborateur Henri Morton Stanley ; et remplacer, par les missionnaires belges, les Pères spiritains et les Pères Blancs d'Afrique, d'obédience française.

Les débuts de l'implantation de l'Église catholique au Congo furent ainsi marqués par de fortes tensions de rivalité et de patronage. C'est dans cette perspective que s'inscrivent la problématique et le fil rouge de ce travail. Comment l'Église, d'abord sous tutelle du pouvoir léopoldien et colonial, parviendra-t-elle ensuite à asseoir son autonomie et à s'insérer dans la société congolaise ? Comment penser (fut pensée) dans un tel contexte sa possible indigénisation ?

Pour l'analyse et la synthèse, trois métaphores me seront utiles dans la compréhension des faits : la croix, l'épée et la chèvre. Je les emprunte à deux chercheurs. L'Américain Marvin D. Markowitz dans son livre : *Cross and Sword : The Political Role of Christian Missions in the Belgian Congo, 1908-1960*² ; et le Congolais Flavien Nkay Malu dans son ouvrage : *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo-belge, 1891-1933) : la croix et la chèvre*³. Le premier étudie la convergence des intérêts entre l'Église et l'État pendant la colonisation belge⁴ et le deuxième se penche sur le malentendu et la récupération indigènes des éléments du christianisme en contexte colonial. La croix symbolise ainsi le christianisme, l'épée l'État, la chèvre les traditions ancestrales congolaises. J'en donnerai la raison ci-dessous.

C'est dans ce contexte que se comprennent la difficulté et l'apport de mon étude. Comment analyser en l'espace de quelques pages les relations entre la croix, l'épée et la chèvre que les deux chercheurs précités ont considérées séparément dans des cadres plus larges d'études doctorales ? L'originalité de cette investigation est justement de fournir un condensé des attitudes de ces protagonistes de l'histoire au Congo. Ainsi, ai-je conçu l'ossature même de cette étude dans la progression des rapports de la croix avec l'épée et la chèvre.

Dans cette même optique s'invite une autre difficulté. L'abondante historiographie ne nous est fournie que par la seule « bibliothèque coloniale », pour le dire avec l'écrivain congolais Valentin-Yves Mudimbe. Or ces « sources du dehors » (Flavien Nkay Malu), ne furent constituées que pour prêter allégeance à la politique coloniale ou civilisatrice, et restent entachées des préjugés de leur époque. C'est pourquoi j'ai essayé de butiner dans cette

² Stanford, Hoover Institution Press, 1973.

³ Paris, Karthala, 2007.

⁴ M. DACHER. *Compte rendu de M. D. MARKOWITZ, Cross and Sword : The Political Role of Christian Missions in the Belgian Congo, 1908-1960*, dans *Cahiers d'études africaines*, 14, 56 (1974). p. 762.

« bibliothèque coloniale » tout en m'appuyant sur les recherches des historiens contemporains, aussi bien africanistes que congolais, qui ont pris leur distance par rapport aux soupçons qui pèsent sur cette documentation ethnographique⁵. Or peu de chercheurs congolais s'investissent dans la construction de notre identité historique socioreligieuse. Malheureusement.

Ce peu d'intérêts a également motivé mon étude. La double question que se posait l'historien congolais Isidore Ndaywel en préfaçant le livre de Flavien Nkay Malu, résonne encore à mes oreilles comme un coup de sifflet me poussant à une plongée dans notre passé : « *Pourquoi, disait-il, l'élan d'écrire l'histoire du Congo s'est-il arrêté avec la colonisation ? La connaissance de [cette] histoire serait-elle devenue si moins indispensable au travail de l'évangélisation ?* »⁶. C'est donc pour ne pas louvoyer avec notre passé et pour braver la peur d'habiter notre histoire que j'écris ces lignes⁷. Loin de moi l'intention de faire un procès de l'action missionnaire qui a caractérisé une certaine littérature de l'après indépendance par des « *diatribes incendiaires* [ou par une] *froide analyse historique* »⁸. Des récentes études s'essayaient en réplique à une certaine histoire congolaise manipulée⁹. Mon objectif, ai-je relevé plus haut, est de comprendre.

Et pour mieux [me faire] comprendre, j'ai pris la croix comme point d'appui dans ses rapports avec l'épée et la chèvre. Le premier chapitre étudiera la connivence et la concurrence entre « la croix et l'épée » sous l'E.I.C. et le Congo belge (entre 1880 et 1945, principalement). J'insisterai sur les attitudes des allochtones entre eux (les missionnaires catholiques et protestants, les agents de l'administration léopoldienne et coloniale) et la manière dont l'expansion du christianisme s'est faite progressivement sur l'ensemble du territoire congolais.

Dans le deuxième chapitre, je me pencherai davantage sur les rapports entre « la croix et la chèvre ». Je mettrai tout d'abord en évidence les causes, les formes de résistances indigènes

⁵ F. NKAY MALU, *Missionnaires belges et recherches ethnographiques au Congo*, dans O. SERVAIS et G. VAN'T SPIJKER (dir.), *Anthropologie et missiologie : XIX^e-XX^e siècles : entre connivence et rivalité* (Mémoires d'Églises), Paris, Karthala, 2004, p. 342, 369.

⁶ I. NDAYWEL È NZIEM, *Préface* de F. NKAY MALU, *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo-belge, 1891-1933) : la croix et la chèvre*, Paris, Karthala, 2007, p. 12.

⁷ B. ADOUKONOU (Mgr), *Défis actuels de l'Église d'Afrique. Conférence tenue au Centre culturel Saint-Louis de France*, Rome, le 14 mars 2011, p. 5, en ligne : <http://www.cultura.va/content/dam/cultura/docs/pdf/Adoukonou/d%C3%A9fis%20actuels%20de%20l'Eglise%20d'Afrique.pdf> (consulté le 8 mai 2016).

⁸ KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000, p. 51, 52.

⁹ Je cite deux ouvrages récents qui consacrent des centaines de pages à ce sujet : C. LÉONARD, *Congo, l'autre histoire. De Léopold II, fer de lance de l'antiesclavagisme, à l'esclavagisme des multinationales*, Bruxelles, Éd. Masoin, 2014, 416 p. ; A. DE MAERE D'AERTRYCKE et al., *Le Congo au temps des Belges. L'histoire manipulée, les contrevérités réfutées. 1885-1960*, Bruxelles, Éditions Dynamedia, 2015, 335 p.

à la mission civilisatrice et évangélisatrice des Belges, sans négliger les propres réactions de ces derniers à cette insoumission. L'entre-deux guerres en sera le cadre historique essentiel. Je finirai ce chapitre-charnière sur la progressive reconnaissance de l'indigène et de ses us et coutumes, reconnaissance de la chèvre.

À ce stade, une petite explication s'impose sur le binôme « croix et chèvre ». Aussi saugrenu qu'il puisse paraître, ce binôme exprime mieux la tension vécue par les Congolais, d'hier et d'aujourd'hui, depuis leur rencontre avec le christianisme¹⁰. Présente en Afrique noire lors de toutes les cérémonies scellant les étapes importantes de la vie (naissance, mariage, sacrifice, mort, prise d'un charme, dommage et intérêts dans les litiges graves...), « *la chèvre symbolise la tradition ancestrale, opposée à la croix, insigne du christianisme* »¹¹. En outre, fait encore remarquer Nkay Malu, la chèvre, opposée à la brebis docile de l'Évangile (cf. Mt 25, 32-33), est un animal rebelle, représentant de ce fait même ce pan des traditions ancestrales qui n'ont pas été éradiquées par l'évangélisation, malgré les efforts des missionnaires à les anathématiser et à célébrer, aussi vite qu'il se pourrait, leur « *requiem aeternam* », comme l'avait annoncé le Père Le Grand¹².

Le troisième chapitre envisagera la « croix sans l'épée » par l'analyse des événements des années 1950. Seront prises en compte les aspirations nationalistes des Congolais qui précipitèrent l'État et l'Église dans des controverses interminables et houleuses autour de l'épineuse question de l'autonomie et de l'autochtonie de l'Église au Congo belge, à la veille de son indépendance en 1960. L'année 1959 sera décisive. Décisive certes, parce qu'elle bouclera cette étude, mais surtout parce qu'elle verra Rome établir la hiérarchie de l'Église au Congo.

¹⁰ Cf. F. NKAY MALU, *op. cit.*, p. 16.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cf. F. NKAY MALU, *Missionnaires belges*, p. 357.

CHAPITRE I

LA CROIX ET L'ÉPÉE :
ENTRE CONNIVENCE ET CONCURRENCE (1880-1945)

Les images de « *l'épée protégeant la croix* » ou de « *l'Église et l'État se donnant la main* »¹³ sont de celles qui caractérisent le mieux les relations entre Église et État aussi bien pendant les conquêtes léopoldiennes que sous la colonisation belge du Congo. Comme le remarque Jean Pirotte, les documents missionnaires qui nous viennent de cette époque exaltent non seulement « *notre mère patrie et de son grand roi* », mais aussi « *se félicitent de l'harmonie parfaite et de la confiance qui unissent les deux pouvoirs* »¹⁴. Cette collaboration, voulue par le roi Léopold II lui-même, se concrétisa progressivement et fit dire à maints observateurs que le Congo (plutard le Zaïre) est l'archétype d'un pays où l'imbrication des facteurs politico-religieux a été des plus réussies¹⁵. Ce que corrobore Maurice Glélé en ces termes : « *L'exemple le plus caractéristique de la collusion du christianisme et de la colonisation est le cas belge. En effet, dès 1886, le roi Léopold II obtint du pape, pour son État indépendant du Congo le monopole de l'apostolat pour les missionnaires belges, l'aide financière et administrative de l'État allant en exclusivité aux missions nationales* »¹⁶.

C'est pour comprendre ces allégations que ce chapitre revisite les circonstances dans lesquelles se succédèrent l'Association internationale africaine (A.I.A.), l'Association internationale du Congo (A.I.C.), l'État indépendant du Congo (E.I.C.) et le Congo belge. Les ambitions de Léopold II sur son entreprise, son souci de n'avoir que des missionnaires belges sur son territoire, le menant de courtoiseries à courtoiseries auprès des supérieurs des Missions implantées en Belgique, jusqu'à son attachement ambigu auprès du Saint-Siège, sont une clé de lecture qu'il me faut mettre en œuvre dans ce chapitre. Non seulement la grande expansion (1880-1945) – ou même l'explosion – de l'Église catholique sur un territoire 80 fois

¹³ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité. 1889-1940*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1973, p. 209. Le livre de B. LAVALLE, *Bartolomé de Las Casas: entre l'épée et la croix*, Paris, Payot, 2007, revient longuement sur ce binôme *croix et épée*, en revisitant l'histoire de Bartolomé de Las Casas, ce *protecteur universel* des indiens contre le joug des Espagnols au XVI^e siècle. Un autre livre qui a abordé cette thématique sur la période de la colonisation belge est celui de M. D. *Cross and Sword : The Political Role of Christian Missions in the Belgian Congo, 1908-1960*, Stanford, Hoover Institution Press, 1973.

¹⁴ Cf. J. PIROTTE, *op. cit.*, p. 209.

¹⁵ Cf. BUGUTSALA GANDAYI GABUDISA, *L'Église et l'État dans la question scolaire au Zaïre. De Léopold II à Mobutu Sese Seko. 1885-1985. Doctrines sous-jacentes, fondements juridiques et praxis*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1986, p. 74.

¹⁶ M. A. GLÉLÉ, *Religion, culture et politique en Afrique noire* (Politique comparée), Paris, Éd. Economica et Présence africaine, 1981, p. 88.

plus vaste que la Belgique y a son secret, mais aussi ses obstacles et ses limites, ainsi que sa lente maturation autonome, peuvent y trouver leur *péché originel*.

La logique même de l'histoire – les ambitions de Léopold II, la création de l'E.I.C., sa cession au royaume de Belgique – m'aidera à construire ce chapitre dans le strict souci de montrer les tenants et les aboutissants de l'implantation ecclésiale dans les forêts et les savanes, les montagnes et les vallées du Congo. Les débuts des missions catholiques en 1880 sous l'Association internationale du Congo (A.I.C.), ainsi que leur évolution sous l'État indépendant du Congo (E.I.C. : 1885-1908) constituent le premier volet de ce chapitre. Leur expansion dans le Congo devenu colonie belge (1908-1960) en sera le deuxième.

1.1. LES MISSIONS RELIGIEUSES DANS LES MAILLES DES AMBITIONS DE LÉOPOLD II ?

La question vaut ici son pesant d'or du fait que les débuts de l'Église catholique au Congo restent quelque peu ambigus. La présence des protestants anglo-saxons déjà actifs au Congo dès 1878 ; l'arrivée, en 1880, des Pères du Saint-Esprit et des Pères Blancs d'Afrique d'origine française, gènèrent les ambitions de Léopold II. Je cherche à appréhender pourquoi les catholiques belges acceptèrent si difficilement l'offre de leur roi et comment, une fois gagnés à sa cause, se passa leur collaboration avec les *missionnaires étrangers* et avec leur *parrain*, le gouvernement léopoldien lui-même. Concurrence et connivence seront les termes bien utiles pour décrire cette situation.

1.1.1. Le rêve léopoldien : acquérir une colonie

Léopold II succéda à son père comme roi des Belges, le 17 décembre 1865, alors qu'il n'avait que 30 ans. Encore prince du Brabant, il caressait le rêve de voir la Belgique acquérir des colonies : « *La Belgique, disait-il, devrait chercher à devenir une puissance coloniale [...]* *La Belgique toute entière doit avoir l'occasion de prouver au monde qu'elle est aussi un peuple capable d'en éclairer d'autres* »¹⁷. C'est ainsi qu'en 1860, il envisageait déjà d'acheter le sultanat de Sarawak ; qu'en 1867, il tenta également d'acquérir le Mozambique et qu'en 1868, il espéra racheter les Philippines à l'Espagne. Mais en vain¹⁸.

Il lui fallut plus de vingt ans pour faire croire aux Belges que, eux aussi, ils pouvaient sortir des limites étroites de leurs frontières pour conquérir une colonie¹⁹. Son optimisme, déjà

¹⁷ D. Fr. DE MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo*, Anvers, Éd. Zaire, 1947, p. 9.

¹⁸ Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique du Congo*, Bruxelles-Paris, De Boeck & Larcier, 1998, p. 272.

¹⁹ Cf. D. Fr. DE MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 10.

déçu à maintes reprises, trouva ancrage en 1875, comme au hasard, dans la lecture du livre du paléontologue et explorateur allemand Georg August Schweinfurth (1836-1925): « *Au cœur de l'Afrique* »²⁰. Ce bouquet revenait sur les moyens d'éradiquer l'esclavage arabe du cœur de l'Afrique noire. Son ambition politique et sa passion de découverte de l'inconnu pouvaient enfin être comblées. C'est ainsi, qu'en peaufinant son projet sous des contours éthiques et humanitaires²¹, il convoqua à Bruxelles la Conférence internationale de géographie (12-14 septembre 1976), rassemblant des délégués de la France, l'Angleterre, l'Allemagne, l'Autriche et la Russie²².

À l'issue des travaux de la conférence, naissait l'Association internationale de l'Afrique (A.I.C.), confiée à la présidence de Léopold II lui-même. Ainsi commençait l'aventure des conquêtes belges. Profitant des connaissances de l'explorateur anglais H. M. Stanley sur le bassin du Congo, il fut créé le 25 novembre 1878 un Comité d'études du Haut-Congo (CEHC) dans le but purement mercantile de tirer le plus de profit de cette région, encore en blanc sur la carte de l'Afrique²³. Une « *gigantesque tache blanche* », commente le poète belge Marc Quaghebeur, fascinante et intrigante, « *au centre du continent ; de quoi alimenter les fantasmes d'un siècle caractérisé par le jeu tintamarresque des puissances occidentales* »²⁴.

Pendant près de dix ans, plus de 100 peuplades avaient été visitées, plus de 500 traités conclus, près de 40 postes créés le long du fleuve. Suite aux mésententes avec les Français qui revendiquaient eux aussi la possession d'une partie du fleuve à partir de leur poste de Pool, Léopold II dissout le CEHC, le 17 novembre 1879, pour le remplacer par l'Association internationale du Congo (A.I.C.)²⁵.

Attentif à la politique internationale de son temps, caractérisée par notamment par les ambitions de la France qui désirait faire flotter son drapeau sur les deux rives du Congo, de l'Angleterre, qui espérait relier le Cap au Caire, du Portugal qui se prévalait toujours de son droit historique sur l'embouchure du fleuve depuis le XV^e siècle, Léopold II, en fin diplomate, sans que la question du Congo fut à l'ordre du jour, profita de la Conférence de Berlin (15 novembre 1884-26 février 1885) qui départageait l'Afrique entre les grandes puissances

²⁰ G. SCHWEINFURTH, *Au cœur de l'Afrique : 1868-1871. Voyages et découvertes de l'Afrique centrale*, (Bibliothèque rose illustrée), Paris, Hachette, 1975.

²¹ Cf. J. PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales. L'Afrique centrale ex-belge*, dans C. PRUDHOMME (dir.), *Les religions dans les sociétés coloniales (1850-1950)* (Histoire, Monde & Cultures religieuses, 25), Paris, Karthala, 2013, p. 108.

²² Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 273 ; M. PONCELET, *L'invention des sciences coloniales belges*, Paris Karthala, 2008, p. 47 et passim.

²³ Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 273, 274.

²⁴ M. QUAGHEBEUR (dir), *Papier blanc, encre noire*, t. 1 : *Cent ans de culture francophone en Afrique centrale (Zaire, Rwanda et Burundi)*, Bruxelles-Kinshasa, Labor-Saint Paul Afrique, 1995,

²⁵ Cf. *Idem*, p. 275.

européennes, pour obtenir la reconnaissance de la souveraineté de l'A.I.C.²⁶. C'est ainsi que fut reconnu, le 23 février 1885, l'E.I.C., *res privata* du roi Léopold II²⁷.

1.1.2. L'A.I.C. et la gênante présence des missionnaires étrangers

En 1880, le Congo s'habitue à peine à sa nouvelle appellation d'Association internationale du Congo. Dans le souci de reprendre la mission portugaise interrompue en 1835 dans le sud-ouest de l'actuel Congo démocratique²⁸, la Congrégation de la *Propaganda Fide* décida d'y envoyer les Pères français du Saint-Esprit (les spiritains). Ils y débarquèrent en 1880, s'installèrent à Boma et y établirent le premier poste de mission à Landama, le 12 mai 1880²⁹.

En même temps que les missionnaires du Saint-Esprit s'installaient à l'ouest, les Pères Blancs d'Afrique, fondés par le cardinal Lavigerie, pénétraient le Congo par l'est. En novembre 1880, ils fondaient la mission de Mulwema sur la rive occidentale du Tanganyika³⁰. Ainsi, dans la même année, sans concertation avec le pouvoir colonial, le christianisme pénétrait au Congo par ses deux extrêmes.

Devant l'immense mission, le cardinal Lavigerie sollicita Léopold II afin qu'il sensibilisât les catholiques belges à son œuvre³¹. Ce qui en fait rencontra l'assentiment du roi qui, soucieux de contrôler l'A.I.C., voyait ses ambitions menacées par la présence des missionnaires non belges, et surtout par celle des missionnaires protestants d'origine anglo-saxonne. En effet, bien avant les missions catholiques, plusieurs sociétés protestantes s'étaient établies dans le bassin du fleuve Congo : la *Livingstone Inland Congo Mission* (LIM) en 1878 ; la *Baptist Missionary Society of Great-Britain* (BMS) en 1879 ; l'*American Baptist Foreign Mission* (1889) et l'*American Presbyterian Congo Mission* (1891)³².

Plutôt que de combattre directement ces missions protestantes, le roi Léopold II chercha à les gagner à sa cause. Le cas d'Henri Morton Stanley en est une illustration. Ce dernier, journaliste d'origine britannique, naturalisé américain, fut envoyé à la recherche du pasteur

²⁶ Cf. *Idem*, p. 277.

²⁷ Cf. *Ibidem*.

²⁸ L'évangélisation du Congo s'est déployée en deux phases : la première s'est effectuée de 1483 à 1835 par des missionnaires portugais. Elle s'éteignit lorsque les capucins, confrontés à des nombreux problèmes, se retirèrent du royaume Kongo. Mon travail ne s'intéressera qu'à la deuxième phase qui correspond à l'occupation du pays par les Belges. Au sujet de la 1^{ère} phase de l'évangélisation, lire K. I. KABWITA, *Le royaume Kongo et la mission catholique, 1750-1838 : du déclin à l'extinction* (Mémoires d'Églises), Paris, Karthala, 2004.

²⁹ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 4 ; F. BONTINCK, *L'évangélisation du Zaïre*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1980, p. 41.

³⁰ Cf. F. BONTINCK, *op. cit.*, p. 41.

³¹ Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 346.

³² Cf. R. CHRISTENS, *Terra Incognita. 75 ans de présence annonciade en Afrique*, Heverlee, Éd. Annonciades, 2006, p. 23 ; I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 248.

David Livingstone qu'il trouva à Ujiji sur la rive orientale du Tanganyika, le 28 octobre 1871³³. De retour en Europe, après une deuxième expédition en 1877, riche de ses découvertes sur le Congo qu'il avait traversé d'est en ouest pendant un millier de jours et convaincu que c'est à la plus puissante des nations occidentales que reviendrait ce territoire³⁴, Stanley fut *intercepté* par des légats de Léopold II, le baron Greindl et le général Sanford, à la gare de Marseille en janvier 1878, alors qu'il regagnait l'Angleterre³⁵. Le but du roi était de l'amener à mettre au service de l'A.I.C. son expérience acquise lors de ses explorations du Congo. « *Aucun Anglais, aucun géographe, ne fit plus d'attention à mes lettres publiées dans le Daily Telegraph, à mon livre, à mes discours sur l'Afrique que Léopold II* », dira-t-il plus tard lorsqu'il aura été gagné à la cause du souverain des Belges. De 1879 à 1884, Stanley est au Congo. Entre temps, attentif à la politique internationale, le roi Léopold multipliait ses actions diplomatiques.

1.1.3. L'E.I.C., les courtisannies de Léopold II et la résistance catholique

Dès la création de l'A.I.A. en 1876, Léopold II affichait son désir d'attacher à son œuvre des missions religieuses catholiques³⁶. C'est en vain qu'il avait intéressé les scheutistes et les jésuites. Je retiens notamment ce refus d'E. Vranckx en 1876, alors provincial des jésuites :

« *On n'improvise pas une mission comme un article de journal. J'espère, avec tous les catholiques et avec tous les amis de la civilisation qu'un jour viendra où une mission pourra être fondée parmi les trente millions de nègres qui croupissent dans l'Afrique centrale [...] Et lorsque ce but aura été atteint, les missionnaires qui se sentiront assez de courage pour aller s'établir au milieu de ces peuplades barbares, auront à entrer en négociation avec la Congrégation de la Propagande, laquelle seule a le droit de créer une nouvelle mission* »³⁷.

Le roi ne baissa pas pour autant les bras. Il mena ses démarches par personnes interposées et influentes. C'est ainsi qu'il impliqua les supérieurs des scheutistes, via une proposition des jésuites sur la mission qu'ils avaient eux-mêmes refusée. Mais les jésuites refusèrent encore une fois en alléguant le motif du manque de personnel. « *Nos missionnaires sont à peine partis pour l'Afrique australe qu'on vient nous faire des propositions pour l'Afrique centrale* », écrivait le provincial, P. Janssen, en 1879³⁸.

³³ Cf. F. MUKOSA NG'EKIEB, *Les origines et les débuts de la mission du Kwango*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1993, p. 30

³⁴ Cf. *Ibidem*.

³⁵ Cf. F. BONTINCK, *Aux origines de l'État indépendant du Congo : documents tirés des archives américaines*, Louvain, Nauwelaerts, 1966, p. 31.

³⁶ Cf. F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 30.

³⁷ Cf. C. ROEYKENS, *La politique religieuse de l'État indépendant du Congo. Léopold II, le Saint-Siège et les missions catholiques dans l'Afrique équatoriale (1876-1885)*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 1965, p. 37.

³⁸ P. JANSSEN, cité par F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 30.

La méfiance et les réticences des catholiques peuvent également se justifier par d'autres raisons. Tout d'abord, l'entourage du roi était réputé anticlérical ou anticatholique. Quel catholique pouvait oublier à cette époque (début des années 1880) l'abolition de l'enseignement religieux dans les écoles de l'État par la tristement célèbre loi votée par le cabinet libéral le 21 janvier 1879 (dite *loi de malheur* par M. Malou) ?³⁹ Ensuite, la présence des protestants, dont l'expert Stanley lui-même, n'était pas de nature à rassurer les autorités catholiques. Enfin, l'expérience du cuisant échec de la première évangélisation du royaume Kongo (1483-1835) dissuadait le Saint-Siège « *de confier l'organisation des missions à un souverain, même catholique* »⁴⁰.

Profitant de son succès diplomatique qui vit l'A.I.C. devenir E.I.C. à l'issue de la Conférence de Berlin, Léopold II relança ses démarches auprès des missionnaires belges. Aucune congrégation belge n'avait encore répondu favorablement à son invitation royale⁴¹. S'appuyant sur l'article 6 de l'Acte général de la conférence de Berlin qui stipulait que « *Le libre et public exercice de tous les cultes, le droit d'ériger des édifices religieux et d'organiser des missions appartenant à tous les cultes ne seront soumis à aucune restriction ni entrave* »⁴², le roi promit des faveurs aux missions catholiques. Mais tout ceci resta sans suite.

Convaincu plus que jamais que l'unification de son jeune E.I.C. dépendait d'une seule autorité qu'entraveraient les missionnaires étrangers, Léopold II se tourna alors vers le Saint-Siège. Le 6 avril 1886, il écrivit au pape Léon XIII : « *Votre Sainteté comprendra tout le prix que j'attache, comme prince chrétien, à ce que dans le nouvel État confié aujourd'hui à mes soins, elles (les missions catholiques belges) puissent naître et prospérer sous la protection exclusive de la couronne* »⁴³.

Mais les motivations du roi n'étaient pas que politiques. Ne disposant pas de ressources suffisantes pour garantir la protection des missions religieuses, il comptait sur la générosité des Belges, en majorité catholiques, qui seraient fort disposés « *à soutenir une œuvre dans laquelle peu de missionnaires belges seraient engagés* »⁴⁴. Il tenta de trouver une alternative à ce refus des missionnaires en proposant aux évêques belges d'envoyer des prêtres diocésains. C'est ainsi que fut créé à Louvain, en 1887, un séminaire spécial pour les missions africaines, avec six

³⁹ E. DE MOREAU, *Belgique (1834-1932)*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 2, 1934, c. 727-756.

⁴⁰ F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 33.

⁴¹ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 340.

⁴² Cf. *Ibidem*.

⁴³ Cf. F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁴ Cf. W. M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 43.

aspirants. Mais il sera fusionné quelques mois plus tard à l'institut des scheutistes lorsqu'ils acceptèrent d'aller au Congo en 1888⁴⁵.

Dans l'entre-temps, les Portugais qui avaient mené l'évangélisation du Royaume Kongo n'avaient pas encore renoncé à leurs prétentions juridictionnelles ecclésiastiques sur des territoires de l'Afrique centrale⁴⁶. Ces prétentions furent rappelées à la Belgique par le ministre belge des Affaires étrangères à Rome, dans sa dépêche du 14 février 1885⁴⁷. Ce qui amena certains missionnaires à revoir leur position quant au refus d'envoyer des religieux au Congo. « *Ce que nous donnerions au Congo, nous devons le soustraire aux Indes. Pouvons-nous abandonner le certain pour l'incertain* », dira le provincial des Jésuites, Joseph Van Reeth, le 5 mai 1885⁴⁸.

1.1.4. Le consentement catholique et l'arrivée de l'armée missionnaire

En 1886, les efforts du roi Léopold commencèrent à être couronnés. En juillet 1886, la *Propaganda Fide* accepta de réserver l'évangélisation du Congo aux seuls missionnaires belges⁴⁹. En mai 1887, à l'issue de leur chapitre général, les Pères de Scheut adhérèrent au principe de la mission au Congo⁵⁰. Le 11 mai 1888, par le bref pontifical *Quae Catholico Nomini*⁵¹, le Saint-Siège acta officiellement la création du vicariat apostolique de l'E.I.C., déjà décidée le 9 avril 1888. Il s'étendait sur toute la colonie, à l'exception de la partie orientale gérée par les Pères Blancs d'Afrique⁵². Le 2 mai 1888, Van Eetvelde, ministre des colonies, adressait la satisfaction du roi au baron de Pitteurs, ambassadeur de Belgique auprès du Saint-Siège :

« *Voici l'œuvre catholique du Congo fondée sur des bases définitives. Plus de patronat portugais, plus d'ingérence de missions étrangères, le nouvel État devient belge au point de vue religieux comme il l'était déjà sur le rapport politique et j'espère que nous aurons bientôt une armée de missionnaires allant contribuer à fonder au loin une nouvelle et grande Belgique* »⁵³.

⁴⁵ Cf. C. JOSET (dir.), *Un siècle de l'Église catholique en Belgique : 1830-1930*, Bruxelles, t.1, Jos-Vermaut, s.d., p. 408.410.

⁴⁶ Cf. F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁷ A. ROEYKENS, *Le baron Léon de Béthune et la politique religieuse de Léopold II en Afrique*, dans *Zaire*, 10 (1956), p. 34.

⁴⁸ A. ROEYKENS, *La politique religieuse de l'État indépendant du Congo*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 1965, p. 585.

⁴⁹ Cf. F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁰ F. BONTINCK, *Les missionnaires de Scheut au Zaïre*, Limete/Kinshasa, Épiphanie, 1988, p. 6.

⁵¹ Cf. W. M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 44.

⁵² D. FR. DE MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 27.

⁵³ A. ROEYKENS, *Le baron Léon de Béthune*, p. 67.

En août 1888, le premier groupe de scheutistes prenait la route du Congo et ouvrait ainsi la voie à une longue cohorte de régiments d'une *armée missionnaire* qui s'installa progressivement sur l'immense territoire⁵⁴.

Dans cet effort missionnaire, il est à remarquer que la période de la première guerre mondiale (1914-1918) ne connut aucune arrivée de famille religieuse. Elle fut marquée par un ralentissement des travaux suite à la mobilisation et au décès de missionnaires et à la diminution des aumônes⁵⁵. S'il faut faire parler quelques chiffres, entre 1920 et 1958, on passe de 857 à 5 649 missionnaires, de 125 à 579 postes de mission ; de 24 à 119 congrégations religieuses, dont 83 féminines et 36 masculines (30 sacerdotales et 6 pour frères)⁵⁶. En 1930, fait remarquer encore Pirotte, il y a presque autant de missionnaires que de fonctionnaires coloniaux ; en 1940, les trois quarts des missionnaires belges sont au Congo.

Cette présence remarquée de l'*armée missionnaire catholique* au Congo ne manqua pas, de bonne heure, de soulever quelques problèmes. C'est notamment celui de la concurrence protestante. Celle-ci, mise à mal par les catholiques soutenus par l'État colonial belge, vira en mécontentement et enclencha une enquête sur les atrocités commises au Congo par le gouvernement léopoldien, en connivence avec les missionnaires catholiques.

1.1.5. La concurrence missionnaire entre « papistes » et « prots »

Puisque j'ai choisi d'aborder ce point sous des titres de la galanterie, (parlant des courtisannies du roi Léopold II qui aboutirent, après une relative résistance, au consentement de l'Église catholique implantée en Belgique), il convient de faire maintenant le point sur la concurrence qui éclata entre elle, l'Église catholique, et sa rivale, le protestantisme, déjà installé au Congo depuis 1878, notamment au Bas-Congo, à Palabala et Mbanza Manteka⁵⁷.

On peut dire que l'expansion des missions belges au Congo, dès l'arrivée des scheutistes en 1888, s'effectua dans une « *logique de la concurrence et de la compétition religieuse* »⁵⁸. Plusieurs facteurs présidèrent à cette concurrence, vive et souvent *antiévangélique*, dirait-on aujourd'hui. J'en cite deux que j'estime importants : la volacité du roi et le rejet viscéral des protestants.

⁵⁴ Voir le tableau 1, en indexe.

⁵⁵ Cf. J. PIROTE, *Les religions dans les sociétés coloniales*, p. 115.

⁵⁶ A. BITA LIHUN NZUNDU, *Missions catholiques et protestantes face au colonialisme et aux aspirations du peuple autochtone à l'autonomie et à l'indépendance politique au Congo belge (1908-1960). Effort de synthèse*, Rome, Editrice pontificia università Gregoriana, 2013, p. 328, 335.

⁵⁷ Cf. F. NKAY MALU, *La mission : lieu privilégié de négociation*, dans S. EYEZO'O et J.-F. ZORN (éd.), *L'autonomie et l'autochtonie des Églises nées de la mission (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Karthala, 2014, p. 76.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*.

A. La volacité du roi

Le patriotisme missionnaire, ai-je relevé plus haut, a été voulu par le roi. L'instruction ci-après du roi au Gouverneur Général en 1889 en donne une autre illustration :

« Je profite de l'occasion pour définir, Monsieur le Gouverneur Général, quelle doit être au sens du gouvernement la politique à suivre vis-à-vis des missionnaires belges. Nous entendons nous inspirer de l'exemple de tous les gouvernements qui, sans exception, favorisent de leur mieux l'action des missionnaires nationaux ; ils y voient le meilleur moyen de répandre leur influence morale et politique et un facteur indispensable à une colonisation durable et féconde »⁵⁹.

C'est dans cette perspective que plusieurs postes de missions furent créés pour contrer l'expansion du protestantisme. Les missionnaires eurent les faveurs du gouvernement qui n'hésitait pas à accorder une concession à des endroits stratégiques pour empêcher que les protestants ne les y précédassent. C'est le cas de l'installation des Pères de Scheut à l'embouchure du Kasai⁶⁰. Le roi voulait « *jeter des missionnaires belges entre les jambes des missionnaires protestants, britanniques et américains, occupés à avancer vers le Haut-Congo*⁶¹ ». Le Père Cambier dû supplier le gouverneur général de ne pas agréer la demande des protestants de créer un poste à Luebo, au Kasai⁶². Une série de postes furent érigés en 1899 le long des rives du Kasai ou à d'autres endroits jugés stratégiques pour couper la route aux protestants. Ainsi comprend-on le soulagement du préfet apostolique du Kasai, le Père Cambier, écrire fièrement à la *Propaganda Fide* en 1906 :

« Cette année, nous avons commencé une lutte vive et acharnée contre les frelons qui veulent envahir nos ruches, je veux parler des protestants ... Nous avons réussi, grâce à Dieu, à les chasser de presque tous ces villages. Par suite de l'accord intervenu avec l'État, nous avons fondé une école au poste même de Luluabourg, un autre à Lusambo, chef-lieu du district ; et à Luluabourg comme à Lusambo s'élèvera bientôt une chapelle-église, l'État fournissant les matériaux, et nous la main d'œuvre. De plus, j'ai résolu « d'enkyster » ces protestants au centre même de leurs œuvres, - ils sont établis, eux, les Américains, à Luebo et à Ibanji, au centre d'un triangle dont je vais faire occuper les trois angles par trois résidences. L'une est déjà fondée à Bena Makima St. Victorien : deux pères et un frère partent dans huit jours pour aller occuper la seconde à Mushenge Lukengo, où une maison les attend déjà ; et la troisième s'organisera dans quatre ou cinq mois –

⁵⁹ Cf. A. ROEYKENS, *L'œuvre de l'éducation des jeunes Congolais en Belgique*, dans *Revue de science missionnaire*, 12 (1956), p. 183 et passim ; IDEM, *L'initiative africaine de Léopold II*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 1963, p. 259.

⁶⁰ Cf. F. NKAY MALU, *La mission : lieu privilégié de négociation*, p. 77.

⁶¹ J. MARCHAL, *État libre du Congo : paradis perdu*, t.2, Borgloon, Paula, 1996, p.170.

⁶² Cf. F. NKAY MALU, *La mission : lieu privilégié de négociation*, p. 78.

*quelques familles y sont déjà placées. [...] Ces hérétiques sont furieux de cet « embouteillage » comme ils l'ont appelé eux-mêmes dans leur revue »*⁶³.

Et la lettre continue sur ce ton d'intolérance. Les protestants n'abdiquèrent pas pour autant. Ils concurrencèrent en zèle, gagnèrent des chrétiens par leur prêche soutenue par la lecture assidue de la Bible. Cette logique de concurrence, fait remarquer Nkay Malu, présida longtemps à la création des postes, même après la Deuxième Guerre mondiale. Les œuvres furent monumentales (églises, hôpitaux, écoles, centres culturels, couvents...), non seulement pour attirer des indigènes, mais aussi pour essayer de concurrencer les protestants. Les catholiques ne manquaient pas de souligner l'abondance des ressources financières fournies aux protestants par les Anglais et les Américains⁶⁴. Voici quelques phrases significatives que Jean Pirotte relève de certains documents des missionnaires : « *Les agents de l'erreur parcourent le pays les mains pleines de roupies* », « *L'hérésie qui fait miroiter les roupies sous les yeux des habitants* », « *Les sommes colossales dépensées à faire des prosélytes* », « *les subsides fabuleux alloués par les sociétés bibliques américaines* »⁶⁵. À l'apostolat catholique on oppose la « *propagande protestante* ». Un acte de charité posé par un protestant était vu comme de la propagande, une « *ostentation calculée* »⁶⁶.

À dire vrai, ce genre de concurrence et de querelles n'étaient pas neuves. Depuis les réformes entreprises au XVI^e siècle par Martin Luther, et les controverses catholiques qui s'en suivirent, le contexte n'avait pas changé. C'est d'ailleurs là un deuxième facteur important qu'il convient d'explicitier : le rejet viscéral de l'« hérétique ».

B. Le rejet viscéral des protestants

Ce deuxième facteur aide à comprendre ces vieux préjugés qui accompagnèrent les catholiques, religieux et laïcs, dans l'E.I.C. : « *Les protestants se sont séparés de l'Église, et par conséquent de Jésus-Christ, son chef : ce sont des branches, détachées de la vigne, qui ne peuvent plus participer à la sève vivifiante de la vigne* »⁶⁷. Les protestants sont dans l'erreur, ils sont hérétiques. Il n'y a pas à collaborer avec eux. La série des qualificatifs acerbes que l'on peut glaner dans les documents de l'époque sont d'une telle ampleur que la mentalité catholique était loin de faire la paix avec les protestants.

⁶³ Cf. *Idem*, p. 79.

