

UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2
Ecole doctorale : Sciences des Sociétés et du Droit
Faculté de Géographie, Histoire de l'art et tourisme
Mention : Histoire
Laboratoire de recherche historique Rhone-Alpes

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

Présentée et soutenue publiquement par :

Matthieu MUHEMU SUBAO SITONE

THÈSE pour obtenir le grade de : DOCTEUR DE L'Université LUMIÈRE LYON 2

Dirigée par : Claude PRUDHOMME Professeur de sociologie, université Lumière
Lyon 2

Présentée et soutenue publiquement le : 26/07/2006

Copyright MUHEMU SUBAO SITONE Matthieu et Université Lumière - Lyon 2 - 2006. Ce document
est protégé en vertu de la loi du droit d'auteur.

Devant un jury composé de : Claude PRUDHOMME, Professeur des universités à l'Université Lyon 2
Christian SORREL, Professeur des universités à l'Université de Savoie Paul COULON, Expert
Jean-dominique DURAND, Professeur des universités à l'Université Lyon 3

Table des matières

Remerciements . .	1
Introduction générale . .	3
1. Problématique et contenu du sujet . .	3
2. Intérêt du sujet .	5
3. Approches méthodologiques et présentation des sources .	6
Première partie Tableau de la situation avant l'arrivée du christianisme . .	9
Chapitre premier La vie culturelle des Nande . .	10
1.1.1. Origine et migrations des Nande .	10
1.1.2. La vie familiale ancestrale nande . .	15
1.1.3. Organisation politique . .	20
1.1.4. Vie économique . .	23
Chapitre deuxième Rites et célébrations de la vie humaine .	28
1.2.1. Le rite de l'exposition de l'enfant au soleil (<i>erihulikya</i>) .	28
1.2.2. Initiation féminine (<i>erihinga</i> ou <i>erihék'ekitiri</i>) . .	30
1.2.3. Grande initiation masculine (<i>olusumba</i>) . .	34
1.2.4. Les fiançailles et le mariage . .	39
1.2.5. La maladie, la guérison et la mort .	41
Chapitre troisième Religion traditionnelle Nande . .	50
1.3.1. Situation de l'homme par rapport au monde .	50
1.3.2. Culte des ancêtres . .	53
1.3.3. Conception de Dieu chez les Nande .	57
1.3.4. Ethique traditionnelle nande .	61
Chapitre quatrième Contacts avec les étrangers .	65
1.4.1. Contacts avec le monde asiatique . .	65
1.4.2. Guerres à l'époque de la conquête coloniale .	66
1.4.3. Occupation coloniale belge (1885-1935) .	68

1.4.4. La Résistance nande face aux nouveaux occupants (1887-1935) . .	76
Chapitre cinquième La colonisation belge et les cultures locales (1885-1955) . .	80
1.5.1. Organisation en chefferies (1885-1955) . .	80
1.5.2. Enseignement public (1885-1910) . .	88
1.5.3. Protection des populations locales (1885-1955) . .	98
Conclusion de la première partie . .	113
Deuxième partie Grandes étapes de la mission chrétienne de Beni . .	117
Chapitre premier La mission déhonienne au Congo et à Beni (1897-1929) . .	118
2.1.1. Missions chrétiennes au Congo Belge (1885-1960) . .	118
2.1.2. Ouvriers de la première heure . .	121
2.1.3. Fondation déhonienne de la mission de Beni (1906) . .	131
Chapitre deuxième Premiers résultats de la mission déhonienne à Beni (1906-1929) ..	135
2.2.1. Activités apostoliques des Déhoniens à Beni (1906-1929) . .	136
2.2.2. Méthode apostolique des Déhoniens à Beni (1906-1929) . .	142
2.2.3. Rivalités territoriales entre les Déhoniens et les Pères Blancs (1909-1922) . .	153
Chapitre troisième Limites et difficultés de la mission déhonienne de Beni (1906-1929) . .	159
2.3.1. Situation socio-politique et culturelle . .	159
2.3.2. Conditions climatiques . .	164
2.3.3. Omniprésence des maladies . .	166
2.3.4. Beni, « hécatombe » des Déhoniens . .	169
2.3.5. Pénurie du personnel déhonien . .	172
Chapitre quatrième La prise en charge de la mission de Beni par les Assomptionnistes . .	176
2.4.1. L'esprit de l'Assomption . .	177
2.4.2. L'arrivée des Assomptionnistes au Congo (1893-1929) . .	185
2.4.3. Les Assomptionnistes et la mission de Beni (1929-1934) . .	190
2.4.4. Création de la mission indépendante de Beni (1929-1934) . .	193
2.4.5. Préparation au vicariat apostolique de Beni (1934-1938) . .	200

2.4.6. Le sacre de Mgr Henri Piérard (21 novembre 1938) . .	202
Chapitre cinquième De l'Église missionnaire à l'Église locale .	204
2.5.1. Le diocèse de Butembo-Beni .	204
2.5.2. Passation du pouvoir (1959-1966) .	209
2.5.3. Convention bilatérale (1966-1996) : le temps du partenariat . .	222
Chapitre sixième Les problèmes chroniques de l'évangélisation (1906-1996) .	226
2.6.1. Pénurie du personnel ecclésiastique (1909-1996) .	227
2.6.2. Pénurie des moyens (1929-1996) . .	236
2.6.3. La question linguistique .	240
2.6.4. Relations ambiguës : mission, colonisation et cultures rencontrées .	243
Chapitre septième Progrès de la christianisation dans un contexte politique en mutations (1940-1998) .	247
2.7.1. La seconde guerre mondiale et l'après-guerre(1940-1952) . .	248
2.7.2. La décolonisation (1950-1960) .	254
2.7.3. La rébellion muleliste (1964-1965) .	258
2.7.4. La politique de l'authenticité et la « zaïrianisation » (1970-1980) .	270
Conclusion de la deuxième partie . .	277
Troisième partie Les Agents de la christianisation : vers l'Église locale de Butembo-Beni . .	281
Chapitre premier L'Assomption africaine .	281
3.1.1. La province assomptionniste au Congo (1929-1997) . .	282
3.1.2. Implantation de la vie religieuse assomptionniste au Congo (1970-2001) . .	285
3.1.3. La question de la formation dans les maisons religieuses d'études .	293
Chapitre deuxième Les Oblates de l'Assomption (1935-1996) .	296
3.2.1. Fondation et expansion (1865-1985) .	296
3.2.2. Les Oblates de l'Assomption au Congo (1934-1996) . .	299
3.2.3. Spécificité des Oblates de l'Assomption au Congo (1935-1996) .	306
Chapitre troisième Les Orantes de l'Assomption (1972-1996) .	307
3.3.1. Fondation et expansion (1896-1996) .	307

3.3.2. Implantation des Orantes au Congo-Kinshasa (1969) .	310
3.3.3. Activité apostolique des Orantes de l'Assomption .	314
Chapitre quatrième L'appel et la collaboration des autres congrégations missionnaires .	316
3.4.1. Compagnie de Marie (1948) .	316
3.4.2. Petites Sœurs de Jésus (1952-1964 ; 1991-2005) . .	317
3.4.3. Ordres religieux et nouvelles congrégations féminines (1980-1996) . .	322
Chapitre cinquième Formation des agents autochtones . .	326
3.5.1. Les catéchistes dans le vicariat de Beni . .	326
3.5.2. Fondation du petit séminaire de Musienene . .	329
3.5.3. Naissance d'une congrégation féminine autochtone : les Petites Sœurs de la Présentation .	337
3.5.4. Naissance difficile des Frères de l'Assomption (1943-1952). .	341
Chapitre sixième L'Eglise locale de Butembo-Beni (1965-1996) . .	347
3.6.1. Le clergé diocésain (1965-1996) . .	347
3.6.2. La fondation d'une congrégation féminine locale : Les Petites Sœurs de la Présentation (1965-1996) .	353
3.6.3. Evolution des des Frères de l'Assomption (1952-1996) .	357
3.6.4. La question de la formation des catéchistes (1967-1996) .	362
Conclusion de la troisième partie .	368
Quatrième partie Dispositif missionnaire de christianisation. Les œuvres de christianisation au service de l'action pastorale . .	371
Chapitre premier Les œuvres pastorales . .	372
4.1.1. Organisation du catéchuménat .	372
4.1.2. Création des paroisses (1929-1968) . .	378
4.1.3. Les activités paroissiales .	383
Chapitre deuxième Mouvements catholiques au vicariat apostolique de Beni (1939-1959) . .	393
4.2.1. Oeuvres de persévérance (1938-1959) .	394
4.2.2. Légion de Marie (1948) .	397
4.2.3. La croisade eucharistique (1940) . .	400

4.2.4. Le patronage (1951) . .	401
4.2.5. Le scoutisme et le guidisme . .	403
4.2.6. Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC) .	404
Chapitre troisième Evolution des institutions catholiques après l'érection du diocèse de Butembo-Beni (1966-1996) .	406
4.3.1. Mouvements à caractère marial . .	406
4.3.2. Mouvements à caractère eucharistique .	408
4.3.3. Mouvement à caractère social .	409
4.3.4. Les autres mouvements .	410
Chapitre quatrième Les œuvres scolaires (1929-1996) . .	411
4.4.1. La question de l'enseignement scolaire (1929-1959) . .	411
4.4.2. Le problème scolaire après l'indépendance du pays (1960-1996) .	413
4.4.3. Enseignement primaire (1929-1965) .	417
Chapitre cinquième La formation professionnelle .	425
4.5.1. Les fermes-écoles et les écoles artisanales (1940-1970) . .	425
4.5.2. Les écoles ménagères (1937-1970) .	428
4.5.3. Le centre d'alphabétisation/Kindugu (1976-1998) .	431
Chapitre sixième Les écoles secondaires et l'université .	432
4.6.1. Les écoles de formation pédagogique (1936-1965) .	432
4.6.2. Ecole Technique Secondaire et Supérieure Agricole et Vétérinaire (1950)	435
4.6.3. Collège saint Pie X (1959) . .	436
4.6.4. Les universités (1980-2002) .	441
Chapitre septième Oeuvres sanitaires (1935-1965) . .	443
4.7.1. L'hôpital de Musienene (1950) .	443
4.7.2. L'Hôpital de Kyondo (1956) . .	446
4.7.3. L'hôpital Matanda (1988) . .	446
Chapitre huitième Œuvres d'assistance sociale (1935-1995) . .	452
4.8.1. Centres de santé .	452
4.8.2. Les orphelinats (1935) . .	454

4.8.3. Les centres pour handicapés physiques .	457
Chapitre neuvième Projets de développement (1970-1996) . .	461
4.9.1. Origine des services de développement . .	462
4.9.2. Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (B.D.O.M.) (1972) . .	462
4.9.3. La pharmacie diocésaine (1982) . .	463
4.9.4. Commission Justice et Paix (1982° .	464
4.9.5. La Planification Familiale Naturelle .	466
4.9.6. Le Service Diocésain de Développement (1972) .	468
4.9.7. La <i>Caritas</i> diocésaine (1970) .	470
Conclusion de la quatrième partie .	471
Cinquième partie La question de l'acculturation religieuse (1929-1996) .	477
Chapitre premier Résistances locales à l'évangélisation (1925-1965) .	478
5.1.1. Le mouvement <i>kima</i> (1925-1960) .	478
5.1.2. Les Anyota ou "hommes-léopards" (1890-1970) .	480
Chapitre deuxième Concurrences missionnaires protestantes et l'islam .	484
5.2.1. Églises protestantes .	484
5.2.2. Méthodes protestantes de christianisation . .	485
5.2.3. Relations des protestants avec les catholiques . .	488
5.2.4. L'islam dans le diocèse de Butembo-Beni (1897-1996) . .	490
Chapitre troisième Les nouveaux mouvements religieux issus de la colonisation et de la mission .	492
5.3.1. Le kimbanguisme (1921) . .	493
5.3.2. Le kitawala (1943) .	498
5.3.3. <i>Omuyeye</i> (1958-1980) .	501
5.3.4. Les sectes .	507
Chapitre quatrième La réception du christianisme : un mode nande d'appropriation . .	510
5.4.1. Le Dieu de l'alliance et la culture nande .	510
5.4.2. L'incarnation du Dieu sauveur en Jésus-Christ et son mystère . .	514
5.4.3. L'Église et la communion des saints . .	516

Chapitre cinquième Pratiques chrétiennes de la religion .	518
5.5.1. La vie sacramentelle .	518
5.5.2. Morale chrétienne .	524
5.5.3. La prière .	526
5.5.4. La messe et l'eucharistie .	528
5.5.5. Les dévotions . .	530
Chapitre sixième Continuité et discontinuité culturelle .	535
5.6.1. Vision missionnaire de la religion traditionnelle .	536
5.6.2. Les rites de passage .	538
5.6.3. Apport du christianisme à la religion traditionnel .	548
Chapitre septième Nouveaux appels de la christianisation (1965-1996) . .	555
5.7.1. La question de l'évangélisation toujours posée . .	555
5.7.3. La question de la mission <i>ad gentes</i> . .	560
5.7.3. Le problème de l'inculturation .	563
5.7.4. Essai d'inculturation du charisme assomptionniste (1929-1965) . .	567
5.7.5. La question de la communication .	571
5.7.6. La question du dialogue oecuménique .	575
5.7.7. Problème de justice et paix .	580
Conclusion de la cinquième partie .	586
Conclusion générale .	589
1. Heurt entre la culture nande et la culture chrétienne .	589
2. Le dispositif missionnaire : auteurs et action pastorale . .	595
3. L'institution juridique de l'Église locale et ses implications .	602
4. Impact du christianisme sur la culture nande .	606
sources .	613
archives manuscrites .	613
Archives des Oblates et des Orantes de l'Assomption à Paris .	613
Archives des Pères Assomptionnistes à Rome (APAR) .	613
APAR non classées . .	619

Archives des Pères Blancs à Rome : Archives Lavigerie .	619
Archives des Pères du Sacré-Cœur à Rome : Edition Déhonienne .	620
Archives du diocèse de Butembo-Beni .	621
Archives du Ministère des Colonies à Bruxelles et à Tervuren .	622
sources imprimées .	625
Revue missionnaires : articles anonymes .	625
Revue missionnaires : autres articles .	627
Manuels . .	637
bibliographie . .	639
Méthodologie . .	639
Monographies .	640
Documents du magistère de l'Église catholique .	641
Ouvrages généraux . .	642
Annexes . .	647
Présence déhonienne dans la mission de Beni .	647
Mariage . .	648
Dieu – Nyamuhanga .	650
Dieu dans le catéchisme : Credo .	653
Akatikisimu omo kinande : Credo .	658
Comparaison des doctrines .	661
Péchés dans la culture nande . .	665
Initiation féminine: erihinga .	668
Olusumba/initiation masculine .	670

Remerciements

Je souhaite sincèrement remercier M. Claude Prudhomme pour son travail de direction, ses conseils, son soutien et ses encouragements à mener cette recherche à terme ; le jury, pour sa disponibilité à vouloir évaluer ce travail ; la Province Assomptionniste d'Afrique, pour m'avoir permis de finaliser cette étude ; la Province Assomptionniste de France, pour son accueil et la mise en œuvre des moyens grâce auxquels j'ai pu mener jusqu'au bout ce labeur.

Mes remerciements vont également au Père Bernard Holzer, a.a., pour m'avoir facilité le contact avec les Pères archivistes des Assomptionnistes à Rome, pour son invitation au Colloque sur l'Aventure missionnaire assomptionniste (2000) qui me permet de rencontrer le Directeur de cette thèse.

Mes sentiments de gratitude s'adressent aussi au Père Marc Champion, a.a., (52 ans de vie missionnaire au Congo-Kinshasa), pour notre correspondance et nos discussions sans parti pris.

Mes remerciements se portent aux bibliothécaires et aux archivistes pour la documentation fournie, et à tous ceux qui ont contribué de l'une ou de l'autre manière à la réalisation de cette recherche par leur assistance technique, par leurs relectures, le soutien moral et spirituel, et les informations fournies.

Enfin je dédie ce travail aux parents et amis, à tous ceux qui s'intéressent à la recherche historique, à la congrégation des Augustins de l'Assomption et au diocèse de Butembo-Beni.



Carte n° 1 : Congo-Kinshasa (RDC) au centre de l'Afrique

Introduction générale

1. Problématique et contenu du sujet

Notre recherche est intitulée : *Naissance et croissance d'une Église locale (1896/97–1996). Le Cas du diocèse de Butembo-Beni au Congo/Kinshasa*. La première date correspond à l'introduction du christianisme chez les Nande dans les territoires de Beni et de Lubero, au Nord-Kivu, à la frontière avec l'Ouganda. La seconde coïncide avec la nomination de Mgr Emmanuel Kataliko, comme archevêque de la province ecclésiastique du Kivu à Bukavu.

Cette thèse part de la conviction que la conversion d'un peuple au christianisme s'accompagne d'une transformation socioculturelle. Par ailleurs, le christianisme, pénétrant l'intériorité de l'homme dans son contexte culturel, est perçu comme porteur de nouvelles valeurs spirituelles, humaines, et matérielles. Cependant, ce contact de la culture nande avec le christianisme s'accompagna sans aucun doute de heurts, de confrontations.

Il en résulta une certaine acculturation religieuse, un phénomène de symbiose dans la continuité et la discontinuité culturelles, ainsi qu'une prise de conscience religieuse. Cela engendra une réorientation de la vie du peuple qui, par un processus d'adaptation et même de refus du christianisme, se construisit une nouvelle identité et une nouvelle

histoire religieuse. Une histoire de la mission suppose ainsi une compréhension de cette confrontation culturelle et des changements subséquents qui débouchèrent sur une acculturation religieuse.

Cinq parties analysent ce processus d'acculturation. La première partie présente les Nande : leur établissement dans les territoires de Beni et de Lubero, leur organisation familiale, politique et économique. Elle dégage ensuite les rites et les célébrations de la vie humaine, et analyse la religion traditionnelle nande. Elle examine enfin les contacts des Nande avec les autres Africains, le monde asiatique, et le monde occidental, dans sa relation avec la colonisation.

La seconde partie analyse les grandes étapes de la mission chrétienne de Beni (1897-1996). Elle traite d'abord de l'introduction du christianisme dans les territoires de Beni et de Lubero par les Pères Blancs (1897-1906) en provenance de l'Ouganda. Elle examine ensuite la mission des Pères du Sacré-Cœur (Déhoniens) à Beni (1906-1929), la prise en charge de cette mission par les Augustins de l'Assomption (Assomptionnistes), son évolution juridique et les questions relatives à la passation du pouvoir missionnaire au clergé diocésain (1929-1966). Elle relate, en outre, les problèmes internes à la christianisation, la pénurie du personnel et des moyens financiers, et la question linguistique. Elle dégage enfin l'attitude de l'Église dans un contexte politique en mutations (1940-1996) : la seconde guerre mondiale, la décolonisation, la rébellion muleliste, la « zaïrianisation » et la seconde république.