⁶⁴ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belge*, p. 102.

⁶⁵ Cf. *Idem*, p. 102 et passim.

⁶⁶ Cf. *Idem*, 106.

⁶⁷ Cf. *Idem*, p. 104.

Pour étayer cet argument, fait remarquer Jean Pirotte, il est à comprendre que le protestant n'était aux yeux du missionnaire qu'un simple membre d'un groupe hostile. Historiquement, il était un dissident puisqu'il se situait dans la postérité de ceux qui avaient provoqué la rupture. Mais aussi, dans la situation de la *catholicisation* du Congo, il était un fauteur de dissidence, puisque l'action protestante concurrençait celle des catholiques et provoquait dans le chef des indigènes une sorte de vagabondage spirituel⁶⁸. Ce qui donc explique le peu de sympathie à l'égard du protestant (renégat, hérétique, sectaire, agent de l'erreur, apostat, auxiliaire du démon, hors-groupe⁶⁹) et l'acharnement des missionnaires à combattre leurs œuvres qu'ils comparaient à la maladie du sommeil⁷⁰. L'exclamation percutante d'un prêtre du Sacré-Cœur face à l'impuissance à arrêter le protestantisme dans le vicariat de Stanley Falls en dit long : « *Il y a des milliers d'âmes qui demandent le prêtre au Congo et nous sommes insuffisants. Hélas, les protestants y courent. C'est à en pleurer !* »⁷¹.

Il est important de ne pas situer cette concurrence du seul côté catholique. La réplique des « prots », comme aimaient les appeler péjorativement les catholiques fut aussi virulente à l'égard des « papistes », selon le terme péjoratif des protestants⁷². Deux principaux griefs méritent d'être soulignés.

Le premier est la critique même des méthodes d'évangélisation des missionnaires catholiques, « *agents d'un christianisme bâtard* »⁷³. Pour les protestants, ces *papistes* passent leur temps à dénigrer les cultures indigènes, à n'y voir que « *diablerie et superstitions* »⁷⁴, à distribuer des médailles et des chapelets en lieu et place des amulettes. Voici, à propos, un extrait d'une lettre de Henri Lambotte de la mission baptiste de Yakusu au Congo : « *Il est facile de les conquérir en leur donnant des médailles, des chapelets, des images des saints : les indigènes ont tant de peine à oublier pour adopter la religion de l'Esprit* »⁷⁵.

Les protestants se moquaient éperdument de ces pratiques, incapables de transformer les us et coutumes des indigènes. Ce n'est pas en les endoctrinant qu'on les convertit, mais en leur

⁶⁸ Cf. *Idem*, p. 106.

⁶⁹ La théorie sociologique des relations entre *en-groupe* et *hors-groupe* fut développée par Joseph de Maistre au XIX^e siècle dans son ouvrage *Du pape*. L'*en-groupe* (en l'occurrence la doctrine catholique) se caractérise par sa cohésion interne et son hostilité à l'égard de l'extérieur considéré comme hors-groupe. Indépendamment de ce qu'ils sont, les actes du *hors-groupe* deviennent automatiquement répréhensibles pour l'*en-groupe* (J. DE MAISTRE, *Du pape*, Anvers, 1821, p. 303-320).

⁷⁰ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 105.

⁷¹ S. PALERMO, *Pour l'amour de mon peuple. Cent ans d'évangélisation au Haut-Congo (1897-1997). Textes et documents*, Roma, Editiozone Dehoniane, 1997, p. 132-136.

⁷² J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 140.

⁷³ Cf. *Idem*, p. 138. Je reviendrai plus loin sur les méthodes missionnaires catholiques.

⁷⁴ H. DEROITTE et C. SOETENS, *Mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, p. 166.

⁷⁵ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 139.

annonçant la bonne nouvelle contenue dans la Bible. Au lieu de traduire la Bible dans les langues locales, les catholiques se mettaient à organiser de « *grands autodafés de la Bible et des Nouveaux Testaments* » distribués par les protestants, peut-on lire dans certains documents⁷⁶.

Les résultats, selon les protestants, parlent d'eux-mêmes. Les convertis catholiques demeurèrent de grands enfants, adonnés à l'ivrognerie et à la débauche, incapables d'initiatives parce que soumis à des ordres⁷⁷. Par contre, les convertis protestants devenaient des hommes d'une forte trempe morale⁷⁸. Une autre preuve d'une mission catholique bâclée est qu'elle ne parvenait pas à convertir les adultes, et du fait même à ne s'intéresser qu'à endoctriner les enfants dans des fermes-chapelles, séparés de leurs familles. En voici un écho : « *Le catholicisme ne convertit pas l'adulte. Il n'en a pas la force spirituelle. Quand une religion avoue son impuissance sur le cœur de l'adulte, elle ferait mieux de ne point faire de mission du tout ; qu'on compare cet aveu aux lettres de nos missionnaires, si sévères pourtant dans leurs disciplines et qui baptisent des milliers d'adultes convertis* »⁷⁹.

Un deuxième grand grief souligne la soif de domination ou de pouvoir qui caractérise l'Église romaine, en éliminant tout rival : « *Ce que Rome veut, c'est le règne. Voilà pourquoi elle tient, avant tout, à se débarrasser de la concurrence évangélique. Elle poursuit un but politique et social, nul ne pourrait le nier. Ramener les nations et leurs chefs sous son joug, c'est la tâche qu'elle s'est imposée* »⁸⁰. Pour asseoir ce pouvoir, Henri Anet (missionnaire protestant au Congo dans les années 1910) ne manqua pas de souligner cette connivence entre les missionnaires catholiques avec les fonctionnaires coloniaux, créant une sorte d'État dans l'État⁸¹.

Ce paragraphe a voulu mettre en relief ce climat de concurrence dans lequel fut implantée l'Église au Congo. Mais si, pour le moment, cette concurrence s'est faite en connivence avec le pouvoir colonial, il me reviendra plus loin, de souligner que cette expansion catholique ne fut pas sans créer une certaine concurrence avec l'État lui-même. Avant d'en arriver là, je relève les enjeux que souleva la question de la propriété ecclésiastique dans ce jeu de connivence et de concurrence.

⁷⁶ Cf. *Ibidem*.

⁷⁷ Cf. *Ibidem*.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*.

⁷⁹ Cf. M. C. J. VAN STRAELEN, *Missions catholiques et protestantes au Congo*, Bruxelles, Schepens, 1898, p. 21.

⁸⁰ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 140.

⁸¹ Cf. H. ANET, *En éclaireur. Voyage d'étude au Congo belge*, Bruxelles, Imprimerie de Nessonvaux, 1913, p. 212-239.

1.1.6. *La question de la propriété et le mécontentement d'une rivale*

La question de la propriété fit des protestants des mécontents qui se sentirent lésés et les força à dénoncer les atrocités de l'État léopoldien. Ce qui fit à l'origine d'une commission d'enquête qui aboutit elle-même à la Convention de 1906 dont les répercussions changèrent en quelque sorte le cours des événements.

Lorsque les premiers missionnaires belges débarquèrent au Congo en 1888, la législation n'accordait pas la personnalité aux associations sans but lucratif dont faisaient évidemment partie les missions⁸². Selon le décret royal de 1888, les actes de propriété n'étaient signés que par personne interposée, le cas échéant, par le supérieur de la congrégation résidant en Europe. C'est en son nom propre qu'étaient enregistrées les propriétés, tant qu'un institut ou une congrégation n'avait pas obtenu la personnalité juridique⁸³.

Ce qui inquiétait le plus les missions fut assurément l'article 2 dudit décret. Il stipulait en effet que seul le gouvernement devait accorder la personnalité à une association et par le fait même « *en contrôler son activité, la dissoudre en certains cas et disposer de son avoir* »⁸⁴. Ce qui ne garantissait pas l'avenir des œuvres missionnaires. C'est plutôt d'une loi contractuelle, en forme de concordat, dont avait besoin l'Église pour prévenir toute éventualité future⁸⁵.

Ce ne sont pas les missionnaires eux-mêmes qui s'appliquèrent ardemment à la réalisation d'une telle loi. Ce fut le baron Léon de Béthune, grand promoteur des missions catholiques, qui s'appliqua, dès 1897, à donner forme à un projet de concordat qu'il soumettrait au roi Léopold II⁸⁶. Ce projet ne reçut pas d'approbation, ni auprès du gouvernement, ni auprès des missions catholiques⁸⁷. Sans doute, faut-il le souligner, parce que ce projet était ambigu et ambitieux pour le gouvernement comme pour l'Église. Léon de Bethune y prévoyait en effet « *l'institution d'une hiérarchie au Congo par la création d'un archidiocèse et de quatre diocèses suffragants. Le roi le doterait lui-même, mais en retour recevrait le droit de patronage, comprenant notamment celui de proposer les candidats évêques* »⁸⁸.

⁸² W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 47.

⁸³ Cf. F. BONTINCK, *La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo*, dans *Revue africaine de théologie*, 8, 16 (1984), p. 203.

⁸⁴ L. GUYPERS, *La personnalité civile des sociétés missionnaires dans l'État indépendant du Congo*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 55, 1 (1979), p. 130.

⁸⁵ Cf. F. BONTINCK, *art. cit.*, p. 209.

⁸⁶ W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 46.

⁸⁷ Cf. F. BONTINCK, *art. cit.*, p. 210.

⁸⁸ F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 39., p. 147.

Pendant près de six ans, ce projet resta en veilleuse. Une nouvelle occasion se présenta en 1904. En fait, dès l'année 1899, les terres ne furent plus concédées aux missions comme propriété, mais en location, à concurrence des 7% du prix de vente officielle⁸⁹. Dans le concret, les missions catholiques furent favorisées au détriment des missions protestantes.

Se sentant lésés, mais surtout comprenant que la visée était de freiner l'expansion de leurs œuvres, les protestants alertèrent, en avril 1904, les Américains et les Anglais⁹⁰. Pour être vite écoutés, ils mirent en relief les affres de la colonisation belge au Congo et la « *complicité des missions catholiques au règne de la terreur* »⁹¹.

Le roi des Belges chercha appui auprès des catholiques dont le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore aux États-Unis, et Mgr Antonio Vico, alors nonce apostolique à Bruxelles⁹². Mais les choses tournèrent autrement. Mgr Vico voulut en profiter pour remettre en selle le débat suscité par le baron Léon de Béthune sur un éventuel concordat entre l'E.I.C. et le Saint-Siège, en vue de « *sauvegarder l'œuvre des missions catholiques* », dans le cas où, « *dans l'avenir, dépendantes de la bonne ou mauvaise volonté de ceux qui seront appelés à diriger la politique religieuse du Congo* »⁹³. Le gouvernement léopoldien jugea le débat inopportun parce qu'il s'agissait pour l'heure de juguler le mécontentement des protestants pris au sérieux par les Anglons-Saxons. Ce refus fut surtout justifié par le fait que Mgr Vico redisait à frais nouveaux le projet du baron Léon de Béthune, empreint d'une certaine ambiguïté. Voici un extrait de sa lettre au Chevalier de Cuvelier : « *Mais si l'Auguste Souverain du Congo désirait une plus grande garantie et voulait voir à la tête des diocèses de cet État des sujets qui lui inspirent confiance personnelle, du moment qu'ils sont canoniquement dignes, l'Église a prévu ce cas et attribué au fondateur d'un diocèse le droit de patronat* »⁹⁴.

Coincé par les accusations des protestants – étayées par les rapports du pasteur noir américain Georges Washington Williams (1849-19-891), du diplomate britannique, Roger Casement, le 28 décembre 1903, et d'Edmund De Morel qui fonda en 1904 la *British Congo*

⁸⁹ W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 51.

⁹⁰ Cf. I NDAYWEL è NZIEM, *op. cit.*, p. 351.

⁹¹ A. HOCHSCHILD, *Les fantômes du roi Léopold II. Un holocauste oublié*, Paris, 1998, traduit de l'américain par M.-Cl. ELSÉN et F. STRASCHITZ.

⁹² W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 51.

⁹³ W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 51.

⁹⁴ *Idem*, p. 52.

Reform Association dénonçant « la façade faussement philanthropique de l'E.I.C. »⁹⁵ – qui provoquèrent une *émotion internationale*⁹⁶, Léopold II dut décréter une commission d'enquête.

1.1.7. La Commission d'enquête et la Convention de 1906 : l'Église catholique compromise

Un décret nommant une commission d'enquête sur les *éventuelles horreurs* commises par le gouvernement de l'E.I.C. fut signé à Bruxelles par Léopold II, le 23 juillet 1904⁹⁷. Du 5 octobre 1904 au 21 février 1905, la commission séjourna dans l'E.I.C. Il lui fallut six mois pour peaufiner son rapport qui fut rendu public le 5 novembre 1905. Ce rapport fit l'effet d'une bombe, ne ménageant ni l'administration de l'E.I.C., ni le roi Léopold II, ni même les missions catholiques. Furent à l'abri les seules missions protestantes, à l'exception de la *Foreign Christian Missionary*⁹⁸. Le silence des catholiques face aux atrocités du pouvoir colonial ne devait que les trahir. C'est en vain que Mgr Victor Roelens chercha à défendre les missionnaires catholiques : « *Le Congo étant vaste, alléguait-il, si les missionnaires n'ont pas pu remarquer les injustices, c'est que les coupables choisissaient à dessein les endroits où les missionnaires n'avaient pas encore pénétré pour commettre les exactions* »⁹⁹. Le chapitre IV du rapport de la commission retrace les griefs adressés aux missions catholiques¹⁰⁰. Voici le résumé qu'en fait Nkay Malu : « *La méthode des fermes-chapelles, le recrutement forcé des enfants et leur rétention à la mission contre leur gré, leur mauvais traitement (mise aux fers et chicotte), la tutelle étroite exercée par les pères sur les habitants des missions et des fermes-chapelles, etc.* »¹⁰¹ Entre autres recommandations, ce rapport demandait l'émancipation des enfants à l'âge de 16 ans, la suppression de l'internat et des travaux lourds, ainsi que la dispense du cours de religion¹⁰².

⁹⁵ J. PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales...*, p. 111.

⁹⁶ Cf. WIKIPEDIA : *État indépendant du Congo*, en ligne :

https://fr.wikipedia.org/wiki/État_indépendant_du_Congo (consulté le 11 février 2016).

⁹⁷ Cf. F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 189. Marc WILTZ revient d'une manière pittoresque sur les rapports de chacun de ces trois témoins des affres de Léopold II dans son émouvant livre : *Il pleut des mains sur le Congo* (Je est ailleurs), Paris, Magellan & Cie, 2014 (voir surtout les chapitres : Le révérend Washington, p. 61-72 ; le rapport du pendu, p. 73-90 ; la morale de Morel, p. 105-120).

⁹⁸ *Idem*, p. 190.

⁹⁹ Cf. G. DE BOECK, *Zaire. 1885-1985 : cents de regards belges*, Bruxelles, Coopération par l'éducation et la culture de Bruxelles, 1985, p. 49.

¹⁰⁰ Cf. *Rapport de la commission d'enquête*, dans *Bulletin officiel*, (1905), p. 240-249.

¹⁰¹ F. NKAY MALU, *Missionnaires belges*, p. 344.

¹⁰² F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 191.

Ce rapport provoqua un véritable tollé, aussi bien dans les milieux catholiques belges que dans les instances romaines qui « reprochaient au gouvernement de l'E.I.C. d'avoir diligenté une enquête qui discréditait auprès de l'opinion publique toute l'œuvre des Missions »¹⁰³.

Dans l'entretemps, le vicaire apostolique du Haut-Congo, Mgr Victor Roelens, en séjour en Belgique pour raisons de santé, alerta le nonce apostolique, Mgr Vico, et les congrégations religieuses sur les tracasseries dont étaient victimes les missionnaires de la part de l'E.I.C. et sur des problèmes liés à la question foncière. Ce qui amena à la création de l'« Association des supérieurs des Instituts ayant des missions au Congo » dans le but de défendre leurs intérêts communs auprès du gouvernement¹⁰⁴.

Entre autres réfutations des accusations relevées dans le rapport, je reviens sur un extrait de la lettre de cette Association des supérieurs à leurs membres :

« Nous nions que ces conclusions aient, en ce qui nous concerne, ces caractères de justice et d'information complète qui leur donne une autorité définitive acceptée de tous, sans appel. Au contraire, nous l'affirmons hautement : nous sommes des accusés et des accusés qui, pour la plupart, n'ont pas été entendus... Dans quelques jours, au fond de la brousse africaine, les missionnaires... y liront (dans le rapport) que leur zèle s'inspire non de leur foi, mais de leur cupidité. Ils y liront qu'ils sont des commerçants, non des apôtres ... Indignation ou tristesse, nous ne savons ce qui les torturera davantage. N'être point entendu où l'on est, se sentir accusé là où l'on n'est pas, personne n'accepte froidement pareil déni de justice »¹⁰⁵.

Ce mécontentement de l'Église catholique ne laissa pas indifférent le gouvernement de l'E.I.C. qui profita des vœux du nouvel an 1906 pour présenter ses excuses, s'estimant lui-même plus victime du rapport de la Commission d'enquête pour renouer des relations entamées suite à cette crise. Je reprends ci-après un extrait de cette adresse de la part du secrétaire général de l'E.I.C., Monsieur Le Chevalier de Cuvelier, à Mgr Van Ronslé, vicaire apostolique de Léopoldville :

« Ce m'est une tâche agréable d'être interprète du Gouvernement en exprimant à Votre Grandeur et aux missionnaires exerçant leur apostolat au Congo, les vœux de l'État pour la prospérité de leur œuvre d'évangélisation. Nous nous plaignons à reconnaître l'esprit de dévouement, de zèle et de désintéressement qui anime indistinctement, à un égal

¹⁰³ NKAY MALU, *Missionnaires belges*, p. 344.

¹⁰⁴ F. BONTINCK, *art. cit.*, p. 219. Il est important de souligner qu'en août 1904, Mgr Roelens était devenu critique à l'égard de l'administration de l'E.I.C. Le 8 août 1904, il adressa une lettre au roi pour lui faire part de la maltraitance des indigènes (Cf. J. MARCHAL, *L'État libre du Congo*, t. 2 : *L'histoire du Congo 1976-1900*, Borloon, Paula Bellings, 1996, p. 148).

¹⁰⁵ Lettre ouverte à Messieurs les membres de la Commission chargée d'examiner le rapport sur l'Enquête au Congo. Protestation des supérieurs des Missions catholiques du Congo, 15 novembre 1905, dans *Missions belges de la Compagnie de Jésus*, (1905), p. 449 et passim.

degré, les missionnaires de tous les ordres religieux au Congo. L'État ne saurait assez se louer des concours qui lui apportent les missionnaires catholiques dans ses efforts pour civiliser les populations natives, concours qu'il considère comme indispensable à la régénération matérielle et morale des indigènes. Il leur en exprime sa profonde gratitude »¹⁰⁶.

Ce fut déjà le même son de cloche à Rome quelques semaines plus tôt, le 21 décembre 1905, lorsque le baron Carton, secrétaire du roi, s'adressait au baron d'Erp, ministre du roi près du Vatican, qui lui demandait d'atténuer les accusations auprès des instances vaticanes :

« J'ai l'honneur de vous faire parvenir ci-joint la lettre habituelle du roi au Saint-Père et de vous prier de la faire parvenir à Sa sainteté sans demander d'audience pour la remettre. L'agitation fort injuste et un peu ridicule des missionnaires contre l'État du Congo se calme comme vous le savez. Le rapport de la commission a été plus sévère pour l'État lui-même que pour personne d'autre, et il est évident que l'État n'entérine pas plus les accusations du rapport contre les missionnaires que celles contre lui-même »¹⁰⁷.

Les choses étant à ce niveau, le baron Léon de Béthune crut l'occasion venue de réactiver son projet de mars 1897 d'un concordat entre l'E.I.C. et l'Église¹⁰⁸. Mais le fait que ce projet proposait le patronat de l'E.I.C., jusque dans le choix des dignitaires ecclésiastiques¹⁰⁹, dénoua les langues. C'est notamment Mgr Roelens qui fit entendre sa voix jusqu'à déplorer le soutien de Mgr Vico à ce projet : *« Ou bien il est trop naïf, ou bien il tient trop à être bien en cour »¹¹⁰*. À ce concordat qui subjuguait davantage l'Église au-delà des avantages y afférents, Mgr Roelens préférait *« une Église pauvre, jusqu'à la misère »¹¹¹*.

Les représentants des missionnaires se rallièrent à Mgr Roelens et se mirent autour d'une même table pour avoir une position commune. Ils se mirent d'accord notamment sur la question épineuse de la propriété en acceptant que l'État octroyât en priorité gratuitement un terrain de 100 ha cultivables à chaque poste de mission. En revanche, les missionnaires s'engagèrent à ouvrir des écoles pour la population et à remplir pour l'E.I.C., moyennant des indemnités, quelques travaux d'ordre scientifique¹¹².

Le nonce apostolique, Mgr Vico, amenda lui-même ses vues antérieures et se mit en consonance avec les propositions des missionnaires. Voici ses propos : *« Quant à moi, écrivait-il dans la lettre accompagnant le rapport final à Rome, j'écarterai la possibilité que la Sacrée*

¹⁰⁶ Cf. F. MUKOSA NG'EKIEB, *op. cit.*, p. 198.

¹⁰⁷ Cf. *Idem*, p. 196.

¹⁰⁸ Cf. *Idem*, p. 197.

¹⁰⁹ W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 58.

¹¹⁰ Cf. *Idem*, p. 59.

¹¹¹ *Idem*, p. 58.

¹¹² W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 58..

Congrégation de Propaganda et le Saint-Siège puissent accepter une intervention de l'État dans la nomination des vicaires ou préfets apostoliques et je m'appuyai aussi sur le fait qu'en Belgique la nomination des évêques est la prérogative exclusive du Saint-Siège »¹¹³.

Ceci dit et fait, le texte définitif approuvé par les deux parties, fut signé le 26 mai 1906, entre Mgr Vico, nonce apostolique représentant le pape Pie X et Le Chevalier de Cuvelier, secrétaire général des affaires étrangères de l'E.I.C., représentant du roi Léopold II. Cette convention fut intégralement reprise en 1908 et régula les relations entre l'E.I.C., devenu Congo belge, et l'Église, jusqu'à l'indépendance du pays en 1960¹¹⁴. C'est justement de cette période qu'il s'agira principalement dans le paragraphe suivant.

1.2. LE CONGO BELGE ET L'EXPANSION DU CATHOLICISME

L'Église catholique prit véritablement visage sous le Congo belge, par sa pénétration progressive dans tout le territoire. Deux éléments essentiels sont à comprendre dans ce point : la configuration territoriale ecclésiastique et l'activité missionnaire elle-même. Ici encore, l'arrière-fond sociopolitique fera découvrir que connivence, concurrence et aspiration à l'autonomie ecclésiale ne furent pas sans sous-tendre le cours des événements.

1.2.1. Émergence de la configuration ecclésiastique¹¹⁵

L'E.I.C. légua deux vicariats apostoliques au Congo belge : celui du Congo indépendant, tenu par les Pères de Scheut, et celui du Haut-Congo, dirigé par les Pères Blancs d'Afrique¹¹⁶. Ce paragraphe expose l'expansion et le démembrement de ces deux vicariats dans le temps et l'espace de l'E.I.C. et du Congo belge¹¹⁷.

1.2.1.1. Le complexe essaim du vicariat du Congo¹¹⁸

Ce vicariat dit du Congo, tenu par les Pères de Scheut, se démembra en plusieurs sous-assembles :

Premièrement, la mission du Kwango (8 avril 1892) confiée aux jésuites et aux Sœurs de Notre-Dame, sera érigée en préfecture apostolique le 30 juin 1903 ; puis en vicariat le 29

¹¹³ Mgr VICO, cité par *Ibidem*.

¹¹⁴ *Idem*, p. 59.

¹¹⁵ *Idem*, p. 64-66

¹¹⁶ Le vicariat du Congo ne couvrait que les territoires tenus par les Pères de Scheut. Il serait une erreur de le confondre avec tout le pays d'alors.

¹¹⁷ Voir la carte des Missions catholiques en annexe.

¹¹⁸ Je reprends dans l'ordre chronologique des données glanées dans quatre documents : D. Fr. DE MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 56-60 ; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Année du centenaire...*, p. 10 ; J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 6-7 ; W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 65-66.

mars 1928, et prendra le nom de Kikwit depuis le 21 février 1955. Ce vicariat connu lui-même le démembrement en trois préfectures : Kisantu (1^{er} avril 1931), Ipamu (13 avril 1937, fut élevé en vicariat le 12 février 1948 et prit le nom d'Idiofa le 20 juin 1960) et Kenge (le 7 juillet 1957).

Deuxièmement, la préfecture de l'Uélé créée le 12 mai 1899, fut confiée aux soins pastoraux des prêtres prémontrés de Tongerlo, des Sœurs du Saint-Cœur de Marie de Berlaer et des dominicains. Le 18 décembre 1911, cette préfecture donna naissance à deux préfectures-sœurs. D'abord l'Uélé occidental, promue vicariat de Buta le 15 avril 1924, dont sera par ailleurs détachée la préfecture de Bondo, le 10 mars 1926, promue elle-même en vicariat le 2 décembre 1937. Ensuite l'Uélé oriental qui fut érigée en vicariat le 6 mai 1924 et prit le nom de Niangara, le 14 décembre 1926.

Troisièmement, la mission indépendante du Haut-Kasaï ou Kasaï-Supérieur (le 26 juillet 1901) érigée en préfecture le 18 mars 1904 et confiée aux scheutistes. Elle fut élevée en vicariat le 13 juin 1917 et confiée aux soins pastoraux des scheutistes et des Sœurs de la Charité de Gand. Le 10 mars 1949, ce vicariat prit le nom de Luluabourg. Il fut lui-même subdivisé en huit circonscriptions : la préfecture de Lulua-Katanga le 18 juillet 1922, élevée au rang de vicariat le 26 février 1934, nommé plus tard Kamina ; la préfecture de Tshumbe le 18 mai 1936, promu vicariat le 13 mars 1947 ; la préfecture de Moero le 8 juillet 1948 ; la préfecture de Kole le 22 juin 1951 ; le vicariat de Kabinda et la préfecture de Mweka tous deux le 24 mars 1953 ; et le vicariat de Luebo le 25 avril 1959.

Quatrièmement, la préfecture de Stanley-Falls, le 3 août 1904. Elle fut confiée aux prêtres du Sacré-Cœur et aux Sœurs franciscaines. Élevée au rang de vicariat le 12 mars 1908 sous le nom de Stanleyville, elle connut le démembrement en mission indépendante de Beni le 9 avril 1934 (élevée en vicariat le 9 février 1938 et confiée aux Pères assomptionnistes), et en vicariat de Wamba le 10 mars 1949.

Cinquièmement, la préfecture d'Ubangi belge le 7 avril 1911, érigée en vicariat le 28 janvier 1935 et confiée aux Pères capucins.

Le Sixièmement sous-ensemble est la préfecture du Katanga Septentrional le 30 juin 1911, érigée en vicariat le 18 juin 1935 et prit le nom de Kongolo le 8 mars 1951. Il fut confié aux spiritains et aux Filles de la croix de Liège. Il lui fut détaché le vicariat de Kindu, le 23 avril 1956.

Septièmement, la préfecture de Matadi, le 1^{er} juillet 1911 dévolue aux rédemptoristes et aux sœurs de la Charité de Gand.

Huitièmement, le vicariat de Nouvelle-Anvers, le 3 avril 1919, qui prit le nom de Lisala le 27 janvier 1937 et fut démembré en préfecture de Tsuapa le 11 février 1924 (et érigée en en vicariat le 11 février 1924 et renommée Coquilathville en 1926) ; de Basankusu le 28 juillet 1926 (élevée au rang de vicariat le 8 janvier 1948) ; d'Isangi le 14 juillet 1951.

Neuvièmement, le vicariat de Léopoldville le 3 avril 1919, confié aux soins pastoraux des Pères de Scheut, des trappistes de Westmalle, des Pères de Mill-Hill, des sœurs franciscaines, des sœurs de la charité de Gand et des Sœurs trappistines. Il lui fut détaché la mission de Bikoro le 3 janvier 1931 qui devint préfecture le 25 avril 1940, puis vicariat le 24 janvier 1957 ; la préfecture de Kole le 22 juin 1951 ; et enfin le vicariat apostolique d'Inongo le 29 juin 1953.

1.2.1.2. Le vicariat du Haut-Congo

Ce vicariat, confié aux Pères Blancs d'Afrique le 26 novembre 1886 et qui prit le nom de Beaudouinville le 11 juillet 1939, fut démembré en six circonscriptions¹¹⁹ : la préfecture du Katanga créée le 5 août 1910, érigée en vicariat le 22 mars 1932, baptisé Élisabethville depuis le 10 novembre 1959 ; la préfecture du Lac Albert le 27 juin 1923, devenue vicariat le 27 juin 1923 et connue sous le nom de Bunia dès le 11 novembre 1959 ; la préfecture du Haut-Luapula le 12 mai 1925, érigée en vicariat de Sakanian le 14 novembre 1939 ; les vicariats du Kivu le 26 décembre 1929 (prit le nom de Costermansville le 10 janvier 1952, puis celui de Bukavu le 6 janvier 1954), de Kasongo le 10 janvier 1952 et de Goma (le 30 juin 1959).

Un rapide calcul nous donne 39 circonscriptions ecclésiastiques au 30 juin 1959 : 32 vicariats apostoliques et 7 préfectures apostoliques¹²⁰. Ce cadre circonscriptionnel est d'autant plus important qu'il reste la base de l'émergence d'une Église autonome qui se détacha progressivement de la tutelle de l'État, notamment entre 1945 et 1959 (cf. chapitre 3). Mais, dans l'entretemps, les missionnaires n'avaient pas conquis que des territoires. Ils avaient aussi mené une activité évangélisatrice intense, en connivence, dans le contexte qui était le leur, avec l'administration coloniale. Si, en plusieurs passages des paragraphes précédents j'ai eu à revenir sur cette connivence qui avait engendré des tensions avec les protestants, les lignes

¹¹⁹ W.M. MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 64.

¹²⁰ *Idem*, p. 66

subséquentes se doivent de comprendre en quoi l'évangélisation avait été tout simplement confondue à la mission civilisatrice des colons, jusqu'à provoquer parfois, des tensions concurrentielles entre l'épée et la croix.

1.2.2. Entre connivence et concurrence: la croix et l'épée

Le texte normatif des relations entre l'Église et l'État pendant la période coloniale (1908-1960) fut la Convention de 1906 dont j'ai parlée. Ce texte connut cinq rééditions du côté catholique (en 1907, 1910, 1930, 1936, 1955)¹²¹, et quatorze remaniements du côté de l'État entre 1911 et 1951¹²². Il est important de souligner qu'au-delà de ces retouches, une formule garda toute sa forme originelle : « *Il est convenu que les deux parties contractantes recommanderont toujours à leurs subordonnés la nécessité de conserver la plus parfaite harmonie entre les missionnaires et les agents de l'État* » (article 9 de la Convention de 1906)¹²³.

Ceci est révélateur et me permet de vérifier dans ce paragraphe l'axiome selon lequel « Au Congo belge, évangéliser égale civiliser »¹²⁴. Si oui, comment ? Si non, en quoi l'Église fut-elle en dissonance avec l'État ?

1.2.2.1. Évangéliser égale civiliser ?

Les années 1908-1945 furent fortement marquées par la christianisation du Congo, à cause de la *tabula rasa* à laquelle se livrèrent les missionnaires pour détruire les cultures indigènes congolaises considérées comme diaboliques. Dans ce sens, l'activité missionnaire prit les contours de la mission civilisatrice de la colonisation elle-même, insistant d'un côté sur le caractère barbare de la mentalité indigène, et de l'autre sur les transformations profondes qu'y apportait la culture occidentale dont le sommet était le christianisme.

Pour comprendre cette mentalité, je reviens sur quelques images évocatrices de l'époque.

A. Des images qui parlent

Dans l'analyse des documents missionnaires de l'époque coloniale, Jean Pirotte attire l'attention sur les images de couvertures des périodiques susceptibles de nous faire comprendre la mentalité missionnaire. En voici quelques-unes¹²⁵ :

¹²¹ Cf. A. BITA NZUNDU LIHUN, *op. cit.*, p. 365

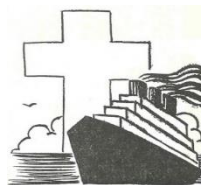
¹²² *Idem*, p. 373.

¹²³ Cf. *Idem*, p. 372 et passim.

¹²⁴ Cf. G. DE BOECK, *op. cit.*, p. 51.

¹²⁵ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 231-235 ; J. PIROTTE, *Les armes d'une mobilisation*, dans M. QUAGHEBEUR (dir), *op. cit.*, p. 90-104. Les trois premières images sont tirées de ces pages.

1°. Le bateau qui évoquait tour à tour l'Église barque de Pierre ; les voyages des conquistadores du XVI^e siècle et les croisades ; l'attrait du voyage vers des terres inconnues¹²⁶.



Dessin de la *Revue missionnaire des jésuites belges*, 1938.

2°. Le serpent, le scorpion, le dragon et la croix qui symbolisaient les forces du mal et les périls qui guettaient le missionnaire, mais dont triomphe la croix¹²⁷.



Figure sur la couverture des *Annales de l'œuvre pontificale de la propagation de la foi* de 1924 à 1926

3°. Les chaînes évoquaient l'esclavage, la traite négrière et l'esclavage du péché dont libérait le missionnaire¹²⁸.



Couverture de la revue : *Missions d'Afrique des Pères blancs* de 1928 et 1931. Un noir aux poignets enchaînés, à genoux.

4°. Les images du missionnaire lui-même tour à tour enseignant, prêcheur, infirmier, marcheur, constructeur, mécanicien...



Père Monulf Bastiaens, assomptionniste, arrachant les dents dans un village de la mission de Beni (1933). Archives du diocèse de Butembo-Beni « Maurice Hex » (à Anderlecht /Bruxelles)

B. Des méthodes missionnaires

Outres ces images évocatrices de l'évangélisation du Congo, on peut évoquer des méthodes héritées de la théologie du concile de Trente (13 décembre 1545-4 décembre 1563) selon laquelle « *Hors de l'Église (catholique), point de salut-Extra Ecclesiam nulla salus* » (saint Cyprien) et des textes pontificaux, notamment l'encyclique de Benoît XIV *Allatae sunt* (1755), le décret de Pie IX *Plura sapienter* (1847), qui étaient davantage des apologies de l'Église catholique par rapport au protestantisme.

Je revisite ces méthodes missionnaires à partir de la synthèse qu'en fait un document de la Conférence épiscopale du Zaïre en 1983¹²⁹.

¹²⁶ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 231.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Cf. *Idem*, p. 232.

¹²⁹ Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Visite Ad Limina du 11 au 30 avril 1983*, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général, 1983, p. 40-43 (texte réservé). Comme on peut le voir, les méthodes évoluèrent dans le temps, allant de l'annihilation des traditions à leur adaptation. C'est évidemment cette dynamique même des missions au Congo qui sous-tendra le deuxième comme le troisième chapitres.

Premièrement, la théologie du « salut des âmes » qui consistait pour les missionnaires à arracher les âmes des griffes du démon. En voici une illustration dans les propos du Père Cambron, en mission à Beni en 1911 : « *Allez. Il y a de quoi satisfaire au plus beau des désirs : arracher des âmes à Satan. Il faut lutter des mois et des années sans résultat. Qu'importe la fatigue, les dangers, les malades, les épines ! Quand on trouve des âmes et qu'on les sauve, les consolations reçues les font supporter avec joie* »¹³⁰.

Deuxièmement, la théologie de l'« implantation de l'Église » qui consistait à implanter l'Église telle qu'elle se trouvait en Belgique ou en Europe : son appareil administratif, sa liturgie, sa doctrine, sa spiritualité... Pour Jean Pirotte, implantation n'est pas sans évoquer imposition d'une forme d'Église aux indigènes¹³¹. Voici une percutante illustration donnée par DE Meeus et Steenberghen :

« *Églises, résidences des Pères, maison des frères, couvent des sœurs ; écoles, hôpitaux ou dispensaires ; ateliers divers ; bâtiments agricoles ; habitations des travailleurs noirs groupés alentour... Petites cités en miniature, centres modestes, mais réels de vie intellectuelle et religieuse, ils constituent des répliques modernes bien authentiques de ces anciennes abbayes qui furent, en des temps lointains, à la base de la civilisation de notre Occident. Comme les monastères du moyen-âge, ces postes de missions dont des centres, dont peu à peu l'influence bienfaisante s'étend sur la région* »¹³².

Troisièmement, la théologie de l'adaptation. Ce modèle est plutôt une invention plus récente, due à l'évolution du regard des missionnaires par rapport aux coutumes indigènes. Il est presque un produit des Semaines de missiologie organisées à Louvain à partir de 1922, sur initiative du jésuite Albert Lallemand, que peaufinera le Père Charles. C'est entre les années 1924-1925 que ce concept apparut à Louvain dans ces échanges d'expérience des missionnaires de diverses congrégations présentes au Congo. Pour peaufiner cette nouvelle théologie, la IV^e Semaine de 1926 choisit comme thème : « Autour du problème de l'Adaptation »¹³³. Ce modèle qui consistait « à tenir compte de la personne à évangéliser et de son originalité »¹³⁴ a surtout trouvé un terreau favorable dans la liturgie et les paraliturgies ou pratiques informelles de

¹³⁰ Cf. M. MUHEMU SUBAO SITONE, *Naissance et croissance d'une Église locale (1896/97-1996). Le cas du diocèse de Butembo-Beni au Congo Kinshasa (RDC)* (thèse de doctorat), Lyon, Université Lumière Lyon 2, 2006 (Promoteur : Claude PRUDHOMME), p. 173.

¹³¹ Cf. J. PIROTTE, *Résister à l'annonce chrétienne. Apports de l'historien à la réflexion théologique*, dans J. PIROTTE (dir), *Résistances à l'évangélisation. Interprétation historique et enjeux théologiques* (Mémoires d'Églises), Paris, Karthala, 2004, p. 17.

¹³² D. Fr. DE MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 69.

¹³³ Cf. F. NKAY MALU, *Les missionnaires belges*, p. 350-351.