La troisième partie retrace la diversité des agents de la christianisation. Elle montre l'évolution et l'implantation des congrégations missionnaires dans le diocèse de Butembo-Beni et l'intégration des autochtones en leur sein : la Province assomptionniste d'Afrique, les Oblates de l'Assomption (1935), les Orantes de l'Assomption (1969), la Compagnie de Marie (1948), les Frères et les Petites Sœurs de Jésus (1952), fondés par Charles de Foucauld, et les autres congrégations missionnaires arrivés dans le diocèse à partir des années 1980). Cette partie analyse enfin le développement de la vie religieuse autochtone dans le diocèse (1940-1996), souligne les problèmes relatifs aux catéchistes, aux vocations religieuses et sacerdotales, et dégage l'évolution du clergé, des congrégations diocésaines des Petites Sœurs de la Présentation (1948), et des Frères de l'Assomption (1952).

La quatrième partie examine le dispositif missionnaire qui consiste dans des activités pastorales et les mouvements catholiques, des œuvres scolaires qui vont de l'alphabétisation à l'université, et les œuvres sanitaires. Elle montre enfin les divers services diocésains qui cherchent à répondre aux projets de développement.

La cinquième et dernière partie de ce travail étudie la question de l'acculturation religieuse chez les Nande. Elle relate les formes de résistances à la christianisation (1930-1970), la concurrence missionnaire des protestants (1920), et de l'islam ainsi que les sectes et les nouveaux mouvements religieux, nés dans le contexte colonial : le kimbanguisme (1921) et le kitawala (1940). Elle examine ensuite la confrontation du christianisme avec la culture nande, étudie le phénomène de rupture et de continuité culturelle, et souligne les défis nés de la christianisation du diocèse de Butembo-Beni.

2. Intérêt du sujet

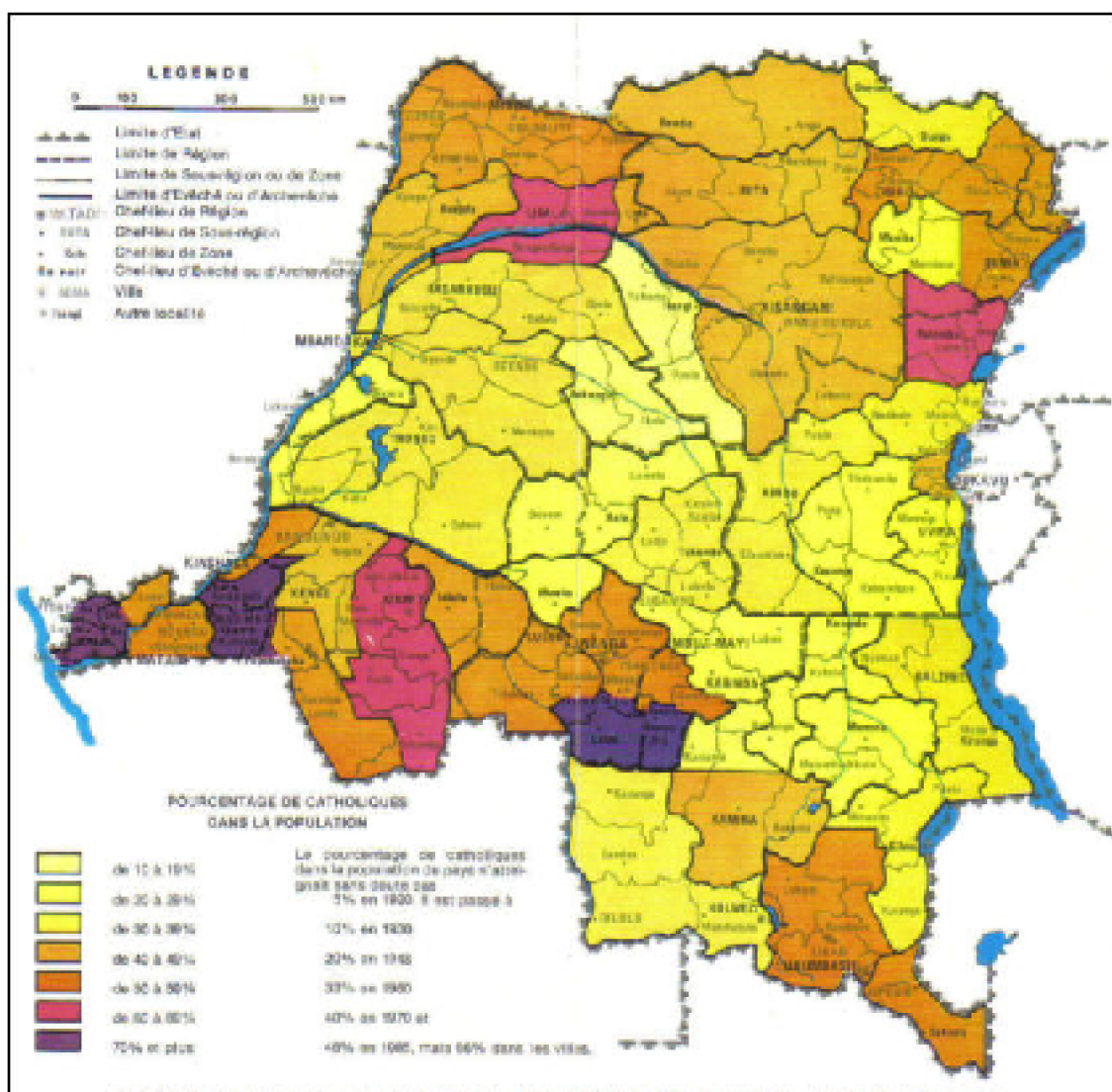
Notre intérêt pour un tel sujet prend sa source dans notre volonté de connaître et de comprendre, de manière scientifique, l'histoire dont nous venons. Mais, parce qu'il ne peut se comprendre sans prendre en compte notre statut de religieux, ce travail n'est donc pas dissociable des appels du chapitre général de la Congrégation des Assomptionnistes qui incite les personnes intéressées dans la recherche « à re-écrire l'histoire de la Congrégation tant internationale que provinciale, encouragent tous ceux qui veulent s'adonner à un travail historique sérieux sur l'Assomption, le diocèse, la vie culturelle et sociale du peuple et ainsi que sa vie économique, politique et son évangélisation qui fait l'objet de cette recherche ¹ ».

Ainsi notre appartenance à l'Assomption, comme le souhaite la citation ci-dessus, n'a pas déterminé notre interprétation du passé mais a joué comme une incitation à respecter autant que possible les exigences d'une démarche scientifique. Il rejoint, en outre, l'intention de Mgr Emmanuel Kataliko, évêque du diocèse de Butembo-Beni, qui sensibilisa, dans un numéro spécial de *Sint Unum*, revue diocésaine, les membres du clergé diocésain et les religieux à la recherche afin de pouvoir répondre aux divers besoins de sa circonscription ecclésiastique ².

Par ailleurs, le Congo-Kinshasa ne possède pas assez de monographies et de recherches retraçant l'histoire ecclésiastique de son évangélisation. Ce travail se veut donc être une contribution partielle à l'histoire de la christianisation du pays. D'une manière particulière, il veut assouvir notre soif de savoir d'où nous venons et où nous allons, de connaître et de comprendre l'œuvre de nos aînés dans la foi et dans la vie religieuse : les missionnaires en collaboration avec la population autochtone, les catéchistes, le clergé diocésain, les consacrés de différentes congrégations religieuses.

¹ *Notre mission 150 ans après. Rome*, Editions de la Maison généralice, 1993, p. 71.

² Emmanuel KATALIKO, « Connais-tu ta région et ton diocèse ? », dans *Sint Unum* (1970), °24, p. 1-28.



Carte n° 2 : Implantations des diocèses du Congo-Kinshasa

(Le diocèse de Butembo-Beni est situé à l'Est dans la région des Grands Lacs).

Enfin, selon la carte d' *Implantations pastorales dans les diocèses du Zaïre* du Père Léon de saint Moulin, professeur émérite des Facultés Catholiques de Kinshasa, le diocèse de Butembo-Beni figure parmi les trois premiers dont les statistiques varient entre 60 et 69%. Cette quantité correspond-elle à la qualité ? Par quel processus un diocèse qui a tardivement reçu le christianisme et qui se prépare à célébrer le centenaire de sa christianisation (1906-2006) a-t-il reçu et adhéré au christianisme ? Ce travail cherche à en établir un bilan et une évaluation.

3. Approches méthodologiques et présentation des sources

Ce travail thématique est analytique et comparatif. Il cherche à dégager des similitudes ou des dissemblances religieuses lors de la réception du christianisme par les Nande. Il porte une attention particulière à la compréhension et au vécu du message chrétien desquels provient une prise de conscience selon laquelle le christianisme est porteur de valeurs humaines et religieuses. Situé dans le temps colonial et post-colonial, ce travail maintient la terminologie des noms utilisés durant ces différentes périodes.

Notre travail est constitué à partir des sources archives. La collection de ces données a rencontré un problème majeur : celui de la destruction des archives de l'État lors de la rébellion muleliste en 1964 et des manifestations des étudiants du primaire et du secondaire en 1989. Les quelques documents restant souffrent du classement de divers archivistes ou alors du fait qu'ils sont retirés à domicile par les agents de l'État.

Néanmoins les archives, non encore travaillées, des Pères du Sacré-Cœur de Jésus (1900-1935) et Pères Assomptionnistes à Rome (1929-1985), des Oblates de l'Assomption à Paris, des Orantes de l'Assomption à Paris, des Pères Blancs à Rome, du Musée de Tervuren en Belgique, et du Ministère des Colonies à Bruxelles (1885-1955), nous ont été d'un grand appui.

Les archives de différentes congrégations religieuses sont constituées des lettres des missionnaires adressées aux membres de la curie généralice. Les rares lettres des chrétiens sont circonstanciées, lors de leurs brefs séjours auprès des missionnaires. Elles expriment la reconnaissance des chrétiens à l'égard des missionnaires et demandent souvent l'accroissement du personnel dans le rang des agents de la christianisation³. Toutefois, elles nous renseignent sur les lieux visités par les membres de la curie.

D'autres renseignements proviennent des Revues missionnaires. Ces petits articles des missionnaires ont pour avantage de traduire leurs situations du moment, leurs impressions sur les personnes, les lieux et les cultures rencontrées. Elles montrent aussi le progrès de leurs activités pastorales. Localement, on peut rencontrer certains numéros de la revue diocésaine *Sint unum*, dont le premier numéro est de 1966, lors du sacre de l'évêque issu du clergé diocésain Mgr Emmanuel Kataliko. Cette revue a une tendance pastorale : elle souligne la vie diocésaine de la chrétienté. Toutefois, de petits articles sur diverses matières peuvent y figurer.

Au diocèse de Butembo-Beni comme à Rome un chercheur peut trouver les «*Prospectus* ». Ce sont les *Rapports annuels*, rédigés par le vicaire apostolique, Mgr Henri Piérard. Ils donnent les statistiques de la vie chrétienne durant l'année écoulée qui commence à partir du 30 juin. À la fin de chaque dernière page figurent des commentaires de l'évêque qui interprètent les statistiques et reflète le projet pastoral pour l'année suivante. Depuis les années 1970, on peut, par hasard, tomber sur un numéro des *Relationes quinquennalis*. Elles remplacent les *Rapports annuels* et donnent une évaluation de la vie chrétienne après les cinq ans. Outre les données archives, cette

³ 2 MI, 217 : Elèves de Mbingi et *Watoto wa Mbao*, Mbingi, le 19 mai 1956 ; et Mbao, le 23 mai 1956 ; 2 MI 151 : Jocistes au Général, Butembo, le 24 mai 1956 ; 2 MI 180 : Elèves (garçons) au Général, Butembo, le 23-24 avril 1956 ; 2 MI 204 : Jocistes de Butembo, juillet 1956 ; 2 MI 209 : Gervais Kahasa (enseignant) au Général, Kyondo, le 18 avril 1956.

recherche se fonde aussi sur des manuels, principalement les catéchismes et les livres de prières, et des fascicules mis à la portée de la chrétienté.

Notre recherche est aussi élaborée à partir des sources orales de différentes couches sociales et de notre expérience personnelle comme Nande. La collection directe des données a rencontré une difficulté : la répugnance de la population locale à être interviewé. Elle ne voit pas non plus la nécessité de répondre à un questionnaire. C'est pourquoi nous avons opté à rencontrer des personnes d'une manière informelle. Ces entretiens avaient comme ligne directrice ce questionnaire à la quelle une personne, le Père assumptionniste Marc Champion, (52 ans de vie missionnaire au Congo) a répondu par écrit. D'autres informations provenaient de notre correspondance avec certains membres du clergé.

Quelles peuvent être les causes du refus ou de l'acceptation du christianisme dans nos différentes paroisses et les milieux dans lesquels nous vivons ou dans lesquels vous avez vécu dans le diocèse de Butembo-Beni : l'attitude des chefs coutumiers avant et après l'indépendance, des missionnaires et du clergé local, des personnes consacrées par les vœux ou dans le laïcat, des non-croyants et des chrétiens d'autres confessions religieuses. Quel était le style de vie chrétienne dans les camps des policiers, des infirmiers, des enseignants, des cantonniers, des menuisiers ?

Quelle fut la doctrine missionnaire, le type de catéchèse diffusé et l'enseignement donné dans le processus d'une transmutation de mentalité et de culture, de l'acquisition du christianisme véhiculée par la culture occidentale. Le symbolisme des images et des cérémonies liturgiques a peut-être joué un rôle important dans la vie des chrétiens. Quelles furent les sortes d'images et médailles utilisées, le sens que le missionnaire les revêtait et le sens que le Nande en donnait. Comment la population locale reçoit-elle les différentes cérémonies et rites chrétiens sont-ils reçus par les convertis ?

Pouvons-nous vraiment affirmer que la christianisation du Diocèse de Butembo-Beni ou mieux que la conversion du peuple de notre contrée au christianisme s'est sensiblement accompagnée d'une transformation sociale, religieuse et culturelle. Quels sont les éléments culturels rejetés ou maintenus, et quelles sont les valeurs chrétiennes retenues.. Quelles seraient aussi les grandes réticences de la population locale à l'égard des colons et des missionnaires et de leurs œuvres pastorales, scolaires, sanitaires ? Avant la création du centre catéchétique de Butembo en 1968, y avait-il au préalable une formation initiale (de base) et suivie ? S'il y avait une formation, quelles étaient les disciplines ecclésiastiques et humaines requises pour exercer un tel ministère de catéchiste ? Les témoignages reçus sont comparés et confrontés aux ouvrages inédits et édités sur les Nande, et aux diverses monographies et mémoire de licence ou de doctorat.

Première partie Tableau de la situation avant l'arrivée du christianisme

Afin de mieux percevoir et comprendre les changements sociaux, culturels et religieux, qui se sont opérés chez les Nande en contacts avec la culture occidentale et le christianisme, nous présentons, dans cette première partie de notre travail, leur vie ancestrale, leur vision de l'homme dans ses rapports avec le monde, la vie sociale, économique, et politique.

Elle analyse ensuite leurs attitudes religieuses qui résultent de leur conception de Dieu et la vie éthique qui en découle. Elle dégage, par ailleurs, le sens des cérémonies et des rites religieux qui rythment la vie ordinaire du peuple. Enfin, elle analyse l'impact des relations avec les autres, les Africains aussi bien que les Asiatiques et les Occidentaux qui introduisirent le christianisme dans la contrée dans un contexte colonial.

En contact avec les étrangers⁴, les Nande se montrent d'abord accueillants. Cette attitude explique la cohabitation pacifique avec les autres ethnies dans les deux zones de Beni et de Lubero ainsi que dans la diaspora. Mais cette attitude peut changer en défiance dès qu'ils remarquent que la présence de l'hôte devient une menace pour le peuple et sa vie sociale. C'est pourquoi, devant les étrangers, les Nande se montrèrent d'abord méfiants, puis pacifiques dès lors que les étrangers ne présentaient pas

⁴ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t1. Histoire des Baswagha., op. cit.*, p. 55-59. 96-97 ; *Idem, Les Wanande, t4. Histoire des Bashu, op. cit.*, p. 44-56.

d'attitudes hostiles.

Par contre, la première attitude passive peut se transformer en une résistance active en livrant des combats sanglants contre l'ennemi, Arabes et Arabisés ou les hommes de l'Administration coloniale. Après la paix coloniale dans les années 1930, les Nande collaborèrent avec les Européens et s'ouvrirent non seulement à la culture occidentale mais aussi adoptèrent certains éléments dans le domaine social, hospitalier, scolaire et même religieux.

Chapitre premier La vie culturelle des Nande

Ce chapitre analyse le vécu de l'homme par rapport à la société. Il retrace brièvement leur occupation des territoires de Beni et de Lubero, dans le Nord-Kivu du Congo-Kinshasa. Il décrit successivement la vie familiale des Nande, leur organisation politique et économique. Relèvent aussi de cette analyse les rites et les célébrations religieuses qui marquent le désir de l'homme Nande d'harmonie avec la nature et le transcendant. Ces aspects religieux semblent être une quête d'harmonie et une expression des aspirations de la personne au bien-être.

1.1.1. Origine et migrations des Nande

Les Nande, qui constituent dans les territoires de Beni et de Lubero, la population prédominante du point de vue numérique, sont originaires de Muhulungu sur la rive droite proche de la rivière Semliki, et de la côte Ouest du lac Edouard. Bien avant leur installation dans ces montagnes, ils vinrent de Toro par le Busongora, il y a environs 200 ans⁵.

Vers la fin du XVIII^e siècle, les Nande, par diverses migrations successives, s'implantèrent dans les territoires administratifs de Beni et de Lubero, dans le Nord-Kivu, au Congo-Kinshasa. Le Père Lieven Bergmans, ancien missionnaire assomptionniste dans la région (1948-1976), situe leurs origines lointaines dans les grottes du Mont Elgon au Kenya où ils auraient vécu en troglodytes avant leur immigration en Ouganda dans le royaume de Kitara, arrière-garde des grandes migrations des bantu de l'Est à l'Ouest⁶.

Aux environs de cette montagne résident les Nandi. Malgré les affinités de tons, d'écriture et d'appartenance au groupe des bantu, cette ethnie n'a pas de liens avec les Nande car chaque peuple a sa culture propre. Par ailleurs, la tradition orale garde un silence complet sur l'existence de ce peuple. La mémoire la plus ancienne des Nande

⁵ : *Historique du territoire de Beni. Beni*, le 17 septembre 1970. Ce document, non classé dans les Archives des Oblates de l'Assomption, reprend, en quelque sorte, la tradition orale du territoire de Beni telle qu'elle nous fut racontée par le chef Atshongya Stephane, ancien chef de collectivité de Mbao-Kaninama, et du chef coutumier Kapupa, à Mavivi, dans la paroisse de Beni, lors de notre ministère pastoral à Mbao (1986-1991).

⁶ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t.1. Histoire des Baswagha*. Butembo, Éditions Assomption Butembo-Beni, p. 8-12.

remonte au royaume de Kitara dans l'ancien Ntoro qui comprenait aussi l'Ankole en Ouganda.

L'implantation des Nande au Congo n'est pas unique en son genre. Elle se situe au XVII^e siècle lors du grand mouvement de migration des bantu composé des Hunde, des Hutu, des Nyanga, des Havu et des Shi, peuples qui habitent autour du Lac Kivu. Pour des raisons politiques, économiques et humaines, les Nande, en particulier, quittèrent leur ancien royaume de Kitara pour s'implanter au Congo.

Ce royaume connu, durant le XVII^e siècle, des changements successifs des ethnies régnautes : les pasteurs Hema, les Hamites Chwezi et les bantu Bito, en provenance du Bunyoro. La branche cadette de ces derniers formera les ancêtres lointains aux chefs des tribus nande, d'abord dans la région de Kitara, ensuite dans la contrée qu'ils occupent actuellement. La classe régnaute (*bakama*) avait associé le reste des fugitifs hema et chwezi aux Nande et les maintint dans la classe inférieure des serfs (*bayira*).

A la même période, une famine que les Nande, essentiellement agriculteurs ne pouvaient supporter, sévit dans le royaume. Le désir d'autonomie et la lutte pour la survie, auxquels s'ajoutèrent les querelles entre frères du même sang, décidèrent les Nande à chercher un lieu de liberté et de paix avec des terres arables⁷.

Ainsi, selon la mythologie transmise de père à fils, les nande traversèrent la rivière Semliki, sur le dos du dragon pour parvenir à l'autre rive au Congo. A dire vrai, le passage se fit au gué de Kapanza. Au moment de la sécheresse, les pierres émergent de l'eau de sorte qu'on peut facilement traverser le fleuve.

Ce sont ces pointes de pierres qui ont été comparées au dos écaillé du dragon que la tradition narrative véhicule de père à fils comme une mythologie, avec une idée religieuse sous-jacente. Cette traversée mystérieuse fut rendue possible grâce à l'intervention de l'esprit *Katulikanzira*, qui précéda le convoi des immigrants et les installa au lieu de son choix.

Néanmoins, lors de la traversée, une partie des Nande resta en Ouganda sur la côte est des monts du Ruwenzori et de la rivière Semliki qui séparent le Congo de l'Ouganda. Ceux-ci sont actuellement appelés *Kondjo*. Ils furent séparés géographiquement et administrativement de leurs frères nande lors du découpage et du partage de l'Afrique entre les grandes puissances européennes en 1885. Ils gardent, toutefois, les mêmes us et coutumes que les nande hormis les nuances linguistiques en *kikondjo*.

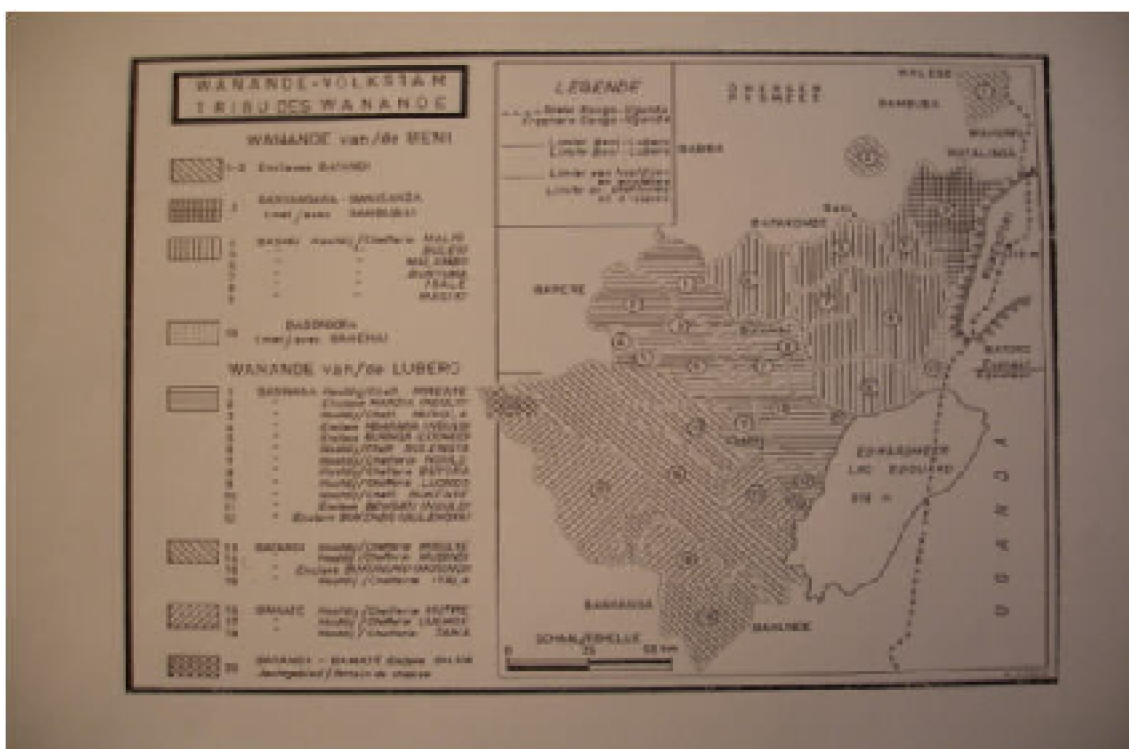
Cette dénomination, *kondjo* qui est à l'origine du nom *bukondjo* qui désigne le territoire habité par les Nande en Ouganda dans le district de Kasese, porte parfois une connotation péjorative quand il s'agit d'un interlocuteur arabisé qui parle des nande. Montagnards habitués au climat froid, ils ne résistaient pas beaucoup à la chaleur et à la malaria qui sévissaient dans la plaine de la Semliki lors des campagne négrières à la fin du XIX^e siècle.

Devenus familiers du paludisme, les arabisés les surnommèrent *bakonjo*, déformation du *swahili wagonjwa*, qui signifie au pluriel 'malades'. A vrai dire, peuple d'agriculteurs,

⁷ . Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t4. Histoire des Bashu*, Éditions Assomption Butembo-Beni, p. 10-22.

Bakonjo provient de la déformation du *kinande Bakondi* qui signifie « abatteurs d'arbres ». Cette activité avait pour but de créer des espaces arables⁸.

Vers la fin du XVII^e siècle, l'occupation de la région, qui deviendra avec la conquête coloniale les territoires de Beni et de Lubero, s'effectua en quatre vagues successives : des Bahera et des Bakira, des Bashu suivis des Bansongora et des Banisanza dans la zone de Beni jusqu'au pied des monts Ruwenzori. Les Baswagha, les Bamate et les Batangi dans la zone de Lubero constituèrent la seconde vague de migration. Enfin le groupe hétérogène des derniers arrivés était une fois de plus composés des Baswagha, des Batangi, des Basengu, et des Bahambo. Ils se détachèrent de leurs frères restés en Ouganda actuellement connus sous les dénominations des Baniangala, Bahambo et Baseru⁹.

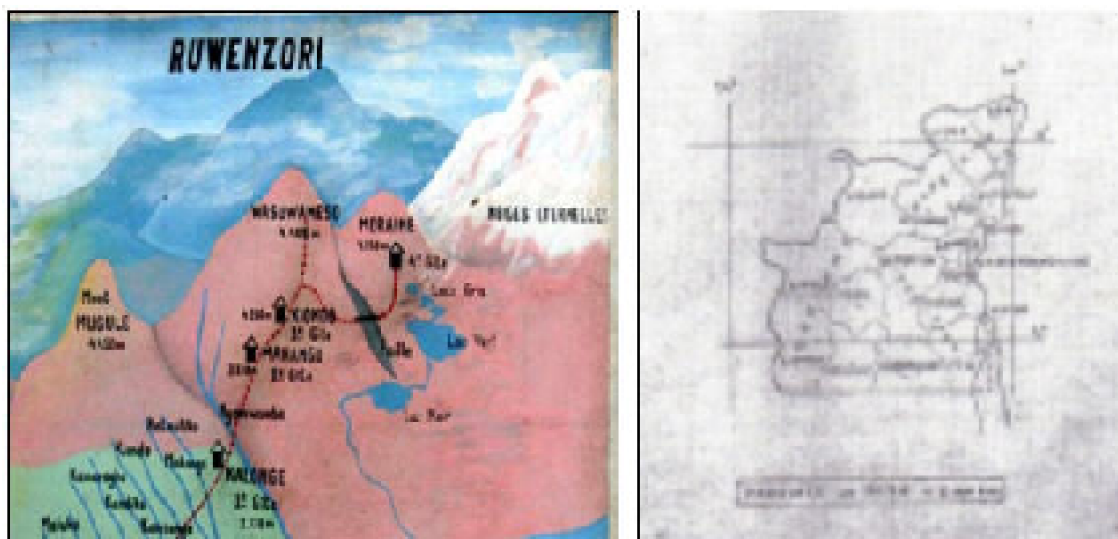


Carte n° 3 : Les groupements des populations de Beni et de Lubero

Source : Leo BERGMANS et M. JONIAUX : Onder de zon. Van de vrees, 1969.

⁸ Notes personnelles lors des sessions de l'année jubilaire 2000 ; et témoignage reçu de Gérard, ouvrier au Centre d'accueil Tsumbuga en Ouganda, lors de notre recherche du visa pour la France en janvier et en septembre 2002.

⁹ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 1. Histoire des Baswagha*, op. cit., p. 57-69.



Carte n° 4 : Ruwenzori et zones du Kivu

Sources : Kim Gjerstad in Congo ; Nord Kivu et ses territoires (1912), dans Ministère des Colonies (Affaires Indigènes et Main-d'œuvre : AIMO, M 614). Beni et Lubero se trouvent dans le grand Nord.

Toutes ces tribus traversèrent la rivière Semliki et, après plusieurs dispersions à l'Est en Ouganda et à l'Ouest au Congo, contournèrent les monts Ruwenzori et s'établirent autour du lac Édouard. Cependant, à l'intérieur même du territoire de Lubero, le groupe des Batangi se scinda géographiquement parlant en deux parties.

La tradition raconte que Moera était un chasseur. Cette recherche du gibier le fit parvenir dans le territoire de Beni chez les Balese qui le réduirent à l'esclavage. Lors de l'occupation coloniale, le chef des Balese préféra livrer Moera pour rendre les services exigés par le colonisateur. Il évitait ainsi les corvées, l'apport de la nourriture aux travailleurs des hommes au service de l'État, et les coups de fouets quand le service demandé n'était pas bien rendu.

Lors de la reconnaissance de l'autorité locale par l'Administration coloniale, les fonctionnaires de l'État reconnurent Moera, l'esclave qui leur avait été livré et qui subissait les corvées de l'Etat à la place du véritable chef local des Babumba, resté dans la cachette. Ils l'investirent comme « chef médaillé » de la contrée qu'il représentait désormais auprès de l'Administration coloniale. Cette situation se trouve à l'origine de la migration d'une partie des Batangi dans la zone de Beni. C'est pourquoi, dans la zone de Beni, on parle des Batangi du Nord, et de ceux de Kainama, pendant que l'autre groupe des Batangi réside dans la zone de Lubero¹⁰.

¹⁰ Témoignages de l'ancien chef administratif Atshongya Stephane et du chef coutumier, mwami Kapupa.



Carte n° 5 : Carte des zones du Congo (RDC)

Carte à la portée de la population après le renversement du pouvoir de Mobutu en 1996. Beni et Lubero près des frontières du Rwanda et de l'Ouganda

Dans les deux zones administratives de Beni et de Lubero, les Nande, après les premiers heurts liés à l'installation, vivent pacifiquement avec d'autres ethnies, dont les pygmées, premiers citoyens congolais, les Bapere, les Okayiko, les Bapakombe, les Babira, les Balese, les Bambumba, les Batalinga, les Bahema et les Wanyanga¹¹. Ces ethnies n'ont pas adhéré au christianisme au même rythme que les Nande. Certains sont restés indifférents, d'autres inconstants. Les raisons profondes de ces attitudes résident, selon certains, dans la fidélité et l'attachement à leurs traditions et au manque de persévérance des agents pastoraux quand ils rencontrent des difficultés à pénétrer leurs cultures¹².

¹¹ *Historique du territoire de Beni*. Beni, le 17 septembre 1970 ; Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t4. Histoire des Bashu*, op. cit., p. 44-46.

Cependant, cette diversité culturelle explique la motivation qui poussa les missionnaires à adopter plutôt le *swahili* que le *kinande*. En fait, le *swahili* est une langue plus ouverte que le *kinande*. Dans le diocèse de Butembo-Beni et les diocèses voisins, ainsi que dans l'Est de l'Afrique, le *swahili* est la langue courante. Il se présenta ainsi comme une langue d'unification des peuples.

En définitive, l'implantation des Nande sur les territoires de Lubero et de Beni s'est réalisée par vagues successives de migration. En réalité, la terminologie « migration » est un vocable récent qui remonte à la conquête coloniale. Elle fait allusion à la scission d'un même peuple qui eut lieu à la conférence internationale de Berlin (24 novembre 1884- 26 février 1885), lors du partage de l'Afrique par les grandes puissances coloniales occidentales.

Par cette terminologie nous pouvons constater que le découpage de la contrée qui fait l'objet de notre étude ne tint pas compte des unités linguistiques et tribales. Il a été réalisé à partir des limites géographiques naturelles, les montagnes et les rivières. Ce fait, vérifiable chez les Nande et les Batalinga, n'a jamais supprimé les liens de parentés, d'appartenance familiale ou ethnique.

L'Administrateur territorial, R. Flament, lors de ses prestations à Beni aboutit au même constat. Il notifia dans son rapport du 13 janvier 1951 que le mouvement d'émigration et d'immigration se perpétuait dans le territoire de Beni. Parmi les raisons qui maintenaient ce va et vient avec l'Ouganda se trouvaient des facteurs historiques, coutumiers et politiques. D'une part, les Nande ont gardé des attaches coutumières avec l'Ouganda, leur point de départ pour le Congo avant la conquête coloniale. D'autre part, ils se rendent d'un pays à l'autre quand ils perçoivent que le joug colonial y est plus tolérable¹³.

Ces populations locales furent séparées physiquement, géographiquement et administrativement de leurs frères de sang par la rivière Semliki, les massifs de la Ruwenzori, le lac Edouard et la rivière Lubilia chez les Batalinga. Cette subdivision, depuis 1915, est à l'origine de deux évolutions historiques et administratives différentes : le régime belge au Congo, et le régime anglais en Ouganda. Mais cette situation ne supprima pas l'identité culturelle nande.

1.1.2. La vie familiale ancestrale nande

La vie familiale des Nande est basée sur le système du patriarcat. Le père (*pater familias*) est plus qu'un mari pour la femme, il est son époux, le chef de la famille, le responsable des membres de son foyer, le garant de son unité, de sa vie et de sa survie. Bien que la femme ait un statut juridique contenu dans celui de son mari, elle jouit des relations de complémentarité avec son mari, de l'attachement de son mari, de son respect, de sa fidélité, de la dignité d'être épouse et éducatrice des enfants, du prestige d'être

¹² Témoignage reçu de Kitambala et de Vitandi, catéchistes agriculteurs à la paroisse de Mbau, dans des dialogues informels.

¹³ AIMO, 45,8,19 : R. Flament, Rapport annuel. Beni le 13 janvier 1951, p. 22.

considérée comme une reine (*omugole*) qui lui donne une autorité morale dans la gérance des affaires familiales et du foyer, d'être l'intermédiaire entre le père et ses fils.

Le rôle d'épouse, de mère et d'éducatrice est si délicat que les femmes sont parfois inculpées pour les erreurs de leurs enfants bien que ceux-ci aient atteint l'âge de raison. Ces enfants doivent momentanément quitter la maison paternelle pour être rééduqués par un oncle maternel (*nyokolume* : *homme-femme*) ou une tante paternelle (*nyinyalume* : *femme-homme*). Cette humiliante sanction pour les enfants est culturellement ressentie comme une perte de sa dignité d'homme ou de femme : la fille est prise pour un garçon et inversement, le garçon est considéré comme une fille.

Dans cette mesure disciplinaire, les Nande estiment qu'une fille qui a le caractère d'un homme doit être remise entre les mains de sa tante paternelle, et le garçon, chez son oncle maternel. Les qualificatifs « paternel et maternel » sont suggestifs. Cette inversion apparente de rôle laisse percevoir la vision de la tante paternelle et de l'oncle maternel. Elle implique que l'éducation de la fille revient à la maman tandis que celle du garçon revient au père de la famille.

Dans le cas où le comportement de l'un ou l'autre enfant ne correspondrait pas à son sexe, ce sont les parents issus du côté maternel, pour le garçon, ou du côté paternel, pour la fille, qui peuvent remodeler le caractère de ces enfants. Leur rôle est de rappeler les attentes de la société vis-à-vis de la fille ou du garçon : la douceur et la tendresse pour celle-là, la virilité pour ce dernier ¹⁴.

Dans la famille chaque enfant porte un nom qui souligne son identité et sa personnalité. Les noms peuvent indiquer le rang de naissance, les circonstances, les événements que traversent la famille ou encore le nom d'un ancêtre proche. Hormis les noms de naissance, on rencontre aussi des noms donnés à la naissance. Ils sont en rapport avec l'état physique de l'enfant ou les circonstances qui accompagnent l'accouchement.

D'autres noms sont donnés par la maman de l'enfant. Ils sont en relation avec la vie familiale et traduisent les compliments de la mère à l'adresse du père de l'enfant, des plaintes contre le mari et les siens, plaintes contre ses coépouses dans le cas de polygamie, des moqueries de la mère, des plaintes sans destinataire déterminé (grognés), des menaces contre son mari, des remerciements à l'égard de la famille de la mère.

Il existe aussi des noms que la maman donne à un enfant qui a déjà grandi, ou que les membres de la famille peuvent donner à l'un des leurs, et enfin des surnoms données aux grandes personnes. Ces noms donnés aux adultes soulignent souvent des traits de caractère de la personne comme les noms reçus lors de l'initiation masculine ¹⁵.

¹⁴ Instructions reçues lors de l'initiation féminine ou masculine. Explications plus approfondies par les parents quand une situation de ce genre se présente dans la famille ou le village.

¹⁵ . On peut se référer aussi au fascicule du Père assomptionniste Lieven BERGMANS, *Munande, comment t'appelles-tu ?* Ce fascicule non édité n'a pas une large diffusion. Il a, en tout, 37 pages. Nous le classons dans nos archives personnelles avec cette référence : Archives Matthieu Sitone n° 1 (AMS, 1, dans la suite des références).