¹³⁴ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Visite Ad Limina*, p. 41.

dévotion: art, prières, chants en langues locales¹³⁵. On retiendra aussi que les Pères Blancs adoptèrent bien tôt les noms de Dieu indigènes : *Imana, Lesa, Mungu, Katonda, Ruhanga*.¹³⁶

Ce modèle donna naissance à des termes qui reviennent souvent dans les propos des théologiens de l'inculturation : africanisation, naturalisation, indigénisation, tropicalisation, *congolisation*, indigénisation de l'Église¹³⁷. À ce modèle est apparentée une quatrième théologie dite « Pierres d'attente » qui cherchait à découvrir dans la culture indigène des éléments positifs et compatibles avec le christianisme¹³⁸. Pour ne donner qu'un exemple, les missionnaires assomptionnistes n'avaient pas hésité à voir dans le *grand sacrifice* des *nande*, au diocèse de Butembo-Beni à l'est du Congo, qui offraient une fois par an un bœuf sacré *ekiyibungya*, une sorte de *bouc émissaire* pour le pardon des péchés de tout un peuple¹³⁹. Ce même peuple *nande* vouait un culte à une déesse féminine, *Nyavingi*, mère de l'abondance, sorte d'attribut de leur Dieu-*Nyamuhanga* (littéralement, Mère du Créateur), en laquelle les missionnaires virent une sorte de pierre d'attente du culte marial. L'intérêt particulier qu'eurent les missionnaires à écrire des articles adaptant ce culte en dit long¹⁴⁰.

C. Des armes d'une mobilisation¹⁴¹

Pour soutenir tout ce réveil missionnaire, plusieurs initiatives virent le jour en métropole. Pirotte relève 1872 titres de publications (des revues pour la plupart), en Europe et en Amérique, pour la propagande missionnaire jusqu'à 1960, dont 45 revues missionnaires pour la seule Belgique. Les extraits des lettres de missionnaires qui inondaient leurs pages constituaient un véritable « *fonds de commerce exploitable pour faire vibrer les cordes de l'émotion, de l'aventure et du frisson exotique* »¹⁴² ; pour « *stimuler les glandes lacrymales du public (européen) par un tableau contrasté du sort atroce du noir* »¹⁴³.

Des œuvres suivirent. Outre la Propagation de la foi (Lyon en 1622), l'œuvre de la Sainte-Enfance (Paris depuis 1843), l'œuvre de Saint-Pierre (Caen 1889), l'Union missionnaire

¹³⁵ Cf. J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 323.

¹³⁶ Cf. A. SHORTER, *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale. Histoire des Missionnaires d'Afrique. 1892-1914* (Mémoires d'Églises), Paris, Karthala, 2011, p. 214.

¹³⁷ Cf. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Visite Ad Limina*, p. 42.

¹³⁸ CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Visite Ad Limina*, p. 42.

¹³⁹ Cf. M. MUHEMU SUBAO SITONE, *Acculturation de la spiritualité assomptionniste au Nord-Kivu. Le diocèse de Butembo-Beni-Congo/Kinshasa (1929-1965)*, dans M. SPLINDER et A. LENOBLE-BART (dir.), *Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions*, Paris, Karthala, 2007, p. 276.

¹⁴⁰ Cf. notamment les articles du premier évêque de Butembo-Beni, H. PIÉRARD (Mgr), *Nyavingi, la Vierge des Wanande*, dans *Afrique Ardente*, 2 (avril 1935) ; IDEM, *Un fief de Notre-Dame de l'Assomption au cœur de l'Afrique*, dans *Afrique Ardente*, 83 (octobre 1954).

¹⁴¹ J. PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales*, p. 115 et passim ; *Les armes d'une mobilisation*, p. 55-104 (voir la note 124).

¹⁴² J. PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales*, p. 116.

¹⁴³ G. DE ROECK, *op. cit.*, p. 52.

du clergé (Italie, 1926), plusieurs œuvres furent initiées aussi en Belgique. C'est notamment : l'Association universitaire catholique pour l'aide aux missions (AUCAM), initiée à Louvain le 13 mai 1925 pour sensibiliser les milieux universitaires à l'œuvre d'enseignement ; la Fondation médicale de l'université de Louvain au Congo (FOMULAC), créée en 1926 pour « *lutter contre les maladies tropicales, favoriser le recrutement des médecins coloniaux et contribuer à l'assistance indigène* »¹⁴⁴ ; l'école d'Assistants médicaux indigènes (AMI) en 1936 ; le Centre agronomique de l'Université de Louvain au Congo (CADULAC) en 1932 pour améliorer l'enseignement agricole¹⁴⁵.

Peu à peu, se mit ainsi en place un réseau diversifié à but lucratif, *peu* catholique, faisant du noir un fonds de commerce. « *L'imprimé, la parole, l'image, puis les moyens nouveaux de communications* »¹⁴⁶ furent utilisés pour exagérer les barbaries des noirs et exalter la mission civilisatrice. C'est ainsi que deux *spécimens* de Congolais seront parfois exposés en Belgique pendant des manifestations foraines. On exposait côte à côte « *les 'sauvages' qui n'avaient goûté à aucune joie de la civilisation et de bons 'négrillons' mi-civilisés qui, grâce à l'action missionnaire et coloniale, avaient été libérés des servitudes de la barbarie* »¹⁴⁷.

D. Des efforts récompensés

L'activité missionnaire atteignit son apogée entre 1920 et 1945. Le missionnaire fut *l'homme providence* pour l'indigène, un véritable *deus ex machina* ayant des solutions à tout : infirmier, instituteur, cultivateur, maçon, traceur des routes, bâtisseur, bucheron, guerrier, terrassier, héraut et héros de Dieu¹⁴⁸...

Le succès fut tel que le nombre de congrégations religieuses augmentait de quatre par an¹⁴⁹ et qu'en avril 1930 Rome envoya au Congo son délégué apostolique, Mgr Giovanni Dellepiane, qui y demeura jusqu'en 1949. Prélat jouissant d'une influence sans pareil, il

¹⁴⁴ Cf. C. TSHIMANGA, *Jeunesse, formation et société au Congo/Kinshasa : 1890-1960* (Congo-Zaïre-Histoire et Société), Paris, L'Harmattan, 2001, p. 100.

¹⁴⁵ V. ANTOINE, *Les centres agronomiques de l'université de Louvain au Congo, la Cadulac*, dans *Agricultura*, 2 (mai 1934), p. 97.

¹⁴⁶ J. PIROTTE, *Aux sources des propagandes modernes. L'appel à la mission*, dans G. ROUTHIER, F. LAUGRAND (éds.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovation et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002, p. 115.

¹⁴⁷ F. NKAY MALU, *Missionnaires belges*, p. 364-365.

¹⁴⁸ Ces images sont abondamment commentées dans certains documents : G. MOSMANS, *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Paris, Casterman, 1962, p. 17 ; A. CORNET, *Le Père Émeri Cambier dans l'État indépendant du Congo (1886-1889). Une quête de sens*, dans M. SINDLER et A. LENOBLE-BART (dir.), *op. cit.*, p. 212 ; L. LAVERDIÈRE, *L'Africain et le Missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie religieuse*, Montréal, Bellarmin, 1987, p. 141 à 144.

¹⁴⁹ D. DE MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 59.

défendit la cause catholique et lutta contre l'indigénisme, prêchant la *phagocitation* de la culture indigène par la culture occidentale¹⁵⁰.

Ce prestige valut à l'Église catholique le renouvellement des contrats dans l'enseignement qui fut l'apanage quasi-total des seules missions catholiques. Les ministres des colonies, Jules Renkin (1909) et Louis Franck (1922) réorganisèrent l'enseignement à l'avantage des missions catholiques, aboutissant en 1925 au projet de programme, adopté définitivement en 1929 sous le titre : *Organisation de l'enseignement libre au Congo belge et au Ruanda-Urundi avec le concours des Sociétés des Missions Nationales*, communément appelée « La brochure jaune »¹⁵¹. Cette organisation sous-tendait l'idéologie civilisatrice et hégémonique des Belges optant pour un niveau de formation scolaire rudimentaire des Congolais. Personne d'autre n'aura mieux rendu cette option idéologique que l'inspecteur des écoles, Oswald Liesenborghs, résumait en ces termes en 1940 : « *La surproduction des intellectuels est un premier danger qu'il y a lieu d'éviter* »¹⁵².

Pour tout dire, la période 1908-1945 vit l'Église catholique consolider ses fondements¹⁵³, tirant « *profit du statut idéologique qui lui était reconnu par l'État pour s'offrir sans trop de peine une stature socioculturelle véritablement hégémonique, autocratique, au point de paraître comme un État dans l'État* »¹⁵⁴. Ce qui revient à dire que, profitant de ses faveurs, l'Église sort peu à peu de sa situation sous-tutelle pour se poser en concurrente face à son parrain, l'État. C'est de ce choc qu'il s'agit dans le point suivant.

1.2.2.2. Des étincelles entre la croix et l'épée ?

Au regard de ce qui vient d'être dit, on serait en droit de penser que l'Église catholique ne fut qu'en connivence avec l'État, face à la concurrence protestante, relayant sagement en son activité missionnaire l'idéologie coloniale. Les relations ne furent pourtant pas toujours au beau fixe entre les deux parties. Deux exemples m'aideront à expliciter ce propos.

Après les accusations qui furent portées contre les missions religieuses par la Commission d'enquête (1904-1905), il fallut attendre 1909 pour voir ressurgir des tensions officielles entre l'Église et l'État. Ce fut suite à deux rapports écrits par P.-M. Leclercq, envoyé au Congo comme substitut (avril 1909 et du 7 au 20 juillet 1911) qui dénonçaient

¹⁵⁰ Cf. BITA LIHUN, *op. cit.*, p. 378.

¹⁵¹ Cf. C. TSHIMANGA, *op. cit.*, p. 85.

¹⁵² O. LIESENBORGHS, *L'instruction publique des indigènes au Congo belge*, dans *Congo*, 1, 3 (mars 1940), p. 259.

¹⁵³ G. MOSMANS, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵⁴ P.B. KABONGO-MBAYA, *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992, p. 42.

l'autoritarisme, les pressions sur les convertis et la tendance à créer un État dans un État¹⁵⁵. Il y eut concomitamment le scandale soulevé par l'affaire du Père Émeri Cambier, missionnaire scheutiste et préfet apostolique du Kasai, accusé dans une affaire de mœurs et d'homicide¹⁵⁶. Saisissant la balle au bond, Émile Vandervelde porta ces accusations à la Chambre au cours des séances de décembre 1911¹⁵⁷. Ce qui engendra des polémiques entre missionnaires et agents coloniaux, aussi bien en Belgique qu'au Congo, pendant près de trois ans¹⁵⁸. Ce qui aboutit à la création de la *Ligue pour la protection et l'évangélisation des noirs*, initiée à Bruxelles par le comte Hippolyte d'Ursel, le 7 octobre 1912.

Une autre altercation qui enflamma les relations entre l'Église et l'État fut liée à la politique dite *indigène* ou *indirecte* initiée par le ministère des colonies, Louis Franck et l'ancien gouverneur de l'Équateur, Gaston Van der Kerken (1919-1924)¹⁵⁹. Cette politique consistait à associer les chefs coutumiers congolais à la gestion de l'État dans le but d'avoir un contrôle effectif sur les populations indigènes.

Les adversaires les plus acharnés contre cette politique, officiellement reconnue en 1933 par le décret sur les « *circonscriptions indigènes* »¹⁶⁰ furent les missionnaires catholiques qui considéraient le retour des chefs traditionnels, garants de la *tradition et des coutumes* sur la scène politique comme une remise en selle de toutes les *barbaries* que le travail d'évangélisation s'efforçait d'extirper¹⁶¹.

Les farouches pourfendeurs de cette politique furent L. Le Grand, jésuite et membre du Conseil colonial, qui s'acharna à démontrer l'inanité des superstitions des noirs et l'impuissance de leurs idoles¹⁶² ; ainsi que Mgr De Hemptinne, préfet apostolique du Katanga, qui s'en prit au ministre Franck. Voici des extraits de ses virulents propos :

« Les "Principes de politique indigène" émis par l'ancien ministre sont un amalgame informe de choses traditionnelles et d'autres choses nouvelles, prônées par des auteurs utopiques, recommandées à l'université coloniale d'Anvers. "L'âme indigène, dit le ministre, est une réalité comme la nôtre". Nous avons le devoir de nous en préoccuper et de la respecter. Il nous faut, non pas essayer de faire des noirs des blancs, mais de former des noirs mieux outillés pour la vie économique, plus travailleurs, plus habiles, plus instruits du savoir qui convient à leur mentalité... L'abîme infranchissable qui sépare le

¹⁵⁵ J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 214.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ Cf. F. NKAY MALU, *Missionnaires belges*, p. 346.

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² L. LE GRAND, *Les jésuites du Kwango et la politique indigène*, dans *Congo*, 1 (1921), p. 634.

noir du blanc entraîne comme conséquence la nécessité d'un ordre social et politique distinct : 'Il est indispensable à l'autorité européenne, déclare encore le ministre, d'agir directement sur les individualités indigènes. Leur personnalité leur échappe'... La thèse du gouvernement indirect est nettement énoncée : le principe est établi. Notre système traditionnel de politique coloniale est culbuté d'un trait de plume.

De plus, il n'est pas possible de fermer les yeux à cette évidente réalité que les coutumes indigènes et leur ébauche d'organisation sociale disparaissent avec une rapidité déconcertante. Dans cinquante ans, au plus tard, il n'est pas téméraire d'affirmer que les derniers vestiges de ce qu'on appelle civilisation bantu auront disparu. Jamais l'histoire n'a été témoin d'une transformation telle que nous la voyons s'opérer au Congo belge... Vouloir bâtir sur la coutume, c'est au Congo bâtir sur le sable »¹⁶³.

Cette polémique fut telle que, plusieurs chrétiens, gagnés à la cause des missionnaires, s'opposèrent à l'autorité des chefs coutumiers investis par l'État. Cette polémique qui vit nombreux leaders chrétiens zélés jetés en prison, fut qualifiée par certains de « *conflit entre l'Église et l'État* »¹⁶⁴.

Ainsi donc, pour conclure ce paragraphe et ce chapitre, si l'Église a connu son essor grâce à la politique coloniale, elle ne manqua pas non plus de se poser face à l'État et de ce fait affirmer son autorité et son autonomie.

Mais ce succès de l'implantation de l'Église ne se fit pas sans obstacle du côté indigène. Des résistances à l'expansion du christianisme sur le deuil des coutumes indigènes se manifestèrent bien tôt. Soit, dans les années 1900, par des boycotts, des refus, des désobéissances civiles ; soit surtout par le refuge dans les associations secrètes et mouvements messianico-synchrétiques dont les plus connus, qui prirent forme dans les années 1920, sont le *kimbanguisme* et le *kitawala*. C'est de ces résistances qu'il s'agira dans le chapitre suivant. De la résistance, affirmation de l'autochtonie dont le symbole est la chèvre, le missionnaire et le colon viendront, le contexte des années 1930-1940 aidant, changer de regard et reconnaître que le Congolais a aussi une âme, une culture...

¹⁶³ Cf. F. NKAY MALU, *Missionnaires belges*, p. 349.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 350.

CHAPITRE II

LA CROIX ET LA CHÈVRE :
ENTRE RÉSISTANCE ET RECONNAISSANCE

Dans le chapitre précédent, je me suis essentiellement penché sur les rapports de la croix avec l'épée au Congo, entre 1880 et 1960. C'est par la volonté de Léopold II que les missionnaires catholiques belges débarquèrent au Congo. Le but du roi était de contrer l'arrivée des missionnaires non belges et l'expansion des protestants d'obédience anglo-saxonne pour mieux contrôler le territoire si chèrement acquis.

De cette nébuleuse cachant les intérêts des uns et des autres, j'ai mis en exergue deux aspects : d'abord, la connivence entre la croix et l'épée, imbriquant évangélisation et mission civilisatrice ; ensuite, la concurrence entre missionnaires catholiques et protestants dans le processus de la christianisation du Congo. En m'intéressant ainsi aux rapports des autochtones entre eux, j'ai sciemment peu insisté sur l'attitude et les réactions des indigènes par rapport à ce jeu de rivalités entre leurs hôtes, pour le moins étranges.

C'est de ces attitudes et réactions qu'il s'agira largement dans ce chapitre. Au-delà de l'adhésion *apparente* à la nouvelle civilisation, comment les indigènes ont-ils ontologiquement vécu et réagi à la brutale annihilation de leurs us et coutumes ? Autrement dit, cette section s'intéresse de près aux rapports entre le missionnaire et l'indigène, entre l'évangélisation et les coutumes ancestrales, entre, pour le dire avec le titre, la croix et la chèvre.

Dans cette perspective, je me penche tout d'abord sur les résistances indigènes. Me situant sur deux arrière-fonds, sociopolitique et religieux, j'en relèverai les causes et les formes. Les attitudes des Belges face à ces résistances me seront d'un précieux complément dans l'appréhension du sujet. Ensuite, je montrerai pourquoi, en quoi et comment les Européens reconnurent *progressivement* que les *barbares* qu'ils *civilisaient* étaient, eux aussi, des humains, dotés d'une *âme* et d'une *intelligence*, et que leurs coutumes n'étaient pas que superstitions et diableries. Cette reconnaissance culminera dans une démarche de *congolisation* socioreligieuse.

2.1. LES RÉSISTANCES INDIGÈNES À LA MISSION CIVILISATRICE : ENTRE FLUX ET REFLUX

La thèse selon laquelle il faut « *tenir compte de l'évolution constante des contextes sociaux et culturels qui servent d'horizon à la diversité des résistances de par leurs formes, leur esprit [et] leurs perspectives* »¹⁶⁵, sous-tendra le développement de ce paragraphe. En effet, les indigènes n'ont pas fait que plier l'échine devant la « trinité coloniale belge » (administration-police, sociétés économiques et missions catholiques) lors de ses conquêtes autour du fleuve Congo. Parce que l'histoire des résistances indigènes occupe une place centrale dans la compréhension de la colonisation belge¹⁶⁶, il me paraît évident de revisiter leurs causes, leurs formes et leurs conséquences.

2.1.1. Une complexité étiologique de l'insoumission de la chèvre

Bien qu'il soit reconnu qu'en Afrique le politique, le culturel et le religieux s'imbriquent, je m'efforce cependant de comprendre les causes de l'insoumission sur un plan dual : sociopolitique et tradi-religieux, aussi bien du côté de l'indigène congolais que de l'allochtone belge.

2.1.1.1. Les causes sociopolitiques ou « le comment du pourquoi »

Dans le chapitre précédent, j'ai exploré les motivations économiques qui ont présidé à l'occupation du Congo par les Belges, sous couvert des projets humanitaires (lutte contre l'esclavagisme arabe, civilisation, évangélisation) dont les avatars se muèrent en concurrence et connivence. Ce paragraphe s'intéresse à la manière dont a été vécue l'occupation elle-même. Pour éviter toute partialité qui a souvent caractérisé les études sur le colonialisme, je me penche tout autant sur la part étiologique de l'allochtone que de l'indigène.

A. L'agir révoltant de l'occupant belge

Les causes de résistances indigènes trouvent leur source dans la manière dont ils furent administrés par les Belges : expropriation des terres, ébranlement des sociétés traditionnelles, surexploitation, réduction ontologique des Congolais. Je passe en revue chacun de ces facteurs.

1°. Où sont passées les terres de nos ancêtres ? Le problème de l'expropriation

La terre est sacrée pour l'africain. Il y est lié comme par un cordon ombilical. Or, le premier acte de Léopold II fut de contrôler les terres de son *domaine*, le Congo. Le 1^{er} juillet 1885, il promulgua l'ordonnance qui répartit les terres en trois catégories : les terres indigènes,

¹⁶⁵ J.-L. VELLUT, *Résistances et espaces de liberté. L'histoire coloniale du Zaïre : avant la marche à l'indépendance (1876-1945)*, dans C. COQUERY-VIDROVITCH, A. FORREST et H. WEISS (éd.), *Rébellions-Révolutions au Zaïre*, t. 2, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 24-73, (ici p. 25).

¹⁶⁶ *Idem*, p. 24.

les terres vacantes et les terres considérées concédées à des tiers.¹⁶⁷ N'appartenaient plus qu'aux autochtones que les terres dites *indigènes*, celles qui « *sous l'autorité de leurs chefs traditionnels, ils [ces autochtones] cultivent et exploitent d'une manière quelconque conformément aux coutumes et aux usages locaux* »¹⁶⁸. Du reste, ces terres indigènes pouvaient changer de statut si un Européen arrivait à s'y intéresser et obliger ainsi toute une population à déguerpir¹⁶⁹.

Les terres vacantes ou domaniales étaient ces vastes étendues dépourvues de villages et déclarées *vacantes* par l'État. Elles étaient généralement concédées ou vendues à des particuliers ou à de grandes firmes pour leur exploitation¹⁷⁰. Cette exploitation fut très mal comprise par les indigènes installés depuis des générations sur ces terres qui, dans leur entendement, étaient inaliénables, sous risque de réveiller le « *courroux des ancêtres* »¹⁷¹.

À la cession de l'E.I.C. à la Belgique en 1908, près de 27 millions d'hectares étaient spoliés aux autochtones¹⁷². Malgré et au nom de la loi de la protection des indigènes qui « *leur reconnaissait le droit de pouvoir garder suffisamment de terres pour pourvoir à leurs besoins* »¹⁷³, les grandes sociétés se ruèrent sur des terres sans complaisance : des indigènes, réduits ainsi à la prolétarianisation¹⁷⁴, furent expulsés des terres jugées meilleures, lesquelles furent interdites d'accès aux noirs. Au Katanga, par exemple, les autochtones se virent interdits de fabriquer du charbon de bois dans le domaine du Comité spécial du Katanga (CSK), de pratiquer la chasse dans les forêts dont ils « *se nourrissaient depuis des siècles...* »¹⁷⁵. Ce fut également le cas au Kivu où on interdit aux autochtones de cultiver, chasser et pêcher, et même exploiter du bois, sans compensation, dans le domaine du Comité national du Kivu (CNKI) fondé en 1928¹⁷⁶.

Cette politique d'expropriation, que d'aucuns considèrent comme le *chef-d'œuvre* de la colonisation belge, éveilla chez les indigènes un vif élan d'indignation qui trouva son écho dans

¹⁶⁷ I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 322.

¹⁶⁸ R. CORNEVIN, *Histoire du Congo (Léopoldville)*, Paris, Berger-Levrault, 1963, p. 271 ; G. Van KERKEN, *Le droit foncier indigène et le régime légal des terres et des mines au Congo belge*, Bruxelles, Établissements généraux d'imprimerie, 1926, p. 118-128.

¹⁶⁹ Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 322.

¹⁷⁰ Cf. V. DEVAUX, *Terres domaniales*, p. 81-88 ; CORNEVIN, *op. cit.*, p. 272 ; I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 323.

¹⁷¹ I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 322 ; *ibid.*, p. 50.

¹⁷² A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷³ *Idem*, p. 52.

¹⁷⁴ M. MERLIER, *Le Congo : de la colonisation à l'indépendance*, Paris, Maspero, 1962, p. 58-59.

¹⁷⁵ P. VAN SCHUGLENBERGH, *Entre délinquance et résistance au Congo belge : interprétation coloniale du braconnage*, dans *Afrique et Histoire*, 7, 1 (2009), p. 25-48, ici p. 28.

¹⁷⁶ Le bilan fait par cette Société en 1939 en dit long : 5 villages condamnés pour délit de chasse, 30 pour délit de pêche, 42 pour circulation illicite et 4 pour incendie (Cf. M. MERLIER, *op. cit.*, p. 61).

les *Lamentations des Bakongo* dont voici un extrait traduit par Jan Van Wing : « *Eh ! Regardez le village de nos ancêtres, le village ombragé de palmiers que nous avons abandonné. Eh ! Les anciens ! Eh ! Nos morts, ils ont disparu ! Eh ! Regardez les villages abandonnés ! Hélas !* »¹⁷⁷.

Cette expropriation ne fut qu'un début de l'ébranlement des sociétés traditionnelles comme le montre le paragraphe suivant.

2°. Où sont passés nos chefs coutumiers ? L'ébranlement de la société traditionnelle

Pour mieux contrôler et exploiter les autochtones, le gouvernement léopoldien et belge s'ingéra bien tôt dans leur organisation traditionnelle¹⁷⁸. Les Belges hiérarchisèrent la société à leur guise, renversant les rôles des uns et des autres. Les chefs coutumiers, garants du pouvoir, furent relégués au second plan.

Au premier échelon de cette organisation exotique furent placés des surveillants, appelés *capitas*, « *aptés à favoriser la colonisation* »¹⁷⁹. Ces *capitas*, sélectionnés parmi les gens du milieu, les agents de la Force Publique, les auxiliaires des blancs, parfois venus des régions et des pays lointains (Zanzibar, Haoussa, Sierra-Léone, Accra, Lagos, etc.)¹⁸⁰, chargés notamment de percevoir des impôts en nature, de recruter les transporteurs¹⁸¹, constituèrent une classe à part. Embourgeoisés, véritables seigneurs noirs, ils semèrent la crainte partout, « *non seulement à cause de leur argent, mais surtout à cause de la violence de leur fouet* »¹⁸².

Au second échelon venaient alors les chefs *traditionnels*, acculturés. En 1906, en effet, la chefferie traditionnelle revêtit une nouvelle robe, devenant une des subdivisions administratives de l'E.I.C., « *imposée plus tard comme institution coloniale à base coutumière* »¹⁸³, et étendue partout par le décret royal de 1910¹⁸⁴. Ces chefs, choisis par l'administration coloniale et instruments de la domination belge, se virent investis de certaines prérogatives qui n'avaient plus aucun rapport avec la manière traditionnelle de gérer le pouvoir. Ils devaient, entre autres tâches, délivrer un *passport* de mutation à un sujet devant s'absenter ou immigrer de la

¹⁷⁷ J. VAN WING, *Études bakongo : histoire et sociologie*, Bruxelles, Goemaere, 1921, p. 162.

¹⁷⁸ Cf. L. DE CLERCK, *L'administration coloniale belge sur le terrain au Congo (1908-1960) et au Ruanda-Urundi (1925-1962)*, dans *Annuaire d'histoire administrative européenne*, 18 (206), p. 200.

¹⁷⁹ I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 392.

¹⁸⁰ Cf. NGANDA NZAMBO, *Crimes organisés : révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux*, Paris, Éd. Duboiris, 2004, p. 46.

¹⁸¹ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸² I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 360.

¹⁸³ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

chefferie au-delà de 30 jours¹⁸⁵ ; administrer, sans répit et deux fois par jour (à 6 h 00 et à 14 h 00), des coups de fouet à leurs sujets récalcitrants. Ces chefs usurpateurs ne manquèrent pas d'abuser de leurs prérogatives. De Brieh nous y révèle que ce fouet « *constitua le châtement à la fois le plus humanitaire et le plus efficace pour les noirs* »¹⁸⁶.

Dans ce contexte dichotomique entre le *vrai* chef, rejeté par l'État, et le *chef coutumier*, reconnu par le même État, s'instaura un véritable conflit. Ce fut sans doute là une déstructuration inédite des sociétés traditionnelles quand on sait le rôle qu'y jouait le chef : lien entre terre, ancêtres et membres du lignage, prêtre et juge de la communauté¹⁸⁷.

Au troisième échelon de cette société se trouvèrent des entités administratives nouvelles. C'étaient les secteurs, les cités indigènes et les centres extra-coutumiers qui furent dotés des responsables ayant les mêmes prérogatives que les chefs coutumiers¹⁸⁸.

Toutes ces créations coloniales achevèrent de brouiller le modèle sociétal traditionnel. Certains chefs furent contraints de s'enfuir dans des zones inaccessibles pour préserver, autant que faire se pouvait, la culture traditionnelle menacée d'extinction¹⁸⁹. G. Balandier nous fournit à ce propos la meilleure nomenclature de conséquences qu'eut cette restructuration européenne sur les sociétés africaines : « *Dénaturation des unités politiques traditionnelles, dégradation par la politisation, rupture des systèmes traditionnels de limitation du pouvoir, incompatibilité des deux systèmes de pouvoir et d'autorité, désacralisation du pouvoir* »¹⁹⁰. Cette déstructuration de la société traditionnelle fut en outre amplifiée par la vie de forçat que menèrent les indigènes pour réaliser le rêve économique de Léopold II.

3°. Une vie de forçat

L'expropriation que j'ai décrite fut accompagnée par d'autres agissements qui provoquèrent un véritable malaise : ce sont les impôts en argent, les systèmes de recrutement et différentes corvées.

L'impôt en argent, en remplacement de l'impôt en nature en 1910, fut un facteur important de croissance économique de l'État, obligeant les indigènes à travailler plus, non

¹⁸⁵ Cf. *Ibidem*.

¹⁸⁶ R. DE BRIH, *Le Sphinx noir : essai sur les problèmes de colonisation africaine*, Paris ; Berger-Levrault, 1926, p. 16.

¹⁸⁷ Cf. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, 8), Paris, Presses Universitaires de France, 1955, p. 389.

¹⁸⁸ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, 43.

¹⁸⁹ Cf. J.-L. VELLUT, *art. cit.*, p. 31.

¹⁹⁰ Cf. G. BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1995, p. 188-191, 3^e éd.,

parce qu'ils étaient paresseux, selon l'alibi de l'époque, mais pour mieux les rançonner¹⁹¹. En 1917, on en vint à distinguer entre « *l'impôt de capitation* » infligé aux adultes et « *l'impôt supplémentaire* »¹⁹² ne concernant que les « *polygames invétérés suivant le nombre d'épouses de chacun* »¹⁹³. L'indigène qui s'était acquitté de ses taxes portait sur lui un jeton métallique, représentant sur une face un animal ou un végétal¹⁹⁴ ou un autre objet et variant suivant les années : buffle en 1924, éléphant en 1925, singe en 1926, palmier en 1927, tête de lion en 1928, voiture en 1929, machette et trois palmiers en 1930, avion en 1931, bicyclette en 1932, crocodile en 1933, bateau en 1934, hippopotame en 1935, pirogue avec trois piroguiers en 1936, épi de maïs en 1937, brouette en 1938, bananier en 1940¹⁹⁵. Contraints de les porter sur eux, « *soit comme pendentifs, soit comme boucle [pour les femmes], soit comme bracelet ; [les indigènes] contrevenants étaient privés de leur liberté, punis et condamnés aux travaux forcés pendant plusieurs mois* »¹⁹⁶.

Le système de recrutement de la main d'œuvre est, à coup sûr, un autre élément intéressant de la compréhension de la complexité étiologique de la crispation des indigènes. En effet, ce « *capital le plus important* »¹⁹⁷ qu'était la main d'œuvre fut l'objet d'un véritable traquenard, arrachant des centaines d'indigènes à leur milieu naturel pour les contraindre à un travail de forçat dans des centres industriels¹⁹⁸. Bitá résume ce recrutement en ces termes : « *Un recruteur accompagné d'un agent territorial se présentait auprès d'un chef et lui intimait l'ordre de lui fournir un certain nombre d'hommes valides. Le chef s'exécutait et était rémunéré en fonction du nombre de recrues* »¹⁹⁹.

Ce système atteignit son apogée lors du boom économique belge de l'entre-deux guerres où des chefs venaux livrèrent leurs sujets à autant de sociétés qu'elles en demandaient. La construction du chemin de fer d'Ilebo nous en fournit une illustration : « *Les populations étaient amenées vers les chantiers, la corde au cou, sous escorte* »²⁰⁰. Ces violents recrutements

¹⁹¹ Cf. A. DELCOMMUNE, *L'avenir du Congo belge menacé: bilan des dix premières années (1909-1918) d'administration coloniale gouvernementale: le mal - le remède*, Bruxelles, Lebègue, 1921, p. 161.

¹⁹² Cf. *Encyclopédie du Congo belge*, t. 3, Bruxelles, Bielefeld, 1952, p. 738-739 ; Ph. PEEMANS, *Diffusion du progrès économique et convergence des prix : le cas Congo-Belgique, 1900-1960 ; la formation du système des prix et salaires dans une économie dualiste*, Louvain, Nauwelaerts, 1968, p. 326-330.

¹⁹³ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 57.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 58.

¹⁹⁵ I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, 382.

¹⁹⁶ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 58)

¹⁹⁷ *Idem*, p. 59.

¹⁹⁸ Cf. L. DEKOSTER, *Les malaises des milieux ruraux*, p. 460 ; E. DHANIS, *Recrutement de la main d'œuvre*, p. 489-496.

¹⁹⁹ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, 61-62.

²⁰⁰ Cf. CONGRÈS COLONIAL BELGE, *Comptes rendus et rapports*, 1939, p.72.

s'accompagnèrent de morts d'hommes. M. Merlier nous révèle qu'en « *la seule année 1931, sur 2 443 recrutés à Sankuru pour Léopoldville, les pertes s'élevèrent à 27%* »²⁰¹.

Le témoignage d'un retraitsé de la Gécamines du Katanga repris ci-dessous, et que je tiens d'Isidore Ndaywel, résume bien les affres qu'engendrèrent les pratiques de recrutement au sein des familles :

« Les villageois abandonnaient tous leurs biens, poules, chèvres, moutons, etc. et gagnaient la brousse. Il arrivait qu'on prenne en otage une femme ou un jeune enfant pour obliger la famille à fournir un travailleur. Si tout le monde persistait à rester en brousse, le chef envoyait ses messagers arrêter les gens par la force. Ceux qu'on attrapait étaient conduits enchaînés devant le recruteur. S'ils essayaient d'opposer la résistance, on les battait à mort [...] Les jeunes gens allaient même jusqu'à faire des fétiches qui les rendaient invisibles en cas de recrutement. [Du reste], d'un qu'un jeune homme était recruté, sa famille pleurait beaucoup et croyait qu'il allait pour mourir là-bas »²⁰².

Il faut ajouter à cela d'autres formes de corvées notamment le régime des cultures obligatoires ; le portage obligatoire de grosses caisses sur l'épaule, la tête ou le dos, avant l'introduction de l'automobile²⁰³ ; la récolte du caoutchouc et de l'ivoire ; la fourniture des vivres pour nourrir les milliers de blancs... Tout ceci acheva de faire du Congo belge, aux yeux de la communauté internationale de l'époque, la colonie modèle, « *une physionomie remarquablement unique parmi les colonies africaines* »²⁰⁴, grâce à la quantité de produits dont elle inondait le marché européen.

Mais surtout, toutes ces exploitations achevèrent de faire des Congolais des opprimés dont les insurrections ultérieures en dévoileront la véritable ampleur. L'on peut volontiers allonger la liste de causes de cette oppression, tel que les conceptualise philosophiquement Bimwenyi-Kweshi en termes de « *réductions ontologique, épistémologique et théologique* »²⁰⁵ du Congolais par l'Européen. Pour ma part, j'espère avoir su développer un point de vue sociopolitique et économique, un contour étiologique des résistances indigènes. Le point suivant ne fera que les corroborer, mais cette fois par le côté inverse, celui de l'indigène lui-même.

²⁰¹ M. MERLIER, *op. cit.*, p. 63.

²⁰² I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 404. Le départ sans retour des villageois fut à la base de certaines légendes, notamment le cannibalisme et l'anthropophagie des blancs qui mangeaient les meilleurs des indigènes (*Ibidem*, p. 405-406).

²⁰³ Cf. *Idem*, p. 337.

²⁰⁴ J. STENGERS, *Congo, mythes et réalités*, Paris-Louvain-la-Neuve, Duculot, 1989 p. 208 (réédité et augmenté en 2005 aux éditions Racine)

²⁰⁵ Cf. O. BIMWENYI-KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 8 et passim.

B. Les causes liées à l'attitude de l'indigène

« Indifférence, ruse, frustration, simulation » sont des mots à prendre en compte pour comprendre le passage de l'adhésion au rejet. Autant l'adhésion des Congolais à la nouvelle civilisation fut massive, autant les résistances et leurs manifestations furent violentes et désastreuses²⁰⁶.

À l'arrivée des Belges, les Congolais n'en étaient pas à leur première rencontre avec les étrangers. Celle que connurent les populations de l'ouest du pays avec les Portugais pendant près de quatre siècles se solda par un échec dans les années 1830, soit quelques décennies avant les explorations du bassin congolais par Livingston et Stanley et l'installation du gouvernement léopoldien. À l'est du pays, les indigènes étaient encore aux prises avec les arabes et les arabisés et les dommages étaient loin d'être oubliés. Ainsi, face aux nouveaux occupants, les Congolais affichèrent une sorte de « *réserve, sinon la méfiance à l'égard [de leurs] innovations* »²⁰⁷. J.-L. Vellut se fait plus concret en parlant de la « *cupidité qu'affichait le gouvernement de Léopold II [et de la] personnalité trouble* »²⁰⁸ de Stanley et d'autres Européens qui inspirèrent chez les indigènes, méfiance et mépris.

En outre, face à la puissance des nouveaux conquérants qu'étaient les blancs, les indigènes recoururent à la ruse et à la simulation, « *faisant allégeance aux nouveaux maîtres et profiter de quelques avantages matériels [santé, enseignement...]* »²⁰⁹. Je reviendrai sur cette simulation en parlant des réalités au plan religieux. Néanmoins l'argument de Michel De Certeau qui corrobore ce point de vue mérite d'être évoqué ici. « *La simulation, dit-il, est l'arme du vaincu braconnant sur les terres du pouvoir propriétaire. Une adhésion feinte mimera facilement les croyances nouvelles pour mieux les intégrer et les subvertir* »²¹⁰.

Sur le plan strictement sociopolitique, il est à noter que diverses frustrations seront à la base de résistances. Travailleurs, personnel du cadre indigène, militaires furent frustrés par les mauvaises conditions de travail, le manque de contrat clair, les injustices salariales, la discrimination raciale²¹¹, malgré la promulgation du *droit de travail* de 1906 et de 1922²¹². C'est

²⁰⁶ Au risque de m'éloigner de mon objectif, j'évite de recourir au lexème psychologique qui m'amènerait à voir dans ce comportement des autochtones une agressivité-passive, une cyclothymie ou une frustration destructive, etc.

²⁰⁷ *Idem*, p. 245.

²⁰⁸ J.-L. VELLUT, *art. cit.*, p. 28.

²⁰⁹ J. PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales* ; p. 119.

²¹⁰ M. CERTEAU, *L'invention du quotidien*, t. 2, Paris, Gallimard, 1990, p. 61.

²¹¹ Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 88-96.

²¹² Cf. V. VAESSEN, *Les législations sur le contrat de travail de 1910 et 1922 au Congo belge : deux intentions et deux modes de décisions opposées*, dans *Revue belge de philosophie et d'histoire*, 79, 4 (2001), p. 1213-1254.

en vain que le syndicat réclama ces droits en 1922 ou en 1945²¹³. Les plus frustrés de tous furent les *évolués* qui souffrirent des discriminations dites légales : devant la justice, dans les bureaux, dans les maisons de commerce ou encore dans les bars... Il leur était même interdit d'avoir une propriété privée et un habitat²¹⁴.