Lors de la politique de l'authenticité en 1972, le Congo devenant lui-même Zaïre, les noms furent revalorisés et les prénoms chrétiens supprimés. Dès lors, les noms des grands-parents et des ancêtres figurèrent dans les registres de l'État et des paroisses à tel point que celui qui perdait sa carte de baptême avait des difficultés à faire reconnaître son identité.

On introduisit alors des noms de famille qui permettent d'identifier ses origines et la famille élargie d'une personne. Mieux que les noms chrétiens¹⁶, dont le sens est souvent inconnu et dont la prononciation n'est parfois pas facile, les noms traditionnels traduisent l'identité familiale parfois replacée dans son contexte historique. Ils permettent de préciser les circonstances de la naissance et d'orienter l'éducation de l'enfant ou de rappeler le souvenir d'un ancêtre ou d'un défunt. Le nom véhicule un message, un contexte, un appel et un caractère¹⁷.

La famille nande est monogamique et exogamique. Elle va au-delà de la consanguinité. Elle inclut en son sein le fœtus, les vivants et les morts ainsi que les personnes adoptées. Elle englobe les membres des familles de ceux qui se sont unis par le pacte de sang (*ekihango*) et par les alliances matrimoniales (*eritahya*)¹⁸. Ce réseau de relations parentales, familiales, claniques, communautaires et sociales, est à l'origine de l'expression nande : « nous sommes de la même famille (*tulivahanda*) ». Celle-ci implique l'unité ethnique malgré les différentes dénominations tribales des Baswagha, Batangi, Bashu et autres.

Ces liens de parenté induisent des comportements et des attitudes spécifiques dans les rapports interpersonnels et sociaux. En fait, dans la culture nande, il n'y a que les familiers qui peuvent connaître le nom de famille des uns et des autres. Désigner quelqu'un par son nom de famille signifie concrètement que l'on a une connaissance profonde de cette personne. Appeler quelqu'un par son nom de parenté ou de famille, c'est s'engager dans des relations spécifiques avec lui¹⁹.

Ce fait incite les parents à encourager les enfants à n'utiliser que les noms courants des personnes et non ceux qui sont liés à leurs familles. Il n'est pas question seulement de discrétion à l'égard des personnes et de leurs familles mais aussi du respect qui leur est dû. Ainsi, l'usage des noms usuels, selon l'ordre de succession de naissance est le

¹⁶ Les noms chrétiens relèvent de l'arbitraire. Il arrive que le curé impose le saint du jour ou qu'un chrétien choisisse celui qui l'intéresse. Dans certains cas, les parents donnaient un nom chrétien à l'enfant en fonction de la capacité de prononciation des personnes âgées de son entourage ou de sa famille. Ainsi, certains noms n'ont presque plus de rapports avec le vrai nom : Françoise devint Fransisca et à la longue Nzisika, Jean-Baptiste, Bati; Jean-Pierre, Zapi; Baudouin, Vuduwe, Sylvestre ou Silver, Siliveri, Siliveri.

¹⁷ En guise d'exemples nous pouvons citer Kwiravusa (innocent), Kighemba (buldozer, racleur), Ngwangwa (éboulement), Mondola (pleurnicheur), Siviholya (les paroles ne tuent pas : appel à supporter la souffrance lors des querelles familiales), Kayikomere (celui qui est luisant, en bonne santé), Murotsya (l'espion), Mutsemene (celui qui se soucie des autres).

¹⁸ Benezet BUJO, « Le Notre Père en Afrique noire » dans *Christus* (2004) n°202, p. 169.

¹⁹ Vécu culturel de l'auteur. Conseil donné aux enfants qui ont des relations spontanées à l'égard des étrangers.

plus utilisé. Nous les retrouvons sur le tableau ci-dessous :

Succession des noms de naissance chez les Nande		
Sexe	Masculin	Féminin
1.	Nzanzu, Kambere, Kanyere, Paluku	Nzanzu, Kambere, Kanyere, Masika
2.	Kambale, Tsongo, Kambasu	Kavira, Katsiravwenge
3.	Kasereka, Kamate, Kabuyaya	Kaswera, Kavugho
4.	Kakule	Mbambu, Kahambu
5.	Tembo	Katungu,
6.	Mbusa	Kyakimwa
(Cadet)	Ndungo	Katia, Kalivanda

Par ces noms, on perçoit immédiatement quel ordre l'enfant occupe dans la famille²⁰. Dans la même perspective, on n'appelle pas un parent par son nom, on l'identifie par son fils ou sa fille : le papa ou la maman d'un tel. Les rapports entre les personnes varient selon les types relations que ces personnes entretiennent entre elles : appeler quelqu'un père fait transparaître l'autorité et la protection ; mère, l'affection ; oncle, la familiarité, et grand-père, l'ami ou le frère.

L'appellation grand frère connote une ascendance qui exige le respect et l'obéissance, celle de cousine implique l'amitié profonde, la belle-famille, un dialogue sincère avec des sentiments respectueux accompagnés de honte. La grand-mère peut appeler son petit-fils son mari pour témoigner par plaisanterie de quelle affection il l'entoure. Dans le même ordre, il existe des relations amicales de plaisanteries fâcheuses entre les cousins (*ekyavise*). Ces insultes ne sont pas sanctionnées car, en réalité, elles ne cherchent pas à nuire à la personne²¹.

Bien que monogamique et exogamique, la culture tolère néanmoins la polygamie pour certaines personnes, dans des circonstances particulières. L'exiguïté du domicile, les nombreux visiteurs qu'ils reçoivent, ainsi que les longues tournées dans leur royaume justifient la polygamie pour les chefs. Certains, pour des raisons de richesse, de prestige peuvent se faire polygames. Ils vivent, cependant, psychologiquement en marge de la société qui ne reconnaît que la première épouse comme mère et reine (*omughole*).

Il existe culturellement des cas de polygamie et de polyandrie vécus dans la clandestinité et dans des domiciles séparés. Ces situations sont des mesures palliatives à la stérilité de l'un des conjoints. Elles peuvent se rencontrer aussi dans les circonstances qui permettent l'adoption de la veuve (*erisighalya*) de son frère ou un remariage avec la sœur d'une épouse stérile. Le but poursuivi est de donner une progéniture à la famille, de

²⁰ Cependant, le nom du fils aîné ou de la fille aînée change selon que l'on succède à un garçon ou à une fille. Le garçon comme la fille porte le même nom *Kahindo* et leurs frères ou sœurs qui les suivront garderont les noms selon la succession de naissance. De même, la discontinuité peut-être entraînée par une fausse-couche. Le premier enfant qui viendra après s'appellera *Nzuva* (celui qui remplace son frère ou sa sœur décédé). Les jumeaux portent le même nom *Nguru*.

²¹ .Vécu culturel de l'auteur de ce texte.

maintenir la stabilité du foyer et de sauvegarder les relations harmonieuses nées de l'alliance matrimoniale entre les deux familles.

Ces valeurs de stabilité de la famille, accompagnées du souci d'assurer une continuité linéaire des ancêtres dans la progéniture, incitent les Nande à éviter le divorce. Ce dernier peut être permis lors de la stérilité et de l'impuissance de l'un des conjoints. Pour maintenir l'alliance contractée entre les deux familles, du côté de la conjointe, il arrivait que la belle-famille donne une autre fille au garçon, moyennant une dot symbolique. Dans le cas de l'homme, le frère mari stérile ou impuissant donnait une progéniture à la femme.

Ces situations extrêmes étaient des rares. Ces solutions tournaient autour de la dot (10 chèvres) difficile à restituer par la belle-famille dans le cas de la maladie de la conjointe, et inversement de l'amour difficile à rompre quand la conjointe aime son mari. En tout, l'alliance matrimoniale à sauvegarder commandait aux attitudes à prendre dans ces situations de maladie²².

L'infidélité réitérée de l'épouse, l'aversion naturelle, l'entêtement, la paresse, la fuite de la femme de son toit conjugal, et, parfois, les maladies incurables pouvaient conduire au divorce si la partie concernée ne parvenait pas à amender son comportement. Cette blessure sociale ne brise pas nécessairement les relations entre les deux familles qui entretiennent souvent de bonnes relations amicales qui vont jusqu'à l'obligation morale d'entraide et à la solidarité.

Ce vécu familial nous pousse à dégager les différents caractères et fonctions de la famille. Elle comporte une dimension religieuse et sacrée, et elle joue un rôle culturel et politique. Par ailleurs, elle a une fonction sociale, éducative, et économique. Par sa « fonction régénératrice de la vie » qui procède de Dieu et par son lien de solidarité entre les vivants et les défunts, la famille revêt un caractère sacré et religieux à tel point qu'elle peut être comprise comme le « lieu spirituel » unissant les hommes qui remontent à l'ancêtre mythique commun situé dans un temps reculé. Dans cette vision, la naissance suivie du rite de l'exposition du nouveau-né au soleil, est prise comme une « épiphanie de l'ancêtre » dans l'enfant qui peut même porter son nom²³.

L'union à l'ancêtre commun pousse la famille à exercer une certaine fonction politique dans la communauté. Le fait d'être parent implique une responsabilité vis-à-vis de son foyer et de la société. Ainsi, le chef de la famille (*mukulu wa vandu*) ou aîné du clan participe avec sa suite à la gestion communautaire de la vie du clan et du village. Il préside les palabres familiales, représente le clan dans les affaires interclaniques, communique les décisions qui en découlent, et enseigne l'histoire de sa famille et du village (*evinywa vy'eka*) aux siens. Il a aussi une fonction religieuse, celle d'être l'officiant lors des sacrifices aux mânes des ancêtres familiaux²⁴.

²² Nous ne connaissons qu'un cas de la stérilité d'un dénommé Kijana (jeune) dans notre contrée, à Musienene. Ce n'est qu'à l'âge adulte que nous avons su que ses fils, qu'il considère comme ses propres fils, provenaient de l'union de son petit frère avec son épouse.

²³ Athanase WASANDI, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre. Essai d'une christologie africaine dans ses rapports avec l'évangélisation*, (Thèse de doctorat), Lyon, Université catholique de Lyon, 1981, p. 34.

Cette relation avec le village confère à la famille une « fonction d'éducation et de socialisation » qui va de la famille restreinte (nucléaire) à la famille élargie qui comprend ceux qui sont unis par les liens de consanguinité, de pacte de sang, d'adoption, d'appartenance au patrimoine ancestral, et des liens d'alliances matrimoniales.

La famille se prête alors comme un « lieu de l'approfondissement de la connaissance de soi et de socialisation » par l'initiation à la vie communautaire disciplinée constituée de personnes équilibrées et de caractère (*omutima*) courageux (*omuhwa*) et fermes (*ovulume*), et animées d'un esprit de collaboration et de coresponsabilité (*ovwangiriri*). Cet apprentissage initie à l'habileté, à la promptitude dans l'action, au goût du travail (*ovukali*) bien fait et incite à l'esprit d'initiative, à savoir se débrouiller (*amenge*) et se défendre (*eriyilwirako*).

Enfin, la famille a un « rôle d'éducateur à la vie économique » dont la source est la terre ancestrale (*eririma*) qu'il faut exploiter en commun dans l'entraide (*ovuwatikanja*) et le partage des produits personnels et de la communauté²⁵. Cette terre ancestrale est un don et un héritage inaliénable qu'il faut défendre contre l'usurpateur. L'attachement à cette terre maintient la famille dans la cohésion, la solidarité et l'interdépendance mutuelle.

1.1.3. Organisation politique

En toute société, certaines personnes possèdent un charisme pour veiller à la cohésion du groupe, animer sa vie, organiser ses activités communautaires, régler les différends entre les personnes, et établir des relations d'alliance avec les autres groupes. Dans les cultures africaines bantoues, ces personnes sont souvent considérées comme des intermédiaires entre le monde divin et celui des hommes²⁶.

Cette vision du leadership se rencontre aussi dans la culture nande qui se distingue des autres par un unique pouvoir partagé comme dans un triumvirat à partir d'un ancêtre mythique royal. On retrouve un chef spirituel (*Mukulu*), responsable de la terre, un chef politique (*Mwami*), responsable du peuple, et un chef militaire (*Ngabwe*), tous en étroite collaboration. Les rôles du premier fils (*Mukulu*) et du troisième fils (*Ngabwe*) sont plutôt circonstanciels. Le chef spirituel remplit le rôle sacerdotal lors des sacrifices notamment celui du grand sacrifice annuel, tandis que le *Ngabwe* (bouclier) est le chef de la guerre.

La tradition nande reconnaît au chef (*Mwami*) un caractère et un pouvoir sacrés. Cette conception du chef explique pourquoi le cérémonial de sa consécration est une régénération. Ce chef politique est presque prédestiné car la tradition choisit toujours le second fils de la reine (*Omumbo*). Ce futur chef est constamment instruit de la tradition ancestrale royale.

²⁴ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 2. Croyances et pratiques traditionnelles*. Butembo, Editions ABB, 1971, p. 16-21.

²⁵ Athanase WASANDI, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre, op. cit.*, p. 34.

²⁶ Dominique GUIGBILE et Pierre ERNY, *Vie, mort, et ancestralité chez les Moba du Nord Togo*. Paris, L'Harmattan, 2002, p. 72.

Avant d'être investi, il reçoit des conseils et des consignes qu'il devra suivre durant son règne en vue du bien du peuple. L'aveu, sans omission intentionnelle, de tous ses égarements, la coupe des cheveux, l'enterrement rituel²⁷ pour tester son endurance physique et morale à supporter le poids du pouvoir, et sa « résurrection », si l'on emploie d'une manière imagée cette terminologie chrétienne, garantissent son élection et le font appartenir, à la fois, au monde du divin et des vivants.

Cette conviction fait de lui une « personne mise à part », à telle enseigne qu'il ne peut pas participer à la grande initiation masculine (*olusumba*). Il restera ainsi incirconcis jusqu'à sa mort réelle, et à partir du jour de son intronisation, il faut adopter un langage symbolique²⁸ quand on veut lui adresser une parole, un compliment, une communication, ou une salutation.

En réalité, la réussite de l'épreuve de la mort rituelle (*ovwomi vumahya*) dépend de l'entourage même du chef. Dans le cas où il serait malveillant à l'égard du futur chef, il peut profiter de cette occasion pour l'éliminer et promouvoir un autre prétendant de la famille royale. L'expression « Celui qui n'a pas d'oncle maternel ne peut jamais devenir chef (*Oyutawite nyokolume syevya mwami*) » signifie qu'il faut avoir un protecteur et un défenseur pour se tirer d'une affaire visiblement compliquée.

Dans ce cas précis du chef, cette expression en appelle une autre : « le chef, ce sont les hommes (*Omwami ni valume*) » ou mieux, « ce sont les hommes qui établissent le chef²⁹ ». Cette expression insinue que le chef devra suivre aussi la voix du peuple (*vox populi*). Elle souligne la participation du peuple dans la conduite du royaume bien que le chef garde toujours le dernier mot en matière de tradition ancestrale. Son véritable pouvoir et sa force résident entre les mains des anciens et les sages.

En ce sens, nous ne pouvons pas appliquer au chef nande le sens strict de la terminologie politique actuelle comme théocratie, monarchie, démocratie. Pour les Nande, le pouvoir du chef est sacré, il émane des ancêtres royaux et de tous les vivants. C'est pourquoi, il était traditionnellement impensable chez les Nande qu'on puisse rencontrer un pouvoir monarchique, dictatorial et égoïste. Le chef comme toute autorité rend un service pour la survie du groupe dans le dialogue et la recherche d'un consensus commun (*palabre*).

Consacré par l'onction, il est le grand sacrificateur à Dieu, aux esprits et aux ancêtres pour le bonheur de son peuple. Il délègue son pouvoir aux notables (*avakama*) ou suzerains, aux chefs des villages (*avasoki*), impliqués plus directement dans la vie du village, aux chefs des clans (*Mukulu wavandu*, au singulier), et d'une manière plus étendue au *pater familias* dans le foyer. Ces responsables, chacun à son niveau,

²⁷ Dans la tradition, le chef ne meurt pas : *il sommeille ou il dort*. L'enterrement rituel est l'unique mise au tombeau car à sa mort il n'aura que les os qui seront enterrés. La tradition attend que le corps du chef se décompose naturellement afin de pouvoir arracher sa mâchoire inférieure qui servira de relique et de symbole de passation du pouvoir royal et ancestral à son successeur.

²⁸ Parmi les expressions symboliques parlant du chef nous pouvons signaler que le chef n'est pas malade, 'il souffre ; qu'il voyage, mais 'qu'il tourne dans son pays' ; qu'il dort mais 'qu'il est dans sa maison' ; qu'il vient de mourir, mais 'qu'il est malade'.

²⁹ Informateurs de la famille royale qui ont désiré ne pas avoir leurs noms cités pour ne pas être condamnés pour trahison.

s'occupent de la distribution des terres, arrangent les litiges et les différends, défendent les familles contre l'ennemi intérieur et extérieur. Ils entretiennent ensuite les clans avec le monde invisible des ancêtres et des esprits³⁰.

Dans le même sens, chacun pour montrer sa dépendance de la hiérarchie donne une redevance annuelle des produits des champs ou du bétail³¹. Cette redevance implique le fait que toute personne n'est pas un propriétaire terrien sur le sol ancestral dont il hérite. La terre appartient à tous sous la vigilance du roi (*Mwami*), considéré comme le souverain et le gardien des terres ancestrales sur toute l'étendue de son royaume.

Toutefois, cette terre demeure encore la propriété commune du peuple car ces différents responsables et membres de la hiérarchie reçoivent des visiteurs pendant plusieurs jours. Ils se sentent parfois obligés d'intervenir en faveur des pauvres, de payer une amende pour un démuné, de recevoir des étrangers, ou même de fournir la semence dans les cas où la pluie ou la sécheresse a détruit la récolte. C'est pourquoi ces indemnités leur sont nécessaires pour subvenir aux besoins qui surgissent de diverses situations.

Les cérémonies du jour de l'investiture du chef sont pleines de symbolismes. Par sa mort et sa résurrection symboliques, le chef est régénéré à une vie nouvelle. Le jour de son investiture, il reçoit des onctions dans sa main droite dont il se servira pour « faire descendre les bénédictions divines » qui sont source de fécondité, de fertilité et de prospérité de son royaume. La remise de la mâchoire inférieure de son prédécesseur lui indique en permanence comment il doit se comporter pour assurer la continuité de la tradition ancestrale.

Parmi d'autres signes distinctifs, le chef reçoit son trône et son diadème royal (*embita*) dont il se sert quand il exerce ses fonctions de juge ou communique les décisions importantes provenant de son conseil pour la vie de son peuple. La lance (*eritumo*) et le bouclier (*engavo*) qui lui sont remis rappellent qu'il est le défenseur et le protecteur du peuple qu'il rassemble au son du tambour (*engoma*). A la fin des cérémonies d'investiture, le chef offre un grand sacrifice (*ovuhere vukulu*) pour rendre grâce à Dieu, aux esprits et aux ancêtres et pour demander une abondante récolte (*erihamula evyalya*) et la prospérité de son royaume.

Somme toute, le chef traditionnel nande est perçu comme un souverain dont l'avènement renouvelle le cosmos pour la prospérité du peuple ; comme le gardien et le garant de la tradition ancestrale, source de vie et de communion entre les vivants et les morts ; comme le défenseur aussi bien que le protecteur de son peuple et de chacun car il est l'ultime recours pour tous (*mulakirwa*).

³⁰ Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 34-36.

³¹ D'une manière générale, chaque famille donne une corbeille d'un ou de deux kilos de haricots ou de manioc au chef du village. Selon l'étendue de ses champs, on peut fournir comme indemnité (*engemu*) une poule au chef du village. Celui-ci offre une chèvre au vassal (*omusoki*) qui est intermédiaire entre le roi et le peuple. La redevance annuelle (*omuhako*) de ce dernier est plus substantielle. Il fournit une vache, l'équivalent de dix chèvres.

1.1.4. Vie économique

La population nande est essentiellement constituée d'agriculteurs. Cette vie liée à la terre oriente l'éducation des enfants qui prennent conscience du fait que leur avenir se trouve dans l'entretien des champs. Ce sont les produits agricoles qui régulent leur vie économique basée sur le système du troc dont la mesure commutative unitaire était le *kalengya*³².

Les cultures vivrières de différentes sortes, - de bananes (*amatimo, amavughu, evitika, ehilole, amatsipa, ekisubi*), de haricots³³ noirs (*ovuhoti*), de courges (*evyove*), de patates douces (*eviri, ekihangavale, ekighuma, embayiteka, engorangora*), d'éleusines (*ovulo*), d'ignames (*evikene*), de colcases (*amahunu, amanyangwa, emimboghu*), et du maïs (*evikusa*), et l'orge (*ekisusu*) -, servent pour la plupart à l'alimentation, aux offrandes aux ancêtres et même au soin des maladies courantes dans le cas du ricain (*esyombono*).

Les Nande pratiquent aussi l'élevage de bovins (*engombe*), de moutons (*embuli*), de chèvres (*embene*), de volaille, essentiellement des poules (*esyongoko*), et des canards (*evibata*). Parmi ces animaux domestiques, la chèvre est une richesse à laquelle ils ont recours dans des circonstances diverses : l'alimentation, la dot, la redevance annuelle, le règlement des litiges, les offrandes et les sacrifices à Dieu et aux ancêtres.

La vache, quant à elle, était soit une propriété commune, soit la propriété d'un riche. Symbole royal de prestige, elle était aussi la plus grande richesse du village : elle fournit le lait pour le village, pourvoie à la viande lors des grandes assemblées dont les fêtes populaires et l'intronisation du chef ou un mariage d'un familier du chef.

Certaines familles nande sont constituées de chasseurs. Les produits de la chasse du gros et du petit gibier étaient destinés à la consommation alimentaire tandis que les peaux de léopard et des civettes servaient à l'accoutrement des chefs et aux devins pour différents exorcismes.

Les Nande pratiquent aussi la vannerie et la poterie. Les produits de ces activités répondent aux besoins de l'équipement ménager notamment les paniers (*ekitiri*), la corbeille (*ekivo*), les cruches et les pots (*amalegha*) de la cuisine³⁴. La connaissance du fer et du cuivre était plutôt l'apanage des forgerons dont le métier était héréditaire³⁵. Comme les produits de la forge étaient indispensables à la vie des hommes, ils

³² En vue d'évaluer les paramètres économiques des quantités dans les échanges, voici les estimations approximatives : le *kalengya* est une petite corbeille d'osier (*akevo*) pouvant contenir environ 1 kg de haricots, *akanyerere*, un petit sac de 10 kg, un panier (*ekitiri*) pesait entre 70 à 80 kg. Pour avoir une poule (*engoko*), il fallait 12 *kalengya*, la chèvre (*embene*) demandait 7 à 9 paniers ou 10 poules, tandis que pour la vache (*ende*), il était exigé 10 chèvres.

³³ L'usage du mot « haricot » avec un « h » fortement accentué provient des produits vivriers introduits par les Européens. Il désigne plutôt les haricots blancs qui servaient d'abord pour le commerce. La difficulté d'écouler ce produit a fait que le peuple commença à le consommer.

³⁴ Le Père Lieven BERGMANS a déjà fait une étude sur les pots et les cruches. Il en donne les sens et les modes d'emploi.

rangeaient les forgerons parmi les riches. Les bergers (*avalisya*) appartenaient aussi aux riches, s'ils pouvaient posséder quelques têtes de vache.

Le forgeron (*omuhesi*) avait un statut particulier grâce aux outils de la forge nécessaires pour la vie ordinaire : le couteau (*omuhamba*), la houe (*eyisuka*) et les serpes pour défricher, la lance (*eritumo*), la flèche (*omusali*), les bijoux. Le fer et le cuivre fournissent un matériel d'objets de nécessité vitale lié à l'agriculture, dont la houe (*eyisuka*) et la hache (*embasa*), la serpe et la serpette (*ekisara*), les couteaux (*emihamba*) et les lances (*amatumo*), comme aussi les flèches pour la guerre et chasse aussi bien qu'à l'art décoratif et esthétique (*emiseghe, omulinga*).

Les travaux agraires lient les Nande à la terre. La terre est toujours considérée au niveau humain, comme la source de la survie de la famille et de l'ethnie, et au niveau transcendant comme un héritage ancestral. Ce double aspect pousse les Nande à pratiquer les « rites des rogations (*ovusanyo*) » ou « rites des semailles » afin de se concilier avec la divinité et les ancêtres qui seuls peuvent résoudre les problèmes agraires³⁶.

Ce rite, présidé par le pourvoyeur d'aliments (*omuhamuli w'evyalya*) qui est au niveau du royaume le *Mukulu*, commence par une invocation, variable d'une région à l'autre, à l'esprit *Mulemberi*, protecteur des enfants, pour lui demander la croissance des enfants en ces termes :

« Esprits de nos pères, esprits de nos ancêtres, écoutez ma prière. Ne nous regardez pas plus longtemps avec des yeux irrités. Pourquoi vous fâcher contre nos enfants qui sont également vos enfants ? Nous vous demandons la nourriture dont ils ont besoin. Il vous sera plus agréable de caresser des enfants gros et gras, Que de toucher des ossements (squelettes) ! Ne les laissez pas mourir de faim, Et nous serons éternellement reconnaissants³⁷ ! ».

Le *Mukulu* lui offre ensuite une chèvre en sacrifice et se rend aux champs avec les hommes du village pour construire une nouvelle hutte (*ovuhima ou omusaka*) consacrée à *Muhima*, esprit protecteur du village, à qui il sacrifie une poule et des fruits. La part offerte à *Dieu-Nyamuhanga* par l'intermédiaire du *Muhima* est déposée dans le *vuhima* et les participants consomment le reste.

La tradition orale a toujours raconté que les ancêtres venaient prendre la part destinée à Dieu. C'était une manière d'interdire aux enfants de fréquenter les lieux sacrés, pour qu'ils n'y rencontrent pas des esprits, et de respecter ces lieux. En réalité, la part offerte aux esprits était récupérée par les enfants à l'absence des adultes ou par des charognards. Bien que les adultes étaient conscients de ce fait, ils faisaient croire que

³⁵ Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 47-48 ; TAWITE MADINGO, "Le travail du fer chez les Nande", dans *Egnoma Nene*, n°3-4 (1988) p.18-19.

³⁶ Nous avons récolté ces informations et les prières qui suivront de Taluliva, Kasiki, Kikwaya, Kanyinyi dans leurs villages respectifs à Mulo, Kimbulu, Munoli, Vusa (village où se trouvent les tombes des rois, avami). Les chants sont surtout exécutés par le troubadour, vise, de notre village Tanda.

³⁷ *Idem, Les Wanande, t.2. Croyances et pratiques traditionnelles, op.cit., p. 84-88*

Dieu et les ancêtres ont agréé leur prière et leur offrande.

Il mime ensuite les gestes des travaux agricoles en récitant des prières et vers la tombée de la nuit les pères de familles vont planter des colcases (*emitivito*) dans les champs. Les trois jours suivants sont chômés pour donner aux esprits le temps de fertiliser le sol. Lors de cette cérémonie, le sac des ancêtres porté en bandoulière par le *Mukulu* est rempli d'objets pleins de symbolismes qui expriment l'aspiration des Nande. L'épinard équatorial (*kirondo*) résiste aux intempéries et permet d'assurer la transition entre deux récoltes.

En outre, la fleur de bananier (*kimwero* ou *embalavala*) est signe de l'abondance des récoltes de bananes. Les bananes mûres (*ameru*) importées pour la circonstance font apparaître l'amitié interclanique. La racine du bananier (*ekihanda*) fertilise le sol (*omubogho*), la plante médicinale (*ndunghunda*) sert pour les soins de diverses maladies.

Par ailleurs, la petite peau d'antilope (*embuluku*) et la corne de buffle (*embayi*) qui représentent le règne végétal et animal, tandis qu'une poudre d'un arbre forestier dont le chasseur s'enduit pour que l'animal ne sente pas sa présence (*omubimbi*) symbolise l'harmonie qui doit exister entre l'homme et le règne animal.

Les fraises sauvages (*bukangwe*) produisent un parfum qui éloigne les insectes destructeurs des champs. Les fleurs des courges (*amoli n'evyove*), sont en rapport avec l'esprit d'unité, d'entraide et de solidarité qui doit être entretenu entre les personnes. Enfin, le dernier contenu du sac est un échantillon de la moisson précédente qui préfigure la nouvelle³⁸.

Avant d'enterrer ce sac des ancêtres dans la bananeraie, l'officiant exprime la certitude que le sacrifice offert pour une récolte abondante ultérieure est exaucé par ces mots :

« Le cœur de Dieu n'a pas de rancune ! Nos femmes ont vu les bananes pousser ! Nos enfants ont vu les plats fumants ! Nos grands-pères ont vu leurs petits-fils ! Nos chefs ont vu leur redevance ! Le cœur de Dieu n'a pas de jalousie ! Que Dieu nous promette encore l'abondance de nos champs³⁹ ! »

L'enterrement du sac des ancêtres dans la bananeraie suivi d'un repas communautaire et d'une danse sacrée (*endara*) signifie que c'est Dieu, Maître de l'abondance et de la fertilité de la terre, qui suscite les récoltes et que les hommes peuvent vivre en communion avec lui et entre eux. Ce rite agraire a pour but de rechercher l'épanouissement humain, c'est-à-dire l'harmonie de l'homme avec la nature, favorable à l'activité humaine. Il en appelle, selon les circonstances, à deux autres cérémonies pour demander soit la pluie fertilisante soit le beau temps pour la protection des champs et de ses produits⁴⁰.

Les officiants de ces cérémonies, le faiseur du beau temps (*omuhangi*), le faiseur de la pluie (*omwimi*) et le protecteur des champs (*omuhereki*) jouent un rôle régional similaire à celui du pourvoyeur de la nourriture (*omuhamuli w'evyalya*). Ces officiants, à vrai dire,

³⁸ Instructions transmises lors de la grande initiation masculine.

³⁹ Le contenu du texte peut varier selon les régions et les personnes. Le contenu de la prière est toujours le même. Le père de famille peut l'actualiser et l'adapter pour la circonstance, et donner une instruction ou des exhortations à ses fils

participent au pouvoir royal car pour tout le royaume, seul, le chef investi est le premier responsable habilité pour présider à ces offices.

Lors des cérémonies, le faiseur du beau temps (*omuhangi*), en prière, entretient dans le village un feu (*erisingo*) avec du bois frais qui produit une fumée symbolisant les nuages qu'il appelle avec le *rwamo* ou *embingu* qui est une petite flûte dont il se sert pour la circonstance. Ensuite, il profère des malédictions sur ces nuages et sur le sorcier, présumé ou imaginaire, responsable des pluies dévastatrices des champs.

Contrairement au pourvoyeur du beau temps, le faiseur de la pluie (*omwimi*) a un rôle ambigu. Il est souvent considéré comme un homme méchant et malveillant. Il a le pouvoir d'attirer des pluies torrentielles, au moyen des pierres de quartz qu'il cache à proximité d'une source d'eau, pour nuire à autrui et détruire les produits des champs par la foudre (*ovutuku* ou *elalu*), la grêle (*amatsuku*), les sauterelles (*emisienene*) et les criquets (*esyongike*). Cependant, quand la vie du peuple est supposée être en danger à cause de la sécheresse, la population a recours à lui.

Le protecteur des champs (*omuhereki*), quant à lui, a un rôle de protection des produits des champs contre les voleurs. Il emploie des sortilèges et des épouvantails pour faire peur aux voleurs et pilleurs qui craindront d'être atteints par différentes maladies entre autres l'épilepsie (*evitutsa*), la lèpre (*evihagha*), et une maladie douloureuse (*olubako*) affectant tout le corps humain.

Au niveau du royaume, le chef religieux (*Mukulu*) célèbre les rites agraires. Par différents symboles, il idéalise la vie agricole et demande au *Dieu-Nyamuhanga*, maître de la vie, de se pencher sur le sort des cultivateurs en détresse. Dans les cérémonies de la demande de la pluie (*erin'embula*) le symbolisme de l'eau est fortement mis en valeur. L'eau est régénératrice, et la pluie est une bénédiction du ciel.

Le symbolisme du « sac des ancêtres ⁴¹ », enfoui sous une pierre dans la rivière, trouve son sens dans cette prière de supplication qui l'accompagne : « que le Dieu des eaux, le Maître du temps et des nuages inonde nos champs comme la rivière féconde les vallées ». Ce sac est un grenier en miniature qui contient les échantillons en relation avec la moisson attendue et tous les efforts humains investis dans les travaux qu'ils remettent entre les mains de Dieu.

Enfin, l'hymne de la pluie implore Dieu et les ancêtres de se pencher vers la moisson compromise par la sécheresse des champs considérés comme leurs propriétés. La

⁴⁰ Il est impensable que les esprits viennent manger la nourriture qui leur est destinée dans la hutte sacrée (*ovuhima*). Ce sont en réalité soit les enfants soit aussi les animaux qui viennent discrètement se gaver de cette 'nourriture des esprits'. La disparition de cette nourriture est signe que les esprits ont été favorables à l'offrande et au sacrifice. C'est l'une des raisons pour laquelle on appelle aussi les enfants des 'esprits' car il est cru qu'ils représentent leurs ancêtres sur la terre des vivants.

⁴¹ Le sac des ancêtres, pour cette circonstance de la demande de la pluie, contient un quartz spécial, symbole de la neige du Ruwenzori et la pluie demandée, un échantillon des plantes à moissonner, un épis de maïs, des gerbes d'éleusines, des fleurs de courge symbolisant l'amitié et l'unité de ceux qui vivent et travaillent ensemble, et un échantillon de quatre plantes médicinales *bilengalenga*, *mwinambula*, *kikanya*, et *mighendio yekyove* contre les plaies, la toux et autres maladies, et toute une collection des plantes sauvages symbolisant la fertilité à recouvrer.

stérilité des champs engendre une santé défectueuse du peuple, symbolisé par les enfants qui sont les leurs. Celle-ci provient du mauvais dessein du sorcier qu'il faut écarter de la vie des hommes. Tel est le contenu de cette supplication (*mumbe embula*) de l'officiant :

« O Dieu d'avant tous les siècles (Mulimu-Mukulu), Donnez-moi la pluie ! Qu'est ce que vous attendez pour arroser la terre ! L'univers, c'est votre champ ! O vous les Ancêtres ! Notre moisson périt (eritoghota) ! Donnez-moi la pluie ! La vie se trouve dans la main de notre Père (Musyakulu) ! O Dieu de nos ancêtres ! Donnez-moi la pluie ! Les champs de vos enfants s'assèchent ! Que la salive du sorcier oublie nos récoltes ! Donnez-moi la pluie ! Les joues de nos enfants ne connaîtront plus de quoi mâcher ! Donnez-moi la pluie ! O vous l'Ordonnateur (Katonda : Dieu qui arrange la vie) ! Nous sommes éphémères comme les nuages ! Vous savez tout ! Donnez-moi la pluie !

Au-delà du symbolisme et du langage imagé de cette hymne, l'officiant demande à Dieu d'exaucer la prière du peuple, et aux ancêtres de veiller sur leur progéniture⁴². Cette prière, dite après avoir plongé le sac des ancêtres dans la rivière, est : « Que le Dieu des eaux (*Mutwangwangwa*), maître du temps et des nuages inonde nos champs, comme la rivière féconde les vallées » ! Elle est un souhait du renouvellement de la nature.

Par contre, la cérémonie du beau temps, (*erihang'omwisi*), peut se traduire littéralement par « attacher ou suspendre le soleil ». L'officiant (*omuhangi*) demande à Dieu et aux ancêtres de procurer « un soleil bienfaisant » à toutes les créatures. Il utilise, une fois de plus, le « sac aux ancêtres », le même qui a servi pour demander la pluie, ou un autre, mais il change le contenu. On inclut dans ce sac une peau de musette et un ensemble de plantes (*ovwenda*) qui symbolisent la malédiction des sorciers et des mauvais esprits.

D'autres espèces de plantes sont en rapport avec l'ordre qui doit régner dans l'univers (*omutondotondo*), le vent qui viendra chasser les nuages (*bibingu* ou *kabingavitu*), le soleil et le beau temps attendu (*omutanga-lyuva*), l'unité, la solidarité et l'amitié de ceux qui vivent et travaillent ensemble (*ekyove*). La moisson y est représentée par une gerbe d'éleusine (*ovulo*).

La prière d'imploration du soleil c'est-à-dire « dévoiler les fétiches » (*kunungul'esisimba*) intervient après le sacrifice. L'officiant demande à Dieu et aux ancêtres de chasser les nuages, et s'adresse particulièrement au Dieu-Nyamuhanga, dans son rôle d'Ordonnateur (*Katonda*) et de Maître du temps, de prendre en considération la récolte pour le bien du peuple, des villages et du pays⁴³. Il rapporte au

⁴² Les Nande sont discrets dans leur manière de demander. Ils laissent percevoir à leur interlocuteur le désir de celui qui se trouve dans le besoin. Pour dire par exemple, j'ai faim ou j'ai un creux dans le ventre, selon l'expression française, ils emploient d'autres expressions comme : « il ne reste plus que les intestins dans le ventre (système digestif) (*amalamasa waniomonda*) ; ou encore « un vent (tourbillon) passe dans mon ventre (*akanyanvungu kamalav'omonda*). Il en est de même du bavard, on dira qu'une mouche ne peut pas se déposer sur sa bouche (*eyisuki siyingikira okovono*), c'est-à-dire il ne peut pas se taire ou fermer sa bouche.