Si dans un premier temps les indigènes durent endurer toutes ces frustrations, ils seront progressivement portés à la révolte, grâce notamment aux influences d'ordre étranger.

C. Les causes d'origine exotique

Outre les causes exposées ci-dessus, plusieurs autres furent alléguées à des origines plus exotiques. Ce fut notamment « l'éthiopisme »²¹⁵ qui réclamait « L'Afrique aux Africains ». Il fut surtout propagé à partir du Katanga par les communautés protestantes sous un nouveau slogan : « *Le blanc, c'est l'intrus, c'est le vainqueur, c'est l'ennemi* »²¹⁶.

Il y eut, ensuite, le « bolchevisme » qui était une appropriation russe du marxisme. En voici une caricature du Conseil colonial belge du Centre international de lutte active contre le communisme (CCBC, créé le 4 juin 1959) : « *Comme nous n'avons cessé de le répéter, ce que les Soviets cherchent, c'est créer la subversion, envenimer la discorde. Ils excitent les Congolais contre les Européens, les désignent comme d'infâmes profiteurs ; les missionnaires sont traités des légats du capitalisme : ils font partout faire naître la haine et exacerber les passions mauvaises* »²¹⁷. On note également l'influence subversive du mouvement islamique contre le pouvoir colonial et qui recruta aisément parmi les populations congolaises²¹⁸.

Enfin, les missionnaires catholiques décrièrent surtout l'influence anglaise qui se fit sentir dans les appellations que se donnèrent les Congolais dans les années 1920 (« *Tuko Wangereza ; Bisu batu ba English - Nous sommes des Anglais* »²¹⁹) ; les railleries à l'égard de la Belgique, comme « *pays faible et insolvable qui avait reçu de l'Anglesia beaucoup d'argent, de canons et de fusils pour échapper aux Allemands* »²²⁰ et les excentricités des Congolais qui « *chantaient l'hymne national anglais et recouraient facilement au consul de l'Angleterre* »²²¹.

²¹³ Cf. J. DAVIER, *Vers l'avenir*, dans *La voix du Congolais*, 1 (1945), p. 1.

²¹⁴ Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 112-120.

²¹⁵ C'est un mouvement religieux né en Jamaïque au XVIII^e siècle par nostalgie des noirs de leur continent d'origine.

²¹⁶ Cf. A. CORMAN, *À propos du Kimbanguisme*, dans *Bulletin de la ligue pour la protection et l'évangélisation des noirs* (Liège), 12, 2 (1925), p. 10-23, ici p. 15 et passim.

²¹⁷ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, 392.

²¹⁸ J. VAN WING, *Notes sur quelques problèmes congolais*, dans *Bulletin de l'institut royal colonial belge*, 21 (1950), p. 176-195, ici p. 176.

²¹⁹ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 395.

²²⁰ *Ibidem*, p. 395.

²²¹ *Ibidem*, p. 394.

C'est sur cette note que je boucle cette nomenclature de causes de résistances du point de vue sociopolitique qu'étayera le paragraphe suivant.

2.1.1.2. L'étiologie sur le plan religieux ou les soubassements d'une réduction théologique

Ce paragraphe complète le précédent en spécifiant les causes essentielles liées aux résistances religieuses. Vues par rapport à l'attitude des missionnaires belges, les causes de l'insoumission de l'indigène peuvent être regroupées autour de deux terminologies que j'emprunte au théologien Bimwenyi-Kweshi : la réduction théologique et l'ambiguïté même du message évangélique²²².

Pour ne pas me répéter au sujet de la réduction théologique qui fut liée à la méthode de la *tabula rasa*, je ne reviens que sur les soubassements de cette attitude missionnaire. Trois éléments sont à prendre en compte.

D'abord, l'aveuglement du missionnaire²²³, qui emprunta ses représentations à l'imaginaire de la grande vague de la colonisation de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Cet imaginaire était celui de la diffusion d'une *mystique de la vocation* européenne à porter aux autres nations les valeurs chrétiennes, « *condition nécessaire à l'éclosion de la véritable civilisation* »²²⁴. Ce qui eut comme avatar une sorte de « *darwinisme culturel* »²²⁵ qui vit dans les croyances africaines une marque d'une civilisation primitive. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la liste des croyances religieuses indigènes anathématisées dans un *syllabus* élaboré à Kisanga près de Stanleyville, en septembre 1923, par le Comité supérieur ecclésiastique des Missions catholiques du Congo belge. Voici une liste des croyances interdites :

« *Les offrandes des ancêtres et sacrifices aux esprits et aux mânes des ancêtres, la contribution en travail ou en nature pour célébrer les rites, édifier les édicules ou huttes des ancêtres, la participation aux danses et chasses mânistes ou magiques, aux repas et libations en l'honneur des ancêtres, à l'occasion d'un décès ou à l'anniversaire d'un décès, la fourniture de vivres, de bières ou de vins de palme pour ces repas et libations, la coopération à la confection des statuettes représentant les esprits des défunts, les rites magiques ou religieux à accomplir avant les chasses et les pêches collectives* »²²⁶.

²²² BIMWENYI-KWESHI, *op. cit.*, p. 104.

²²³ Cf. J. PIROTTE, *De l'éclipse au retour ? Regards historiens sur le flux et le reflux des religions africaines*, dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, 3, 3 (2007), p. 23-42, ici p. 25.

²²⁴ *Idem*, p. 25.

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ BIMWENYI-KWESHI, *op. cit.*, p. 92.

Ensuite, la « visibilité réduite » du religieux non marqué, comme en Europe, par la présence des monuments (pas de *temples*, de processions solennelles et bigarrées, pas de *mosquées*, pas de *cathédrales* africaines), amena le missionnaire à dévaluer les croyances et pratiques traditionnelles appelées *animisme* ou *fétichisme*²²⁷. La conséquence d'une telle *réduction théologique* fut la relégation dans l'ombre des prêtres, des guérisseurs, des féticheurs, des sorciers... ces piliers de la religion indigène, qui se dressèrent en adversaires farouches des missionnaires et se regroupèrent parfois au sein d'associations secrètes.

Un deuxième facteur de l'insoumission religieuse est à déceler dans l'ambiguïté même du discours chrétien en contexte colonial²²⁸. Non seulement, les missionnaires manipulèrent parfois les Écritures en démontrant, par exemple, que les noirs sont une race maudite, descendants de Cham, mais aussi ils se firent assimiler bientôt aux agents coloniaux, en se faisant notamment escorter par des militaires²²⁹. Tout cela, explique Nteba Mbengi, fit que les Congolais restèrent sceptiques à l'égard des missionnaires, ne trouvant pas dans le « *Dieu des chrétiens l'image d'un Dieu Père, comme dans les croyances religieuses traditionnelles* »²³⁰. Ce qui logiquement contribua à l'insoumission religieuse.

Pire encore, les *nganga*, ces prêtres ou guérisseurs traditionnels, perçurent par les missionnaires comme des rivaux. En effet, souligne Jean Pirotte, le fait que les missionnaires n'arrivaient pas dans un « *désert religieux* »²³¹ explique, d'une part, le refus de « *croyances nouvelles encore mal assimilées voire mal comprises* »²³² ; et, d'autre part, l'apparente adhésion massive qui ne se fit que « *pour s'assurer un plus-être vital et une meilleure harmonie avec les forces supérieures* »²³³.

Faut-il comprendre par là le caractère syncrétique que revêtirent les résistances religieuses ? Pour Achille Mbembe, en effet, au-delà des conversions massives, « *de nombreuses sphères symboliques ont échappé [à la religion chrétienne], les sociétés africaines n'ayant en définitive accepté de transactions que dans les domaines pour lesquels elles avaient besoin d'un surcroît de magie* »²³⁴. Les formes de résistances religieuses que je développerai

²²⁷ J. PIROTTE, *De l'éclipse au retour ?*, p. 26.27.

²²⁸ BIMWENYI-KWESHI, *op. cit.*, p. 242..

²²⁹ M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 169.

²³⁰ A. N'TEBA MBENGI, *La mission de la Compagnie de Jésus au Kwilu : contribution à la transformation d'une région congolaise (1901-1954)*, Roma, Pontifica Università Gregoriana, p. 458.

²³¹ PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales*, p. 120.

²³² J. PIROTTE, *De l'éclipse au retour ?*, p. 28.

²³³ J. PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales*, p. 119.

²³⁴ A. MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1990, p. 910. Bimwenyi-Kweshi entre dans cette même ligne de conviction : « *La masse du peuple constituait un*

dans la section suivante nous présenteront, pour le dire avec Bimwenyi-Kweshi, des « *chrétiens amphibies* »²³⁵, mi-chrétiens et mi-païens, concaténant et amalgamant des éléments chrétiens et traditionnels. Ce qu'explique si bien T. Kabongo en ces termes : « *Pour échapper aux..., se protéger et survivre, les cultes africains eurent l'astuce de faire au christianisme un certain nombre d'emprunts et de concessions* »²³⁶.

Les résistances aussi bien sociopolitiques que religieuses auront en commun de mêler le politique et le religieux, non seulement parce que la distinction était quasi inexistante dans les sociétés traditionnelles, mais aussi parce que leur point de mire était le même : lutter contre la connivence entre la croix et l'épée dont les frontières furent à peine perceptibles.

2.1.2. Les formes des résistances indigènes à la civilisation

Comment résistèrent les indigènes ? D'abord primaires et isolées sous l'E.I.C., les résistances muèrent en véritables révoltes, plus ou moins organisées en sociétés secrètes ou en mouvements politiques et messianiques.

2.1.2.1. Les résistances sociopolitiques

Elles vont de simples réactions primaires, notamment sous l'E.I.C., à des résistances plus organisées au sein des syndicats, de l'armée, et plus tard, dans la sphère politique.

A. Les résistances primaires

Lorsque l'indigène se rendit compte que le Belge auquel il avait fait allégeance lui avait plutôt volé son autonomie, il commença à résister de manière passive par des boycotts, l'absentéisme au travail ou par la désobéissance civile ...²³⁷

Jusqu'à 1920, les résistances furent sporadiques et spontanées. Ce fut l'expédition de Stanley qui, le 24 novembre 1876, ouvrit pour la première fois le feu dans le Kasai, contre les Bukusu (ethnie locale) qui voyaient leurs intérêts matériels menacés²³⁸. S'en suivirent les insurrections : celle des militaires dans le Luluabourg qui maltraitèrent le chef de poste pour sa tyrannie²³⁹ ; celle de Kondolo qui, en 1897, s'essaya à chasser les Européens de l'E.I.C.²⁴⁰ ;

bastion de résistance, une sorte de maquis de sens, au sein duquel continuait de se transmettre le patrimoine culturel et religieux reçu des ancêtres » (BIMWENYI-KWESHI, *op. cit.*, p. 247).

²³⁵ BIMWENYI-KWESHI, *op. cit.*, p. 252.

²³⁶ T. KABONGO, *Les cultes africains comme manifestation de résistance au colonialisme belge (1920-1948)*, dans *Présence africaine*, 104, 4 (1977), p. 46-59, (ici p. 46).

²³⁷ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 132.

²³⁸ J.-L. VELLUT, *art. cit.*, p. 26.

²³⁹ A. ISAACMAN et J. VANSINA, *Initiatives et résistances africaines en Afrique centrale de 1880 à 1914*, dans A. BOAHEN (dir), *L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935* (Histoire générale de l'Afrique, 7), Paris, UNESCO, 1987, p. 191-216, (ici p. 207).

²⁴⁰ F. FLAMENT et al., *Rapport annuel sur l'actualité de la colonie au Congo belge, 1954*, p. 411.

celle de Mushindi, roi des Lunda, qui, entre 1905 et 1909, se retourna contre les fonctionnaires de l'État auxquels il avait auparavant réservé bon accueil²⁴¹ ; celles de Sankuru en 1904, puis en 1921 ; celles de Tonga Tonga, nom l'amulette du charme porté par les insurgés qui attaquèrent, entre 1904 et 1905 (puis en 1919 sous le nom de Bwambekaya, une amulette du charme également), les *Factories* de la Compagnie du Kasai²⁴². D'autres insurrections, peu connues, furent enregistrées à travers le pays : en 1905, par les Mbunza, les Dbabwa, les Yaka et les Nngui ; en 1910, par les Shi ; en 1914, par les *nande* ; etc.²⁴³

L'on remarquera surtout les révoltes des chefs traditionnels contre la présence européenne : à Mahagi, par le chef Logiro ; au Katanga, par le chef Kasongo Nyembo ; à l'Uélé, par les chefs Zunet, Sasa et Mopore ; à Ponthierville, par le chef Djiko²⁴⁴. Alors qu'entre 1885 et 1905, le Ministère des Colonies n'enregistra qu'une douzaine de mouvements, la seule année 1915 en connut une trentaine²⁴⁵.

B. Quelques résistances plus systématiques entre 1919 et 1960

La période entre 1919 et 1960 vit fleurir toutes sortes de mouvements, allant de simples refus d'obligation à des révoltes et rébellions. On enregistra 30 en 1919, 13 en 1920, 21 en 1925, 12 en 1922, 15 en 1923, 19 en 1933, 25 en 1934, 26 en 1935, 15 en 1936, 10 en 1937, 15 en 1938²⁴⁶. Voici les principales tendances de ces réactions : les réactions sociales, les mouvements associations nationalistes.

Premièrement, il y eut des réactions sociales. Trois d'entre elles ont retenu l'attention des historiens par rapport au retentissement qu'elles eurent. Ce sont les réactions de Ndengese et de Basongo-Meno ; du Kwilu et du Masisi-Lubutu²⁴⁷. Le mouvement de la région de Ndengese et Basongo-Mena, dans le Kasai, éclata en 1931, suite à la culture obligatoire du coton et les abus qui s'en suivirent (les impôts très lourds). Les Belges furent sommés par les ouvriers de déguerpir, n'eut été l'intervention musclée de la Force Publique. Le mouvement de Kwilu fut déclenché en 1931 suite aux abus liés aux recrutements et aux irrégularités dans l'acquittement des impôts²⁴⁸. Des charmes furent distribués à la population et des prières adressées aux

²⁴¹ A. ISAACMAN et J. VANSINA, *art. cit.*, p. 211.

²⁴² J.-L. VELLUT, *art. cit.*, p. 32.

²⁴³ A. ISAACMAN et J. VANSINA, *art. cit.*, p. 207-2011.

²⁴⁴ MINISTÈRE DES COLONIES, *Rapport de l'administration de la colonie pendant l'année 1908*, p. 12 ; *pendant l'année 1911*, p. 10-11.

²⁴⁵ A. ISAACMAN et J. VANSINA, *art. cit.*, p. 198.

²⁴⁶ Ministère des colonies, pendant les années 1919-1938 Après la Deuxième Guerre, les réactions prirent une coloration plus indépendantiste.

²⁴⁷ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 154.

²⁴⁸ *Ibidem*.

ancêtres pour les aider à traquer et à éliminer les Belges²⁴⁹. Le mouvement de Masisi-Lubutu et Shabunda (est du Congo) éclata en 1944, suite à la politique dite « Contribution des indigènes à l'effort de guerre » proposée par le Gouverneur général, Pierre Reyckmans, le 28 mai 1940. Elle consista à perquisitionner des Congolais pour accroître les productions minières, à tracer des routes pour acheminer les minéraux²⁵⁰. Ce qui amena un certain Bushiri à s'autoproclamer, en 1944, *Yesu Mkombozi wa dunia* (Jésus Sauveur du monde). Il prêcha la destruction des centres miniers, des postes d'État et l'exécution des agents coloniaux afin de rétablir un monde juste où les noirs seraient maîtres de leur destin²⁵¹.

Il faut ajouter les grèves à cette catégorie de soulèvements sociaux. Elles s'inspirèrent de l'Association des fonctionnaires et agents de la colonie (AFAC) fondée en 1921 suite à une grève de 1920²⁵². Bien qu'interdites, elles se succédèrent au Bas-Congo en 1920), à Matadi et Anversville du 20 au 21 mai 1930, à Albertville et Thysville en septembre 1935²⁵³. Au cours de la seule année 1945 fut enregistrée une dizaine de grèves dans la seule province du Bas-Congo, surtout dans le milieu des Pokers²⁵⁴. Ces grèves eurent l'avantage d'aider les milieux ouvriers à prendre conscience de leurs droits et de les armer du courage de les revendiquer²⁵⁵.

Deuxièmement, la participation à la Deuxième Guerre stimula les Congolais à se regrouper dans des mouvements pré-politiques qui se muèrent en partis politiques à l'indépendance²⁵⁶. C'est dans les syndicats, les associations d'anciens élèves, les cercles d'évolués et les associations tribales que couvèrent les premiers balbutiements d'indépendance politiques. Parmi les syndicats les plus connus, je retiens : l'Association du personnel indigène au Congo (APIC, fondé en 1946), le Syndicat des travailleurs indigènes spécialisés (STICS), la Fédération générale des travailleurs belges (FGTB-Congo), la Confédération des syndicats chrétiens du Congo (CSC-Congo)²⁵⁷. Quelques associations d'anciens élèves sont aussi connues : l'Association des anciens élèves des Pères de Scheut (ADAPES), l'Union des anciens

²⁴⁹ *Idem*, p. 155; H. NICOLAÏ, *Le Kwilu : étude géographique d'une région congolaise*, Bordeaux, CEMUBAC, 1963, p. 317-327 ; Cf. G. SIKITELE, *Racines de la révolte Pende*, dans *Étude d'histoire africaine*, 5 (1974), 99-154.

²⁵⁰ M. LOVENS, *La révolte de Masisi-Lubutu*, Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaine (CEDAF), 1944, p. 1-154.

²⁵¹ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 166.

²⁵² J.-L. VELLUT, *art. cit.*, p. 44-45.

²⁵³ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 162. Les correspondances des anciennes appellations avec les noms actuels se trouvent en annexe.

²⁵⁴ Cf. *Idem*, p. 166.

²⁵⁵ M. MERLIER, *op. cit.*, p. 203.

²⁵⁶ C. YOUNG, *Introduction à la politique congolaise*, Kinshasa-Kisangani-Lubumbashi, Éditions universitaires du Congo, 1968, p. 150-153.

²⁵⁷ A. BITA LIHUN NZUNDU, *Op. cit.*, p. 167.

élèves des Frères maristes (UNELMA), l'Union des anciens élèves protestants de Léopoldville (UAEPL), l'Association des anciens élèves des Frères des écoles chrétiennes (ASSANEF). Les associations des anciens élèves des écoles catholiques se coalisèrent au sein de l'Union des intérêts sociaux congolais (UNISCO).

Dans les années 1950, on assista aux regroupements pré-politiques dont les leaders portèrent le pays à l'indépendance. Les plus connus sont : l'Alliance des Bakongo (ABAKO) fondée en 1950 par Joseph Kasavubu, l'Alliance des Bangala (ASSORECO), le Mouvement national congolais (MNC) fondé en 1958 par Cyrille Adoula²⁵⁸.

À la même période, des manifestations politiques s'intensifièrent. L'année 1956 s'illustra notamment par des Manifestes. Le *Manifeste de conscience africaine*, conçu dès 1953, ne sera diffusé que le 1^{er} juillet 1956 par cinq jeunes intellectuels congolais (J. Ileo, J. Ngalula, A. Nkuli et D. Zangabie). Ils y fixèrent quelques idéaux dont la promotion de formation auprès d'un plus large public, le dépassement des discriminations tribales, la création d'un espace de liberté d'expression...²⁵⁹ Un deuxième *Manifeste* dit *de l'ABAKO* vit le jour le 26 août 1956, revendiquant, à l'opposé du précédent, la pluralité des partis politiques pour une meilleure politisation du pays et ainsi, l'émancipation des Congolais en mettant « *fin au régime de substitution arbitraire* [qui avait longtemps fait du Congo un] *empire du silence où tout était décidé sans eux* »²⁶⁰.

L'année 1957, quant à elle, s'illustra par la parution de deux périodiques. L'hebdo *Congo* paru dès mars 1957, grâce à l'initiative des sept jeunes congolais²⁶¹, eut le mérite d'être le premier hebdo indépendant. Il se fixa comme objectif d'éveiller la conscience des Congolais aux questions de la société²⁶². L'hebdo *Quinze* (pour 15 pages) fut quant à lui l'œuvre de jeunes journalistes dont le but était également l'éveil de la conscience congolaise. Il parut dès le 12 juillet 1957.

Les années 1958-1959 virent effectivement s'élever de nombreuses voix congolaises. Des déclarations, des motions, des prises de paroles se peaufinèrent en programmes politiques qui précipitèrent le pays, au grand dam des Belges qui n'y croyaient guère, vers la proclamation de

²⁵⁸ *Idem*, p. 170.

²⁵⁹ Cf. A. VAN OSTADE, *Le Manifeste de conscience africaine : les origines et les implications directes*, dans ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES D'OUTRE-MER (ARSOM), *Congo. 1955-1960. Recueil d'études*, Bruxelles, ARSOM, 1992, p. 525-555.

²⁶⁰ I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 519-520.

²⁶¹ J.-M. MUTAMBA MAKOMBO, *Du Congo belge au Congo indépendant. 1940-1960. Émergence des « évolués » à et genèse du nationalisme*, Kinshasa, IFEP, 1998, p. 299.

²⁶² Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 193.

l'indépendance le 30 juin 1960²⁶³. J'y reviendrai dans le troisième chapitre sur la question de l'autonomie et de l'autochtonie des institutions socioreligieuses au Congo.

Mais plus importantes furent les résistances socioreligieuses qui imbriquèrent concrètement des éléments de la tradition et de la civilisation chrétienne pour s'auto-définir en contexte de mutations.

2.1.2.2. Les résistances socioreligieuses

Elles furent principalement de deux ordres : les associations secrètes, dites aussi sectes, et les mouvements messianiques.

A. Quelques associations secrètes

L'expression « association secrète » désigne fort bien les résistances des coutumes au sein de regroupements souvent tenus secrets. L'univers africain fourmille, en effet, d'une multitude d'organisations secrètes avant, pendant comme après sa christianisation. Vanden Bossche en a fait une bonne analyse en 1947²⁶⁴. Je choisis d'en exposer succinctement quatre (*omuyeye*, *mbabuye*, *aniota*, *kima*). Les deux premières décrivent des pratiques traditionnelles en pleine expansion du christianisme au Congo comme si ce dernier n'y avait jamais existé. Les deux autres, plus xénophobes à l'égard des Belges, empruntent à la fois aux coutumes locales et au christianisme, et revêtent ainsi, tout en se gardant cachées, un caractère messianique.

1°. L'association *Omuyeye*

Cette association, tout à fait neutre, fut fondée par une femme en 1958, alors que les missionnaires auraient pu se dire : « Nous avons enfin chanté le *Requiem Aeternam* des traditions indigènes », comme ils le souhaitèrent dès le début (Cf. Premier chapitre). Elle témoigne de ce pan de la culture ancestrale, la chèvre, qui a résisté à la civilisation chrétienne.

La naissance de sa fondatrice, Kavugho Mulekya, en 1906, dans le vicariat de Beni, fut elle-même un mythe. Choisie *dès sa naissance* par les esprits du clan pour devenir devin, elle disparut mystérieusement de la maison familiale. Pendant que celle-ci organisait son deuil, elle fut retrouvée vivante à la croisée de chemins, *amahwa*, en dialecte *nande*²⁶⁵. Kavugho Mulekya fut ainsi considérée dans son milieu comme investie des forces des ancêtres. C'est à l'âge adulte

²⁶³ J.-M. MUTAMBA MAKOMBO, *L'histoire du Congo par les textes*, t. 3 : 1956-2003, Kinshasa, Éditions universitaires africaines, 2008, p. 30.

²⁶⁴ Cf. J. VANDEN BOSSCHE, *Sectes et associations indigènes au Congo belge*, Léopoldville-Kalina, Éditions du Bulletin militaire de la Force Publique, 1954, 101 p.

²⁶⁵ « *Les croisements de chemins, les chutes d'eau, les tourbillons, les sommets de montagnes sont considérés dans la culture des Nande de Beni et Lubero comme des endroits habités par les esprits* » (M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 501).

et déjà mariée, qu'elle fut amenée à fonder l'association *Muyeye*, désignant à la fois leur déesse et l'instrument musical utilisé pour évoquer les esprits lors des cérémonies²⁶⁶. Les adhérents attribuaient à leur déesse les pouvoirs « *de prédire l'avenir, de démasquer les sorciers et les voleurs, d'exorciser les cannibales (avali) et de donner des charmes dont celui de l'amour (kipendo)* »²⁶⁷.

La peur des sorciers et des mauvais esprits qui hantait encore les populations, même déjà converties au christianisme, rendit célèbre la prêtresse Kavugho Mulekya, jusque dans les régions éloignées, notamment dans le vicariat de Kasongo où elle avait séjourné, avec son mari, dans des carrières minières. Pour gagner plus de monde à sa cause, elle emprunta à plusieurs tendances religieuses de l'époque : invocation de Dieu-Nyamuhanga, des esprits des ancêtres, invocation de la déesse *Muyeye* et de la Vierge Marie, accoutrements des musulmans, usage des charmes, des poudres, de la bière, des plantes curatives... Les objets les plus sacrés étaient posés dans une armoire dite tabernacle²⁶⁸. Le mouvement fit son bonhomme de chemin et sera encore attesté dans les années 1980.

2°. L'association *Mbabuye*

Ce fut une association importante qui gagna plusieurs territoires du Congo belge, notamment au centre et au sud-est²⁶⁹. D'où ses multiples appellations suivant les aires linguistiques (*bambauli, bambudji, budi, budia, mbudi, mbuli, budje*).

D'origine vraisemblablement *luba* (Kasaï), cette association des danseurs-griots fut attachée aux chefs, pour chanter leurs mérites, honorer les défunts et perpétrer ainsi l'histoire des clans²⁷⁰. L'organisation était fort hiérarchisée : un chef à la tête, entouré des chargés des relations intérieures et extérieures et un tribunal pour régler les différends.

L'initiation au mouvement était rude. Après un enfermement solitaire de trois jours, le candidat se voyait introduire du piment, des oignons dans le nez et les yeux. On s'adressait ensuite au fétiche (un masque garni de trois côtes prélevées sur le squelette d'un ancien chef et d'une peau de bête) pour lui demander si le candidat serait retenu. Dans l'affirmative, le candidat choisissait un nouveau nom parmi ceux des membres défunts. On lui apprenait alors

²⁶⁶ M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 501

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 501.

²⁶⁸ *Idem*, p. 502.

²⁶⁹ J. VANDEN BOSSCHE, *op. cit.*, p. 53.

²⁷⁰ *Idem*, p. 54.

les secrets du groupe, notamment l'usage des fétiches. Le lendemain, il était conduit loin dans la forêt pour se faire inciser le sternum, comme signe d'appartenance au groupe²⁷¹.

3°. Les *Aniota* ou hommes-léopards

Il est difficile de reconstituer les origines de ce mouvement²⁷² qui « *occupe une place de choix dans la symbolique coloniale en Belgique* »²⁷³. Faut-il les lier à la région des *Bali* du Haut-Aruwini où des crimes attribués à des hommes-léopards furent enregistrés dans les années 1910²⁷⁴ ? Certes qu'il fit florès dans les années 1920 et ses ramifications furent nombreuses : en province d'Ituri, par exemple, il fut connu sous le nom de *secte Mambela*, à Beni sous l'appellation des *Vihokohoko*²⁷⁵.

Les adeptes étaient invités nuitamment dans la forêt. Par une aspiration sept fois répétée d'une poudre magique et d'une absorption d'un breuvage, l'initié entrait en transe et rugissait comme un léopard. Il était ensuite revêtu d'une peau de léopard munie de griffes, d'un couteau²⁷⁶.

Leur but principal était, écrit J. Maes, de « *réagir contre l'influence de l'Européen, de contrecarrer la pénétration de la nouvelle civilisation et de l'autorité du blanc* »²⁷⁷ et de maintenir ainsi le pouvoir des chefs et des notables traditionnels. En effet, les chefs traditionnels les utilisaient pour reconquérir des terres expropriées par les colons, ainsi que leur pouvoir usurpé par des « chefs médaillés », c.à.d. installés illégitimement par l'administration coloniale. Les *aniotistes* ou *anyonistes* usèrent de tous les moyens pour faire le plus de mal possible aux Européens et à leurs acolytes : actes de terrorisme, tueries, amputation d'organes²⁷⁸. J. Christen du Sacré-Cœur nous livre un vibrant témoignage sur les *aniotistes* de l'Ituri, les *Mambela* :

« *Le Mambela est comme le taureau qui de la corne découd tout ce qui lui fait obstacle [...] Il ruine l'autorité et ferme les chefs médaillés [...] C'est le Mambela qui sanctionne de sa plus haute autorité les crimes, les assassinats commis par des individus sélectionnés et entraînés à cet odieux métier [...] C'est le Mambela qui en fait des hommes-léopards, d'une cruauté que le fauve lui-même ignore* »²⁷⁹.

²⁷¹ *Idem*, p. 55.

²⁷² Cf. R. BOUCCIN, *Crimes et superstitions indigènes. Les Babali*, dans *Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais*, 4, 8 (1936), p. 185-192 ; T. E. JOSET, *Les sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique noire*, Paris, Payot, 1955 ; G.H. VAN GELUWE, *Les Bali et les peuplades apparentées*, Bruxelles, Tervuren, 1960, p. 83-88.

²⁷³ J.-L. VELLUT, *art. cit.*, p. 39.

²⁷⁴ *Idem*, p. 38.

²⁷⁵ M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 482.

²⁷⁶ *Idem*, p. 480.

²⁷⁷ J. MAES, *Les Aniota des Mobali*, dans *Revue congolaise*, 2 (1911-1912), p. 314-315.

²⁷⁸ M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 482.

²⁷⁹ J. CHRISTEN, *Les Anyota et les Mambela*, dans *Le règne du Sacré-Cœur*, (1936), p. 158-159.

Leur répression par les Belges fut tout aussi violente : travaux forcés, emprisonnements, relégations²⁸⁰.

4°. L'association *Kima*

Ce fut une association des chefs traditionnels, des devins des sorciers et des guérisseurs²⁸¹ qui vit le jour entre 1925 et 1927 dans la Mission de Beni. Le but fut de rétablir l'ordre social déstabilisé par l'installation d'un chef illégitime, Salamu.

Pour ses membres, l'esprit *Kima* (arc-en-ciel) qui donna le nom à leur association²⁸² ne se manifestait qu'à ceux qui n'avaient pas trahi les coutumes ancestrales²⁸³. Promettant ciel et terre, prêchant la fin imminente de la « religion étrangère », leur influence sur la population fut telle qu'ils convainquirent des populations à « abandonner les cultures agricoles et les produits européens, à se débarrasser des vêtements importés, à refuser de payer l'impôt »²⁸⁴. Leur accoutrement excentrique marqué du signe de la croix rouge et noire les fit trahir et arrêter.

B. Les mouvements messianiques

Les années 1920 virent naître des mouvements messianiques dont les plus influents furent le *kimbangisme* et le *kitawala*. Ils se différencièrent des associations secrètes du fait de leur portée publique, de leur haut degré de cohérence si bien que Vanden Bossche les appela « associations congolaises civilisées »²⁸⁵. Se situant entre « mystique et révolte »²⁸⁶, entre « religion et mystique »²⁸⁷, ces mouvements eurent une large influence sur les populations indigènes. Refuge des sans-voix²⁸⁸, ils se propagèrent à travers tout le Congo, l'un par l'ouest, l'autre par l'est. Je n'en relève que successivement quelques traits relatifs à la tension qu'ils provoquèrent entre la croix, l'épée et la chèvre.

1°. Le *kimbanguisme* ou la montée d'un messie noir

Le mouvement kimbanguiste est émaillé des mythes qui lui donnèrent crédit auprès des indigènes, provoquèrent rivalité auprès des missionnaires et opposition auprès des agents coloniaux.

²⁸⁰ M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 583.

²⁸¹ *Idem*, p. 478.

²⁸² Cf. L. BERGMANS, *Les Wanande*, t. 1 : *Histoire des Baswagha*, Butembo, Éd. Assomption Butembo-Beni, 1970, p. 77-83.

²⁸³ M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 479.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ J. VANDEN BOSSCHE, *op. cit.*, p. 63.

²⁸⁶ J. PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales*, p. 124.

²⁸⁷ A. MÉLICE, *La désobéissance civile des kimbanguistes*, p. 221.

²⁸⁸ Cf. J. PIROTTE, *Les religions dans les sociétés coloniales*, p. 124.

La naissance du mouvement est elle-même liée à une légende selon laquelle son fondateur, Simon Kimbangu²⁸⁹, reçut une révélation le 18 mars 1921. Il lui aurait été remis une Bible à lire et à proclamer. Il lui aurait été également recommandé de se rendre dans un patelin voisin afin d'y guérir un enfant. Ce qu'il fit le lendemain en lui imposant les mains. Commença alors une vie pérégrine de Kimbangu, prêchant et guérissant les malades. Sa renommée fut telle que des hôpitaux des missionnaires se vidèrent de leurs pensionnaires, formant d'interminables cortèges de pèlerins vers Nkamba, village du prophète noir. « *Partout, à tout instant, sur toutes les routes conduisant chez le prophète, rapporte Chomé, des bandes des pèlerins passaient en chantant, traînant avec eux vieillards et enfants malades à guérir et morts à ressusciter* »²⁹⁰. La première conséquence fut la tension entre missionnaires protestants et catholiques : les uns se félicitant de leur disciple, les autres n'y voyant qu'une rivalité d'un Kimbangu qui réussissait sur un terrain où eux ne récoltaient que de maigres fruits²⁹¹.

Au début, Kimbangu ne se contenta que de guérir et d'enseigner ses trois règles : détruire les fétiches, interdire les danses licencieuses, renoncer à la polygamie²⁹². Ce qui lui valut le qualificatif de mouvement *éthiopiste*, en ce sens que l'apport chrétien y était fondamental aux dépens des valeurs traditionnelles²⁹³. Lorsque Kimbangu s'entoura de « *douze apôtres auxquels il communiqua le don de tremblement prophétique* »²⁹⁴, le mouvement prit une tournure xénophobe. À l'instar d'autres sauveurs (Moïse pour les juifs, Jésus pour les blancs, Mahomet pour les arabes), Kimbangu délivrerait les noirs. Ceux-ci soumettraient à leur tour les blancs²⁹⁵.

Un mandat d'arrêt fut alors lancé contre le prophète noir qui le voua à la clandestinité. « *Sa mission accomplie et son heure venue* »²⁹⁶, il se livra lui-même. Son arrestation à Thysville, sa condamnation à la peine capitale le 3 octobre 1921 (sous influence des missionnaires catholiques, dit-on²⁹⁷), condamnation commuée en 1921 en peine

²⁸⁹ Né à Nkamba, dans le Bas-Congo, le 24 septembre 1889, selon certains biographes, ou plus probablement le mercredi 12 septembre 1887, d'après son fils Diangienda Kuntima (Cf. K. DIANGIENDA, *L'histoire du kimbanguisme*, Kinshasa, Éd. Kimbanguistes, 1984, p. 17). Il fut catéchiste de la *Baptist Missions Society* (BMS) de Gombé Lutete, en 1918 (G. MOKOKO, *Kimbanguisme et identité noire*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 52).

²⁹⁰ J. CHOMÉ, *La passion de Simon Kimbangu (1921-1951)*, Bruxelles, Les Amis de la Présence africaine, 1959, p. 104.

²⁹¹ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 138.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ J.P. DOZON, *Les mouvements politico-religieux*, dans, M. AUGÉ (dir), *La construction du monde : religion, représentations, idéologie* (Dossiers africains), Paris, Maspéro, 1974, 75-111, (ici p. 97).

²⁹⁴ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 139.

²⁹⁵ Cf. M. SINDA, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Payot, 1972, p. 62 (précédé par R. BASTIDE *Les Christs noirs*).

²⁹⁶ M. SINDA, *op. cit.*, p. 166.

²⁹⁷ *Idem*, p. 70.

d'emprisonnement par le roi Albert 1^{er}²⁹⁸, son emprisonnement à Stanleyville, puis à Élisabethville qui dura près de trente ans (où il mourut en 1951), rendit Simon Kimbangu plus célèbre que jamais. En effet, ses adeptes le comparèrent à Jésus, comparaissant devant Ponce Pilate sans avocat²⁹⁹. En outre, La légende selon laquelle Kimbangu résistait aux milliers de chicottes que lui administraient les colons acheva de faire de lui un *messie noir*, semant par le fait même de la psychose parmi ses gardes-chiourme, qui s'essayaient à en vérifier la véracité. M. Renaut, de la prison d'Élisabethville, rapporte le succès de Kimbangu lors de son transfert et les coups de fouets qu'on lui administra devant ses codétenus pour en finir avec le mythe. Voici un témoignage que lui attribue Chalux :

« Diable, me dis-je, ce gaillard-là va me donner du fil à retordre et révolutionner ma prison ! Pas de ça, mon garçon, et j'attendais le prophète. Kimbangu arrive ici. La ville perd la tête. Mes prisonniers se mettent à adorer ce petit bonhomme noir qui racontait des balivernes, citait la Bible et se figurait que c'était arrivé. J'ai voulu guérir tout le monde d'un coup ici, et Kibangu³⁰⁰ par-dessus le marché ! La discipline avant tout. Mon Kibangu ayant mérité de la chicotte, devait la recevoir, c'est évident. Il y eut des sourires. La chicotte se briserait en l'air. Kibangu et son épiderme étaient sacrés, intangibles. Il allait se passer un miracle. Émotion. Silence. Pan ! Mon prophète crie comme un putois ! Son..., enfin vous me comprenez était sensible comme celui de tout un chacun ! Pan ! Il se tortille et fait la grimace. Et ce fut tout de suite fini. Kibangu avait compris qu'il n'était pas prophète, et les autres prisonniers aussi. Cela guérit d'un tas de choses, la chicotte »³⁰¹.

Le kimbanguisme ne s'arrêta pas avec l'emprisonnement de son fondateur. Il continua non seulement plus tard grâce à son fils Joseph Diangenda, mais aussi dans plusieurs autres mouvements qui s'en inspirèrent. Bitu revint sur ses nombreuses ramifications qui récupérèrent chacune à sa façon le rêve de Kimbangu : la promotion d'une Église des noirs et le retour à l'ordre social³⁰².