⁴³ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 84-90. Athanase WASWANDI, *Dieu-Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre, op. cit.*, p. 215-227.

Dieu-Nyamuhanga cette supplication :

« O Dieu qui chasse les nuages pour nous montrer le soleil, Écoutez nous ! O Dieu qui fait trembler les roseaux sans les briser, Ces nuages et ces nuages, Qu'ils s'envolent comme la fumée ! O vous, nos ancêtres ! Nous sommes fatigués de chanter et de chanter ! Secouer nos fétiches (kunungul'esisimba) ne signifie plus rien ! Que ces nuages s'envolent comme la fumée Qui monte de ce feu ! O vous l'Ordonnateur (Katonda), Maître du temps, Regardez nos récoltes, Regardez-nous ! Qui est le Maître du monde ? Qui est notre Initiateur ? Nous sommes tous vos descendants, Nous sommes tous de ce village, Nous sommes tous de ce pays. Envoyez-nous du soleil, Chassez la pluie ! Secouez nos fétiches (kunungul'esisimba) ne signifie plus rien ! Envoyez-nous du soleil, Chassez la pluie ! O Dieu, qui cultivez les champs avec nous, Envoyez-nous du soleil, Chassez la pluie !

Somme toute, les travaux des champs sont révélateurs non seulement des relations entre Dieu et les hommes mais aussi des rapports de réciprocité entre les hommes. Au niveau familial, politique et économique, ces rapports se traduisent successivement par la solidarité (*ovuwatikanya*), la fidélité du chef à la tradition ancestrale, et la prospérité. Les rites agraires, et les cérémonies de la pluie ou du beau temps qui leur sont corollaires, sont une démarche de communion avec Dieu, la source de la vie, en vue d'une vie épanouie.

C'est pourquoi, nous rencontrons dans les prières la reconnaissance du Dieu Créateur de qui vient tout bien par l'entremise des esprits et des Ancêtres, l'action de grâce et les louanges pour les faveurs reçues, la solidarité et la communion entre les hommes, la réconciliation, la demande de prospérité et la bénédiction des Ancêtres, la lutte contre le mal et la malédiction du sorcier, ennemi d'une vie réussie. Ces aspects du quotidien se traduisent par des rites et des célébrations qui s'échelonnent durant toute la vie.

Chapitre deuxième Rites et célébrations de la vie humaine

Les sections qui suivent cherchent à dégager la personnalité de tout être humain dans la culture nande. Elles relatent les cérémonies rituelles de chaque étape de la vie humaine, de l'enfance à la mort, en dégagent le sens pour la personne et pour la société. Les rites et les cérémonies que nous analysons dans ce chapitre comportent une consécration au *Dieu-Nyamuhanga*, et octroient un nouveau statut social à la personne. Ces aspects se retrouvent successivement dans ces cinq chapitres : le rite de « l'exposition de l'enfant au soleil », l'initiation féminine, la grande initiation masculine, les fiançailles et le mariage, et enfin les rites funéraires

1.2.1. Le rite de l'exposition de l'enfant au soleil (*erihulikya*)

Le rite de l'exposition de l'enfant au soleil (*erihulukya*), c'est-à-dire « faire sortir », est une célébration postnatale⁴⁴ intimement liée à l'initiation féminine. Il est célébré lors de l'entrée et de l'accueil officiel du nouveau-né dans la société. Il a lieu après la cicatrisation du cordon ombilical de l'enfant, lorsque sa mère quitte la couche d'accouchement (*erilwa okokivunda*). À cette occasion, elle prend un bain rituel qui marque la fin de cette forme de réclusion dans la case quand elle gardait l'enfant, et le début de la reprise des activités de la vie ordinaire.

La spécificité du rite de l'exposition de l'enfant au soleil réside dans l'imposition du nom à l'enfant pour exprimer son identité personnelle dans la famille et la société. Par le geste symbolique de faire sortir l'enfant pour la première fois de la maison (*erihulukya*), pour qu'il jouisse désormais des bienfaits du soleil, l'enfant communique à la nature. Cette manière de faire est à l'origine de l'expression missionnaire : « rite de l'exposition de l'enfant au soleil ». Cette expression garde également une connotation religieuse. Elle fait allusion au sacrifice offert par le mari à la divinité *Nyavingi* (source d'abondance) ou *Nyavivuya* (source de tout bien).

Par ce sacrifice, l'officiant dédie le nouveau-né au *Dieu-Nyamuhanga* et aux ancêtres. Par des formules similaires, l'officiant reprend éléments :

« O Dieu d'avant tous les siècles, O Maître de la vie, Géniteur de nos ancêtres ! Tu nous envoies un nouveau rejeton ! Fais qu'il pousse (croisse) bien sur cette terre ! Notre enfant est ton enfant (t'appartient). Qu'il grandisse bien sous le soleil⁴⁵ » !

La naissance de l'enfant et le rite de son exposition au soleil sont situés dans une ambiance sacrée et religieuse qui comporte des rites et des prières : la communauté villageoise remercie Dieu et les ancêtres pour le don de la vie.. Outre la consécration de l'enfant à Dieu, ce rite a un cosmique : exposer l'enfant au soleil exprime l'homme voudrait se réconcilier avec la nature

Le rite *erihulukya* a aussi une signification familiale. Athanase Waswandi résume cet aspect en ces termes : « la naissance de l'enfant est une nouvelle occasion de renouveler l'alliance entre les familles, de raffermir l'amour des époux, et même de démontrer sa fierté conjugale devant les beaux-parents, le groupe des femmes et le village »⁴⁶.

Dans une culture où la progéniture est un des aspects de la finalité du mariage, la naissance de l'enfant enlève la honte qui pouvait résulter de la stérilité de l'un des conjoints. Elle évoque la virilité et la maternité des conjoints. Cela fait l'honneur des deux familles qui ont contracté le mariage. Elles concrétisent leur joie par l'échange des cadeaux. Cet échange se traduit, parfois, du côté de la famille du conjoint, par l'offrande d'une chèvre à la belle-famille.

Dans les questions matrimoniales, la chèvre symbolise la dot qui est l'expression de

⁴⁴ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 3. Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune. La vie familiale ancestrale*. Editions ABB, 1973, p. 40-42.

⁴⁵ Athanase WASWANDI, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 92.

l'amour du jeune homme pour sa fiancée. Comme cet amour est sans cesse renouvelé, les Nande utilisent l'expression *omutahyo syehwa*, c'est-à-dire « qu'on ne finit jamais de verser la dot ». Si par la dot, les Nande scellent leurs alliances matrimoniales, le don d'une chèvre à la belle-famille lors de la naissance d'un enfant est un signe qui renouvelle les liens de parenté.

La naissance de l'enfant comporte enfin une dimension sociale. Elle permet d'élargir les relations qui se concrétisent dans la fête de l'amitié (*omutsumbirano*). Tout au long de cette fête, la famille exprime sa gratitude à l'égard de la sage-femme qui a conseillé la nouvelle mère.

Cette fête est suivie d'autres manifestations festives entre les femmes. Elle culmine dans le repas communautaire appelé *omusangano*, c'est-à-dire le « repas de la rencontre » durant lequel le groupe des mamans accueille la nouvelle-mère dans la compagnie des mères. Cette occasion leur est favorable pour échanger sur leurs joies et leurs peines dans leur vie conjugales, de se reconforter, et donner quelques éléments de l'initiation féminine aux adolescentes.

1.2.2. Initiation féminine (*erihinga* ou *erihék'ekitiri*)

Dans la culture nande, il n'existe pas, à proprement parler, de rite d'initiation pour les jeunes filles comme il en existe pour les jeunes gens⁴⁷. L'initiation, plutôt personnalisée, commençait dès que la jeune épouse signalait aux sages-femmes la suspension de ses règles. Elle pouvait aussi dévoiler son état lorsque sa grossesse devenait manifeste. Elle prévenait alors son mari pour qu'il prépare des cadeaux pour les sages-femmes qui vont l'initier. Sa belle-mère et ses parents sont également mis au courant afin qu'ils puissent observer la continence sexuelle requise lors des cérémonies d'initiation qui durent cinq jours.

Le premier jour, à la fin des préparatifs, la future maman (*omukenzi*) invite ses compagnes (*avahingi*) à un festin. La sage-femme (*omukekulu*), qui est la plupart du temps sa belle-mère (*nyinyivyala*), revêt sa novice de deux piécettes de pagnes neuves, une devant (*ekitsui*) et une autre derrière (*omusero*). Elle attache ensuite à sa ceinture sur les hanches deux bouquets de fleurs sauvages (*emiherehere* ou *evivatama*), et rentre chez elle.

La novice se présentait alors devant les anciennes et présidait le repas durant lequel ses compagnes l'initiaient à la vie du foyer. Ce repas était essentiellement constitué d'une pâte de bananes dures (*akafulu*) et de viande. Après ce repas, les compagnes de la novice regagnaient leur logis. Seules les filles nubiles pouvaient participer à ces rites et recevoir ainsi une préparation lointaine à leur vie ultérieure.

Durant le repas ainsi que tout au long des cérémonies de l'initiation féminine, aucune présence masculine n'est tolérée, pas plus que celle de la femme lors de l'initiation masculine (*olusumba*). Celui qui bravait cet interdit pouvait être couvert de moqueries,

⁴⁷ Informatrices : Kavira Siviholya, Sœur Marie de Montfort Salali,, Kavugho Christine et Kahambu Victorine(infirmières). Musienene, août 1996.

d'injures, d'opprobre ou même être maudit. Il pouvait être inculpé pour manquement à la pudeur ou violation de l'intimité des femmes. Selon la gravité des cas, l'impudent devait donner en dédommagement une poule ou d'une chèvre les femmes qui étaient en cérémonie⁴⁸.

Cette situation est due au fait que la culture encourage l'homogénéité des groupes selon l'âge et le sexe afin de sauvegarder l'intimité des uns et des autres et de favoriser leurs échanges qui peuvent contribuer à leur formation. Ainsi, dans cet esprit de formation séparée, un homme qui fréquente la compagnie féminine est surnommé *kitambavakali* et inversement *kitamvalume*.

Ces désignations discréditent les personnes concernées au sein de son groupe à tel point que leur avis n'est pas pris en considération lors d'une prise de décision dans le groupe d'hommes ou de femmes. Ces personnes sont parfois considérées comme des espions dans les groupes. L'unique présence masculine tolérée dans la compagnie des femmes est celle de l'enfant. Ce garçon sera alors le bouc émissaire qui subira toutes les plaisanteries, parfois insultantes, que les femmes adresseraient à leurs maris. Au-delà de l'âge de quatre ou cinq ans, cet enfant est directement exclu de la compagnie des femmes⁴⁹.

Le second jour, les compagnes de la néophyte (*avahingi*) se rassemblaient. Elles étaient enduites d'huile de ricin et maquillées d'une couleur rosâtre provenant de la caillasse (*engula*). La sage-femme préparait de la même manière la novice et lui jetait une poignée de farine sur les seins. Elle ajustait ensuite au dos un panier (*ekitiri*) contenant les fleurs sauvages (*emiherehere* ou *evivatama*) dont la novice était ornée la veille, et en plaçait de nouvelles aux hanches de la néophyte qu'elle ceignait avec un anneau de fer (*erihinda*).

La sage-femme ouvre alors le rite de la procession du panier (*erihinga* ou *eriheka ekitiri*) qui est une marche vers les champs pour la culture ou la récolte selon les périodes. Cette cérémonie appelée par les missionnaires « rite des rogations » n'a qu'un trait commun avec l'initiation masculine : la procession rythmée par les chants pleins de sagesse qui exaltent la grandeur de la femme, de l'épouse, de la mère et de l'enfant, à l'unique différence que celle des jeunes gens est silencieuse car ils entrent dans les mystères de la vie ancestrale⁵⁰.

Arrivées en brousse, la novice et ses compagnes avaient la liberté de

⁴⁸ Notes personnelles. *Addenda*, Kinshasa, novembre 1996, p. 7-9.

⁴⁹ La vie séparée dans les groupes s'étend sur tous les aspects de la vie. Ces exemples peuvent servir à voir l'étendue de cette mentalité. Les garçons préfèrent avoir leurs propres champs que de travailler avec des filles. Pour un même champ, il y aura des travaux réservés aux femmes : planter, sarcler, récolter, pendant que les hommes abattent et débroussaillent la forêt pour préparer de nouveaux champs. Il est interdit aux hommes de s'asseoir dans la cuisine, comme il est interdit aux femmes d'entrer dans la véranda, la case communautaire des hommes. C'est rare que l'on rencontre un homme à côté de sa femme. Il est aussi difficile pour les jeunes gens qui ne restent pas dans leurs groupes d'avoir un fiancé ou une fiancée car ils n'ont pas le comportement attendu d'un jeune homme ou d'une jeune fille dans la société.

⁵⁰ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 79-83.

s'approvisionner en nourriture dans tous les champs en commençant par celui du mari de la future maman. Au retour, elles entonnaient des chants qui déclarent que la néophyte (*mukenzi*) a acquis la maturité pour devenir une mère (*mughole*).

Au village, la sage-femme (ou la belle-mère) déchargeait l'initiée de son panier rempli de divers produits des champs qu'elle vidait sur un van (*olungo* ou *olughale*). Elle récupérait ensuite son anneau et les bouquets de fleurs, se les ceignait aux hanches et lançait l'exécution de la danse féminine (*omusero*) accompagnée des fléchissements de genoux que toutes les femmes continuaient. Après un repas festif chez la belle-mère ou la sage-femme, ses compagnes se retiraient chez elles pour préparer la nourriture pour leurs foyers. Le mari pouvait rester avec son épouse durant la nuit, mais tous deux devaient garder la continence sexuelle.

Le troisième jour, la jeune initiée suivie 'd'une fille d'honneur' (*omulelembere*) se rendait chez sa tante maternelle (*isemukali* et par contraction linguistique *songali* soit père maternel ou littéralement femme-père) avec une houe (*eyisuka*) et une faucille (*ekisara*). Celle-ci donnait une instruction (*erikongomerera*, c'est-à-dire enfoncer le clou ou raffermir l'enseignement) qui complétait les conseils donnés par les compagnes de la novice et transmis dans les chants de la cérémonie. Elle offrait, au retour de ses visiteuses, un repas copieux dont la bonne part revenait au mari qui se régala avec ses amis.

Le quatrième jour, la future-maman accompagnée de sa fille d'honneur et de sa belle-sœur (*omulamumu*) se rendaient chez la sage-femme pour lui offrir en cadeau une chèvre⁵¹ désignée comme *embene yeriry'okoliko*, c'est-à-dire, littéralement, « la chèvre dont on peut consommer de petits morceaux lors de la cuisson ». Cette expression fait allusion à l'ambiance dans la cuisine où les mamans ainsi que les jeunes filles peuvent goûter le plat pour apprécier si la cuisson est prête.

Dans le même sens, ce cadeau était en quelque sorte une demande de permission « de goûter les plats », car, au retour, la future-mère pouvait de nouveau manger avec ses propres parents. En effet, depuis le rite du mariage et de la bénédiction du nouveau foyer dans la case de son mari (*ovukwik'amahigha*), la jeune mariée restait dans sa belle-famille pour éviter qu'elle aille se plaindre auprès de ses parents qui pouvaient parfois donner des conseils de nature à déstabiliser l'harmonie conjugale avant qu'elle ne s'habitue à son foyer.

Le cinquième jour, qui clôturait l'initiation, était préalablement annoncé. La famille de la jeune fille se rasait la tête pour marquer la nouvelle vie qui se prépare pour la fille qui va devenir mère. Pour la circonstance, on préparait une hutte de passage dans laquelle la future-mère séjournait avec ses compagnes jusqu'au lendemain. Elles retournaient alors chacune dans la belle-famille de la future mère avec un panier de farine, et une chèvre⁵².

⁵¹ La chèvre plusieurs significations dans la culture nande. Les noms qui l'accompagnent indiquent le motif pour lequel cette chèvre est donné. Ainsi, on peut avoir, une chèvre pour la dot (*embene yomutahio*), pour remercier (*embene y'erisima*), pour l'indemnité annuelle (*embene y'omuhako*), pour la paître ou littéralement pour la garder ou nourrir (*embene y'eritsunga ou eyerilisya*), pour payer une amende (*embene y'embanulo*), à vendre (*embene y'erighulya*).

⁵² Narrations du soir de Kaswera Marie (78 ans) devant ses petites filles qui lui demandaient comment vivaient les femmes quand elle était jeune. Kahambu Victorine (infirmière) et Kitsapu Sophie qui donnait les mêmes récits lors de la visite de leurs petites-filles.

Ces signes, qui renforçaient l'alliance matrimoniale entre les deux familles, servaient pour la fête quand l'épouse regagnait son toit conjugal.

Ce jour marquait aussi la fin de la continence sexuelle dans les familles du mari et de l'épouse. Il était culturellement cru que le manquement à cette abstinence engendrait des troubles physiologiques chez la future-maman durant le temps de la grossesse et lors de la mise en monde de l'enfant. Ce même jour, le mari offrait en cadeau une houe et une faucille à son père, instruments qui lui servaient pour les champs qui donneront la nourriture à l'enfant attendu.

En réalité, dans la culture, ce signe signifiait que les relations de père à fils venaient d'être, en quelque sorte, inversées. Comme les grands-parents s'identifient à leurs petits-fils ou leurs petites filles, dans leurs relations de plaisanteries, le grand-père peut considérer son petit-fils comme son frère. Inversement, la petite-fille devient comme « l'épouse du grand-père » par rapport aux relations que la grand-mère a avec elle.

Par conséquent, en dehors du témoignage de respect, il arrive que les grands-parents, suite à cette situation, appellent leur fils, « leur papa (*tata*) », ou leur belle-fille « leur maman (*mama*) ». C'est pourquoi, les relations entre petits-fils et grands-parents sont toujours harmonieuses. C'est aussi la raison pour laquelle, un papa peut appeler sa fille ou son fils, sa mère ou son père, en fonction de la relation que les petits-fils entretiennent avec leurs géniteurs⁵³.

Les rites d'ouverture des cérémonies de l'initiation féminine étaient aussi pleines de sens. Les fleurs que la future maman portait dans son panier et dont elle se ceignait les hanches, ainsi que les onctions reçues symbolisaient la beauté de la femme et sa fécondité à la manière des plantes, qui grandissent et se répandent facilement. La farine sur les seins symbolisait le lait qu'elle procurera en abondance à ses enfants. Enfin, l'anneau de fer et les bouquets de fleurs symbolisaient la richesse. Ces bouquets de fleurs que la novice portait dans le panier véhiculaient comme message le fait qu'une femme doit toujours avoir une réserve de nourriture, et ne doit jamais laisser son panier vide pour l'amour et la survie de son foyer, de la famille, et de la communauté.