²⁹⁸ Cf. ZANA AZIZA ETAMBALA, *La question kimbanguiste. De la persécution à la tolérance (1954-1957)*, dans MABIALA MANTUBA-NGOMA (dir.), *La nouvelle histoire du Congo. Mélanges eurafricaines offerts à Frans Bontinck*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 364 ; I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 417.

²⁹⁹ Cf. C. YOUNG, *op. cit.*, p. 147.

³⁰⁰ À remarquer ici une autre manière bien connue d'écrire Kimbangu, sans la lettre m.

³⁰¹ Cf. CHALUX, *Un an au Congo* (Les grandes enquêtes de la « Nation Belge »), Bruxelles, Librairie Albert Dewit, 1925, p. 409. Arthur Brenez reprend de manière plus cynique cette humiliation du prophète noir : « *Et la chicotte du soldat, sabrant l'air, s'abattit dans un sifflement aigu sur le postérieur du Bas-Congo. Et un, et deux, et trois [...] et douze. La lanière d'hippo[potame] ne s'était pas brisée. Kibango (sic), ne sachant maîtriser sa douleur, gigotait en se massant, tout comme un vulgaire nègre puni* » (A. BRENEZ, *Kibango en prison*, dans *Afrique belge*, (mars 1926), p. 4.

³⁰² Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 146-148.

2°. Le Kitawala

En 1870, le pasteur Taze Russel fonda le *Watch-Tower* en Amérique. C'était un mouvement qui centrait son enseignement sur la seule Bible. Rejetant les dogmes traditionnels et professant la contestation, ce mouvement fit florès dans les milieux des noirs américains³⁰³. Il pénétra l'Afrique du Sud par l'entremise de Joseph Booth (vers 1906), prônant l'« Afrique aux Africains »³⁰⁴. De l'Afrique du Sud, le mouvement remonta vers la Rhodésie du Nord (Zambie) d'où il pénétra le Congo par le Katanga vers 1925³⁰⁵. En effet, en 1925, sous le nom de *Mwana Lesa* (fils de Dieu)³⁰⁶, le *Watch-Tower* prit les couleurs congolaises. La difficile prononciation de *Watch-Tower* trouva ses apparentés en kiswahili. « *Le mot fut prononcé Kitower, puis kitawala par une heureuse analogie avec le verbe kutawala qui signifie en kiswahili dominer, s'éveiller, voir clair* »³⁰⁷.

Donnant au baptême « *le sens d'une ordalie, ou jugement de Dieu, destiné à dépister les sorciers* », son attrait fut irrésistible : « *Des villages entiers se vidaient pour se rendre au baptême. Indistinctement, tout homme, toute femme et tout enfant était impatient de pouvoir établir qu'il n'était ni un magicien ni un sorcier* »³⁰⁸.

Ce succès ne tarda pas à faire réagir Mgr De Hemptienne, vicaire apostolique du Katanga, qui, espérant voir l'État colonial arrêter la progression de ce mouvement, attira l'attention sur la haine belge et la sympathie pour l'Amérique qu'il véhiculait. Une ruse démasquée par l'agent territorial, M. Heneen, tel que le confirme un rapport de la sous-commission pour la Protection des indigènes : « *Il (Mgr De Hemptienne) estime qu'il y a un danger puisqu'ils n'hésitent pas à répéter qu'ils voudraient être comme les nègres d'Amérique. M. Heneen répond qu'il n'a jamais entendu parler d'Amérique par les indigènes* »³⁰⁹.

Quoiqu'il en soit de cette tension, le *kitwala* se révéla bien tôt anticolonialiste, prônant « *l'égalité des races entre blancs et noirs ('on ne classe pas les vaches d'après la couleur de leur peau', disaient les kitawalistes), annonçant le renversement prochain de situation vécue, l'évincement des pouvoirs établis aussi bien religieux que politique en joignant de ne pas prêter oreilles aux ordres des blancs ni à leurs enseignements* »³¹⁰.

³⁰³ J. P. DOZON, *op.cit.*, p. 100 ; J. E. GERARD, *Les Fondements synchrétiques du Kitawala* (Études africaines, 1), Bruxelles, Centre de recherche et d'informations sociopolitiques (CRISP) et le livre africain, 1969, p. 114.

³⁰⁴ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 150.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 150.

³⁰⁶ Cf. L. VERTEEK (dir), *Mouvements religieux dans la région de Sakania (1925-1931)* (Enquêtes et documents d'histoire africaine, 5), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire de l'Afrique, 1983, p. 37-108, documents inédits.

³⁰⁷ GENARD, *Les fondements synchrétiques*, p. 10.

³⁰⁸ J.-L. VELLUT, *Préface de L. VERTEEK, op. cit.*, p. III.

³⁰⁹ L. VERTEEK, *op. cit.*, p. 41.

³¹⁰ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 152.

Dans les années 1950, ce mouvement se radicalisa en « *mystique d'action politique et révolutionnaire* »³¹¹. Ses baptisés portèrent des noms africains et s'engagèrent à lutter contre la présence européenne³¹². Malgré les nombreuses arrestations, le mouvement fut immaîtrisable. Il s'était déjà fort implanté au Katanga, en Province-Orientale, au Kivu, en Équateur et à Léopoldville. Les centaines de délégations des adeptes contribuèrent à propager le *Kitawala* et à envenimer les relations entre indigènes, missionnaires et agents coloniaux, jusqu'à la proclamation de l'indépendance en 1960³¹³.

2.1.3. Les attitudes des Belges face aux résistances

L'État recourut à toute sorte de moyens de répressions pour enrayer les résistances à la civilisation. Les missions catholiques, quant à elles, attribuèrent *le péché originel* de cette insoumission aux protestants et incitèrent le gouvernement à prendre les mesures nécessaires.

2.1.3.1. Les réactions de l'État

Face aux mouvements de résistance et à tout signe d'insoumission, le gouvernement léopoldien, ainsi que l'État colonial furent amenés à prendre des mesures nécessaires. Il s'agissait principalement d'arrestations, de relégations, de dissolutions, de promenades militaires et de régimes d'occupation³¹⁴.

Dès le 15 décembre 1889 fut promulgué par Léopold II le décret sur les mesures de relégation dont les premiers concernés furent des chefs traditionnels qui s'opposaient farouchement à toute pénétration coloniale. L'abrogation de ces mesures léopoldiennes par le décret colonial du 21 mars 1910 sur la réglementation de l'immigration blanche en colonie, complété par la circulaire du gouvernement du 5 juillet 1910 sur le droit de résidence³¹⁵ ne fut pas un cadeau pour les indigènes. Au contraire. La relégation devint une « *simple mesure de rééducation* »³¹⁶ pour les troublions.

Des centres de relégation dits « centres d'amendement » furent construits au fil des ans dans toute la colonie. En 1943, ces centres prirent une autre tournure. Sur décision du gouverneur général, Pierre Ryckmans, ils devinrent de véritables colonies de réclusion où les forcenés étaient astreints à divers types de travaux : agriculture, entretien, construction des

³¹¹ I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 422.

³¹² W. ANYENYOLA WELO, *Le mouvement Kitawala en République démocratique du Zaïre*, dans *Problèmes sociaux zaïrois*, 96-97 (1972), 1972, p. 3-26 (ici p. 9-24).

³¹³ Cf I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 423-426.

³¹⁴ Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 226-236.

³¹⁵ Cf. F. GEVAERTS, *Vade-mecum à l'usage des fonctionnaires et agents territoriaux du Congo belge*, Costermansville, 1953, p. 525.

³¹⁶ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 228.

routes, des ponts, jusqu'à seize heures de travail par jour³¹⁷. Loin d'éteindre l'élan réactionnaire des indigènes, les statistiques nous montrent que les Colonies agricoles pour les relégués dangereux (CARD) – appellation de 1943 – ne virent jamais leurs populations diminuées³¹⁸.

Cette démographie galopante s'explique en partie par les abus liés aux arrestations des troubles et aux dissolutions des mouvements de résistance. En effet, l'ordonnance-loi du 11 février 1926 « *autorisait n'importe quel agent administratif européen d'arrêter les indigènes dont le comportement risquait de troubler l'ordre* »³¹⁹ ou de contrarier « *l'amélioration morale et matérielle des indigènes* », comme on le dira désormais en 1945³²⁰. Cette *potestas* de reléguer les résistants « en toute liberté » fut étendue à tout commissaire de district et au gouverneur de province par le décret du 25 août 1937³²¹. Ainsi enregistra-t-on des dizaines d'arrêtés provinciaux entre 1937 et 1947 pour justifier les arrestations, les interdictions et les dissolutions des mouvements aux aspirations nationalistes³²².

En plus, l'État recourut aux promenades militaires et à des pratiques dites du régime d'occupation. Les premières, comme le stipulait la circulaire de la Force Publique du 8 juin 1932³²³, consistaient à des « *déplacements des forces qui, malgré leur caractère pacifique, étaient de nature à impressionner vivement l'indigène et à lui donner une haute idée de la puissance coloniale* »³²⁴. Le régime d'occupation consistait, quant à lui, à envoyer un administrateur territorial, accompagné par un détachement de la Force publique dans une localité insoumise ou en conflit³²⁵. Selon le *Recueil à l'usage des fonctionnaires et agents de service territorial* (RUFAS), les indigènes d'un territoire ainsi occupé avaient « *l'impérieux devoir de procurer au personnel occupant le logement, l'entretien, ainsi que le service nécessaire, ceci avec l'obligation d'obéir à certaines mesures de police ou d'exécuter certains travaux* »³²⁶.

2.1.3.2. Les réactions des missionnaires

Face à la montée des associations et des mouvements de résistance indigène, les réactions des missionnaires catholiques belges prirent une allure de concurrence et de connivence. Pour

³¹⁷ Cf. *Idem.*, p. 230 ; S. ASCH, *L'Église du prophète Kimbangu : de ses origines à son rôle actuel au Zaïre, (1921-1981)* (Hommes et sociétés), Paris, Karthala, 1983, p. 33, 34, 35.

³¹⁸ Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 231

³¹⁹ *Idem.*, p. 226.

³²⁰ Arrêté n°56/AIM du 27 octobre 1945 (cf. *Idem.*, p., 227).

³²¹ *Idem.*, p. 126.

³²² *Ibidem.*

³²³ *Idem.*, p. 133.

³²⁴ P. PIRON, L. STROUVENS et J. DEVOS, *Codes et lois du Congo belge : textes annotés d'après les rapports du Conseil colonial, les instructions officielles et la jurisprudence des tribunaux*, Bruxelles, Larcier, 1954, p. 829.

³²⁵ *Idem.*, p. 106.

³²⁶ Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 234.

ces missionnaires des années 1920, obnubilés par de vieux stéréotypes, les populations congolaises étaient encore incapables d'organiser des mouvements de type *kimbanguisme* ou *kitawala*. « Les noirs, écrivait le Père François Jodogne, sont trop peu intelligents pour avoir songé à se libérer eux-mêmes de la civilisation ou de la domination européenne »³²⁷. C'était là la conviction de plusieurs missionnaires. Pour Alfred Colman (1925), par exemple : « Un jour viendra, encore lointain sans doute, où, devenu majeur, le nègre d'Afrique, pourra prétendre à un rôle moins effacé et moins servile »³²⁸.

Aux yeux des missionnaires, les raisons de la résistance et de la révolte des autochtones étaient ailleurs, comme nous le fait comprendre ce propos du Père Georges Dufonteny, en 1924 :

« Que s'est-il passé. Qui donc lui a insufflé [au nègre] cet esprit révolutionnaire si opposé à sa nature passive ? [...] Pour des noirs tels que les nôtres, ignorants, passifs, casaniers, il faut une intelligence autre que celle d'un noir, il faut une instruction préalable destinée à montrer la puissance des manifestations collectives et en donner conscience aux masses ; il faut une préparation longue et intense, il faut des exercices même pratiques »³²⁹.

De l'avis quasi unanime des missionnaires catholiques, au-delà des influences ci-haut citées (*éthiopisme*, communisme, islam), ce fut surtout les missionnaires protestants présents au Congo qui étaient les « antagonistes les plus puissants et les plus méchants »³³⁰. Par leur « propagande intoxicante et abjecte puissamment orchestrée »³³¹, ils manipulèrent certains indigènes qualifiés par ailleurs par des termes peu sympathiques : provocateurs, frustrés, énergumènes, sauvages, arriérés, forcenés, agitateurs, hérétiques rébarbatifs, suppôts de Satan, etc.³³². Il faut surtout voir derrière la violence de ces termes une attaque contre les protestants.

A.. Où s'invite la concurrence

Ce sujet sur la concurrence abordé au premier chapitre s'invite ici suite à la montée des mouvements messianiques dont l'origine était à trouver, aux yeux des missionnaires catholiques, dans la présence des protestants au Congo. Le Père Dufonteny, l'abbé Corman et Mgr De Hemptinne, par la virulence de leur propos, nous fournissent des éléments nécessaires à ce malaise.

³²⁷ F. JODOGNE, *Les mouvements pan-nègres*, dans *La Voix du Rédempteur* (Tournai), 30 (1921), p. 380-383, (ici p. 380).

³²⁸ A. CORMAN, *art. cit.*, p. 11.

³²⁹ G. DUFONTENY, *Relation sur le kimbanguisme*, dans *Bulletin trimestriel de la Ligue pour la Protection et l'Évangélisation des Noirs* (Liège), 12, 2 (1925), p. 5-31, (ici p. 7, 13).

³³⁰ Mgr J. HEINTZ, préfet apostolique de Matadi, cité par A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 395.

³³¹ G. MOSMANS, *op. cit.*, p. 23.

³³² A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 383.

Pour G. Dufonteny, il est curieux que presque tous les leaders de mouvements révolutionnaires fussent de souche protestante. Cherchant à en comprendre les causes, il constata une forte proximité des missionnaires protestants avec les meneurs de troubles : ils les accueillent, leur prodiguent des conseils, participent à leurs manifestations, les soutiennent dans les procès dans le but, pensait-il, de recueillir des renseignements contre le gouvernement belge³³³. C'est ce que reprit également Colman, pour qui les évangélistes anglo-saxons usaient de tous les subterfuges pour révolter les noirs. En faisant miroiter à leurs yeux la puissance et la richesse de leur nation³³⁴, ils mettaient les indigènes devant un dilemme : « *L'amour de la Belgique, le légitime, si exigeant ; et l'amour pour les britanniques, un amour intrus, si désintéressé, idéaliste à plaisir, qui silhouettait à leurs yeux à travers le miroitement d'un mirage trompeur* »³³⁵.

Le plus fougueux des missionnaires fut sans doute Mgr J.-F. De Hemptinne, surnommé « Simba-le lion du Katanga, alias 'Regard d'aigle' »³³⁶. Pour lui, les missionnaires protestants firent preuve d'excès de zèle dans l'application des principes émis par la Communauté des nations, surtout en ce qui concerne « *la mise sous tutelle internationale des colonies et le droit des peuples de disposer d'eux-mêmes (Self determination)* »³³⁷. Au nom d'une « *prétendue supériorité éthique, d'une présomption malencontreuse, d'une haute autorité en Afrique, de l'incapacité de la Belgique à se déployer seule au Congo, [et surtout au nom du] premier occupant* »³³⁸, ils se permirent tout au Congo. Ils insistèrent sur les libertés personnelle, économique, religieuse des indigènes, créèrent des comités pour recueillir toutes sortes de plaintes, ainsi que des comités des dames (Union des femmes coloniales, de l'Amie de la jeune fille, de la protection de la femme indigène, des œuvres pour la protection de l'enfance et des *Girl-Guides*) pervertissant ainsi l'identité de la femme autochtone³³⁹.

Ce qui harassait davantage le « Lion du Katanga » fut surtout la volonté des protestants de « *vouloir créer une Église africaine indépendante, financièrement autonome, et capable de se propager elle-même* »³⁴⁰, mais surtout l'exercice du « *libre examen, substitué à l'autorité dans l'interprétation de la Bible* »³⁴¹. Là semblait être le « vin enivrant », le principe « le plus

³³³ Cf. G. DUFONTENY, *art. cit.*, p. 12-17.

³³⁴ A. CORMAN, *art. cit.*, p. 19.

³³⁵ A. CORMAN, cité par A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 397.

³³⁶ *Idem*, p. 397-398.

³³⁷ J.-F. DE HEMPTINNE (Mgr), cité par A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 408.

³³⁸ J.-F. DE HEMPTINNE (Mgr), *La politique protestante au Congo*, Louvain, Librairie de l'AUCAM, 1929, p. 8.9. Les missionnaires arrivèrent en effet au Congo en 1878, 10 ans plus tôt que les missionnaires catholiques, et même avant la création de l'E.I.C.

³³⁹ Cf. J.-F. HEMPTINNE (Mgr), *op. cit.*, p. 7-11.

³⁴⁰ A. CORMAN, *art. cit.*, p. 14.

³⁴¹ *Idem*, p. 12.

dangereux de l'influence protestante au Congo »³⁴², à la base de tous les mouvements subversifs.

Ces quelques réactions montrent à quel point l'apostolat des protestants fut toujours perçu comme une rivalité dangereuse aussi bien pour l'Église que pour l'État belge. Exagérant parfois les faits, les missionnaires alertèrent l'État colonial au sujet du danger que représentaient ces mouvements de résistance et leurs *parrains* protestants.

B. Où s'invite la connivence

« *Mouvements anticoloniaux* »³⁴³, « *ruine pour la colonie* »³⁴⁴, « *conspiration pan-négriste* »³⁴⁵ sont, entre autres, les expressions par lesquelles les missions catholiques alertèrent le gouvernement colonial et la « Mère-Patrie ». L'alerte consista en trois sortes d'appels. D'abord les « *appels exigeant l'arrêt immédiat et sans tergiversation de tout mouvement subversif excitant les Congolais à la rébellion* »³⁴⁶. Les ténors en furent, en 1921, surtout Mgr J. Heintz, préfet apostolique de Matadi dans le Bas-Congo³⁴⁷ et le Père J. C. Van Cleemput, vice-provincial des rédemptoristes, qui « *estimaient urgent et nécessaire de neutraliser instigateurs et meneurs* »³⁴⁸. Corman relayera leurs voix en 1925, en lançant : « *Le prestige de l'État a baissé aux yeux des indigènes dans la proportion où s'est élevée l'arrogance des meneurs kimbanguistes. Il est grand temps que cessent ces palinodies et qu'une politique définitive soit arrêtée* »³⁴⁹.

Ensuite, il fut question des « *appels destinés à alerter l'opinion belge contre les mêlées et les immixtions étrangères dans les affaires de la colonie et invitant à s'y opposer* »³⁵⁰. Ce fut essentiellement Corman qui en fut le porte-parole, entre 1924 et 1925, rappelant à la Couronne ses droits souverains sur le Congo belge face aux ingérences anglaises³⁵¹.

Enfin, des appels secouant plus directement l'inertie et le relativisme des agents de l'administration à s'engager contre la montée du nationalisme indigène³⁵². Tous ces appels furent suivis par des décrets de l'État dont j'ai fait allusion précédemment.

³⁴² A. CORMAN, cité par A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 416.

³⁴³ E. LIBERT, *Les missionnaires chrétiens face aux mouvements kimbanguistes. Documents contemporains*, dans *Études d'histoire africaines*, 2 (1971), p. 121-154, ici p. 121.

³⁴⁴ P. RAYMAEKERS et H. DESROCHE, *L'administration et le sacré : discours religieux et parcours politiques en Afrique Centrale (1921 - 1957)*, Bruxelles, Académie royales des sciences d'Outre-Mer, 1983, p. 199.

³⁴⁵ F. JODOGNE, *art. cit.*, dans *La voix du Rédempteur*, (1921), p. 380; A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 382.

³⁴⁶ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 418.

³⁴⁷ Cf. M. DE MEULEMEESTER, *Mgr Heintz (Joseph)*, p. 381-384.

³⁴⁸ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 410.

³⁴⁹ Cf. *Idem.*, p. 420.

³⁵⁰ *Ibidem.*

³⁵¹ Cf. A. CORMAN, *op. cit.*, p. 18-20.

³⁵² Cf. ZANA AZIZA ETAMBALA, *art. cit.*, p. 210.

2.2. UNE RECONNAISSANCE... LENTE ET MITIGÉE

Il serait faux d'affirmer que les attitudes des Belges ne se limitèrent qu'aux réactions dûment décrites. Le contexte socioreligieux changeant, les Européens posèrent progressivement un regard positif sur l'indigène et ses coutumes. Aussi contingente que fut cette reconnaissance, le processus de *congolisation* était enclenché. C'est de cette reconnaissance, lente et mitigée, qu'il s'agit dans cette section.

2.2.1. La politique indigène ou l'ambiguïté d'une reconnaissance

Comme je l'ai souligné à propos de la déstructuration de la société traditionnelle comme une des causes de la résistance indigène, l'« *Indirect Rule* » ou la « politique indirecte », dite aussi simplement « politique indigène », voulue par Léopold II et continuée pendant la colonie, fut mise sur pied afin de rendre les Congolais plus productifs pour les intérêts des Belges. Elle consistait en un « *ensemble de mesures législatives prises par le colonisateur afin d'administrer la population autochtone et de la faire évoluer dans le sens souhaité par lui* »³⁵³.

Tout commença par l'ordonnance du 1^{er} juillet 1888 qui fit décalquer au Congo l'administration de Belgique. Des commissaires, sous-commissaires et commis furent installés dans des districts, zones et secteurs, tombant du ciel à près de 10 000 km du Congo³⁵⁴.

Voyant leur pouvoir menacé, les chefs traditionnels furent officiellement reconnus par le décret du 6 octobre 1891. L'exercice de leur autorité était entamé : ils ne pouvaient l'exercer que dans la mesure où elle ne contrariait pas l'ordre public, selon les lois de l'État³⁵⁵. Le 3 juin 1906, un décret intégra la chefferie à la nouvelle subdivision administrative. Des chefs aux couleurs léopoldiennes furent investis, rémunérés et exécutant, bon gré mal gré, la nouvelle politique. Le droit coutumier fut lui-même intégré au droit belge de l'E.I.C. et, plus tard, de la Colonie. En effet, le 18 octobre 1908, fut promulguée la loi fondamentale, stipulant en son article 4 : « *Les indigènes non-immatriculés du Congo belge jouissent des droits civils qui leur sont reconnus par la législation de la colonie et par leurs coutumes, en tant que celles-ci ne sont contraires ni à la législation, ni à l'ordre public* »³⁵⁶.

³⁵³ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 199.

³⁵⁴ Cf. L. DE CLERCK, *art. cit.*, p. 188.

³⁵⁵ *Idem*, p. 199. ; J. VANDERLINDEN, *Regards sur la rencontre d'un ordre colonial et d'ordres précoloniaux. Fragments du destin des droits originellement africains dans le système juridique colonial belge*, dans *L'ordre colonial belge*, t. 2, p. 359-452.

³⁵⁶ Un décret du 27 décembre 1892, complété par le Code civil du 4 mai 1895 permettait de faire renoncer les indigènes au service des blancs à leur statut traditionnel. Cette décision s'étendit, en 1900, aux soldats et noirs élevés dans les institutions européennes et missions religieuses ; puis, en 1915, aux enfants mulâtres ; et, en 1923,

Progressivement, les chefs traditionnels se sentirent dominés et occultés par les commissaires. Le décret du 2 mai 1910 permit, par exemple, aux autorités coloniales de n'intervenir qu'en cas d'insuffisance ou d'abus de pouvoir par les chefs traditionnels. Par la suite, accusés d'insoumis au pouvoir colonial, les chefs virent leur nombre diminué en 1917. Les lois du 20 août 1916 et de 1926 donnèrent plus de pouvoir aux administrateurs territoriaux : surveiller et contrôler les tribunaux coutumiers³⁵⁷.

La création des cités indigènes (ordonnance du 12 février 1913), celle des centres extracoutumiers (décret du 23 novembre 1931, complété par ceux de 1932 et 1934), la déchéance de certains chefs par le regroupement des entités jugées insuffisantes (décret du 5 décembre 1933) achevèrent de dérouter les chefs traditionnels. Ils comprirent alors que la *reconnaissance* de leur pouvoir n'avait été qu'une *ruse* afin de les mieux soumettre³⁵⁸. La montée des aspirations nationalistes après la Deuxième Guerre donnera à cette reconnaissance une autre tournure : l'entrée dans l'espace public des aspirations et revendications congolaises.

Plusieurs facteurs précipitèrent une « reconnaissance » du Congolais dans l'espace public après la Deuxième Guerre. Ce fut notamment la pression internationale incarnée par la Charte de l'ONU. L'article 73 semblait avoir été conçu pour secouer précisément les Belges :

« Les membres des Nations Unies acceptent d'assurer, en respectant la culture des populations en question, leur progrès politique, économique et social, ainsi que le développement de leur instruction, de les traiter avec équité et les protéger contre les abus ; de développer leur capacité de s'administrer elles-mêmes, de tenir compte des aspirations politiques des populations et de les aider dans le développement progressif de leurs libres institutions politiques »³⁵⁹.

Un Comité spécial³⁶⁰, la Commission des Droits de l'homme, le Comité des Facteurs furent initiés pour vérifier la praticabilité des Chartes de l'ONU à travers les colonies. Par de nombreuses conférences (années 1950), P. Ryckmans, représentant de l'autorité coloniale belge, se mit alors à sensibiliser les Belges. Il leur recommandait notamment de « *mettre fin aux situations critiquables* » et à « *pratiquer une sévère autocritique* »³⁶¹ (1954) de leur

« aux enfants placés sous tutelle de l'État ou des Missions » aux Congolais immatriculés (Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 251, 252, 254).

³⁵⁷ Cf. L. DE CLERCK, *art. cit.*, p. 200, 201, 202.

³⁵⁸ *Idem*, p. 202, 205.

³⁵⁹ Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, 238-239.

³⁶⁰ Cf. M. DE SCHREVEL, *Les forces politiques de la décolonisation congolaise jusqu'à la veille de l'indépendance*, Paris, Éditions universitaires, 1970, p. 195-197.

³⁶¹ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 238.

politique au Congo. E. De Bruyne alla plus loin, défendant l'émancipation des Congolais, comme la « *récompense la plus haute et la gloire* »³⁶² pour les Belges.

Nonobstant les défenseurs du paternalisme, défendu notamment par J. Van Bilsen en 1955 pour qui il fallait encore attendre 30 ans pour émanciper le Congo, l'État colonial s'engagea dans de nouvelles mesures³⁶³. La question de l'immatriculation fut révisée en novembre-décembre 1950 par le Conseil colonial proposant que « *le bénéfice de l'immatriculation devait [dût] s'étendre à tout habitant ou autochtone du territoire congolais, complètement acquis à la civilisation européenne* »³⁶⁴.

En outre, la « Carte de mérite civique » et la création de « la Communauté belgo-congolaise » furent révolutionnaires. La « Carte de mérite civique » était destinées « *à reconnaître les meilleures des pupilles congolaises* »³⁶⁵ qui se seraient distinguées intellectuellement et moralement. Par la « Communauté belgo-congolaise », il faut entendre la représentation de certains indigènes, dont les intérêts pour leur circonscription étaient importants, dans les Conseils territoriaux. Déjà sujets belges depuis 1908, ils devenaient, par le décret du 21 janvier 1957, « *citoyens belges dans le cadre d'institutions politiques autonomes* »³⁶⁶. L'enjeu était de communautariser deux États « *où le Congo serait conduit à jouir d'une totale autonomie interne, tandis que la Belgique posséderait une espèce de droit d'aînesse* »³⁶⁷.

2.2.2. Vers une reconnaissance sur le plan ecclésial

Cette reconnaissance se fit progressivement. Il fallut du temps pour que les missionnaires dépassent leurs vieux clichés. La responsabilisation ecclésiale des indigènes constitue la colonne vertébrale de cette section et, sans doute, du chapitre suivant.

³⁶² E. DE BRUYNE, *Koloniale problem voor morgen*, Aequatoria, 1951, p. 23 ; A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 238-239.

³⁶³ Cf. A.A.J. VAN BILSEN, *Vers l'indépendance du Congo et du Ruanda Urundi*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1977 (1955), p. 58.

³⁶⁴ A. SOHIER, *Le problème des indigènes évolués et la Commission du statut des Congolais civilisés*, dans *Zaïre*, octobre 1949, pp.843-880, ici p. 854. Bitu Lihum revient sur la longue liste des avantages des immatriculés : réduction des frais de justice et des dommages et intérêts, hospitalisation dans les hôpitaux pour Européens, participation de membre au Conseil de province ou au gouvernement, circulation la nuit dans les quartiers européens et centres urbains, voyage par bateau et par train dans la classe intermédiaire entre les blancs et les noirs, achat et dégustation d'alcool, assistance aux séances de cinéma pour blancs, inscription des enfants dans les écoles pour Européens... (Cf. A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 258-259).

³⁶⁵ Fr. GEVAERTS, *op. cit.*, p. 69-70.

³⁶⁶ L. DE CLERCK, *art. cit.*, p. 202. 206.

³⁶⁷ C. YOUNG, *op. cit.*, p. 42.

2.2.2.1. Une progressive reconnaissance

Dès le début du XX^e siècle, certains missionnaires prirent une certaine distance par rapport à l'afropessimisme d'alors. Ils portèrent un regard plus positif sur l'indigène et ses coutumes. Ce fut là le premier facteur d'une reconnaissance qui se fera progressivement. Je cite à ce propos un missionnaire resté anonyme qui décrit dans la revue des Pères Blancs : « *Le noir a du cœur. Il est susceptible de nobles sentiments et d'actes de générosité* »³⁶⁸. Ce fut comme une découverte à l'époque.

P. Garmyn, lui, chercha, au cours de la même année 1903, à comprendre la cause du mépris des coutumes africaines par l'Européen. Il concluait que c'est « *l'orgueil inné du blanc* », se doublant d'un « *orgueil blessé* » par l'insoumission du noir à sa volonté, qui en serait la cause³⁶⁹. Il fit alors l'éloge des « *richesses des langues [des Congolais] et de leur symbolisme, du sens musical inné des habitants* »³⁷⁰. Ces langues, reconnâtra également P. Struye, furent « *une révélation de la complexité [et du] caractère rationnel de la syntaxe et des nuances du vocabulaire* »³⁷¹. Dans la même foulée, Mgr Augustin Huys insistait sur la différence des civilisations là où l'Européen avait tendance à faire de la sienne le thermomètre de l'évolution :

« *Parce que les nègres n'ont pas notre organisation, nos procédés, nos lois, notre littérature, nos arts, nos sciences, ils [les Européens] les jugent inintelligents. Mais est-ce bien là le point de vue auquel il faut vraiment souscrire ? Chaque race en somme a l'intelligence conforme au genre de civilisation qu'elle a, et veut avoir, suivant les circonstances, son passé, ses moyens et ses goûts* »³⁷².

Le changement de mentalité en faveur des coutumes indigènes se fit surtout constater dans l'entre-deux guerres. Dans ce sens, un deuxième facteur fut les directives de Rome. C'est notamment le pape Benoît XV qui mit le doigt à la plaie, secoua l'agir missionnaire. Dans son Encyclique *Maximum Illud* (30 novembre 1919), il mettait en garde les missionnaires contre leur zèle ardent à répandre davantage leur patrie que le règne de Dieu³⁷³. Dans son Instruction

³⁶⁸ *Le noir a du cœur*, dans *Missions d'Afrique des Pères Blancs*, (juin 1903), p.

³⁶⁹ P. GARMYN, *La race blanche et la race noire au Congo*, dans *Le mouvement des missions catholiques au Congo*, (juillet 1903), p. 186-195.

³⁷⁰ *Ibidem*. Dans ce même sillage, P. DE DEKEN remarquait déjà en 1897, le génie congolais dans les « *improvisations musicales des payeurs, les complaintes funèbres et la variété des rythmes du tam-tam* » (P. DE DEKEN, *Deux ans au Congo*, dans *Missions en Chine et au Congo (scheutistes)*, (septembre 1897), p. 508-509).

³⁷¹ P. STRUYE, *Langues et coutumes congolaises*, dans *Missions belges de la Compagnie de Jésus*, (août 1906), p. 295-299, (ici p. 296).

³⁷² A. HUYS (Mgr), *Le Congolais est-il susceptible de formation ?*, dans *Le mouvement des missions catholiques au Congo*, (juin 1909), p. 66.

³⁷³ Cf. A. C. ALIX, *Le Vatican et la décolonisation*, dans M. MERLE, *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 17-113, (ici p. 76).

Quo Efficacius (6 janvier 1920), il insistait davantage sur l'usage de la langue locale en pays missionnaires, en même temps que sur le respect des coutumes des peuples autochtones, de leurs pouvoirs traditionnels³⁷⁴. Les autres papes de la première moitié du xx^e siècle lui emboîtèrent le pas: Pie XI, Pie XII, insistèrent également sur le danger du « nationalisme missionnaire » et sur la nécessité et l'urgence de la formation du clergé indigène.

Un troisième facteur, qui joua dans le changement de regard vis-à-vis de l'indigène, fut certes le mouvement missiologique qui, en Belgique, se systématisa grâce aux Semaines missiologiques organisées à Louvain à partir de 1925. Ce mouvement, comme l'indique Jean Pirotte, prit ses distances « *par rapport au vieux romantisme missionnaire et rendit possible un regard neuf et valorisant sur les traditions locales* »³⁷⁵. Le Père Pierre Charles en fut le grand chantre entre 1926 et 1940³⁷⁶, s'attaquant aux vieux préjugés sur la race noire et dressant un bilan des qualités des indigènes congolais qui faisaient d'eux « *un vrai peuple ayant ses caractères, tout aussi valables que ceux d'un autre peuple* »³⁷⁷.

Cette nouvelle idéologie louvaniste transparut dans la plupart des réflexions des missionnaires. Je cite, entre autres, ce missionnaire anonyme qui, en 1926, mit en lumière « *la délicatesse de sentiments des populations africaines, leur finesse d'esprit et leurs capacités de jugement* »³⁷⁸. Entre 1927 et 1939, je retiens les « *considérations sur le mystère de l'âme noire* »³⁷⁹; la nécessité de « *comprendre l'indigène par l'étude de sa civilisation et d'aider l'enfant congolais à conserver l'âme de sa race* »³⁸⁰; l'invitation à admirer « *la variété des styles, la richesse et la poésie des images de l'art indigène* »³⁸¹; la lutte contre « *la ségrégation raciale et les sentiments péjoratifs* » sur le noir³⁸²; le plaidoyer pour la formation d'une élite intellectuelle congolaise³⁸³; la valorisation des qualités des Congolais : « *Propreté physique, politesse, délicatesse de sentiments de certaines populations* »³⁸⁴; « *le niveau de moralité, la*

³⁷⁴ A. BITA LIHUN NZUNDU, *op. cit.*, p. 463.

³⁷⁵ J. PIROTTE, *De l'éclipse au retour ?*, p. 32.

³⁷⁶ J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires belges*, p. 159.

³⁷⁷ P. CHARLES, *La question des noirs et le catholicisme*, dans *Bulletin de l'union missionnaire du clergé*, (janvier 1926), p. 16-32.

³⁷⁸ *L'âme de nos frères noirs (Congo)*, dans *Missions de Scheut*, (janvier 1926), p. 4-5.

³⁷⁹ Cf. P.R. CARPENTIER, *Épiphanie au pays des noirs*, dans *Revue missionnaires des jésuites belges*, (juin 1927), p. 250.

³⁸⁰ G. DUTHILLEUX, *Conférence internationale pour l'enfance noire*, dans *Revue de l'AUCAM*, (mars 1931), p. 239.

³⁸¹ J. DUMONT, *Nouvelles des sections*, dans *Revue de l'AUCAM*, (avril 1932), p. 160. Murray commentera plus tard sur les arts plastiques africains : « *Par son art original, l'Afrique peut apporter à la culture humaine une contribution de prix* » (K.C. MURRAY, *The Conditions of Arts and Crafts*, dans *West-Africa*, (1933), p. 1-18, note 165).

³⁸² P.B. CHAMPAGNE, *Les noirs d'Afrique*, dans *Bulletin des missions bénédictines*, (décembre 1933), p. 158.

³⁸³ Cf. L. IGNACIO-PINTO, *L'action catholique par les fonctionnaires et les élites indigènes en pays de missions*, dans *AUCAM, Rapport*, Liège, janvier, 1933.

³⁸⁴ M. ORBAN, *Les populations Mangbetu (Congo)*, dans *Notre-Dame de Fichermont*, (juillet 1933). Dans le même cadre, le Père Léon Dahon du Sacré-Cœur, écrivant à la Propagande, le 26 janvier 1921, parlait des *Nande* de la Mission de Beni, comme d'une « *race supérieure* » (M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 157).

patience, l'attachement à la famille clanique, le respect de l'autorité, l'esprit d'entraide et le sens communautaire »³⁸⁵.

Les coutumes hier diabolisées, comme on le voit, furent revisitées autrement, au fil des ans. Mais le thème le plus névralgique dans les débats sur la reconnaissance du noir fut surtout l'indigénisation du clergé. Ce point mérite une attention particulière, et fera le lien avec le chapitre troisième qui analysera de près l'autonomisation et l'autochtonisation de l'Église au Congo.

2.2.2.2. Vers une responsabilisation ecclésiale des indigènes

À dire vrai, la responsabilisation des indigènes dans la christianisation du Congo se fit bien tôt. Comme le remarque Jean Pirotte, il serait même malhonnête de dire que seuls les Européens furent les missionnaires en Afrique. Sans le cadre rendu possible par les indigènes, l'évangélisation n'y aurait jamais eu lieu.

Par ailleurs, devant l'insuffisance du personnel et le besoin de se faire comprendre, les missionnaires formèrent des « *apôtres laïcs* »³⁸⁶. Leur rôle inestimable consista entre autres à « *présider à l'assemblée dominicale en l'absence du prêtre, ainsi qu'à la prière du matin et du soir, à faire le catéchisme, à visiter les malades et baptiser les enfants en danger de mort* »³⁸⁷.

À cet égard, il est intéressant de souligner que les missionnaires valorisèrent l'apport de tous, même celui des enfants et des femmes, dans la diffusion du christianisme. Le vicariat de Beni nous en fournit un exemple. Les *enfants catéchistes* furent formés à lire et écrire pour épater les adultes et les inciter à la conversion, ou du moins à livrer leurs enfants. Les femmes des catéchistes, elles, furent associées aux religieuses pour la catéchèse et l'instruction de la jeune fille³⁸⁸.

L'épineuse question consista surtout en la formation du clergé indigène. Des raisons importantes ne manquaient pourtant pas pour qu'on se penchât de près sur ce sujet : insuffisance de missionnaires³⁸⁹, implantation sûre et stable de l'Église, meilleure compréhension et

³⁸⁵ J. WILBOIS, *Institutions chrétiennes et sociétés indigènes*, dans *Bulletin des missions bénédictines*, (décembre 1937), p. 306.

³⁸⁶ L. BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste*, Bruxelles, s.n., 1979, p. 32.

³⁸⁷ M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 148. J'ai en fait donné le rôle du catéchiste dans le vicariat de Beni qui n'est pas différent de ce qui se passait ailleurs. On peut notamment lire H. DEROITTE et C. SOETENS, *Mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999, p. 46 et passim.

³⁸⁸ M. MUHEMU SUBAO SITONE, *op. cit.*, p. 151, 184.

³⁸⁹ R. HEREMANS, *L'éducation dans les missions des Pères Blancs en Afrique centrale (1879-1914)*, Louvain-la-Neuve-Bruxelles, Collège Erasme-Nauwelaerts, 1983, p. 394.

connaissance des problèmes autochtones, assurance de la succession, réponse à la concurrence protestante³⁹⁰.

Malgré tous ces besoins, le scepticisme et l'opposition de la plupart des missionnaires étaient manifestes. Ils « *préféraient à la rigueur former des catéchistes, plutôt qu'un clergé local* »³⁹¹. Le temps, estimait-on, n'était pas encore venu de « *faire entrer dans les pauvres cervelles de ces fils de cannibales, de polygames, ces fleurs à peine dégagées d'un brouillard de superstition (...), la science sacrée et profane, pour la formation d'un digne prêtre* »³⁹².

Dans ce contexte, il fallut de l'audace de la part de Mgr Victor Roelens, préfet apostolique du Haut-Congo, pour ouvrir, dès 1898, « *une section du petit séminaire* »³⁹³. En 1905, Mgr Roelens avait deux grands séminaristes en philosophie à Baudouinville. En 1907, il n'eut qu'un seul candidat au sacerdoce, « *puis 2 en 1908, 4 en 1911, 5 en 1913* »³⁹⁴. Le 21 juillet, le premier prêtre congolais, l'abbé Stéphane Kaoze, était ordonné à Baudouinville des mains de Mgr Roelens³⁹⁵.

En 1916, Mgr Ronslé, préfet apostolique du Congo, ouvrait lui-aussi deux petits séminaires : l'un au Bas-Congo, l'autre à Nouvelle Anvers, dans la région de l'Équateur³⁹⁶. Pour éviter tout malentendu sur une question aussi importante à l'époque, les Supérieurs ecclésiastiques réunis à Kisantu, du 1^{er} au 19 juillet 1919, insistèrent sur « *la nécessité urgente d'un clergé indigène sérieusement formé* »³⁹⁷. S'inscrivant dans la ligne des papes Benoît XV (Encyclique *Maximum Illud* de 1919) et de Pie XI (encyclique *Rerum Ecclesiae* de 1926), les évêques du Congo et du Ruanda-Urundi peaufinèrent leurs directives dans la Première Conférence Plénière tenue en 1932. Ils s'engagèrent notamment à doter la « future Église congolaise » des cadres locaux, d'admettre des noirs aux ordres religieux européens, d'encourager la création des congrégations religieuses autochtones, d'organiser des grands séminaires. Ainsi les séminaires de Baudouinville (1905), Kabwe (1930) et Mayidi (1931) reçurent le statut de séminaires régionaux³⁹⁸.

³⁹⁰ J. PIROTTE, *Périodiques missionnaires*, p. 336, 337.

³⁹¹ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *La constitution de la hiérarchie ecclésiastique au Congo belge (10 novembre 1959). Prodomes et réalisations*, Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, Peter Lang, 2003, p. 68.

³⁹² J. MASSON, *Vers l'Église indigène. Catholicisme ou nationalisme ?*, Bruxelles, Éditions universitaires, 1944, p. 14, 17, 18.

³⁹³ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 67.

³⁹⁴ R. HEREMANS, *op. cit.*, p. 389-390.

³⁹⁵ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 67.

³⁹⁶ *Idem*, p. 68.

³⁹⁷ F. BONTINCK, *Tentatives de formation d'un clergé local dans l'ancien vicariat apostolique du Congo*, dans *Message et Mission. Recueil commémoratif du x^e anniversaire de la Faculté de théologie* (Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa, 23), Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1968, p. 276.

³⁹⁸ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 69, 70.

Il fallut attendre 18 ans, après l'ordination du premier prêtre Stéphane Kaoze, pour voir de nouveaux prêtres indigènes : « *Boma en 1935, Kisantu et Kwango en 1937, Nouvelle-Anvers en 1938 ; Matadi en 1940 ; Bongo en 1943 ; Buta, Niangara et Katanga en 1944 ; Tshumbe en 1945 ; Léopoldville en 1949 ...* »³⁹⁹. À la veille de la Deuxième Guerre, la moisson était encore maigre : 31 prêtres indigènes en tout, dont 19 dans le seul vicariat du Haut-Congo des Pères Blancs⁴⁰⁰. C'est l'après-guerre qui vit augmenter les statistiques de prêtres : « *139 en 1948, 245 en 1953 et 417 au 30 juin 1959* »⁴⁰¹.

Un pas était franchi : la formation des prêtres et des religieux indigènes que l'archevêque de Malines, le cardinal Josef Ernest Van Roey, en visite au Congo en 1948, ne s'empêcha pas de nommer « *les fleurs les plus exquises du christianisme [congolais]* »⁴⁰². Mais cet enthousiasme ne manqua pas de susciter des inquiétudes au sujet de la formation d'une hiérarchie autochtone. Fallait-il ou pas ordonner des évêques autochtones ? Le chapitre suivant abordera cette question, lourde de conséquences sur la collaboration entre la *croix et de l'épée* qui avait jusqu'ici caractériser la gestion du Congo belge.

³⁹⁹ *Idem*, p. 71.

⁴⁰⁰ Cf. J. MASSON, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁰¹ *Annuaire des Missions catholiques du Congo belge et du Ruanda-Urundi 1949, 1953 ; Annuaire catholique du Congo, Ruanda et de l'Urundi, 1960-1963.*

⁴⁰² VAN ROEY (Mgr), *Visions du Congo*, Malines Dessain, 1948, p. 22.

CHAPITRE III

**LA CROIX, SANS L'ÉPÉE ?
ENTRE AUTONOMIE ET AUTOCHTONIE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
AU CONGO BELGE**

Les relations entre l'Église et l'État furent régulées au Congo par la Convention du 26 mai 1906, entre l'E.I.C. et le Saint-Siège. Ce dernier, ai-je relevé dans le premier chapitre, avait exceptionnellement accepté les « missions nationales » dans l'E.I.C. suite aux insistances de Léopold II. « *Le Saint-Siège, lit-on dans la Convention, usera de son influence auprès des Ordres ou des Congrégations religieuses établies en Belgique, en vue de les décider à créer des missions sur le territoire de l'E.I.C.* »⁴⁰³. Au fil des ans, la *Proganda Fide* rappela et recommanda aux missionnaires de se soumettre à la « politique des missions nations » suivie par l'État belge »⁴⁰⁴. L'on souviendra qu'en 1938, entre autres, Mgr Dellepiane, délégué apostolique à Léopoldville, fut chargé de rappeler aux jésuites qu'ils avaient « *tout avantage de déférer aux desiderata du gouvernement belge* »⁴⁰⁵.

Conséquemment, cela engendra une parfaite collaboration entre l'épée et la croix et un véritable patriotisme missionnaire. Malgré et au-delà des bouleversements socioreligieux – dont les résistances et les aspirations nationalistes des autochtones –, la politique missionnaire et coloniale resta mitigée quant à la lecture et à la reconnaissance des « signes de temps », ai-je souligné au second chapitre.

3. 1. UN DIFFICILE DIVORCE ENTRE LA CROIX ET L'ÉPÉE

Les aspirations nationalistes, au faite de leur élan, entraînèrent, dans les années 1950, émeutes et revendications en faveur de l'indépendance politique. En revanche, du côté colonial, tout allait au ralenti. L'État et l'Église se refusaient de voir l'évidence. La Convention de 1953, entre le gouvernement belge et le Saint-Siège, dont le projet et l'approbation furent quasi impossibles, et l'établissement de la hiérarchie ecclésiastique en 1959, qui émana davantage de la volonté du Saint-Siège que de celle des Belges, nous éclaireront dans ce difficile divorce entre la croix et l'épée. Le Vatican, attentif aux « signes des temps », avait pourtant essayé de bousculer la permanence de la mentalité belge.

⁴⁰³ Cf. F. BONTINCK, *La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo*, dans *Revue africaine de théologie*, 8, 16 (1984), p. 105.

⁴⁰⁴ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

3.1.1. La nouvelle politique du Saint-Siège et l'indignation belge

Attentif aux « signes de temps », et de plus en plus convaincu que l'établissement d'une hiérarchie indigène enracinerait véritablement l'Église en pays des missions, le Saint-Siège résolut de changer de stratégie avec les colonies et les métropoles. Ce fut déjà le cas en Afrique britannique et française où, dès 1950, le Saint-Siège avait érigé une hiérarchie épiscopale dans le souci « *de marcher au rythme de l'évolution politique dans les missions* »⁴⁰⁶ et de « *faire croître la foi dans ces territoires* »⁴⁰⁷.

En revanche, la « *politique conservatrice et peu réaliste des Belges au Congo avait conduit le Saint-Siège à prendre ses distances [et à] repenser sa collaboration* »⁴⁰⁸ avec la Belgique. En 1949, le Saint-Siège surprenait les Belges par deux décisions qui firent l'effet d'une bombe : la nomination de Mgr Sigismondi, nouveau délégué apostolique au Congo, « *sans consultation préalable de la Belgique ; ainsi que le projet de nomination d'un évêque autochtone à la tête d'un vicariat apostolique au Ruanda-Urundi* »⁴⁰⁹.

Les Belges ne cachèrent guère leur indignation et le firent savoir au Vatican par leur Ministre des Colonies, P. Wigny. Ce dernier rappelait au Saint-Siège le désir du gouvernement belge « *d'être consulté à l'avenir avant toute nomination d'une personnalité n'ayant pas qualité de citoyen belge, aux hautes charges ecclésiastiques au Congo et au Ruanda-Urundi* »⁴¹⁰. À cette indignation, Mgr Costantini, secrétaire de la *Propaganda Fide*, répondit non sans équivoque : « *En principe, le Saint-Siège désire constituer partout des Églises nationales. Sous réserve de ce principe, il admet que son application ne peut se faire dans un pays déterminé sans des prises de contacts suivies avec les autorités* »⁴¹¹.

L'Encyclique de Pie XII, *Evangelii Praecones* (17 juin 1951), corrobora cette nouvelle orientation de Rome. La commentant, Mgr Costantini écrivait qu'il fallait « *sortir du camp retranché des missions étrangères pour travailler en champ ouvert et fonder l'Église avec la hiérarchie indigène* »⁴¹².

Cette politique vaticane fit relancer, à Bruxelles, « *le débat sur le droit de regard et d'intervention de la Belgique dans la nomination des dignitaires ecclésiastiques dans les*

⁴⁰⁶ Cf. C. ALIX, *art. cit.*, p. 44.

⁴⁰⁷ Cf. S. PALERMO (dir), *Africa Pontificia. Seu de Africae Evangelizatione ex Documentis Pontificis*, t. 1 : 1419-1980, Roma, Dehoniane, 1993, p. 485.

⁴⁰⁸ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 79.80.

⁴⁰⁹ *Idem*, p. 79.

⁴¹⁰ *Ibidem*.

⁴¹¹ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p.80.

⁴¹² C. COSTANTINI (Card.), *Réforme des missions au XX^e siècle*, Paris, 1960, p. 274, traduit et adapté de l'italien par J. BRULS.

territoires d'Afrique »⁴¹³. En conséquence de quoi il fut même envisagé de remplacer la Convention de 1906 par un Concordat qui régulerait « *d'une manière plus large et plus complète la situation de l'Église catholique au Congo* »⁴¹⁴. Quels en seraient les véritables enjeux au regard d'un contexte qui se révélait tendu ?

3.1.2. La Convention de 1953 ou les enjeux d'un difficile divorce

Le débat que suscita la politique du Saint-Siège, la sinuosité et le temps que prit le projet d'un rajeunissement de la Convention de 1906, les controverses houleuses qui s'ensuivirent au Parlement, la mise au frigo du texte de la Convention par le Sénat pendant plus de 4 ans... conditionneront l'arrière-fond de cette section. Je suis ici au cœur des enjeux de l'époque : divorcer d'avec l'État ou pas, acquérir son autonomie ou pas au regard des conséquences, notamment de l'auchtonisation de l'Église au Congo.

3.1.2.1. Un projet si sinueux

Les deux décisions du Saint-Siège (nomination de Mgr Sigismondi et l'éventuelle promotion d'un évêque indigène au Ruanda-Urundi), sans « consultation préalable du gouvernement », ainsi que l'allocution de Pie XII, le 8 décembre 1950, qui souligna la place provisoire du clergé régulier en terres de missions⁴¹⁵, furent à la base du projet de révision de la Convention de 1906. Paul Van Zeeland, ministre des Affaires étrangères, en fut parmi les initiateurs. Cependant, il souligna que la réussite d'un tel projet aux si grands enjeux dépendrait de la manière dont il serait lancé⁴¹⁶.

L'arrivée au Congo de Mgr Sigismondi en 1950 en fut une occasion propice. Après lui avoir fait miroiter les œuvres grandioses réalisées par l'État et les missions au Congo et au Ruanda-Urundi, on lui fit part, s'il plaisait au Saint-Siège, du projet de révision de la Convention de 1906. Prudent, il prit le temps de s'enquérir personnellement de la situation concrète de l'Église⁴¹⁷.

Une première réunion du Comité Permanent des évêques du Congo et du Ruanda-Urundi eut lieu du 12 au 16 juillet 1951, sous la houlette de Mgr De Hemptinne, vicaire apostolique

⁴¹³ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 87.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ « Il arrive souvent, disait le pape, que dans les territoires de Mission, tout le clergé, y compris l'évêque, appartiennent à un Ordre régulier. Il ne faudrait pas s'imaginer qu'il y a là une chose extraordinaire et anormale et penser que c'est une situation purement provisoire et que, dès que ce sera possible, on devra confier cette administration sacrée au clergé séculier » (PIE XII, Discours aux Religieux, dans *Documentation catholique*, 1585 (1950), p. 1670-1671.

⁴¹⁶ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 87.

⁴¹⁷ Cf. E. DEVOGHEL, *L'Église et le Congo belge*, dans *Revue générale belge*, 90 (15 mars 1954), p. 912.

d'Élisabethville. Une série de questions formulées par les évêques devaient y être soumises au représentant du Saint-Siège, Mgr Sigismondi⁴¹⁸. En voici un extrait au ton subjectiviste de Mgr De Hemptinne :

« L'œuvre de formation du clergé diocésain devait-elle être considérée comme prioritaire par rapport à celle du clergé régulier ? [Fallait-il] en arriver à la constitution de diocèses ayant un clergé dépendant de l'évêque, ou bien maintenir la situation actuelle du vicariat apostolique pourvu d'un clergé régulier mis à la disposition de l'ordinaire par un Ordre religieux ? »⁴¹⁹

De l'avis des évêques, il n'urgeait nullement pas d'initier au Congo la politique du « *Self Government* » des Anglons-saxons, ni celle de l'« *assimilation rapide* » des Français. Ce serait « *faire fausse route* », soulignait Mgr De Hemptinne, C'est d'une « *assimilation graduelle* » des indigènes aux colonisateurs « *sur base chrétienne* » dont on avait besoin au Congo⁴²⁰.

Mgr Sigismondi rappela la position irréversible de Rome de voir *s'africaniser* l'Église. Par deux griefs, il releva également le peu de réalisme des évêques du Congo de vouloir ignorer les aspirations des noirs à voir *s'indigéniser* leur clergé ; et les problèmes épineux liés à la collaboration avec un État de plus en plus *anticlérical*, notamment en matière d'enseignement et de santé. En effet, le gouvernement menaçait d'*étatiser* les œuvres catholiques, par la suppression des subsides notamment⁴²¹. En revanche, Mgr Sigismondi conseilla d'envisager le projet d'une Convention qui répondrait au besoin du moment.

L'avant-projet fit l'objet de la réunion du Comité permanent, du 23 au 28 juin 1952. De 32 articles du texte, les deux premiers provoquèrent de vives discussions. Ils stipulaient de prévoir respectivement « *la nouvelle organisation ecclésiastique après l'établissement de la hiérarchie* » et « *le nombre des archevêchés, évêchés à ériger* »⁴²². Ce fut surtout l'article 2 qui échauffa les esprits, si bien qu'il s'en fallut de peu pour retarder le projet : « *La création de la hiérarchie au Congo n'est pas affaire urgente, se convainquaient les évêques. La Convention pourrait se contenter d'affirmer l'intention du Saint-Siège de créer dès que possible la hiérarchie sans déterminer davantage les choses* »⁴²³.

Toutefois, grâce à la détermination de Mgr Sigismondi, un compromis fut trouvé. Des critères « *quantitatifs et qualitatifs* » (importance démographique, clergé indigène, œuvres ou

⁴¹⁸ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 88.

⁴¹⁹ Mgr F. DE HEMPTINNE, cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 87-88.

⁴²⁰ *Idem*, p. 89.

⁴²¹ *Idem*, p. 90.

⁴²² *Idem*, p. 93.

⁴²³ *Ibidem*.

structures en place, ancienneté...) jouèrent dans les décisions du 26 juin 1952. Étaient retenus comme archevêchés : Léopoldville, Élisabethville et Stanleyville. 14 vicariats apostoliques seraient également érigés en diocèses : « Baudouinville, Beni, Boma, Buta, Coquilhatville, Costemansville, Kisantu, Kwango, Lac Albert, Lisala, Luluabourg, Matadi, Niangara et Ubangi »⁴²⁴.

Commençait alors pour cet avant-projet toute une série d'amendements qui allaient révéler la complexité des enjeux. Le 28 juin 1952, il fut envoyé à Rome où il passa de la Secrétairerie d'État à la *Propaganda Fide*, avant d'être renvoyé au nonce apostolique à Bruxelles. En décembre 1952, le nonce le remit à Dequae, ministre des Colonies, qui le passa lui-même à Paul Van Zeeland, ministre des Affaires étrangères. Le 12 décembre, il fut sur le bureau de J. Wing, secrétaire du Conseil des Supérieurs des Missions à Bruxelles. Entre temps, d'autres consultations étaient faites auprès du chef de cabinet du ministre des Colonies, du Gouverneur général des Colonies à Léopoldville, du 1^{er} Directeur général du ministère des Colonies à Bruxelles, jusqu'au 7 mai 1953. Le texte, déjà amendé, fut retransmis au nonce qui le communiqua à son tour à Rome ; puis de Rome à Mgr Sigismondi à Léopoldville, qui le renvoya encore au nonce à Bruxelles, ainsi qu'aux vicaires apostoliques à travers le Congo⁴²⁵.

Les amendements portés au texte suite à cet itinéraire si sinueux firent l'objet de la réunion du Comité permanent du 21 au 25 juillet 1953. En bref, cinq points y furent essentiellement examinés. Les articles 1 et 2, qui avaient précédemment fait couler de la salive, ne connurent quasi pas de changement : l'établissement de la hiérarchie et la multiplication des circonscriptions ecclésiastiques (1^{er} et 2^e points) étaient acceptés au grand dam de Mgr De Hemptinne qui les jugeait toujours inopportuns⁴²⁶. Il en voulut même à la Convention elle-même dont il était pourtant l'un des instigateurs (3^e point). L'article 5 (4^e point) accordait par ailleurs la personnalité civile aux paroisses, quasi paroisses, chapitres cathédraux, grands séminaires⁴²⁷. Et le 5^e point porta sur « les avantages matériels que le gouvernement belge consentait à l'Église en récompense de sa collaboration à l'œuvre civilisatrice »⁴²⁸.

⁴²⁴ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 94.

⁴²⁵ *Idem*, p. 97, 98.

⁴²⁶ *Idem*, p. 90.

⁴²⁷ *Idem*, p. 100.

⁴²⁸ *Idem*, p. 101.

L'argent constituant souvent le nerf de la guerre, ce dernier point relatif aux *avantages* souleva un tel débat qu'il fallut donner des précisions sur la différence entre « allocation, subside et traitement » et sur le destinataire : l'évêque ou le supérieur religieux⁴²⁹.

La question était loin d'être close. Le texte ainsi amendé, puis retravaillé par le Comité permanent, devait être renvoyé à Rome, via la nonciature de Bruxelles. Il s'écoula toute une éternité pour qu'il parvînt à Bruxelles, entre le 25 mai et septembre 1953. Il fallut également une éternité pour que Rome réagît au texte final. En novembre 1953, plus de deux mois après sa transmission de Bruxelles, le Saint-Siège donnait son *placet*. Les annotations du Saint-Siège furent également l'objet de longues négociations, notamment au sujet du refus de la « consultation préalable » du gouvernement belge dans la nomination des évêques⁴³⁰. Grâce à des échanges de correspondance⁴³¹ entre le nonce, Mgr Fernand Cento, et le ministre des Affaires étrangères, Paul Van Zeeland, un compromis fut trouvé : « *Le choix et la nomination seraient faits librement par Rome, mais la publication officielle n'interviendrait qu'après l'octroi du visa par le gouvernement belge* »⁴³². Au final, la Convention fut signée à Bruxelles, le 8 décembre 1953. Les 31 articles (voir texte en annexe) pouvaient se résumer à ces mots de C. Dupont (Inspecteur royal des Colonies) au Gouverneur général à Léopoldville : « *À la période d'évangélisation succèdera bientôt l'organisation de la hiérarchie et celle-ci doit être en mesure de pourvoir aux nécessités religieuses croissant sans cesse par suite du développement rapide de la colonie et de l'évolution des conditions sociales* »⁴³³.

Nonobstant l'obtention du *placet* du Conseil d'État et du roi Baudouin, la Convention était encore loin d'être appliquée. Plusieurs autres instances, ces Chambres en fait, conformément à la Constitution belge (article 68), devaient également l'approuver pour sa ratification finale. Il en découla de véritables controverses qui révélèrent la nature des vrais enjeux entre le parti au pouvoir, le Parti social-chrétien (PSC), et les opposants (socialistes, libéraux, communistes)⁴³⁴.

⁴²⁹ Jusqu'alors, le subside était donné à l'évêque, le traitement au supérieur. Ce que rejeta Mgr Sigismondi qui proposa que tout (subside, traitement, allocations) soit remis à l'évêque qui le redistribuerait selon les besoins (Cf. *Ibidem*).

⁴³⁰ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 103.

⁴³¹ N'ayant pas su se prononcer sur cette question de la « consultation préalable », les représentants de l'État et de l'Église laissèrent la décision, même par correspondance, à la discrétion du nonce et du Ministre des Affaires étrangères.

⁴³² F. CENTO, nonce apostolique, cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 103.

⁴³³ C. DUPONT, cité par *Ibidem*, p. 104.

⁴³⁴ *Ibidem*, p. 104.

3.1.2.2. Des controverses à la Chambre : faut-il divorcer, oui ou non ?

La signature de la Convention par le gouvernement belge, le 8 décembre 1953, n'était qu'une étape, certes importante, mais pas suffisante pour son application. Restait l'approbation des Chambres des Représentants. Ce paragraphe ne s'intéresse ici qu'aux controverses dans la 1^{ère} Chambre et à leur aboutissement heureux.

Le 10 février 1954, la Commission des Affaires étrangères et du Commerce extérieur fut chargée de présenter un rapport aux parlementaires belges. L'exposé portait sur le contenu de la Convention elle-même et sur les avantages y relatifs pour le Royaume de Belgique. Au sujet du contenu, il fut souligné la constitution incessante de l'Église catholique au Congo, d'une structure propre, régulière et définitive. Ce qui, juridiquement, donnait aux évêques le droit d'administrer les diocèses en leur nom propre, le Congo cessant *de facto* d'être une terre de mission⁴³⁵.

Quant aux avantages que cela impliquait, le gouvernement souligna d'abord la fierté qu'en éprouveraient les Congolais ; ensuite, « *le témoignage de reconnaissance le meilleur qu'y trouverait la Belgique pour l'œuvre civilisatrice grandiose accomplie par ses fils dans un territoire lointain* »⁴³⁶. Ce qui, en outre, renforcerait l'entreprise coloniale.

À la séance du 11 février 1954, les opposants objectèrent par deux griefs : d'abord que l'approbation par le gouvernement était précipitée ; ensuite qu'il leur était difficile de se prononcer sur le texte dont ils n'avaient pris connaissance que la veille. Ainsi proposèrent-ils que la Commission des Colonies examinât d'abord le projet de probation. Les négociations reprises le 17 février n'aboutirent qu'à des controverses qui allaient durer près de trois semaines⁴³⁷.

Je regroupe ces controverses autour de trois principaux débats que soulevèrent les opposants lors de différentes séances : l'inopportunité de la Convention, son caractère anticonstitutionnel et ses « faux » intérêts.⁴³⁸ Pour plus de concision, j'alternerai les positions des opposants avec les répliques du gouvernement.

⁴³⁵ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, 105.

⁴³⁶ *Idem*, p. 106.

⁴³⁷ *Annales parlementaires de Belgique. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 24 février 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954, p. 10-14. Pour les références ultérieures, je ne reprendrai que la date de la séance pour le titre.

⁴³⁸ MANZANZA MWANANGOMBE qui me fournit ces données et que je suis depuis le début de cette section, expose ces controverses, ou plutôt la succession chronologique des séances et des intervenants. C'est à partir de l'exposé de ces débats de que j'ai regroupé les controverses.

L'*inopportunité* de la Convention fut soulevée dans la séance du 3 mars par Fayat, délégué du Parti socialiste belge (PSB). Pour lui, le projet de promouvoir près de 30 évêques au Congo, pour une population de 3 millions de catholiques contre les 8 millions de catholiques belges qui n'avaient que 6 évêques, était tout simplement inopportun⁴³⁹. Il fut relayé lors de la séance du 9 mars par Terfve, délégué communiste, qui reprocha au Parti social-chrétien (PSC), parti au pouvoir, de chercher à hâter l'approbation des Représentants pour des intérêts politiques, vu qu'approchaient les élections⁴⁴⁰. Le socialiste Pierson ne fit qu'enfoncer le clou à la séance du 11 mars en posant tout simplement la question : « *Pourquoi une Convention concordataire devait constituer un préalable à la réalisation des desseins du Saint-Siège ?* »⁴⁴¹. Pour lui, la Convention de 1906 suffisait parce qu'elle n'avait jamais limité le Saint-Siège dans la liberté d'organiser quoi que ce soit au Congo belge. « *Le Saint-Siège, renchérissait-il avec ironie, peut établir un archevêché, des évêchés, des ordinaires et tout ce qu'il veut* »⁴⁴².

La réplique du gouvernement se fit par Wigny⁴⁴³, qui releva qu'un bon sens patriotique et politique ne pouvait empêcher de signer une Convention sur l'établissement de la hiérarchie au Congo qui aurait nécessairement des incidences politiques : « *Au Congo, soulignait-il, évêques et archevêques doivent nous donner quelques garanties de civisme. Au Congo, il y a des personnes de nombreuses nationalités. N'est-il pas bon, dès lors que l'Église se mette d'accord avec nous sur le choix de ses représentants ?* »⁴⁴⁴. En fait, complétait-il à la séance du 11 mars, et pour répondre à Pierson, le Saint-Siège n'était pas obligé au consentement de l'État. C'était une opportunité à ne pas rater du moment où Rome avait voulu intéresser le gouvernement.

Le débat tourna également autour du *caractère anticonstitutionnel* de la Convention. Dès la séance du 3 mars, Fayat souleva la question juridique en insistant sur le danger de compromettre l'art. 3 de la Constitution belge par le droit de regard que revendiquait l'État sur les candidatures des évêques : « *Nous pensions, disait-il avec ironie, que la haute hiérarchie ecclésiastique s'abstenait de faire de la politique. Voici que le gouvernement la suspecte* »⁴⁴⁵.

⁴³⁹ *Compte-rendu analytique. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 3 mars 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954, p. 436.

⁴⁴⁰ Cf. *Compte-rendu analytique. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 10 mars 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954, p. 474.

⁴⁴¹ *Annales parlementaires. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 11 mars 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954, p. 28.

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ Je me passerai des titres récemment donnés dans le paragraphe pour ne pas alourdir le texte.

⁴⁴⁴ *Compte-rendu analytique. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 10 mars 1954, p. 473-474.

⁴⁴⁵ *Idem*, p. 436.

À la séance du lendemain 4 mars, le socialiste Houssiaux s'attela à montrer le caractère anticonstitutionnel de ce qu'il convenait d'appeler *Concordat*⁴⁴⁶, il démontra en quoi l'accord conclu avec le Saint-Siège « violait le principe de la séparation et l'indépendance réciproque de l'Église et de l'État, reconnu en Belgique par l'art. 16, alinéa 1^{er}, et applicable au Congo en vertu de l'art. 2 de la Charte coloniale »⁴⁴⁷.

Le jeudi 11 mars 1954, Pierson concluait, non sans ironie, que la validité de la Convention de 1953 ne dépendrait que de l'abrogation préalable de la Constitution belge (art. 16) et de la Charte coloniale (art. 2). « Or, une loi fondamentale est trop importante pour que le parlement puisse admettre l'abrogation d'une de ses dispositions, au bénéfice d'un traité international »⁴⁴⁸.

La réplique se fit entendre le 10 mars par Dequae, ministre des Colonies. S'appuyant sur l'art. 16 lui-même, il montrait que rien n'excluait que l'État et l'Église s'entraident, se protègent ou s'entendent mutuellement, par un « régime conventionnel ». Dequae fut superbement complété à la séance du 11 mars par Wigny. Ce dernier rétorquait par trois remarques au sujet de l'art. 16 : d'abord que le principe de séparation n'était pas absolu ; ensuite que la collaboration dans des domaines dits mixtes (santé, enseignement...) ouvrait une brèche à des signatures de conventions, « à condition que celles-ci ne contredisent les dispositions constitutionnelles existantes »⁴⁴⁹ ; enfin, l'art. 1, alinéa 3, de la Constitution belge admettait des lois particulières en Colonie⁴⁵⁰. Ainsi trouvait-il injustifié le « caractère anticonstitutionnel » et qualifiait les arguments des opposants de « scrupules judiciaires »⁴⁵¹.

Les intérêts de la Convention constituèrent un autre point d'achoppement dans la Chambre. Les opposants se firent encore virulents. Fayat avait bien ouvert la question le 3 mars en montrant que tout jouait à la faveur des catholiques qui cherchaient à instituer « une religion

⁴⁴⁶ Le Concordat est un « traité conclu entre un État et le Saint-Siège, à l'effet de régler les points qui, dans le domaine de la religion, intéressent l'exercice de la puissance publique » (E. PICARD N. D'OFFSCHMIDT (dir.), *Pandectes belges. Encyclopédie de législation de doctrine et de jurisprudence belges*, t. 23, Bruxelles, 1887, p. 89, n.1.

⁴⁴⁷ W. MANZANZA MWANANGOMBE, op. cit., p. 109. L'art. 16, alinéa 1^{er}, stipule en effet : « L'État n'a pas le droit d'intervenir ni dans la nomination, ni dans l'installation des ministres d'un culte quelconque, ni de défendre à ceux-ci de correspondre avec leurs supérieurs et de publier leurs actes sauf, en ce dernier cas, la responsabilité ordinaire en matière de presse et de publication » (Cf. G. GRAENEN et W. DEWACHTER, *De Belgische Grondwet van 1881 tot Helden. Nederlandse en Fanse Teksten*, Leuven, 1992, p. 9.

⁴⁴⁸ *Annales parlementaires. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 11 mars 1954, p. 30.

⁴⁴⁹ *Idem*, p. 35; Cf. P. WIGNY, *Droit constitutionnel. Principes et droit positif*, t. 1, Bruxelles, 1952, p. 342-345. C'est un document dans lequel Wigny avait déjà développé ces thèses auparavant.

⁴⁵⁰ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, op. cit. p. 117.

⁴⁵¹ *Annales parlementaires. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 11 mars 1954, p. 35.

d'État et lier le législateur futur »⁴⁵². En outre, dans ce cadre d'inégalité de position, Houssiaux relevait que les cultes non catholiques étaient encore une fois désavantagés, comme cela se pratiquait depuis l'E.I.C. Et il concluait en disant : « *Le patrimoine du Congo belge n'était pas uniquement catholique, mais national* »⁴⁵³. Rey s'était inscrit dans cette même foulée en se demandant si l'Église se rendait compte du poids budgétaire que représentaient ces « avantages » qui, du reste, ne seraient octroyés qu'à la seule Église catholique.

Dans la séance du 10 mars, le communiste Terfve ne mâcha pas ses mots et « *considéra l'abcès suffisamment mûr pour le vider* »⁴⁵⁴. Il dénonça alors les horreurs du pouvoir colonial qui, pour ses fins propres, passait par la prédication de l'Église « *basée sur la résignation et le renoncement* » pour mieux exploiter les indigènes qui, pis encore, étaient enfermés dans les ténèbres de l'ignorance par un système au rabais : « *Vous savez, vociférait-il, que si vous permettiez l'accès des indigènes à l'enseignement supérieur, cela se retournerait contre vous* »⁴⁵⁵. Furieux, Terfve concluait que la Convention révélait « *un des éléments les plus odieux du colonialisme contemporain* »⁴⁵⁶.

Ces controverses n'avaient que trop duré. C'est le communiste Terfve qui s'était pourtant fait remarquer par sa virulence qui, fatigué de ce « *jeu curieux* », demanda qu'on arrête « *cette comédie ridicule* »⁴⁵⁷. Que faire ? Le libéral Rey proposa qu'on renvoyât le dénouement du débat à une Commission ordinaire⁴⁵⁸. Heyman, président de l'Assemblée, fit faire un vote nominal. Sur les 194 membres, 108 voix contre 86 rejetaient la mise en place d'une nième Commission. Un deuxième vote fut alors fait pour l'approbation ou pas de la Convention du 8 décembre 1953. Encore une fois, 108 oui contre 67 non et 17 abstentions permirent l'adoption de la Convention, le 11 mars 1954. Le même jour, la Chambre transmettait le projet de loi au Sénat pour ratification⁴⁵⁹.

Entretemps, plusieurs événements allaient se succéder dans cette période agitée des années 1950. C'est sur ce terrain d'un divorce encore loin d'être consommé entre l'épée et la croix que j'oriente le paragraphe suivant.

⁴⁵² Dans la même optique, à la séance du 11 mars, Pierson fit remarquer que le gouvernement s'était « fait piégé » et que tout était à l'avantage de l'Église qui, en vertu de la suprématie dans les affaires la concernant, elle pouvait bien renoncer aux engagements souscrits dans la Convention (Cf. *Idem*, p. 31).

⁴⁵³ *Annales parlementaires. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 11 mars 1954, p. 32.

⁴⁵⁴ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 113.

⁴⁵⁵ *Compte-rendu analytique. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 10 mars 1954, p. 475.

⁴⁵⁶ *Ibidem*.

⁴⁵⁷ *Annales parlementaires. Chambre des Représentants. Session 1953-1954*, séance du 11 mars 1954, p. 40.

⁴⁵⁸ *Idem.*, p. 37.

⁴⁵⁹ *Annales parlementaires de Belgique. Sénat de Belgique. Session 1953-1954*, séance du 12 mars 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954, p. 1203.

3.1.2.3. La mise au frigo d'une Convention ou les raisons d'un échec

La Convention du 8 décembre 1953 a-t-elle jamais été approuvée et appliquée au Congo ? Je viens précédemment de montrer les enjeux qui contribuèrent au retardement de son approbation par les Parlementaires. En 1954, d'autres circonstances jouèrent en faveur de la non-approbation par le Sénat, dernière instance pour sa mise en pratique. Et pourtant, pour anticiper les faits, ni en 1954, ni en 1958 (par un mystérieux resurgissement de la question de la Convention de 1953), ni en 1963 (année où le Sénat se prononça enfin), la Convention ne fut mise au frigo. Quelles en furent les raisons ? Il est important de remarquer que, dans le cadre de mon sujet, la mise en branle de cette Convention aurait, si pas retarder l'émancipation de l'Église au Congo, du moins compliqué l'autochtonie que les événements auguraient.

Une première raison de l'échec de cette Convention est à chercher dans le contexte même de la période de 1952-1954. Si l'initiative fut prise au bon moment alors que les sociaux-chrétiens étaient au pouvoir, les pourparlers que suscita la Convention elle-même, le va-et-vient entre Léopoldville, Rome et Bruxelles, la retardèrent jusqu'à la veille des élections, moment peu propice à un climat serein et impartial⁴⁶⁰.

Il appert de cette raison qu'un dossier aussi brûlant que le projet de ratification de la Convention déposé le 11 mars 1954, juste un mois avant les élections du 11 avril 1954, ne pouvait que susciter de la réserve. Elle fut ainsi mise au frigo, au Sénat. Pendant longtemps, jusque dans un passé récent, l'échec de la Convention fut attribué au Sénat. En 1980, par exemple, F. Bontinck défendait encore cette opinion⁴⁶¹.

L'on peut également déduire des deux raisons précédentes la réserve du Saint-Siège lui-même à insister auprès du gouvernement belge après qu'il ait donné son *placet* en 1953. En effet, fait remarquer Manzanza, entre 1952 et 1954, la *Propaganda Fide* avait connu un revirement dans son attitude vis-à-vis du Congo et de sa métropole. C'est ce que relevait également le Père Joseph Vandeputte, alors Supérieur général des scheutistes, dans une note du 6 juin 1954, adressée Mgr Scalais, vicaire apostolique de Léopoldville, lors de sa visite à Rome : « Au Ministère des missions, on n'était ni trop peiné du gel de la Convention, ni pressé d'introduire la hiérarchie au Congo »⁴⁶². La pusillanimité de certains vicaires apostoliques, les controverses des parlementaires, la réserve des sénateurs, explique Willy Manzanza, n'étaient pas de bon augure pour que le Saint-Siège se tînt prudent.

⁴⁶⁰ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 124.

⁴⁶¹ F. BONTINCK, *La deuxième évangélisation du Zaïre*, p. 50.

⁴⁶² J. VANDEPUTTE, cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 129, note 412.

Fallait-il lier à cette réserve du Vatican des raisons historiques, notamment, comme l'expliquait J. Van Wing, le fait que le Saint-Siège était doublement lié à la Belgique, contrairement à d'autres métropoles : sur le plan diplomatique et par la Convention de 1906, qui avait concédé à l'E.I.C. des « missions nationales »⁴⁶³ ?