C'est pourquoi, parmi les recommandations que l'on donne à la jeune épouse figure celle de préparer beaucoup de nourriture afin qu'il y ait du reste dans la casserole. Ce reste pourra être utile, plus tard, au long de la journée, pour les enfants ou les visiteurs de passage. Elle doit aussi réserver à son mari une quantité suffisante de nourriture car il peut arriver que dans la véranda la nourriture soit insuffisante pour tous. Ce fait est à l'origine du nom *omusambira ngingo*, c'est-à-dire un repas réservé pour le mari avant de dormir, littéralement « avant de monter au lit ». En fait, les hommes mangent ensemble dans la véranda (*ekyaghanda*), la case des hommes, réservée au initiés. Ce lieu communautaire sert pour la détente, le repos, les conseils à se donner, la prise de décisions pour les nouvelles directives du village, et aussi pour la palabre. Il peut arriver que quelqu'un soit en retard et qu'il n'y ait plus rien à manger. Il peut alors compter sur la réserve prévue par son épouse.

Cette réserve de nourriture peut aussi souligner la communion avec les mânes des

⁵³ Témoignages des Kighemba Cosmas, Butembo, Septembre 1996 et de Katembo Hilaire, Musienene, août 1997.

ancêtres familiaux. La culture nande croit que les ancêtres veillent sur la famille qui dort et qu'à leur passage, ils prennent un peu de nourriture. En réalité, cette nourriture est une forme de provision pour les visiteurs qui arrivent la nuit, et pour les enfants dans le cas où ils auraient mangé toute la nourriture de la veille.

C'est pourquoi, quand un enfant se sert de ce plat, si ce n'est pas par gourmandise, il n'est puni. Il est généralement dit que ce sont les ancêtres qui ont consommé cette nourriture car l'enfant est une représentation d'un ancêtre. Il porte habituellement le nom d'un ancêtre familial⁵⁴. Ces divers aspects sont évoqués dans les expressions suivantes que nous traduisons par « il faut qu'il y ait toujours quelque chose à manger dans la maison durant la nuit » ou « la maison ne doit pas rester sans nourriture », (*enyumba siyirikesaya yitemo kindu* et *enyumaba siyevitya*).

En définitive, le rite *erihinga* ou *erihék'ekitiri* (aller au champ, porter ou procession du panier) honore les conjoints, futurs géniteurs. Ce rite prénatal permet à la femme de prendre conscience de sa nouvelle personnalité et de son rôle dans la transmission de la vie, dans l'harmonie du foyer. A cette occasion, les jeunes filles sont initiées aux coutumes du village, au secret de la maternité, de la vie conjugale et de la sexualité. Elles apprennent aussi comment elles peuvent se dévouer à la famille et s'initient aux nuances du langage et de la vie afin de la rendre agréable⁵⁵.

1.2.3. Grande initiation masculine (*olusumba*)

Ce rite est précédé par deux grandes étapes du début de la vie adulte. Durant l'enfance (*obwanana*) (0-5ans), l'enfant vit pratiquement avec sa maman et les femmes. Il se sépare de ce groupe quand il commence à avoir le sens de la pudeur accompagné de réprobation et de honte (*esisoni*). Il devra progressivement s'intégrer dans le groupe des adolescents (*ovusuko*) (6-15ans) qui vivent une période de croissance physique dans leurs maisons communes (*ekirimba*).

Vivant séparés avec une formation spécifique dans des groupes de filles ou de garçons, les adolescents quittent cette vie à leurs fiançailles après une formation spécifique et adaptée à leurs futures responsabilités dans la société. Les adolescents quittent alors définitivement la catégorie des enfants et reçoivent une dénomination générique *omumbesa* ou *omusika* pour la jeune fille et *omulwana* pour le jeune garçon.

Loin du regard des adultes, les adolescents peuvent discuter entre eux, se disputer entre bergers des différents villages et même organiser des luttes. Ces jeux finissent à la longue par développer l'endurance, l'adresse, l'agilité, la force musculaire, la fierté pour son village et une de patriotisme, et l'esprit de compétition. Dans ce groupe d'adolescents, la trahison, la démission, la fainéantise, le manque de combativité lors des compétitions sont souvent sévèrement sanctionnés.

Le repas du soir auprès des parents clôture les activités des adolescents et des

⁵⁴ Conseils reçus lors de l'initiation masculine. Entretiens circonstanciels des parents avec leurs fils ou leurs filles.

⁵⁵ Athanase WASWANDI, *op. cit.*, p. 85-95.

adolescentes qui doivent se rendre dans leurs huttes communes (*ekirimba*) autour du feu. Ces cases sont des lieux par excellence d'apprentissage de l'éloquence, d'initiation à la solidarité clanique, à l'éducation sexuelle, aux proverbes, contes et devinettes qui agrémentent la fin de la soirée.

Cette étape de vie pubertaire est très favorable à l'éducation personnelle et communautaire car elle est menée avec beaucoup de fermeté, de caractère et selon une rigoureuse discipline. En effet, la discipline peut manquer dans la famille à cause du climat affectueux, clément, tendre et tolérant créé par les sœurs et la mère de l'enfant. Ce temps de sevrage durant la période pubertaire est un temps crucial et important pour l'enfant qui acquiert une certaine indépendance vis-à-vis de ses parents. Il se situe par rapport aux autres enfants de son âge auxquels il se confronte, ressent le besoin du groupe, se met sous la responsabilité et l'austère discipline de ses aîné(e)s dans la famille, ce qui lui ouvre des horizons plus élargis à la famille étendue dans différents milieux⁵⁶.

Éloigné symboliquement de ses parents, l'adolescent est invité à prendre sa vie en main. L'adolescence se termine pour les garçons par la grande initiation (*olusumba*) qui comporte trois étapes : les cérémonies des préparatifs, la circoncision proprement dite et les cérémonies de clôture⁵⁷. La grande initiation se déroule une fois l'an, lors de la saison pluvieuse. Cette période est propice car elle met à disposition les provisions nécessaires pour la durée de la réclusion en forêt, loin des villages. Cet éloignement manifeste symboliquement la mort à la vie de l'enfance et de l'adolescence et l'accès à la vie d'adulte.

L'initiation masculine est constituée de trois grandes étapes⁵⁸ : le rite d'ouverture, la circoncision et la cérémonie de clôture. Dans la phase introductive à l'initiation, le maître de l'initiation (*ekipite*) offre une poule aux divinités pour demander la protection du grand initiateur, l'esprit *katonda*. Cette offrande prépare le sacrifice du bélier noir dont le sang est aspergé sur les futurs initiés. On demande la protection du *Dieu-Nyamuhanga* et des ancêtres, et la force de pouvoir affronter et surmonter les épreuves.

À cette occasion le maître de l'initiation maudit la jaunisse, la paralysie et les sorciers qui peuvent contribuer à l'échec du séjour dans la forêt lors de la réclusion. Ensuite, des masques affreux et des statuettes sont montrés aux néophytes, sans commentaires, afin de les maintenir dans la crainte de l'initiation. On implore alors l'esprit *kapipi*, qui a un double rôle : il protège les initiés, et il punit ceux qui vont à l'encontre de l'esprit de l'initiation.

La seconde étape est celle de la circoncision (*erivania*). Elle est constituée de neuf épreuves⁵⁹ éducatives (*amakatsi w'erivania*) qui correspondent aux différents « mode d'être ». Leur but ultime est de former les adolescents aux différents types de rapports

⁵⁶ Ntambwe Beya NGINDU, "Éducation traditionnelle. L'initiation en tant que vecteur de socialisation chez les Luluwa", dans *Kerygma*, Vol 43, (1964) n°18, p.145-150.

⁵⁷ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 3. Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune, op. cit.*, p. 65-81.

⁵⁸ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 3, op. cit.*, p. 65-81.

sociaux, et à développer leur intelligence. Ces épreuves cherchent à amener l'initié à prendre conscience des grandes orientations de la vie d'un homme adulte.

Ainsi, la première épreuve *ngungutsya* consiste à tirer à la flèche. Elle vise à éduquer à la sagesse et à l'esprit à l'intelligence pratique. Un adulte ne peut pas tirer en l'air, il doit atteindre un but. Au sortir de cette épreuve, les initiés reçoivent des noms qu'ils porteront tout au long de la période de réclusion.

La seconde épreuve (*kaputa*) est un exercice qui consiste à sauter plusieurs fois une flamme de feu ou à passer sous les étincelles d'une paille épaisse suspendue entre deux arbres. À chaque saut comme à chaque passage sous les étincelles, le néophyte répète cette profession : « le feu de Dieu me purifie, mon père ne m'a jamais donné un si grand bien ». À la fin de ces épreuves, on brûle les anciens habits, et on porte de nouveaux vêtements (*emilumba*), enduits de couleur blanche. C'est alors que le maître de l'initiation (*ekipite*) offre en sacrifice une chèvre et une poule qui constituent le repas de communion des initiés avec *Dieu-Nyamuhanga* et avec les ancêtres.

La troisième épreuve est celle du travail à la chaîne (*Iusava*). Ce travail consistait à aller chercher le bois de chauffage dans la forêt. Il était interdit de le transporter sur la tête ou les épaules. Il fallait faire une tracée de chemin afin que chaque bûche passe de main à main jusqu'au dernier. Ces tas de bûches étaient continuellement repris pour qu'ils parviennent jusqu'au camp de l'initiation. Cet exercice presque quotidien était, dans l'esprit des maîtres de l'initiation, une éducation à la vie commune, au don de soi, au soutien mutuel, et à l'entraide (*ovuwatikanja*). Chacun était donc appelé à contribuer à la construction de la communauté.

Dans la quatrième épreuve (*kikoko*), le tuteur administrait un coup fort au genou du néophyte. C'était une éducation à la souffrance physique ou morale. L'enseignement qui était donné consistait à apprendre aux néophytes que les souffrances morales et physiques sont un entraînement à une endurance silencieuse dans les difficultés, au courage de prendre un conseil auprès des sages car eux seuls connaissent le secret du monde, et à la compassion.

Par ailleurs, nul ne peut être abandonné dans son malheur. Il doit recourir à un sage ou trouver un secours auprès des siens. C'est pourquoi, une personne doit nouer des amitiés et sceller des alliances qui peuvent l'aider à supporter les différentes épreuves de la vie. Elle doit, à son tour, être solidaire des malheurs et des joies des autres⁶⁰.

La cinquième épreuve (*mughusughusu*) consistait à faire passer le fer couteau ou un morceau de fer rougi au feu autour du sexe du néophyte. Il ne s'agit pas seulement de favoriser la cicatrisation de la plaie (sécher la plaie : *erymya ekironda*) mais surtout d'apprendre aux néophytes que toute parole est brûlante comme le fer rougi au feu. Ainsi, il ne faut jamais trahir le secret, mais être digne de sa parole. Toutefois, il faut parfois être méfiant à l'égard de certaines personnes. Celles-ci peuvent retourner ce que vous leur avez dit contre vous. Outre ce conseil, les néophytes recevaient des explications sur les

⁵⁹ Athanase Waswandi, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre, op. cit.*, p. 99-112.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 102-108.

instruments ancestraux et les symboles culturels. C'était leur éducation au goût esthétique.

Arrivé à ce stade, le néophyte pouvait espérer terminer les grandes étapes de l'initiation, car certains en mouraient. Les épreuves physiques et morales qu'il fallait endurer dans le silence, car « un homme ne pleure pas, il avale ses larmes (*omulume sy'elira, akamer'emisonia*), étaient accompagnées des conditions difficiles de vie dans la forêt, et des maladies. Il arrivait que cette petite « intervention chirurgicale » ne réussisse pas.

Ces facteurs faisaient des victimes qui n'étaient pas signalées aux familles. Ces familles le remarquaient, par elles-mêmes, au retour des initiés dans le village. L'unique explication que les parents pouvaient donner était la transgression des coutumes ancestrales de l'initiation suivie de la sanction de l'esprit *kapipi* et des ancêtres. Les autres épreuves sont plutôt des conseils pratiques données aux néophytes. Ainsi, la sixième épreuve (*mulyanyenze*) ou « mangeur de cancrelats » était une initiation aux danses traditionnelles en vue de pouvoir savoir créer une ambiance de joie autour de soi.

Hormis cet aspect festif de la vie, le maître de l'initiation apprenait aux néophytes à lutter contre le mépris et le mal, à « combattre » l'avarice. En tout, c'est l'esprit du partage qui prédominait dans les instructions lors de cette étape. Dans le langage ordinaire, l'appellation « cancrelat » est devenue une insulte. Non seulement la personne lésée se sent humiliée, considère les risques d'une marginalisation sociale à cause de son égoïsme, mais aussi comprend le mépris que la société manifeste à l'égard de cet insecte. En fait, quand on trouve qu'un cancrelat est auprès de la nourriture qu'on a gardée comme provision, l'unique attitude adoptée est de jeter cette nourriture. Mais, l'expression, « un grand cancrelat » (*enynze ngulu*), est ambivalente : elle traduit le savoir-faire comme la malice⁶¹.

La septième épreuve *kapipi* était plutôt une danse au rythme du *kapipi*, protecteur des initiés. À ce stade, les initiés apprenait aussi la danse de la liberté (*endera*) accompagnée par les sons du xylophone. Cette danse populaire peut être exécutée par le roi avec ses sujets dans une même séance. Elle est appelée « danse de la liberté » parce qu'elle est ouverte à tout le monde. Danseur réputé ou maladroit, adultes ou enfants, notables ou chefs, chacun se trémousse selon qu'il le peut. Elle l'est l'unique danse nante dans laquelle tout le monde est considéré comme un bon danseur (*endara siyiriko mulimba*).

La huitième épreuve *endanda* ou « provision » consistait à retrouver l'anneau que le maître de l'initiation aurait enfui dans le lit de la rivière. Cette épreuve avait aussi une variante : celle d'attacher un petit anneau sur l'initié. Ce dernier devait garder le secret pour ne pas encourir la malédiction du *kapipi* ou même la mort. Cette recherche de l'anneau, qui durait des heures, n'aboutissait pas. Une fois de plus, les néophytes étaient appelés à recourir aux sages, à les écouter, et à leur demander conseils avant toute entreprise.

Enfin, la dernière étape *enyunyu* ou « l'oiseau » consistait en une révision des

⁶¹ Observations de l'auteur de ce texte.

différents aspects de l'initiation. Les néophytes apprenaient à manipuler et à jouer les instruments de musique. L'enseignement donné durant cette étape tournait autour de l'oiseau qui symbolise la liberté. Analogiquement, un adulte est un homme libre comme l'oiseau au firmament.

Le maître de l'initiation insistait ensuite sur l'irréversibilité de l'initiation : « la liberté ou la vie est un 'non-retour' ». Il faut toujours avancer. Ce langage énigmatique appelait les néophytes à prendre en considération ce qu'ils ont appris, car cette expérience de l'initiation ne se répète pas. Elle est unique. Ainsi, à la fin de l'initiation, la personne devient l'unique responsable de sa vie.

C'est pourquoi, le maître de l'initiation interrogeait le néophyte : « es-tu circoncis » ou « as-tu vu les choses, -aspects-, de l'initiation (*unavwene*) ? Il administrait en même temps un coup fort au genou. La moindre hésitation dans la réponse valait un prolongement de son séjour dans le camp des néophytes. La réponse affirmative était décisive. L'initié recevait alors un tatouage sur l'épaule (*enyunyu*), et sur le ventre (*erisenge*). Ces tatouages avaient des formes d'oiseaux, symboles, dans ce cas précis, de la victoire⁶².

En dernier lieu, la troisième étape était constituée des cérémonies de clôture. La coupe des cheveux et des ongles, l'onction d'une huile parfumée (*ovwaka*), et les nouvelles étoffes en raphia symbolisaient que les initiés sont devenus des créatures nouvelles, des hommes adultes. Comme au départ, ils restaient silencieusement au village au rythme du tambour produisant les sons du *mukumo*. Au milieu du village, ils dansaient et exécutaient publiquement des chants qui exaltaient leur héroïsme. Ils recevaient enfin un festin dans la véranda (*ekyaghenda*), où ils étaient reçus pour la première fois. Par ce fait, ils étaient intégrés dans le groupe des adultes.

En définitive, de cette formation à la vie adulte, nous remarquons avec Épiphanie Sanduigbe que « chaque épreuve de l'initiation masculine exprime un mode d'être et un type de rapports sociaux et intellectuels d'un adulte par rapport à l'enfant. Elle est un moyen traditionnel de prise de conscience des orientations d'un homme adulte⁶³ ». La grande initiation masculine (*olusumba*) est ainsi une école d'apprentissage à la vie sociale, et à la vie culturelle nande.

Au niveau personnel, l'initiation incitait à l'amour du travail, au sens de l'effort, au patriotisme, à l'amour de la paix et au goût esthétique. Bien plus, l'adolescent était appelé à être capable de juger par lui-même le monde qui l'entoure en interpellant le passé ancestral, l'histoire et le présent. L'initiation façonnait ainsi le caractère et éduquait à l'endurance lors des épreuves physiques ou morales. C'est pourquoi, il était interdit de pleurer dans les camps d'initiation. De là provient l'expression, « l'homme ne pleure pas, il avale ses larmes, (*omulume sy'elira akamera emisonia*) ».

Au niveau social, l'initiation est la voie d'intégration de l'adolescent dans la vie

⁶² Témoignages de Charles Sekeraviti, accompagnant la nuit les nouveaux circoncis dans leurs camps. Dialogues informels entre les initiés pour montrer leur fierté d'avoir surmonté les épreuves auprès des incirconcis (*evitsule*).

⁶³ Dominique Guigbille et Perre ERNY, *Vie, mort, et ancestralité chez les Moba du Nord du Togo*. Paris, L'Harmattan, p. 132.

humaine adulte qui requiert un certain nombre de vertus comme la prise de conscience de sa responsabilité, la docilité à la communauté des hommes dans l'écoute des sages, le respect de l'autorité, l'intelligence pratique, l'esprit de solidarité, l'équilibre sexuel, la maîtrise de soi, le respect de la femme. Enfin, dans une ambiance religieuse, l'initiation était une éducation à la vie selon la tradition et les coutumes ancestrales.

1.2.4. Les fiançailles et le mariage

Au sortir de l'initiation, le jeune adolescent est devenu adulte. Il ne peut plus rejoindre la case des jeunes gens (*ekirimba*) mais la sienne propre pour y travailler pour son compte et se préparer aux fiançailles, temps de la fixation du choix de sa future épouse. La culture nande accorde un temps assez long à la période des fiançailles⁶⁴.

Ce temps prépare les futurs époux à leur nouveau statut en approfondissant les instructions sur la piété filiale envers les parents, sur les rapports qui doivent exister entre les deux familles, sur les droits et les devoirs liés à leur nouveau statut familial, communautaire et social, et sur les relations entre les conjoints appelés à devenir des parents avant d'être époux et épouse. C'est enfin le temps pour amender sa conduite et se montrer irréprochable par son dévouement aux yeux de la belle-famille.