Quoiqu'il en soit de ces raisons qui précipitèrent le divorce entre l'épée et la croix, chercher à retarder la Convention, pour D.B Becker, s'explique surtout par des « *motifs de politique intérieure et de convenance* »⁴⁶⁴. C'est un fait que les élections du 11 avril 1954 en Belgique que le Parti social-chrétien (PSC) fut évincé par le Parti socialiste belge (PSB). Ce qui changea la donne du consensus entre Rome et Belgique. Les conséquences se firent sentir au Congo comme en Belgique. En Belgique, ce fut la fin du gouvernement catholique homogène et l'ère de la coalition anticléricale des socialistes et des libéraux⁴⁶⁵. Au Congo, Auguste Buisseret, nouveau ministre des Colonies, entreprit également, par les circulaires du 8 décembre 1954, de réduire, ou même de suspendre, les subsides aux écoles catholiques en faveur de l'enseignement laïque. Ce fut l'ère de ce qu'on appela la « *guerre scolaire* »⁴⁶⁶.

En sus, les assemblées sénatoriales d'avril 1954 mirent tout simplement au frigo le dossier de la Convention de 1953. Et pour mieux se venger des humiliations antérieures, ce « sabotage » tourna jusqu'à la fin du mandat des socialistes-libéraux en 1958. Même le retour des sociaux-chrétiens au pouvoir à l'issue des élections, où aucun parti n'obtint la majorité absolue, ne permit d'adopter une « *politique de compromis* » ou de « *pacification* »⁴⁶⁷. Certes le nouveau Parlement approuva le 20 novembre 1958 le « pacte scolaire » qui mit fin à la « guerre scolaire »; en revanche, elle laissa au frigo le projet de la Convention jusqu'à la session sénatoriale du 24 juillet 1963, soit trois ans après l'indépendance. La conclusion de la Commission des Affaires étrangères bouclait définitivement un dossier, vieux de 10 ans : « *Le projet de loi portant approbation de la Convention du 8 décembre 1953, entre la Belgique et le Saint-Siège apostolique au sujet du Congo belge est devenu sans objet, en raison de l'accession de ce pays à l'indépendance* »⁴⁶⁸.

⁴⁶³ Cf. J. VAN WING, *Kerkelijke hiërarchie in Belgisch Kongo*, dans *De Linie*, (5 février 1954), p. 2 ; W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁶⁴ D. B. BECKER, *Chronique romaine : le Consistoire du 14 décembre*, dans *Revue du clergé africain*, 15, 1 (1960), p. 98.

⁴⁶⁵ Cf. P. DELWIT et J.-M. DEWAELE, *Les partis politiques en Belgique*, Bruxelles, Ed. de l'université, 1997, p. 12, 2^e éd.

⁴⁶⁶ BUSUGUTSALA GANDAYI GABUNDISA, *L'Église et l'État dans la question scolaire au Zaïre...*, p. 145 et passim.

⁴⁶⁷ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁶⁸ *Actes de la session 1962-1963. Sénat de Belgique*, séance du 24 juillet 1963, dossier 328, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1963, p. 1.

Faut-il ajouter à tous ces éléments l'ignorance même des Congolais qui, par manque d'informations, n'avaient pas compris l'importance de la Convention pour soutenir leurs revendications autonomistes, ne serait-ce que pour leur permettre d'élever leur voix dans le concert des débats ? Certes oui. La discrétion du projet de la Convention et les subtilités juridiques y liées ne leur avaient pas permis de saisir ce que redoutaient bien des Belges : l'indigénisation en cours de l'Église et de la politique au Congo⁴⁶⁹.

Or, malgré ce silence entretenu autour de la Convention, l'accélération des événements vers l'année 1956 ne sut plus brouiller les cartes ni arrêter la montée vers la *congolisation* de l'espace socioreligieux.

3.2. VERS UNE ÉGLISE AUTONOME ET AUTOCHTONE : UN DIFFICILE MARIAGE ENTRE LA CROIX ET LA CHÈVRE ?

Bon gré mal gré, les événements des années 1956-1959 *contraignirent* les Belges à prendre des décisions. Trois autochtones furent sacrés vicaires apostoliques. Qui, plus est, le Saint-Siège comprit que le temps était venu de signer le divorce avec l'État colonial. Je revisite cette pusillanimité des Belges à consentir à ce divorce, et surtout à penser l'indigénisation de l'Église au Congo. Ce paragraphe revient sur cette grande tension entre les Congolais, les Belges et le Saint-Siège qui aboutirent à la proclamation de la hiérarchie en 1959.

3.2.1. *Le coup de pouce des aspirations nationalistes*

Entrent dans cette section toutes les résistances et aspirations nationalistes des indigènes qui ont essentiellement émaillé le deuxième chapitre. Ces résistances et aspirations culminèrent et se cumulèrent dans les années 1950 : émeutes, regroupements politiques, manifestes, déclarations, influences pan-négristes...

Je ne reviens dans ce paragraphe, pour les compléter, que bien sommairement sur quelques faits qui marquèrent la deuxième moitié de la décennie « 50 » et qui accélèrent, ou pour le moins, catalysèrent la marche vers l'indépendance politique et l'établissement d'une Église hiérarchique et autochtone. Outre les Manifestes de 1956 (cf. chap. II), les années 1958 et 1959 furent marquées par des événements qui accélérèrent l'histoire du Congo⁴⁷⁰.

En 1958, trois événements sont à noter. Le premier fut l'Exposition universelle de Bruxelles (du 17 avril au 18 octobre) qui permit à plusieurs congolais présents de s'exprimer sur la politique et l'avenir de la Colonie belge. L'intervention de l'abbé Joseph Malula au cours

⁴⁶⁹ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁷⁰ Cf. *Idem*, p. 136-137.

d'une conférence du 28 mai a retenu l'attention des historiens : « *Il valait mieux, déclarait-il, que l'indépendance arrive trop tôt que trop tard* »⁴⁷¹. À lui seul, cet énoncé est un condensé de toute l'idéologie de l'*intelligentsia* congolaise de l'époque.

La visite du général De Gaulle à Brazzaville, dans le Congo voisin, fut un deuxième événement important par l'impact qu'il eut à Léopoldville. Dans son discours du 24 août, De Gaulle disait : « *On dit que nous avons droit à l'indépendance, mais certainement oui. D'ailleurs l'indépendance, quiconque la voudrait pourra la prendre aussitôt. La métropole se s'y opposera pas* »⁴⁷². Cette déclaration, fût-elle démagogique, donna une impulsion nouvelle au Congo Léopoldville⁴⁷³.

La Conférence des peuples d'Afrique (Accra, du 5 au 13 décembre) fut un troisième fait important. À l'issue des assises, les délégués congolais (P. Lumumba, J. Ngalula et G. Diomi) furent affermis dans leur conviction que « *l'émancipation était non seulement possible dans un avenir immédiat, mais aussi qu'elle ne dépendait pas de la volonté du colonisateur* »⁴⁷⁴. Ainsi, dès son retour au Congo, Lumumba (Président du MNC) déclarait dans un meeting tenu le 28 décembre à Léopoldville que « *L'indépendance n'était pas un cadeau, une magnificence de la Belgique envers le Congo, mais bien un droit fondamental, naturel et sacré* »⁴⁷⁵.

Ce discours eut des conséquences fatales. L'accueil favorable que lui réserva la population éveilla les Congolais à l'inertie du gouvernement qui, le 1^{er} juillet 1958, constitua un « groupe de travail » dont les six membres étaient tous belges. Le peuple n'attendit pas le résultat du « Groupe de travail » annoncé pour le 13 janvier 1959, six mois plus tard, pour s'insurger. Le 4 janvier 1959, en effet, fut une date qui « *rendit la situation irréversible* »⁴⁷⁶. Les insurrections qui durèrent 6 jours (du 4 au 10 janvier) furent décisives. La cause directe en fut l'interdiction, – la veille seulement, par le premier bourgmestre de Léopoldville, M. Orden –, d'un meeting de l'ABAKO de Gaston Dionni, prévu pour le 4 janvier même. Déjà prête pour le meeting, la foule se déchaîna contre la « Trinité coloniale » (administration et police, sociétés commerciales, missions catholiques)⁴⁷⁷.

⁴⁷¹ Cf. L. DE SAINT-MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, t. 3 : *Textes concernant l'inculturation et les abbés*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997, p. 33.

⁴⁷² DE GAULLE, cité par I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 533.

⁴⁷³ Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 533.

⁴⁷⁴ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁷⁵ Cf. K. MUTAMBA MAKOMBO, *Du Congo belge au Congo indépendant*, p. 363.

⁴⁷⁶ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁷⁷ I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 536.

Entre autres conséquences de ces émeutes, l'on retient le discours du roi Baudouin, dans lequel fut entendu pour la première fois le mot « indépendance ». Il affirmait, non sans ambiguïté, que le Royaume s'engageait à « *conduire sans attermolements funestes, mais aussi sans précipitation inconsidérée, les populations congolaises à l'indépendance dans la prospérité et la paix* »⁴⁷⁸.

Le même 13 janvier sortait un statut colonial marquant un début de l'africanisation de l'administration⁴⁷⁹ ; et, du 20 janvier au 20 février 1960, fut organisée à Bruxelles une conférence réunissant les principaux protagonistes de l'indépendance, dite « Table Ronde », à l'issue de laquelle fut fixée l'indépendance du Congo le 30 juin 1960⁴⁸⁰.

3.2.2. Les émeutes et la proposition troublante de Mgr Scalais : un évêque noir avec un auxiliaire blanc

Les émeutes du 4 janvier qui visèrent la « Trinité coloniale » n'épargnèrent donc pas les missions catholiques. Ce fut une grande première à Léopoldville. Les structures et œuvres de l'Église furent « pillées, saccagées ou incendiées »⁴⁸¹. Les dégâts furent énormes : près de 30 000 000 de francs. De nombreux missionnaires, en Belgique comme en colonie, en éprouvèrent même une « *certaine culpabilité vis-à-vis des populations congolaises* »⁴⁸².

Dans son rapport sur les émeutes, Mgr Scalais, vicaire apostolique de Léopoldville « *en appela non seulement à la générosité des chrétiens belges, mais surtout à l'intensification de la présence des missionnaires européens et congolais, parmi les populations autochtones* »⁴⁸³. Dans une lettre du 10 février 1959, il demanda à tous les supérieurs des familles religieuses œuvrant dans sa circonscription de responsabiliser davantage les autochtones. « *Notre mission, écrivait-il, est d'implanter l'Église dans ce pays et de la mettre à même de se développer et de se gouverner elle-même* »⁴⁸⁴.

Dans une lettre du 26 janvier 1959 adressée au Père Omer Degrijse, vicaire général de Scheut, Mgr Scalais osa demander « l'inimaginable » à l'époque : nommer un abbé congolais

⁴⁷⁸ Congo belge, numéro spécial, (1959), p. 2. Texte intégral : p. 1-7. Selon l'historien J. Stengers, la formule du roi voulait dire : « *Ni trop vite, ni trop lentement. Cela ne voulait donc rien dire du tout. Cela signifiait qu'on n'avait pas de décision en ce qui concerne le délai* » (J. STENGERS et J. CHOMÉ, *La Belgique et la préparation du Congo à l'indépendance. Conférence-débat donnée à la tribune du Cercle du Libre Examen, le 18 février 1970, dans Les Cahiers du libre examen*, 23, 2-3 (1970), p. 8).

⁴⁷⁹ Cf. K. MUTAMBA MAKOMBO, *Du Congo belge au Congo indépendant*, p. 388.

⁴⁸⁰ Cf. *Chronique de politique étrangère*, t. 13, 4-6 (1960), p. 481-586.

⁴⁸¹ *Revue du clergé africain*, 14, 2 (1959), p. 191.

⁴⁸² W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁸³ *Idem*, p. 159-160.

⁴⁸⁴ *Idem*, p. 160.

comme vicaire apostolique de Léopoldville et lui-même devenir son auxiliaire⁴⁸⁵. La réponse fut naturellement négative. Voici un extrait de la réponse du P. Degrijse à Mgr Scalais, le 30 janvier 1959 : « *Du côté européen, on la prendrait [la nomination d'un évêque noir à la tête de Léopoldville] comme une capitulation [...] Beaucoup d'Européens seraient mécontents et découragés. Du côté congolais, le clergé deviendrait encore plus intraitable quand ils voient [sic] que l'évêque de la capitale est un de leurs* »⁴⁸⁶.

Mgr Scalais n'abdiqua pas pour autant. Il adressa, avec la permission du délégué apostolique à Léopoldville, Mgr Bruniera, une lettre au pape Jean XXIII, lui-même. En voici un extrait pathétique :

« *Si Votre Sainteté, en considération des raisons que je viens d'exposer, jugeait préférable pour le bien de l'Église de mettre dès maintenant à la tête de ce vicariat un vicaire apostolique congolais, je serai prêt à résigner mes fonctions, et à assumer moi-même, si Votre Sainteté le désire, les fonctions de vicaire apostolique auxiliaire* »⁴⁸⁷.

Quelle réponse recevra la requête de Mgr Scalais ? La suite de ce travail le dira. Il est cependant important de faire remarquer que, outre que le prélat de Léopoldville traduisait l'esprit progressiste des scheutistes, Mgr Scalais n'était pas le seul à s'inscrire dans cette ligne. Ce fut le cas de Mgr Bruniera, délégué apostolique. Pendant les émeutes même de Léopoldville, il déclarait de façon intrigante dans le journal *Le Monde* du 7 janvier 1959 : « *L'agitation est inévitable, et c'est peut-être une bonne chose puisque le mécontentement de masses est le prix du progrès* »⁴⁸⁸.

Plus proche des visions de Mgr Scalais, fut Mgr Janvier Cauwelaert, vicaire apostolique d'Inongo (1954-1967). Il déclarait le jour même de son ordination épiscopale à Anvers que « *Le couronnement de ses efforts sera le jour où il pourra enfin imposer les mains à l'un de ses prêtres autochtones pour qu'il prenne sa succession* »⁴⁸⁹. Rentré dans son vicariat, il dira à son clergé : « *Je suis prêt à démissionner comme vicaire apostolique dans les plus brefs délais et à céder ma place à un évêque autochtone dès que possible* »⁴⁹⁰.

⁴⁸⁵ Mgr SCALAI au Vicaire général, Léopoldville, le 26 janvier, cité par *Idem*, p. 526.

⁴⁸⁶ Cité par *Idem*, p. 164.

⁴⁸⁷ Cité par *Idem*, p. 165.

⁴⁸⁸ J. LABRIQUE, *Le Congo belge : un exemple de paternalisme sans mauvaise conscience*, dans *Le Monde*, (7 janvier 1959), p. 2.

⁴⁸⁹ MONSENGWO PASINYA (Mgr) et B. MPOTO, *Mgr Jan Van Cauwelaert : pasteur et missionnaire*, Bruxelles, Cepess, 1999, p. 117.

⁴⁹⁰ *Idem*, p. 49.

Les scheutistes, pour revenir à eux, contrairement aux jésuites, furent plus tôt sensibles à la question de la promotion des indigènes. Dans une circulaire du 22 juillet 1958, les supérieurs « provinciaux invitaient les missionnaires de Scheut du Congo à se préparer à travailler, dans l'avenir, sous la dépendance d'une hiérarchie autochtone »⁴⁹¹. Cet esprit progressiste leur fut vivement reproché, comme le montre le paragraphe suivant.

3.2.3. Un complot et un compromis : plutôt un évêque blanc avec un auxiliaire noir

Un complot ? C'est en effet que l'attitude progressiste des scheutistes, amplifiée par les propositions troublantes de Mgr Scalais, inquiétèrent le gouvernement belge qui « conspira » contre eux.

Avant d'en dire plus, il sied de savoir que, profitant des déclarations de Mgr Scalais au lendemain des émeutes du 4 janvier, un groupe d'abbés autochtones avait écrit le 10 janvier une lettre adressée au Délégué apostolique demandant que « *les Pères scheutistes de Léopoldville ayant perdu la confiance de leurs paroissiens, soient remplacés par des abbés noirs* »⁴⁹². Là où les abbés parlaient de remplacement des scheutistes « *ayant perdu la confiance* », le gouvernement pensa « *évincement de tous les scheutistes de la capitale* ». Déjà en 1957, il mijotait de les faire remplacer à Léopoldville par un clergé séculier belge⁴⁹³.

Au lendemain des insurrections, le divorce entre la croix et l'épée étant encore loin d'être scellé. L'ambassadeur de la Belgique auprès du Saint-Siège, M. Poswick, s'allia quelques personnalités ecclésiastiques. Ce fut le cas de Mgr Sigismondi, devenu secrétaire de la *Propaganda Fide*, qui aurait déclaré le 15 janvier 1959, selon Poswick, qu'« *il trouvait dans l'hostilité manifestée par les émeutes vis-à-vis des scheutistes, de nouvelles raisons de les écarter de la capitale* »⁴⁹⁴.

Fut également gagné à la cause Mgr Dell'Acqua, substitut à la Secrétairerie d'État qui selon le même ambassadeur, Poswick, s'étonnait de la répugnance des évêques belges :

« *À moins d'être myopes, s'indignait-il devant Poswick le 19 janvier, vos évêques doivent se rendre compte que s'ils ne sont pas prêts à sauver l'œuvre de la Belgique en Afrique, même au prix d'un sacrifice aussi modeste, ils en payeraient un jour les conséquences dans leurs propres diocèses. [Parce que la Belgique devait maintenir sa présence au Congo, pays si important au cœur de l'Afrique, Bruxelles ne devait pas se*

⁴⁹¹ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, 150 ; D. VERHELST et H. DANIËLS, *op. cit.*, p. 291.

⁴⁹² B. OLIVIER, *Chroniques congolaises. De Léopold II à Vatican II. 1958-1965*, Paris, Karthala, 2000, p. 56; J. MARRES et P. DE VOS, *L'équinoxe de janvier. Les émeutes de Léopoldville*, Bruxelles, Éd. Euraforient, p. 162.

⁴⁹³ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁹⁴ B. OLIVIER, *op. cit.*, p. 50.

laisser] impressionner par l'agitation de quelques milliers de chômeurs de Léopoldville qui ne sont nullement les interprètes de la population »⁴⁹⁵.

Alors que le « complot » semblait sur de bons rails, le mois de février 1959 surprit Poswick par le revirement de ses deux alliés à Rome. Le 16 février, Mgr Sigismondi déclarait que « *la nomination d'un prêtre séculier belge au siège épiscopal de Léopoldville constituerait une opération à chaud ; un acte nettement politique* » qui promouvrait les intérêts de l'État belge plutôt que ceux de l'Église. Ce qui n'échapperait pas aux Congolais. Il était donc prudent de garder un évêque scheutiste belge à Léopoldville⁴⁹⁶. Au grand dam de Poswick, Mgr Dell'Acqua lui réserva, le 19 février, la même surprise, mais eut l'amabilité de lui suggérer un « *plan de compromis* » : un évêque séculier belge, mais avec un auxiliaire autochtone⁴⁹⁷.

Mgr Samoré, secrétaire pour les Affaires extraordinaires du Saint-Siège et le Père J.-B. Jansens, général des jésuites, nouveaux alliés de l'ambassadeur Poswick dans le complot contre les scheutistes, acceptèrent également ce « plan de compromis ». Malgré cette nouvelle coalition et son plan, Mgr Sigismondi resta intransigeant et déclara dans une nième entrevue avec Poswick : « *On aura beau entourer de toutes les précautions et de toutes les compensations possibles la nomination à Léopoldville d'un grand évêque séculier, les noirs y verront une occupation en soutane. De plus, ils croiront y voir un désaveu des Pères de Scheut par les autorités religieuses* »⁴⁹⁸.

De ce « plan de compromis », Mgr Sigismondi ne retint que la deuxième proposition : adjoindre un auxiliaire congolais à un évêque belge⁴⁹⁹. À ce point, un pas venait d'être franchi : l'imminence de la nomination d'un prélat autochtone qui cohabiterait avec un allochtone.

3.2.4. Où le Rubicon fut franchi...

Les émeutes de janvier 1959 alarmèrent également le Vatican qui, à l'occasion, « remit sur la natte » - pour parler en Africain – le projet de la Convention laissée en veilleuse depuis 1953⁵⁰⁰. Le 25 mars, un groupe de travail mis sur pied le 5 février par le Ministère des Affaires étrangères trouva inopportun de réexaminer ce vieux projet et proposa en lieu et place un *modus vivendi* devant intéresser « *L'Église au Congo, en tant qu'Église établie (non plus*

⁴⁹⁵ Cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 167.

⁴⁹⁶ Cité par *Idem*, p. 168.

⁴⁹⁷ *Idem*, p. 170-171.

⁴⁹⁸ Cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁹⁹ *Idem*, p. 171.

⁵⁰⁰ *Idem*, p. 179.

missionnaire) »⁵⁰¹. Ce *modus vivendi* ne retint de la Convention que quelques éléments liés à l'institution de la hiérarchie et qui furent regroupés sous trois volets : « *L'organisation de l'Église établie, la personnalité juridique à accorder à certains organes et associations de l'Église, les traitements à accorder aux ministres du culte* »⁵⁰².

Ce *modus vivendi*, ou mieux, cette remise en veilleuse de la Convention, n'enchantait pas le Saint-Siège, et encore moins Mgr Sigismondi, aujourd'hui secrétaire de la *Propaganda Fide*, hier délégué apostolique à Léopoldville et co-initiateur de ladite Convention. Ce fut là le coup fatal qui allait séparer l'Église et l'État.

En effet, les différentes entrevues de l'ambassadeur belge avec les instances de Rome ne firent que le convaincre de l'acte de divorce. Le 12 août, il rencontra Mgr Sigismondi qui lui fit comprendre que la non ratification de la Convention marquait la « *complète indépendance de l'Église vis-à-vis des autorités belges* »⁵⁰³ et que, par le fait même, le Saint-Siège n'était plus tenu à une « consultation préalable » du gouvernement belge dans la nomination des évêques au Congo. « *Partout ailleurs*, déclara Mgr Sigismondi, *sauf dans les pays concordataires, l'Église établit et remanie la hiérarchie ecclésiastique sans aucune consultation préalable avec les autorités civiles* »⁵⁰⁴.

Cette déclaration enflamma le gouvernement belge. En fin diplomate, Poswick put encore implorer la faveur de Rome d'agir au Congo « *par courtoisie, comme si un concordat existait* »⁵⁰⁵. Ébranlé par cette proposition, Mgr Sigismondi renvoya Poswick auprès du secrétaire pour les Affaires ecclésiastiques extraordinaires, Mgr Samoré. Le 13 août, ce dernier lui réserva la même réponse que Mgr Sigismondi : « *L'Église, disait-il, agissait en matière d'érection de la hiérarchie avec une entière autonomie* »⁵⁰⁶.

Poussé, le 20 août, par P. Wigny, ministre des Affaires étrangères, Poswick obtint une audience auprès du cardinal Tardini, secrétaire d'État du Vatican. Le 28 août, celui-ci se contenta de dire que c'était « *providentiel que la ratification de la Convention n'eût pas lieu* »⁵⁰⁷. L'ambassadeur ne désarma pas. Il revint sur un principe aussi vieux que la Belgique : « *Suivant la pratique constante en Belgique, quelle que fût la couleur politique du gouvernement, l'Église ne nommerait pas d'évêques au Congo sans avoir pris contact avec les*

⁵⁰¹ *Ibidem*.

⁵⁰² *Ibidem*.

⁵⁰³ *Idem*, p. 182.

⁵⁰⁴ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 185.

⁵⁰⁵ POSWICK, cité par *Idem*, p. 186.

⁵⁰⁶ SIGISMONDI (Mgr), cité par *Idem*, p. 186.

⁵⁰⁷ TARDINI (card.), cité par *Idem*, p. 182.

autorités civiles »⁵⁰⁸. Ce qui vexa à son tour le cardinal Tardini qui, selon une anecdote, « poussa de hauts cris, leva les bras au ciel et promit de donner immédiatement des instructions au nonce à Bruxelles pour mettre fin à cette pratique »⁵⁰⁹. Il en profita pour mettre les choses au point. En assurant Poswick qu'« un archevêché ne coûterait pas plus cher qu'un évêché et que le Vatican n'avait pas l'intention de s'adresser au gouvernement belge pour assurer un traitement aux évêques »⁵¹⁰, il signifiait par-là que les atouts d'antan dont jouissait la Belgique pour « lier la politique du Saint-Siège à sa présence en Afrique »⁵¹¹ n'existaient plus et qu'ainsi, libre et autonome, Rome pouvait restructurer et indigéniser l'Église au Congo. Enfin, pourrait-on dire avec Manzanza, le Rubicon était dorénavant franchi.

Afin de prévenir toute éventualité, le vaillant diplomate, devant le fiasco de toutes ses démarches en matière de « consultation préalable », recommença un nouveau ballet diplomatique. Le 2, le 9, le 11 septembre et le 9 octobre 1959, il passa tour auprès de ses interlocuteurs ordinaires du Vatican. Il n'obtint qu'une seule faveur : afin de prendre ses dispositions au Congo, le gouvernement belge serait, non consulté, mais *informé* quelques jours à l'avance sur les nominations des dignitaires ecclésiastiques⁵¹².

3.2.5. Le passage aux actes

Si les événements se sont accélérés dans la deuxième moitié de la décennie 1950, c'est aussi suite à certains actes concrets qu'avait, bon gré mal gré, posé l'épiscopat congolais. Ce fut notamment le sacre de trois évêques indigènes en 1956 et 1959. Ces actes audacieux ne sont certes pas anodins par rapport à la décision historique du 10 novembre 1959 : l'érection des diocèses par la Bulle « *Cum Parvulum* ».

3.2.5.1. Un vicaire apostolique congolais ou les enjeux d'une nomination

La manière dont j'ai exposé précédemment les événements de la fin des années 1950, notamment de 1958 et 1959, ne laissait pas sous-entendre qu'un évêque avait été ordonné auparavant. Son nom n'a été cité dans aucune des démarches des uns et des autres protagonistes des revendications d'une Église autonome et autochtone. Pourtant, le 9 août 1956, le Vatican avait nommé l'abbé Pierre Kimbondo comme vicaire auxiliaire de Mgr Alphonse Werwing de Kisantu ; Il fut sacré le 18 novembre 1956⁵¹³. Certes que, comme le commentait Jan Van Wing,

⁵⁰⁸ *Idem*, p. 187.

⁵⁰⁹ *Idem*, p. 188.

⁵¹⁰ TARDINI (card.), cité par *Idem*, p. 187.

⁵¹¹ *Idem*, p. 188.

⁵¹² W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 192-193.

⁵¹³ Cf. *Idem*, p. 144.

il fut « *le signe de la maturité de la chrétienté et la reconnaissance des mérites apostoliques* »⁵¹⁴. Mais quels en furent les véritables enjeux en cette année des « Manifestes congolais » ?

Était-ce pour le Saint-Siège d'essayer au Congo belge sa nouvelle politique africaine, déjà en application dans d'autres pays ? Laquelle politique consistait en la promotion des autochtones pour une meilleure autonomie et indépendance à l'égard des métropoles et ainsi mettre en relief la catholicité de l'Église de Rome⁵¹⁵ ?

Et pourquoi le choix d'un abbé de Kisantu et non de Baudouinville par exemple qui s'illustrait souvent par des audaces d'indigénisation (adaptations liturgiques, premier abbé du pays...) ? Voici, entre autres raisons, celles qui semblent plausibles et corroborent notre propos. En 1956, Kisantu avait le clergé indigène le plus nombreux. Avec ses 50 prêtres autochtones, il venait en tête devant Kikwit (31), Luluabourg (27), Bukavu (20), Baudouinville (19)⁵¹⁶. Aussi, Kisantu se trouvait « *en territoire bakongo, berceau de la première évangélisation et du 1^{er} épiscopat kongo* »⁵¹⁷. En outre, c'est à Kisantu que fut implantée la première université congolaise, Lovanium, en 1954, donnant ainsi aux fils du terroir l'occasion de former la première *intelligentsia* du pays. L'on sait quelle influence et quelle hégémonie eut à Léopoldville l'Association des Bakongo (ABAKO) en l'année des Manifestes de 1956 et dans les événements qui bousculèrent le pays à son indépendance le 30 juin 1960⁵¹⁸.

Cependant, comme le fait remarquer Manzanza, quelles que fussent les raisons du sacre de P. Kimbondo, l'heure des solutions idéales et des tergiversations était révolue. Il fallait passer aux actes et aux initiatives, comme ce fut encore le cas en 1959.

3.2.5.2. Deux nouvelles nominations épiscopales : un indigène à la tête d'un vicariat

Le 17 décembre 1957, J.-B. Jansens, général des jésuites, s'exprimait de Rome, en ces termes à propos des prêtres autochtones du Congo : « *Il faudrait deux ou trois lustres pour que le clergé noir soit de taille à prendre la relève* »⁵¹⁹. À la même période, le 2 février 1959, un évêque vivant au Congo, Mgr Sacalais, affirmait au contraire que « *l'élévation à la dignité*

⁵¹⁴ J. VAN WING, *De erste kongolese bisschop : Mgr P. Kimbondo*, dans *De Linie*, (4 septembre 1956), p. 1.

⁵¹⁵ Cf. I. NDAYWEL È NZIEM, *op. cit.*, p. 518 ; P. HOUART, *L'Église et l'émancipation africaine*, Bruxelles, 1959, p. 7-8.

⁵¹⁶ W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 145 ; *Statistiques annuelles des Missions catholiques du Congo et du Ruanda-Urundi*, 1956, p. 4.

⁵¹⁷ En effet, Dom Henrique, 1^{er} évêque Kongo (1521-1530) était né à Mbanza Nzundi, à 15 km près de Kisantu. Pour plus de précision ; voir Ne-Kimu a Dubemba NDOADISIKISI, *Premier évêque du Congo*, dans *Revue africaine de théologie*, 2, 6 (1979), p. 149-169.

⁵¹⁸ *Idem*, p. 145-146 ; MUTAMBA MUKOMBO, *Du Congo au Congo indépendant*, p. 216-217.

⁵¹⁹ Cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 148.

*épiscopale d'un prêtre local dans la capitale serait une réponse péremptoire aux reproches que nombre d'évolués font à l'Église de freiner et de chercher à retarder l'émancipation du peuple congolais »*⁵²⁰. Il y a là une illustration de deux points de vue qui trahissent les intentions des uns et des autres protagonistes des missions religieuses au Congo.

Le 25 avril 1959, Rome voulut en découdre avec les « bien-pensants » qui avaient obombré les réalités du Congo. Elle nomma l'abbé Joseph Nkongolo vicaire apostolique de Luebo, premier vicariat ayant à sa tête un autochtone. L'érection des diocèses le 10 novembre 1959 en fera par ailleurs le premier évêque résidentiel congolais.⁵²¹

Entre temps, Mgr Scalais qui avait obtenu, depuis février, de se voir aider par un évêque à Léopoldville, à défaut de l'inverse comme il l'avait souhaité, ne comprenait toujours pas les lenteurs de Rome. Son candidat, l'abbé Malula, était pourtant bel et bien connu. Le 3 juin, il exprimait son mécontentement au Provincial de Scheut à Belgique, le P. Degrijse : « *Qu'à Rome on veuille montrer qu'on n'a pas peur en retardant la nomination de l'auxiliaire, je le comprends. Mais il ne faudrait pas qu'on arrive après la nomination de noirs à de hautes charges civiles, sinon l'Église aura l'air d'être à la remorque de l'État. Ce serait dommage* »⁵²².

Après six mois, les vœux d'un évêque « peu compris » parce que visionnaire, étaient enfin comblés par la nomination de son « poulain », l'abbé Joseph Malula, comme vicaire apostolique auxiliaire de Léopoldville. Mgr Scalais ne cacha pas sa joie en apprenant la nouvelle au début d'août au point qu'il se mit tout de suite à écrire à son supérieur général et à l'inviter aux cérémonies du sacre prévues pour le 20 septembre : « *Vous seriez le témoignage vivant de la Congrégation de Scheut et de sa volonté de céder progressivement les rênes de nos missions au clergé congolais* »⁵²³.

Ce trio épiscopal, ou mieux, ce « *fleuron du clergé local [...] inaugurerait l'ère d'une Église congolaise dans un État congolais* »⁵²⁴. Cette ère nouvelle trouva sa meilleure expression quelques semaines plus tard dans la décision du 19 novembre 1959 : l'établissement d'une hiérarchie ordinaire au Congo... belge.

⁵²⁰ Cité par *Idem*, p. 164.

⁵²¹ *Idem*, p. 171; *Revue du clergé africain*, 14, 6 (1959), p. 617.

⁵²² Mgr SCALAIS, cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 172.

⁵²³ Cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 172.

⁵²⁴ L. DE SAINT-MOULIN, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, t. 2 : *Textes biographiques et généraux*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1987, p. 46,49.

3.2.5.3. La décision romaine du 10 novembre 1959 : hiérarchie autochtone ou instauration de la hiérarchie ordinaire ?

Pendant que les Belges tergiversaient sur la question de l'établissement de la hiérarchie ordinaire au Congo, le Saint-Siège peaufinait son projet qui fut adopté par la Curie romaine, le lundi 9 novembre 1959. Approuvé par le pape Jean XXIII, le 10 novembre 1959, par la bulle « *Cum Parvulum* », il fut rendu officiel le dimanche 29 novembre 1959⁵²⁵.

Un historien ne saurait passer sous silence la manière dont fut accueilli un acte d'une si grande importance. C'est en effet que cette publication à Léopoldville, par le Délégué apostolique et l'agence DIA du 28 novembre⁵²⁶, reçut un accueil peu enthousiasmant, dans certains milieux. Pourtant à Léopoldville, par exemple, Mgr Scalais et son auxiliaire, Mgr Malula, avaient pris soin de préparer une lettre qui devait être lue dans tous les lieux de prière de la capitale, le dimanche 29 novembre, pour expliquer et vulgariser le contenu de la bulle⁵²⁷.

Comment comprendre alors les raisons d'un accueil si froid ? Une première raison est à situer dans cette manière même d'annoncer le message du Saint-Siège. Cette annonce ne fut accompagnée ni du texte, ni des modalités pratiques. Seules furent communiquées des subtilités juridiques peu parlantes pour le peuple : différence entre évêques résidentiels et vicaires ou préfets apostoliques, églises métropolitaines et diocèses ou préfectures suffragantes... Les chrétiens avaient plutôt besoin du nom et du visage de leur évêque, encore qu'aucun noir ne fût nommé à cette occasion.

Une deuxième raison fut le peu d'informations, partielles et superficielles, que livrèrent les hommes d'Église eux-mêmes. En outre, les intellectuels qui auraient pu en faire écho étaient davantage occupés à l'effectivité de l'indépendance annoncée depuis le 13 janvier. Faut-il également remarquer avec Mgr André Lefebvre, évêque de Kikwit, qu'à Rome même, la bulle ne serait publiée qu'en janvier 1960⁵²⁸ ; et au Congo, six mois plus tard, soit le 3 mai 1960. En effet, écrivait-il le 3 mars, 1960 : « *Pour si curieux que cela puisse paraître, trois mois après l'annonce officielle, aucun évêque de la hiérarchie au Congo, aucun évêque de ce pays n'a encore reçu la bulle donnant les modalités selon lesquelles doivent être organisés les nouveaux diocèses* »⁵²⁹.

⁵²⁵ Texte intégral en annexe. Voir aussi *Acta Apostolicae Sedis*, 52 (1960), p. 372-377 ; *Revue du clergé africain*, 15, 3 (1960), p. 270-275.

⁵²⁶ *Documents et informations africaines (DIA)*, (28 novembre 1959, p. 673-674.

⁵²⁷ Cf. L. DE SAINT-MOULIN, *op. cit.*, t. 2, p. 141-142.

⁵²⁸ *Acta Apostolicae Sedis*, 52 (janvier 1960).

⁵²⁹ Cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 197.

Pour toutes ces raisons, la constitution de la hiérarchie ne connut pas un accueil à la hauteur de sa signification. Je voudrais, avec Manzanza, en donner un bref contenu et quelques implications. Après avoir énoncé les motifs de l'établissement de la hiérarchie (la croissance de la petite graine de moutarde et l'espoir de la voir porter beaucoup de fruits dans l'avenir) et les efforts des uns et des autres dans cette prise de décision si importante⁵³⁰, le document insiste surtout sur les implications d'un tel acte. En voici quelques-unes.

La première touchait au statut juridique de 32 vicariats qui étaient élevés au rang de diocèses et regroupés en 6 provinces ecclésiastiques (Léopoldville, Coquilhatville, Stanleyville, Bukavu, Luluabourg et Élisabethville). Les 7 préfectures seraient quant à elles attachées au siège métropolitain le plus proche⁵³¹.

La deuxième implication concerne la direction de ces diocèses. Ces vicaires apostoliques, revêtus du nouveau statut d'évêques résidentiels allaient exercer désormais le pouvoir en leur nom propre. C'est dire que l'organisation des diocèses était laissée aux initiatives et à la créativité de chaque évêque, dans la limite du « droit canonique », jusqu'à la « mense épiscopale »⁵³². Ce que ne semblait pas encore comprendre Mgr André Lefebvre au regard de son message ci-dessus mentionné. Ce fut certainement difficile pour les évêques d'agir autrement qu'auparavant, le changement ne s'étant opéré que juridiquement.

Une troisième implication réside dans le fait même que seuls trois évêques étaient autochtones. Goma seul était vacant. Dans son encyclique, *Principes Pastorum* publiée le même jour que la bulle *Cum Parvulum*, le 29 novembre, Jean XXIII prévoyait un remplacement progressif des évêques allochtones, par des évêques autochtones⁵³³.

Cette dernière implication donne à penser. La présence quasi-totale des évêques blancs au sein de la hiérarchie ordinaire donne à la question dûment posée dans le titre de ce point tout son pesant d'or. S'il y a bien eu « institution de la hiérarchie », l'on doit cependant se garder de parler de l'instauration d'une hiérarchie autochtone. J. Van Driessche fit une remarque pertinente à ce propos : « *Bien que juridiquement passés du stade de territoires de mission à celui d'Églises locales, les diocèses restaient régis par le droit missionnaire* »⁵³⁴.

⁵³⁰ Cf. *Consitutiones Apostolicae*, t. 1 : *De Congo Belgico et Ruanda Urundi*, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 52(javier 960), p. 372.

⁵³¹ *Consitutiones Apostolicae*, p. 272-374. ; W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 193.198. Voir aussi les pages que j'ai consacrées cette structure dans le premier chapitre.

⁵³² Les sources financières pour le fonctionnement étaient de quatre sortes, selon la bulle : « *Les biens que possédaient le vicariat apostolique, les revenus de la curie, les dons spontanés des fidèles et l'argent que la Sacré congrégation pour la propagande de la foi a coutume d'envoyer* ».

⁵³³ JEAN XXIII, *Lettre encyclique Principes Pastorum*, dans *Documentation catholique*, 1318 (1960),

⁵³⁴ J. VAN DRIESCHE, cité par W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 203.

Il y a lieu de prolonger cette réflexion, notamment sur la conception ecclésiologique de l'époque. En notant dans leur lettre du 29 novembre 1959 que, par la bulle *Cum Parvulum*, « *l'Église est définitivement implantée dans ce pays, qu'elle y a atteint le stade de maturité* », les deux prélats de Léopoldville, Mgrs Scalais et Malula, ne livraient-ils pas une conception selon laquelle la maturité ecclésiale est un aboutissement d'étapes successives, allant de la préfecture au vicariat, et du vicariat au diocèse ? Ne faut-il pas reconnaître qu'en 1959 l'Église au Congo était loin d'être « adulte », mais que ce fut, pour paraphraser F. Bontinck, le conditionnement historique de la décolonisation qui accéléra l'instauration de la hiérarchie⁵³⁵ ? Sinon, pour rejoindre Manzanza dans ses interrogations, comment expliquer l'instauration en bloc de 32 vicariats qui évoluaient par ailleurs à des vitesses différentes, les écarts étant parfois très criants au sein d'une même province ? Ce fut le cas de Coquilhatville élevé au rang d'un archevêché avec un seul prêtre indigène, alors que Lisala, diocèse suffragant, en comptait 16 ; et celui d'Élisabethville, devenu archevêché avec 5 prêtres, alors que Baudouinville, suffragant, en avait 17⁵³⁶ ?

⁵³⁵ Cf. F. BONTINCK, *Le conditionnement historique de l'Église catholique au Congo*, dans *Revue du clergé africain*, 24, 2 (1969), p. 132-145.

⁵³⁶ Cf. W. MANZANZA MWANANGOMBE, *op. cit.*, p. 209-210. Note 688.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Le but de ce travail était de comprendre les rapports entre les différents protagonistes de la christianisation du Congo entre 1880 et 1959. Comment les agents du gouvernement léopoldien et colonial, les missionnaires, protestants et catholiques, ainsi que les indigènes ont-ils vécu leur rencontre en terres congolaises ? J'ai recouru à trois métaphores pour comprendre cette rencontre : la croix, l'épée et la chèvre. Trois symboles qui en disent long sur la complexité des rapports entre le christianisme (la croix), le pouvoir colonial (l'épée) et les traditions ancestrales (la chèvre). J'ai pris la croix comme point d'appui que j'ai successivement analysée dans ses rapports avec l'épée et la chèvre. Sans négliger la chronologie des faits historiques, j'ai abouti à une triple dynamique de la christianisation qui a constitué l'ossature même de mon travail : la croix et l'épée ; la croix et la chèvre ; la croix, sans l'épée ?.

Le premier chapitre a davantage considéré les relations entre les allochtones eux-mêmes sur la terre congolaise. Ces relations se déclinèrent en termes de connivence et de concurrence. Après des refus que réservèrent les missionnaires belges à la requête de leur roi de collaborer à sa mission civilisatrice du Congo, Léopold II ne désarma point. Sa persévérance lui valut, auprès du Saint-Siège, l'acceptation de « missions nationales », et auprès des congrégations présentes en Belgique, l'envoi des premiers scheutistes au Congo, en 1888. Ce qui ouvrait la route à une longue cohorte de missionnaires.

Gagnés au patriotisme missionnaire voulu par le roi, les missionnaires se trouvèrent « jetés entre les jambes des protestants ». S'invita alors la concurrence entre la *catholicisation* et la *protestantisation* du pays qui aboutit au mécontentement des protestants. En 1904, ces derniers alertèrent la *communauté internationale* qui exigea une Commission d'enquête sur les accusations portées contre le gouvernement léopoldien et les missions catholiques.

Compromise par le rapport de ladite Commission, l'Église catholique divergea sur ses relations avec l'État. Malgré les avantages tirés jusqu'alors de cette collaboration, ce dernier consentit toutefois à une Convention avec le Saint-Siège, signée le 26 mai 1906. Celle-ci portait essentiellement sur la question de la propriété (100 ha à concéder à chaque poste de mission, moyennant des indemnités), et insistait par ailleurs sur la « parfaite harmonie » entre l'État et l'Église. Cette Convention, reprise telle en 1908, régula les relations entre les missionnaires et les agents coloniaux et contribua à l'expansion rapide du catholicisme au Congo belge. Évangéliser devint synonyme de civiliser.

Des méthodes y contribuèrent : notamment, arracher les âmes des noirs des griffes du diable, *incarné* par les traditions indigènes ; et implanter ainsi l'Église d'Occident au Congo...

moyennant quelques adaptations paraliturgiques. Cette implantation devint une véritable entreprise, à *arrière-fond* mercantile, surtout dans l'entre-deux guerres où la récolte des fonds en Belgique révéla l'ingéniosité des missionnaires à catalyser la générosité de leurs compatriotes. Tout compte fait, cette entreprise missionnaire fut perçue elle-même, par des coloniaux, comme une concurrence dans la mission civilisatrice elle-même. Ce fut surtout dans les années 1930 que les méthodes de *civilisation* divergèrent et donnèrent lieu à des altercations. Les coloniaux, par la *politique indigène*, entrèrent en conflit ouvert avec les missionnaires dont programme était à la plantation pure et simple des structures socio-religieuses belges.

En revanche, ce n'est pas dans la passivité que les indigènes se firent civiliser. S'il faut considérer avec admiration leur allégeance à ce nouveau *modus vivendi* socio-religieux, il est pourtant à relever des multiples résistances qui ont entravé cette mission civilisatrice. Le deuxième chapitre a cherché davantage à souligner ce rapport de la croix (et de l'épée) à la chèvre. Comment expliquer ces résistances des autochtones et d'un pan important de leurs traditions ancestrales, alors que l'expansion de la mission évangélisatrice et civilisatrice semblait avoir fait son bonhomme de chemin ? La complexe étiologie de cette insoumission s'est située sur un double arrière-fond, politique et religieux. La colonisation et l'évangélisation ont été d'une telle brutalité dans leurs méthodes que les indigènes leur ont réservé une *apparente* allégeance. Expropriation des terres, déstructuration de la société, vie de forçat, annihilation des coutumes (*tabula rasa*), connivence entre colons et missionnaires ont été les termes auxquels j'ai recouru pour décrire les causes des résistances. Celles-ci furent également bigarrées, aussi bien au niveau sociopolitique (révoltes, rébellions, mouvements nationalistes pré-politiques, Manifestes...), que religieux (associations secrètes et messianismes).

Nonobstant la *sainte colère* que piquèrent les Belges face aux résistances par des arrestations, des relégations, des incarcérations, etc., leur reconnaissance des revendications indigènes, aussi lente et mitigée fût-elle, aboutit à un changement positif de regard. Ainsi vit-on, au-delà de l'ambiguïté de la *politique indigène*, le noir acquérir plus de droits. Ce fut également, dans l'Église, des adaptations paraliturgiques pour la plupart, la responsabilisation des laïcs, et surtout l'indigénisation du clergé.

Il se révéla, cependant, que cette reconnaissance et cette responsabilisation des indigènes n'avaient pas été préparées, mais dictées par les aléas du moment. Et le divorce entre la croix et l'épée demeurait lui-même un point d'achoppement entre les Belges. Restaient donc hypothéquées les plus nobles des revendications des indigènes : l'autonomisation et l'autochtonisation de l'espace socio-religieux. Le troisième chapitre s'est essentiellement

intéressé aux événements des années 1950 qui constituèrent un tournant important dans la *réalisation* de ce binôme « autonomie-autochtonie », comme voie vers l'ère de la croix, sans l'épée.

En effet, la politique du Saint-Siège avait changé dans les années 1950. Attentif à la montée indépendantiste dans les pays africains de l'après Deuxième Guerre, le Vatican entreprenait d'y établir une hiérarchie régulière. Ce fut déjà le cas en Afrique anglophone et française. Le cas du Congo restait particulier suite à la Convention de 1906. Et les Belges eux-mêmes n'étaient pas prêts à signer la séparation entre l'Église et l'État. Les houleuses controverses autour du projet de renouvellement de la Convention de 1906 révélèrent cet état d'esprit. Était en jeu le « droit de regard » du gouvernement belge dans la nomination des ecclésiastiques au Congo. Il fallut trois ans pour que fut signée, le 8 décembre 1953, la Convention entre le Saint-Siège et la Belgique. Si cette Convention avait été mise en application, il n'y aurait certainement pas eu de changement significatif dans la collaboration qui avait caractérisé jusqu'alors la croix et l'épée. Ce que refusaient les opposants socialistes, libéraux et communistes belges. La victoire de ces derniers aux élections de 1954 acheva de mettre au frigo ladite Convention et de préparer la revanche. Tous ces jeux de pouvoir se jouèrent *loin* des regards congolais. Pourtant plus rien ne semblait plus arrêter leurs aspirations nationalistes.

Les Manifestes de 1956 (Manifeste de la conscience africaine, de l'ABAKO) ; les influences indépendantistes étrangères de 1958 (l'Exposition universelle de Bruxelles du 17 avril au 18 octobre ; le discours du général De Gaulle à Brazzaville, le 24 août ; la Conférence des peuples d'Afrique à Accra, du 5 au 13 décembre) ; et surtout les émeutes du 4 janvier 1959 rendirent la situation irréversible, si bien que, de Bruxelles, le roi Baudouin dut promettre pour la première fois l'indépendance au Congo, le 13 janvier de la même année. Si le Saint-Siège et certains missionnaires, surtout les scheutistes, lurent à travers ces « signes des temps » l'occasion d'indigéniser l'Église, en nommant notamment des évêques congolais ; la plupart des Belges, aussi bien au Congo qu'en Belgique, refusaient d'entendre le glas qui sonnait la fin de leur colonie.

Au *finish*, le Vatican décida de passer aux actes, sans plus tenir compte d'un certain « droit de regard belge ». Le 9 août 1956 fut nommé l'abbé Pierre Kimbondo comme vicaire auxiliaire de Kisantu. En 1959, l'abbé Joseph Nkongolo était nommé à la tête du vicariat de Luebo, et l'abbé Joseph Malula vicaire auxiliaire de Léopoldville. Plus rien n'empêchait désormais le Saint-Siège d'ériger la hiérarchie ecclésiastique. C'est en vain que Poswick,

ambassadeur du royaume de Belgique auprès du Saint-Siège, entreprit son ballet diplomatique auprès des instances romaines. Le 10 novembre 1959, la décision fut prise, confirmée le 29 novembre par la bulle *Cum Parvulum* du pape Jean XXIII : 32 vicariats étaient élevés au rang de diocèses et regroupés en 6 provinces ecclésiastiques.

Mais hélas, l'accueil froid que rencontra cette décision importante, au Congo comme en Belgique, donne à penser. Comment comprendre que cet acte du Saint-Siège, qui octroyait de l'autonomie et de l'autochtonie à des Congolais qui n'avaient revendiqué que cela durant des décennies, suscita peu d'enthousiasme ? Des raisons peuvent être avancées : trois évêques congolais seulement sur une trentaine, impréparation sur le nouveau statut juridique des diocèses et des évêques, contexte politique agité... Il reste cependant vrai que l'avant comme l'après 10 novembre se révélèrent un *statu quo* pour bien des chrétiens et même pour leurs responsables. Cette étude semble ainsi finir sur un ton de révolte. Tout ce sinueux itinéraire, parti de 1880, qui évolua au travers des décennies entre connivence et concurrence, entre résistance et reconnaissance, entre autonomie et autochtonie, n'aura abouti qu'à *tout ça*, en 1959 : une grande décision romaine de principe mais peu suivie d'effets réels. Voilà de quoi relancer les débats et les recherches...

BIBLIOGRAPHIE

1. Sources officielles et ecclésiales

Acta Apostolicae Sedis, 52 (janvier 1960).

Annales parlementaires de Belgique. Chambre des Représentants, session 1953-1954, séance du 24 février 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954.

Annales parlementaires de Belgique. Sénat de Belgique, session 1962-1963, séance du 24 juillet 1963, dossier 328, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1963.

Annales parlementaires de Belgique. Sénat de Belgique, session 1953-1954, séance du 12 mars 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954.

Annales parlementaires. Chambre des Représentants, session 1953-1954, séance du 11 mars 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954.

Annuaire des Missions catholiques du Congo belge et du Ruanda-Urundi 1948, 1953 ; Annuaire catholique du Congo, Ruanda et de l'Urundi, 1960-1963.

Compte-rendu analytique. Chambre des Représentants, session 1953-1954, séance du 3 mars 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954.

Compte-rendu analytique. Chambre des Représentants, session 1953-1954, séance du 10 mars 1954, Bruxelles, Imprimerie Lesigne, 1954.

CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Année du centenaire. 3 juin 1979-29 juin 1980. Célébration*, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général, 1979.

_, *Visite Ad Limina du 11 au 30 avril 1983*, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général, 1983, (texte réservé).

CONGRÈS COLONIAL BELGE, *Comptes rendus et rapports*, 1939.

FLAMENT F. et alii, *Rapport annuel sur l'actualité de la colonie au Congo belge*, 1954.

MINISTÈRE DES COLONIES, *Rapport de l'administration de la colonie : 1908, 1911.*

PICARD E, D'OFFSCHMIDT N. (dir.), *Pandectes belges. Encyclopédie de législation de doctrine et de jurisprudence belges*, t. 23, Bruxelles, 1887.

PIRON P., STROUVENS L. et DEVOS J., *Codes et lois du Congo belge : textes annotés d'après les rapports du Conseil colonial, les instructions officielles et la jurisprudence des tribunaux*, Bruxelles, Larcier, 1954.

Rapport de la commission d'enquête, dans *Bulletin officiel*, (1905), p. 240-249.

Statistiques annuelles des Missions catholiques du Congo et du Ruanda-Urundi, 1956.

2. Ouvrages et monographies

ANET H., *En éclaireur. Voyage d'étude au Congo belge*, Bruxelles, Imprimerie de Nessonvaux, 1913.

ASCH S., *L'Église du prophète Kimbangu : de ses origines à son rôle actuel au Zaïre, (1921-1981)* (Hommes et sociétés), Paris, Karthala, 1983.

BALANDIER G., *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, 8), Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

- BALANDIER, *Anthropologie politique*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1995, 3^e éd.
- BERGMANS L., *Les Wanande*, t. 1 : *Histoire des Baswagha*, Butembo, Éd. Assomption Butembo-Beni, 1970.
- _, *Cinquante ans de présence assomptionniste*, Bruxelles, s.n., 1979.
- BIMWENYI-KWESHI O., *Discours théologique négro-africain. Problèmes des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- BITA LIHUN NZUNDU A., *Missions catholiques et protestantes face au colonialisme et aux aspirations du peuple autochtone à l'autonomie et à l'indépendance politique au Congo belge (1908-1960). Effort de synthèse*, Rome, Editrice pontificia università Gregoriana, 2013.
- BONTINCK F., *Aux origines de l'État indépendant du Congo : documents tirés des archives américaines*, Louvain, Nauwelaerts, 1966.
- _, *L'évangélisation du Zaïre*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1980.
- _, *Les missionnaires de Scheut au Zaïre*, Limete, Épiphanie, 1988.
- BUGUTSALA GANDAYI GABUDISA, *L'Église et l'État dans la question scolaire au Zaïre. De Léopold II à Mobutu Sese Seko. 1885-1985. Doctrines sous-jacentes, fondements juridiques et praxis*, Ottawa, Université Saint-Paul, 1986.
- CERTEAU M., *L'invention du quotidien*, t. 2, Paris, Gallimard, 1990.
- CHALUX, *Un an au Congo* (Les grandes enquêtes de la « Nation Belge »), Bruxelles, Librairie Albert Dewit, 1925.
- CHOMÉ J., *La passion de Simon Kimbangu (1921-1951)*, Bruxelles, Les Amis de la Présence africaine, 1959.
- CHRISTENS R., *Terra Incognita. 75 ans de présence annonciade en Afrique*, Heverlee, Éd. Annonciades, 2006.
- CORNEVIN R., *Histoire du Congo (Léopoldville)*, Paris, Berger-Levrault, 1963.
- COSTANTINI C. (Card.), *Réforme des missions au XX^e siècle*, Paris, 1960, traduit et adapté de l'italien par J. BRULS.
- DE BOECK G., *Zaïre. 1885-1985 : cent ans de regards belges*, Bruxelles, Coopération par l'éducation et la culture de Bruxelles, 1985.
- DE BRIEY R., *Le Sphinx noir : essai sur les problèmes de colonisation africaine*, Paris, Berger-Levrault, 1926.
- DE BRUYNE E., *Koloniale problem voor morgen*, Aequatoria, 1951.
- DE MAISTRE J., *Du pape*, Anvers, s.n., 1821.
- DE MEEUS D. Fr. et D.R. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo*, Anvers, Éd. Zaïre, 1947.
- DE SAINT-MOULIN L., *Œuvres complètes du cardinal Malula*, t. 2 : *Textes biographiques et généraux*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa 1987.
- _, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, t. 3 : *textes concernant l'inculturation et les abbés*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1997.
- DE SCHREVEL M., *Les forces politiques de la décolonisation congolaise jusqu'à la veille de l'indépendance*, Paris, Éditions universitaires, 1970.

- DELCOMMUNE A., *L'avenir du Congo belge menacé : bilan des dix premières années (1909-1918) d'administration coloniale gouvernementale : le mal - le remède*, Bruxelles, Lebègue, 1921.
- DELWIT P. et DEWAELE J.-M., *Les partis politiques en Belgique*, Bruxelles, Éd. de l'université, 1997, 2^e éd.
- DEROITTE H. et SOETENS C., *Mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1999.
- DIANGIENDA K., *L'histoire du kimbanguisme*, Kinshasa, Éd. Kimbanguistes, 1984.
- GERARD J. E., *Les Fondements synchrétiques du Kitawala* (Études africaines, 1), Bruxelles, Centre de recherche et d'informations sociopolitiques (CRISP) et Le livre africain, 1969.
- GEVAERTS F., *Vade-mecum à l'usage des fonctionnaires et agents territoriaux du Congo belge*, Costermansville, 1953.
- GLÉLÉ M. A., *Religion, culture et politique en Afrique noire* (Politique comparée), Paris, Éd. Economica et Présence africaine, 1981.
- GRAENEN G. et DEWACHTER W., *De Belgische Grondwet van 1881 tot Helden. Nederlandse en Fanse Teksten*, Leuven, 1992.
- HEMPTINNE J.-F. (Mgr), *La politique protestante au Congo*, Louvain, Librairie de l'AUCAM, 1929.
- HEREMANS R., *L'éducation dans les missions des Pères Blancs en Afrique Centrale (1879-1914)*, Louvain-la-Neuve-Bruxelles, Collège Érasme-Nauwelaerts, 1983.
- HOCHSCHILD A., *Les fantômes du roi Léopold II. Un holocauste oublié*, Paris, 1998, traduit de l'américain par ELSÉN M.-Cl. et STRASCHITZ F.
- HOUART P., *L'Église et l'émancipation africaine*, Louvain, Éd. du Soleil levant, 1959.
- JOSET C. (dir.), *Un siècle de l'Église catholique en Belgique*, t. 1 : 1830-1930, Bruxelles, Vermaut, 1930.
- JOSET T. E., *Les sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique noire*, Paris, Payot, 1955.
- KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris, Karthala, 2000.
- KABONGO-MBAYA P.B., *L'Église du Christ au Zaïre. Formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature*, Paris, Karthala, 1992.
- KABWITA K. I., *Le royaume Kongo et la mission catholique, 1750-1838 : du déclin à l'extinction* (Mémoires d'Églises), Paris, Karthala, 2004.
- LAVERDIÈRE L., *L'Africain et le Missionnaire. L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie religieuse*, Montréal, Bellarmin, 1987.
- LÉONARD C., *Congo, l'autre histoire. De Léopold II, fer de lance de l'antiesclavagisme, à l'esclavagisme des multinationales*, Bruxelles, Éd. Masoin, 2014.
- LOVENS M., *La révolte de Masisi-Lubutu*, Bruxelles, Centre d'étude et de documentation africaine (CEDAF), 1944.
- MAERE D'AERTRYCKE A. DE et al., *Le Congo au temps des Belges. L'histoire manipulée, les contrevérités réfutées. 1885-1960*, Bruxelles, Éditions Dynamedia, 2015.
- MANZANZA MWANANGOMBE W., *La constitution de la hiérarchie ecclésiastique au Congo belge (10 novembre 1959). Prodomes et réalisations*, Frankfurt-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien, Peter Lang, 2003.
- MARCHAL J., *L'État libre du Congo*, t. 2 : *L'histoire du Congo, 1976-1900*, Borloon, Paula Bellings, 1996.

- MARKOWITZ M. D. *Cross and Sword : The Political Role of Christian Missions in the Belgian Congo, 1908-1960*, Stanford, Hoover Institution Press, 1973.
- MARRES J. et DE VOS P., *L'équinoxe de janvier. Les émeutes de Léopoldville*, Bruxelles, Éditions Euraforient, 1959.
- MASSON J., *Vers l'Église indigène. Catholicisme ou nationalisme ?*, Bruxelles, Éditions universitaires, 1944.
- MBEMBE A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en sociétés postcoloniales*, Paris, Karthala, 1990.
- MERLIER M., *Le Congo : de la colonisation à l'indépendance*, Paris, Maspero, 1962.
- MOKOKO G., *Kimbanquisme et identité noire*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- MONSENGWO PASINYA (Mgr) et MPOTO B., *Mgr Jan Van Cauwelaert : pasteur et missionnaire*, Bruxelles, Cepess, 1999.
- MOSMANS G., *L'Église à l'heure de l'Afrique*, Paris, Casterman, 1962.
- MUHEMU SUBAO SITONE M., *Naissance et croissance d'une Église locale (1896/97-1996). Le cas du diocèse de Butembo-Beni au Congo Kinshasa (RDC)* (thèse de doctorat), Lyon, Université Lumière Lyon 2, 2006 (Promoteur : PRUDHOMME Cl.).
- MUKOSA NG'EKIEB F., *Les origines et les débuts de la mission du Kwango*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1993.
- MUTAMBA MAKOMBO J.-M., *Du Congo belge au Congo indépendant. 1940-1960. Émergence des « évolués » à et genèse du nationalisme*, Kinshasa, IFEP, 1998.
- , *L'histoire du Congo par les textes*, t. 3 : 19956-2003, Kinshasa, Éditions universitaires africaines, 2008.
- N'TEBA MBENGI A., *La mission de la Compagnie de Jésus au Kwilu : contribution à la transformation d'une région congolaise (1901-1954)*, Roma, Pontifica Università Gregoriana, 2010.
- NDAYWEL È NZIEM I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique du Congo*, Bruxelles-Paris, De Boeck & Larcier, 1998.
- NGANDA NZAMBO, *Crimes organisés : révélations sur les réseaux rwandais et occidentaux*, Paris, Éditions Duboiris, 2004.
- NICOLAÏ H., *Le Kwilu : étude géographique d'une région congolaise*, Bordeaux, CEMUBAC, 1963.
- NKAY MALU F., *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo-belge, 1891-1933) : la croix et la chèvre*, Paris, Karthala, 2007.
- OLIVIER B., *Chroniques congolaises. De Léopold II à Vatican II. 1958-1965*, Paris, Karthala, 2000.
- PALERMO S., *Pour l'amour de mon peuple. Cent ans d'évangélisation au Haut-Congo (1897-1997). Textes et documents*, Roma, Editiozone Dehoniane, 1997.
- PEEMANS Ph., *Diffusion du progrès économique et convergence des prix : le cas Congo-Belgique, 1900-1960 ; la formation du système des prix et salaires dans une économie dualiste*, Louvain, Nauwelaerts, 1968.
- PIROTTE J., *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité. 1889-1940*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1973.
- PONCELET M., *L'invention des sciences coloniales belges*, Paris, Karthala, 2008.

- RAYMAEKERS P. et DESROCHE H., *L'administration et le sacré : discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale (1921-1957)*, Bruxelles, Académie royales des sciences d'Outre-Mer, 1983.
- ROEYKENS A., *La politique religieuse de l'État indépendant du Congo. Léopold II, le Saint-Siège et les missions catholiques dans l'Afrique équatoriale (1876-1885)*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-Mer, 1965.
- SCHWEINFURTH G., *Au cœur de l'Afrique : 1868-1871. Voyages et découvertes de l'Afrique centrale* (Bibliothèque rose illustrée), Paris, Hachette, 1975.
- SHORTER A., *Les Pères Blancs au temps de la conquête coloniale. Histoire des Missionnaires d'Afrique. 1892-1914* (Mémoires d'Églises), Paris, Karthala, 2011.
- SINDA M., *Le messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Payot, 1972 (précédé par R. BASTIDE *Les Christs noirs*).
- STENGERS J., *Congo, mythes et réalités*, Paris-Louvain-la-Neuve, Duculot, 1989 (réédité et augmenté en 2005 aux éditions Racine).
- TSHIMANGA C., *Jeunesse, formation et société au Congo/Kinshasa : 1890-1960* (Congo-Zaïre-Histoire et Société), Paris, L'Harmattan, 2001.
- VAN BILSEN J. A., *Vers l'indépendance du Congo et du Ruanda Urundi*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1977 (1955).
- VAN GELUWE G.H., *Les Bali et les peuplades apparentées*, Bruxelles, Tervuren, 1960.
- VAN KERKEN G., *Le droit foncier indigène et le régime légal des terres et des mines au Congo belge*, Bruxelles, Établissements généraux d'imprimerie, 1926.
- VAN ROEY (Mgr), *Visions du Congo*, Malines, Dessain, 1948.
- VAN REYBROUCK D., *Congo. Une Histoire*, Paris, Éd. Actes Sud, 2014, traduit du néerlandais par I. ROSSELIN.
- VAN STRAELEN M. C. J., *Missions catholiques et protestantes au Congo*, Bruxelles, Schepens, 1898.
- VAN WING J., *Études bakongo : histoire et sociologie*, Bruxelles, Goemaere, 1921.
- VANDEN BOSSCHE J., *Sectes et associations indigènes au Congo belge*, Léopoldville-Kalina, Éditions du Bulletin militaire de la Force Publique, 1954.
- VERTEEK L. (dir), *Mouvements religieux dans la région de Sakania (1925-1931)* (Enquêtes et documents d'histoire africaine, 5), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire de l'Afrique, 1983.
- WIGNY P., *Droit constitutionnel. Principes et droit positif*, t. 1, Bruxelles, 1952.
- WILTZ M., *Il pleut des mains sur le Congo* (Je est ailleurs), Paris, Magellan & Cie, 2014.
- YOUNG C., *Introduction à la politique congolaise*, Kinshasa-Kisangani-Lubumbashi, Éditions universitaires du Congo, 1968.

3. Articles de périodiques, d'ouvrages et de dictionnaires

- ALIX C., *Le Vatican et la décolonisation*, dans M. MERLE, *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 17-113.
- BONTINCK F., *Tentatives de formation d'un clergé local dans l'ancien vicariat apostolique du Congo*, dans *Message et Mission. Recueil commémoratif du x^e anniversaire de la Faculté de Théologie* (Publications de l'Université Lovanium de Kinshasa, 23), Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1968, p. 261-281.

- _, *La genèse de la Convention entre le Saint-Siège et l'État indépendant du Congo*, dans *Revue africaine de théologie*, 8, 16 (1984), p. 261-303.
- CORNET A., *Le Père Émeri Cambier dans l'État indépendant du Congo (1886-1889). Une quête de sens*, dans SINDLER M. et LENOBLE-BART A. (dir.), *Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions*, Paris, Karthala, 2007, p. 276, p. 209-219.
- DE CLERCK L., *L'administration coloniale belge sur le terrain au Congo (1908-1960) et au Ruanda-Urundi (1925-1962)*, dans *Annuaire d'histoire administrative européenne*, 18 (2006), p. 187-210.
- DE MOREAU E., *Belgique (1834-1932)*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. 2, 1934, c. 727-756.
- DOZON J.P., *Les mouvements politico-religieux*, dans M. AUGE (dir.), *La construction du monde : religion, représentations, idéologie* (Dossiers africains), Paris, Maspéro, 1974, p. 75-111.
- GUYPERS L., *La personnalité civile des sociétés missionnaires dans l'État indépendant du Congo*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 55,1 (1979), p. 126-143.
- ISAACMAN A. et VANSINA J., *Initiatives et résistances africaines en Afrique centrale de 1880 à 1914*, dans BOAHEN A. A. (dir.), *L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935* (Histoire générale de l'Afrique, 7), Paris, UNESCO, 1987, p. 191-216.
- KABONGO T., *Les cultes africains comme manifestation de résistance au colonialisme belge (1920-1948)*, dans *Présence africaine*, 104, 4 (1977), p. 46-59.
- LIBERT E., *Les missionnaires chrétiens face aux mouvements kimbanguistes. Documents contemporains*, dans *Études d'histoire africaines*, 2 (1971), p. 121-154.
- MÉLICE A., *La désobéissance civile des kimbanguistes et la violence coloniale au Congo belge (1921-1959)*, dans *Les Temps modernes*, 2 (2010), p. 218-250. DOI 10.3917/ltn.658.0218.
- MUHEMU SUBAO SITONE M., *Acculturation de la spiritualité assomptionniste au Nord-Kivu. Le diocèse de Butembo-Beni-Congo/Kinshasa (1929-1965)*, dans SPLINDER M. et LENOBLE-BART A. (dir.), *Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions*, Paris, Karthala, 2007, p. 267-280.
- MURRAY K.C., *The Conditions of Arts and Crafts*, dans *West-Africa*, (1933), p. 1-18.
- NDOADISIKISI Ne-Kimu a Dubemba, *Premier évêque du Congo*, dans *Revue africaine de théologie*, 2, 6 (1979), p. 149-169.
- NKAY MALU F., *Missionnaires belges et recherches ethnographiques au Congo*, dans SERVAIS O. et VAN'T SPIJKER G. (dir.), *Anthropologie et missiologie : XIX^e-XX^e siècles : entre connivence et rivalité* (Mémoires d'Églises), Paris, Karthala, 2004, p. 342-370.
- _, *La mission : lieu privilégié de négociation*, dans EYEZO'O S. et ZORN J.-F. (éd.), *L'autonomie et l'autochtonie des Églises nées de la mission (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Karthala, 2014, p. 75-95.
- PIROTTE J., *Les armes d'une mobilisation*, dans QUAGHEBHEUR M. (dir.), *Papier blanc, encre noire. Cent ans de culture francophone en Afrique centrale (Zaire, Rwanda et Burundi)*, t. 1, Bruxelles-Kinshasa, Labor-Saint Paul Afrique, 1995, p. 55-103.
- _, *Aux sources des propagandes modernes. L'appel à la mission*, dans ROUTHIER G., LAUGRAND F. (éds.), *L'espace missionnaire : lieu d'innovation et de rencontres interculturelles*, Paris, Karthala, 2002, p. 115-138.
- _, *Résister à l'annonce chrétienne. Apports de l'historien à la réflexion théologique*, dans PIROTTE J. (dir.), *Résistances à l'évangélisation. Interprétation historique et enjeux théologiques* (Mémoires d'Églises), Paris, Karthala, 2004, p. 13-39.

- _, *De l'éclipse au retour ? Regards historiens sur le flux et le reflux des religions africaines*, dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, 3, 3 (2007), p. 23-42.
- _, *Les religions dans les sociétés coloniales. L'Afrique centrale ex-belge*, dans PRUDHOMME Cl. (dir.), *Les religions dans les sociétés coloniales (1850-1950)* (Histoire, Monde & Cultures religieuses, 25), Paris, Karthala, 2013, p. 107-132.
- ROEYKENS A., *L'œuvre de l'éducation des jeunes Congolais en Belgique*, dans *Revue de science missionnaire*, 12 (1956), p. 175-189.
- SIKITELE G., *Racines de la révolte Pende*, dans *Étude d'histoire africaine*, 5 (1974), p. 99-154.
- VAESSEN V., *Les législations sur le contrat de travail de 1910 et 1922 au Congo belge : deux intentions et deux modes de décisions opposées*, dans *Revue belge de philosophie et d'histoire*, 79, 4 (2001), p. 1213-1254.
- VAN OSTADE A., *Le Manifeste de conscience africaine : les origines et les implications directes*, dans ACADÉMIE ROYALE DES SCIENCES D'OUTRE-MER (ARSOM), « Congo » (1955-1960). *Recueil d'études*, Bruxelles, ARSOM, 1992, p. 525-555.
- VAN SCHUGLENBERGH P., *Entre délinquance et résistance au Congo belge : interprétation coloniale du braconnage*, dans *Afrique et Histoire*, 7, 1 (2009), p. 25-48.
- VANDERLINDEN J., *Regards sur la rencontre d'un ordre colonial et d'ordres précoloniaux. Fragments du destin des droits originellement africains dans le système juridique colonial belge*, dans *L'ordre colonial belge*, t. 2, p. 359-452.
- VELLUT J.-L., *Résistances et espaces de liberté. L'histoire coloniale du Zaïre : avant la marche à l'indépendance (1876-1945)*, dans COQUERY-VIDROVITCH C., FORREST A. et WEISS H. (éd.), *Rébellions-Révolutions au Zaïre*, t.2, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 24-73.
- WIKIPEDIA, *État indépendant du Congo*, en ligne : https://fr.wikipedia.org/wiki/État_indépendant_du_Congo (consulté le 11 février 2016).
- ZANA AZIZA ETAMBALA M., *La question kimbanguiste. De la persécution à la tolérance (1954-1957)*, dans MABIALA MANTUBA-NGOMA (dir.), *La nouvelle histoire du Congo. Mélanges eurafricains offerts Frans Bontinck*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 364.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	I
Sigles et abréviations	II
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1
CHAPITRE I : LA CROIX ET L'ÉPÉE : ENTRE CONNIVENCE ET CONCURRENCE (1880-1945)	5
1.1. LES MISSIONS RELIGIEUSES DANS LES MAILLES DES AMBITIONS DE LÉOPOLD II ?	6
1.1.1. Le rêve léopoldien : acquérir une colonie.....	6
1.1.2. L'A.I.C. et la gênante présence des missionnaires étrangers	8
1.1.3. L'E.I.C., les courtisannies de Léopold II et la résistance catholique	9
1.1.4. Le consentement catholique et l'arrivée de l'armée missionnaire	11
1.1.5. La concurrence missionnaire entre « papistes » et « prots »	12
1.1.6. La question de la propriété et le mécontentement d'une rivale	17
1.1.7. La commission d'enquête et la convention de 1906 : l'Église catholique compromise.....	19
1.2. LE CONGO BELGE ET L'EXPANSION DU CATHOLICISME	22
1.2.1. Émergence de la configuration ecclésiastique.....	22
1.2.1.1. Le complexe essaim du vicariat du Congo	22
1.2.1.2. Le vicariat du Haut-Congo.....	24
1.2.2. Entre connivence et concurrence: la croix et l'épée.....	25
1.2.2.1. Évangéliser égale civiliser ?	25
1.2.2.2. Des étincelles entre la croix et l'épée ?.....	30
CHAPITRE II : LA CROIX ET LA CHÈVRE : ENTRE RÉSISTANCE ET RECONNAISSANCE.....	33
2.1. LES RÉSISTANCES INDIGÈNES À LA MISSION CIVILISATRICE : ENTRE FLUX ET REFLUX	34
2.1.1. Une complexité étiologique de l'insoumission de la chèvre	34
2.1.1.1. Les causes sociopolitiques ou « le comment du pourquoi ».....	34
2.1.1.2. L'étiologie sur le plan religieux ou les soubassements d'une <i>réduction théologi</i>	42
2.1.2. Les formes des résistances indigènes à la civilisation	44
2.1.2.1. Les résistances sociopolitiques	44
2.1.2.2. Les résistances socioreligieuses	48
2.1.3. Les attitudes des belges face aux résistances	55
2.1.3.1. Les réactions de l'État	55
2.1.3.2. Les réactions des missionnaires.....	56

2.2. UNE RECONNAISSANCE... LENTE ET MITIGÉE	60
2.2.1. La politique indigène ou l'ambiguïté d'une reconnaissance	60
2.2.2. Vers une reconnaissance sur le plan ecclésial	62
2.2.2.1. Une progressive reconnaissance.....	63
2.2.2.2. Vers une responsabilisation ecclésiale des indigènes	65
 CHAPITRE III : LA CROIX, SANS L'ÉPÉE ? ENTRE AUTONOMIE ET AUTOCHTONIE DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE AU CONGO BELGE	 68
3. 1. UN DIFFICILE DIVORCE ENTRE LA CROIX ET L'ÉPÉE	68
3.1.1. La nouvelle politique du Saint-Siège et l'indignation belge	69
3.1.2. La Convention de 1953 ou les enjeux d'un difficile divorce	70
3.1.2.1. Un projet si sinueux	70
3.1.2.2. Des controverses à la Chambre : faut-il divorcer, oui ou non ?	74
3.1.2.3. La mise au frigo d'une Convention ou les raisons d'un échec.....	78
3.2. VERS UNE ÉGLISE AUTONOME ET AUTOCHTONE : UN DIFFICILE MARIAGE ENTRE LA CROIX ET LA CHÈVRE ?.	80
3.2.1. Le coup de pouce des aspirations nationalistes.....	80
3.2.2. Les émeutes et la proposition troublante de Mgr Scalais : un évêque noir avec un auxiliaire blanc	82
3.2.3. Un complot et un compromis : plutôt un évêque blanc avec un auxiliaire noir	84
3.2.4. Où le Rubicon fut franchi... ..	84
3.2.5. Le passage aux actes.....	87
3.2.5.1. Un vicaire apostolique congolais ou les enjeux d'une nomination	87
3.2.5.2. Deux nouvelles nominations épiscopales : un indigène à la tête d'un vicariat	88
3.2.5.3. La décision romaine du 10 novembre 1959 : hiérarchie autochtone ou instauration de la hiérarchie ordinaire ?.....	93
 CONCLUSION GÉNÉRALE	 93
BIBLIOGRAPHIE	97
1. Sources officielles et ecclésiales	97
2. Ouvrages.....	97
3. Articles de périodiques, d'ouvrages et de dictionnaires	101
 TABLE DES MATIÈRES	 104