Ce temps permet aux deux familles de se connaître. Il est jalonné de plusieurs étapes : celle de la négociation du consentement de la fille (*eriteta*), celle du don d'un cadeau de perles à la future belle-mère (*eryasir'omukali*) pour prouver son amour à l'égard de sa fille, celle du consentement des beaux-parents qui acceptent de donner leur fille en mariage (*ovusimolya vw'avanwani*), et celle de l'acceptation du fiancé dans la famille de sa future belle-famille (*ovukiruk'oluyi*).

Ce consentement acquis, la famille du jeune homme entre dans le processus du mariage en versant la dot (*omutahio*) en quatre tranches avec quatre significations : le désir de coopter pour une alliance de sang (*embatwakhango*), de sceller une amitié fidèle à vie (*omusakanomatsira*), la promesse de bien traiter son épouse et de vivre avec elle dans la paix et prospérité (*malemberi ou mutahio*), et de donation de soi qui est aussi le sacrifice d'acceptation (*ekighere*)⁶⁵.

La dot n'est pas une « espèce de contre valeur » apportée à la belle-famille en compensation de ce qu'elle sera productrice et productive par sa fécondité et ses produits des champs⁶⁶. Prise sous cet aspect, la personne appelée à devenir mère et épouse serait réduite à une marchandise. L'expression « on ne finit jamais de verser la dot (*omutahyo syehwa*) » signifie aussi que le beau-fils doit toujours être sensible et attentif à sa belle-famille dans le besoin.

La dot est plutôt une sorte de récompense (*evihembo*) accordée à la belle-famille qui,

⁶⁴ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 3. Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune, op. cit.*, p. 87-100.

⁶⁵ Nous pouvons retrouver d'une manière synthétique ces étapes dans le tableau en annexe n°2.

⁶⁶ J. WATTEYNE, "La vie familiale des Noirs", dans *L'Assomption et ses œuvres* n° 438(1938), p. 196.

à la naissance d'un enfant ou même à sa visite, peut encore recevoir un cadeau traduisant la gratitude du beau-fils d'avoir une progéniture et une vie harmonieuse avec son épouse. En ce sens, comme dans d'autres cultures africaines, la dot est un « symbole juridique et social » qui resserre les liens d'amitié entre les deux familles des fiancés. Gage et conclusion d'un projet d'une alliance durable et permanente entre les familles, la dot donne un caractère social au mariage.

Elle comporte une dimension religieuse et humaine, ratifie la possibilité de coexistence pacifique des esprits des ancêtres des deux familles, scelle une alliance irréversible et pérenne entre les deux familles contractantes qui s'engagent à veiller à leur harmonie et à celle du nouveau foyer. Instrument et condition *sine qua non* de l'alliance matrimoniale, elle garantit la dignité des époux et la solidité du foyer, scelle des liens physiques et spirituels. La dot est, enfin, un symbole d'unité et de communion entre les deux familles contractantes et les deux groupes claniques respectifs⁶⁷.

La célébration des noces (*eriheruka*) est précédée des dernières instructions et conseils (*erikongomerera*) de la tante paternelle (*nyinyalume*) de la fiancée. Ils récapitulent l'initiation féminine antérieure et préparent immédiatement à la vie conjugale en insistant sur le comportement dans le ménage, la prospérité du foyer, la culture des champs, l'art de vivre avec son mari et d'éduquer les enfants. Le mariage sera définitivement conclu lors de l'installation officielle du nouveau couple sous un même toit⁶⁸. Lors de cette cérémonie, les parents invoquent les bénédictions de la divinité *Katonda* et des ancêtres sur le nouveau foyer afin qu'il vive dans la stabilité, la paix, la prospérité et la fécondité qui se manifesteront dans leur progéniture.

En définitive, le mariage traditionnel nande comporte les valeurs des autres cultures bantoues qui ont une vision spirituelle de la vie humaine, un sens profond de la dignité de la personne intégrée dans une famille stable et élargie tissée par différents liens d'alliance. Comme dans d'autres cultures bantoues, le mariage nande est l'aboutissement d'un processus dynamique, et il a un caractère religieux, sacré et communautaire. Il est essentiellement une alliance indissoluble entre les deux familles contractantes scellée par la dot⁶⁹ qui est une expression juridique du consentement au mariage. Elle est aussi un signe d'unité et de communion entre les deux groupes qui donnent leurs enfants en mariage en vue de fonder un foyer stable, et de perpétuer le clan par leur descendance⁷⁰.

Le mariage, enfin, octroie aux mariés un nouveau statut, celui d'hommes adultes dans le village et le clan. Il fortifie et renforce la lignée clanique par l'alliance des deux familles qui deviennent une seule et même famille. Plein de sens religieux, les cérémonies du mariage recourent, sans cesse, à la transcendance et aux symbolismes de la royauté

⁶⁷ Vincent MULAGO, "Mariage traditionnel bantou", dans *Revue du Clergé Africain* 26 (1961)n.3-4, p. 54.

⁶⁸ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 3. Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune*, op. cit., p. 101-113.

⁶⁹ Vincent MULAGO, "Mariage traditionnel bantou", op. cit., p. 54.

⁷⁰ PAUL VI, "Africa terrarum", dans *La Documentation Catholique* n° 1505 (1967), p. 1937-1956.

sacrée qui soulignent la dignité, l'amour, le respect et la fidélité de la vie conjugale.

L'aspect du sacrifice aux ancêtres, lors de l'installation de l'épouse à son foyer, est en relation avec la fécondité, car il est cru qu'ils sont aux origines de la progéniture et du sens communautaire dans le clan ⁷¹. Les souhaits transmis par les parents comme une forme de prière implorent la bénédiction de Dieu et des ancêtres pour ce nouveau foyer afin qu'il vive dans la paix, la stabilité, la prospérité, et qu'il ait une grande progéniture ⁷². Le mariage est, en somme, une étape qui se prolonge dans la vieillesse et la mort.

1.2.5. La maladie, la guérison et la mort

La vieillesse est non seulement le signe des bénédictions divines, mais un passage de ce monde au monde divin composé du *Dieu-Nyamuhanga*, des esprits, des ancêtres et des défunts. L'accès au monde du divin se fait par le passage obligé de la mort ⁷³ qui comporte souvent une cause supranaturelle, l'action maléfique du sorcier (*omuloyi*). Le sorcier est essentiellement un misanthrope et un antisocial. Il s'oppose à une vie épanouie. C'est la raison pour laquelle il n'est pas pleuré lors de sa mort.

Il faut toujours se prémunir contre les actions maléfiques du sorcier en consultant le devin ou le guérisseur magicien (*omusaki*). Par les rites autour de la naissance jusqu'au culte des ancêtres, les Nande recherchent une vie épanouie. Toute infortune, pauvreté, accident, maladie et même la mort proviennent d'une cause extérieure, les forces maléfiques du sorcier. Ce dernier est détenteur d'un pouvoir occulte dont la finalité est de nuire aux autres par des maléfices et des sortilèges. Agissant toujours de nuit, il peut à dessein se métamorphoser pour ne pas se faire identifier. Il est réputé être un « jeteur du mauvais sort ».

Le sorcier se distingue des autres personnes par ses états d'âme. Ceux-ci commandent ses agissements mus par la haine (*ovukine*), la méchanceté cynique (*ovutsivu*), un esprit de destruction (*eritsikya*) et de jalousie (*eritsuro*). Sans pitié (*omuloyi syekwa vulighe*), il peut rendre le mal pour le bien reçu (*omuloyi syalikhavwa*). Par analogie, dire de *quelqu'un qu'il a le cœur d'un sorcier* (*awity'omutima womuloyi*) c'est traduire sa méchanceté et son cynisme, son manque de pitié et de compassion à l'égard de la souffrance des autres.

Le sorcier possède un pouvoir occulte dont la finalité est de nuire aux autres en agissant par des sortilèges sur le double (*ekirimu*) de sa victime. C'est pourquoi, s'il est pris en flagrant délit ou même suspecté d'agissements mauvais, le peuple brûle sa maison et ses biens et l'exile dans la forêt afin d'écarter le danger permanent qu'il représente dans le village. Bien plus, s'il venait à mourir au village, il ne serait pas pleuré

⁷¹ Athanase WASWANDI, *op. cit.*, p. 113.

⁷² Pour la circonstance, à propos de la progéniture, un des parents peut chanter « qu'il faudrait que ses enfants en engendrent d'autres (*ngamba avana vayi vakavut'avandi vana*) ».

⁷³ Pour plus de détails autour de la mort et de l'enterrement, on pourra se référer à l'ouvrage du Père Lieven BERGMANS, *Les Wanande*, t.3 . Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune, *op. cit.*, p. 127-144.

lors de son enterrement, car sa mort est reçue comme un soulagement.

Il arrive toutefois qu'en certaines circonstances, indépendamment du prestige, né de la peur qu'il sème autour de lui et du pouvoir maléfique qu'il transmet à sa descendance, le peuple reconnaisse ses bienfaits. Il peut guérir ou prévenir certaines maladies. Il dénonce souvent les ennemis de la cour royale ou les embuscades nocturnes tendues à la population⁷⁴.

Ces cas de bienfaisance sont rares, car le sorcier reste toujours perçu comme un danger omniprésent auprès du peuple et la source de tous les malheurs. Dans le cas où il est traduit en justice, il est soumis à diverses épreuves variant selon les régions : l'épreuve du poison (*ovwenda*) ou du feu (*akavevu*), et du *nzondo* qui consiste à tirer les intestins du ventre du sorcier par la voie anale. Ces peines entraînent la mort immédiate de la personne.

La proscription du sorcier lui donne des chances de vie car il restera sorcier toute sa vie contrairement à la sorcellerie féminine (*ovuli*), improprement appelée cannibalisme, guérie par des rites d'exorcisme et de purification suivis d'un vomitif (*erislyavo*). L'expression *ovuli* ne signifie nullement la manducation de la chair humaine, elle est une métaphore qui exprime l'envoûtement ou la possession (*alikovakali*) du double de la victime.

Le cannibalisme varie d'une région à l'autre et les sages ne savent pas concrètement l'exprimer actuellement. Tous se rejoignent quand ils affirment que les jeunes filles et les femmes pratiquaient cette forme de sorcellerie par vengeance ou par jalousie⁷⁵. Elles s'emparaient du double de leurs victimes et exerçaient différentes formes de tortures morales qui entraînaient d'extrêmes faiblesses physiques des personnes attaquées.

Cette forme de sorcellerie est ambiguë : hormis les personnes réellement envoûtées, il arrivait que certaines personnes souffrent psychologiquement, moralement ou même physiquement. Au moment des délires, l'entourage du patient pensait spontanément au cannibalisme. Dans les années 1970, les soins médicaux donnés à ces malades qui, pour la plupart souffraient de la malaria (paludisme), dissipèrent ces soupçons⁷⁶ ..

Tandis que le sorcier est conscient de ses actes, les jeunes filles et femmes

⁷⁴ Information reçue le 27 novembre 2001 dans la paroisse de Bingi où un sorcier découvrit dans la nuit des Rwandais qui apprêtaient leurs armes dans les fermes pour attaquer le matin la population locale. Il alla les dénoncer auprès de l'armée gouvernementale qui les dispersa.

⁷⁵ Parmi les scènes vécues, nous avons trouvé une jeune fille possédée qui aboyait comme un chien, un homme, polygame pouvait être rencontré entre les branches d'un arbre, habillé d'un drap de lit et muni d'une lampe tempête allumée. Aussi, la nuit, sur le chemin, plusieurs racontent qu'ils recevaient des gifles sans voir la personne qui les frappait. On raconte même qu'un missionnaire qui s'attaquait aux cannibales pour les dissuader fut trouvé devant un torrent à Muhangi en train d'éplucher des bananes plantain non mûres avec ses doigts.

⁷⁶ Dans les régions forestières et les régions chaudes, les crises de malaria étaient considérées comme un envoûtement. Ces régions connaissent la culture du riz, et la population sylvestre pour traduire le sort de la victime colportait d'une manière métaphorique *movakamulir'okomutsere* en pensant que les victimes du paludisme servaient de viande prise avec du riz.

pouvaient être des cannibales sans le savoir. Il s'agissait alors des vraies cannibales qui mettaient en avant le double des innocentes pour s'emparer de leurs victimes. Bien que l'exorcisme⁷⁷ démasque leur ruse, ces innocentes devaient subir des rites de purifications et d'exorcisme pour être délivrées des éventuelles exactions des cannibales.

La croyance à la sorcellerie et à l'envoûtement engendre des mécanismes d'autodéfense auprès du féticheur (*omukumu*), du guérisseur (*omusaki*) ou du devin (*omulaghuli*)⁷⁸. Le guérisseur est doué des pouvoirs surnaturels capables d'agir contre le mauvais sort provenant du sorcier. Herboriste ou homéopathe, il détient le secret des plantes et des animaux pour en tirer du médicament pour la vie de l'homme.

En relation avec le monde invisible, dans toutes ses consultations, il invoque d'abord la puissance divine *Ndutuli*, prescrit des ordonnances de miel ou de plantes médicamenteuses (*amariranga*) qui neutralisent ou contrecarrent les desseins des sorciers, et donne certaines recommandations et interdits à ses patients. Cependant, dans l'esprit du peuple, le guérisseur inspire une certaine crainte car « celui qui peut guérir peut aussi nuire ». Par contre, le devin (*omulaghuli* ou *omuhima*) jouit de l'estime du peuple parce qu'il est en relation directe avec le monde invisible de Dieu, des esprits et dans ancêtres⁷⁹. Il connaît les secrets du monde invisible qu'il peut révéler aux vivants. Bien plus, le devin régularise la vie ordinaire du peuple. Incontournable, la vie des hommes ne lui échappe pas.

Homme central de la communauté, aucune démarche sociale, aucune entreprise dans la vie quotidienne ne peuvent se faire à son insu car ses conseils peuvent réduire la zone d'incertitude concernant l'avenir individuel et collectif du peuple. Médiateur entre le monde visible et invisible, il est consulté en toute circonstance pour s'assurer de la volonté des esprits et des ancêtres de qui dépend la bonne marche de l'univers et de la société.

Son pouvoir d'appréhender les possibilités pour opérer un choix judicieux dans les circonstances de la vie, notamment la naissance, la maladie, l'infortune, les rites de passages, les rites agraires, l'intronisation du chef, les mariages, lui permet de lire dans le cosmos des messages adressés aux hommes de son entourage, de prophétiser, et même de prédire des attaques ennemies.

Régulateur de la vie de ses consultants, le devin ajuste leur conduite en fonction des contextes favorables et défavorables par le dévoilement du passé, du présent et de

⁷⁷ Nous avons assisté à un exorcisme durant lequel un homme avec l'aiguille pour coudre les nattes de palmier menaçait de tuer la fille atteinte. Quand il arriva dans la chambre de la victime, cette dernière, avec une voix qui n'était pas sienne siffla et déclara qu'une personne puante venait d'arriver auprès d'elle. Ce dernier attacha un fil de raphia à l'auriculaire et les filles qui possédaient la victime se dénoncèrent avec leurs desseins. Il les menaça de mort en appliquant l'aiguille pour coudre les nattes au cou de la malade. Ces filles cannibales implorèrent la pitié et dédommagèrent leur victime.

⁷⁸ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 2., Croyances et pratiques traditionnelles, op. cit.* p. 37-69.

⁷⁹ La vision des personnes en relation avec les forces occultes : les sorciers, les guérisseurs et les devins se rencontrent dans d'autres cultures africaines tels qu'ils sont perçus par GUIGBILE BALENE Dominique, *Vie, mort et ancestralité chez les Moba du Nord Togo, op.cit.*, p.114-129.

l'avenir en révélant l'origine et le sens des événements afin d'éviter le pire. Sa mission de veiller sur la bonne marche de la société l'établit comme un défenseur des intérêts moraux et quotidiens du village, comme un pacificateur, un réconciliateur, et un psychologue⁸⁰.

Il peut apaiser l'homme de tout ce qui l'accable du point de vue physique, moral, personnel, et social. Jouissant ainsi de la crédibilité de tous, le devin est incontournable dans toute entreprise humaine. Il est l'homme le plus écouté, respecté, obéi, et consulté. Ne pactisant pas avec le mal, il ne peut nuire à personne.

Les devins sont parfois des guérisseurs (*omukumu*) qui ont une connaissance approfondie des préoccupations, de l'organisation familiale, de l'évolution de la santé de leur clientèle et du mode de vie des hommes dans son milieu. Leur don est de révéler la volonté des habitants du monde invisible, prédire l'avenir, dire ce qui se passe dans le cœur du patient. Ils peuvent enfin avoir une connaissance confidentielle provenant des consultations de leurs patients⁸¹.

Ce don fait d'eux des hommes exceptionnels, à tel point que la tradition ancestrale leur applique l'expression « des personnes qui peuvent connaître le secret de leurs parents (*omukumu akaminyanya nebiri okomusoni*) ». Cette expression fait allusion à l'intimité d'une personne à qui l'on doit une piété filiale. Cependant, ce rôle de devin appliqué à une femme (*omukumukali*) revient au traitement des maladies relatives à la fécondité ou à la stérilité.

Le féticheur, le guérisseur, et le devin recourent aux amulettes pour les donner à leurs patients. Les amulettes sont des objets doués d'un pouvoir surnaturel. Elles émanent d'un esprit ou d'un ancêtre et jouent un rôle de protection pour les patients. Elles sont utilisées en diverses circonstances soit pour repousser les influences néfastes provenant du sorcier, soit pour s'attirer l'influence bienveillante de Dieu, des esprits, et des ancêtres.

Parmi les amulettes les plus courants nous rencontrons : *enyasa* qui est une corde ou un bracelet auxquels sont attachés une coquille, *akuhuk'embayi*, un morceau de peau de varan en forme de bracelet, *erikuvya*, une molaire d'éléphant enterré près de la véranda dans lequel on introduit des plantes. Elles peuvent provenir des mollusques pour soigner les maux de ventre, du varan, toujours à la peau douce à force de passer la majeure partie de sa vie dans la boue près des rivières, pour les maladies de la peau, et l'éléphant censé, à cause de masse, effrayer la foudre. D'autres amulettes sont portées comme des préventifs contre la diarrhée et la constipation chez l'enfant, contre la gale et contre la foudre.

Par contre, les amulettes fabriquées par les initiés sont réputées être porteuses de forces magiques. Il s'agit principalement de : *ekyose*, crin de queue d'éléphant sur lequel on attache un os ou un morceau de bois, protégeant contre toutes les maladies ;

⁸⁰ G.C MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantous et leur vision du monde*. Kinshasa, Presse Universitaire du Zaïre, 1973, p. 25.

⁸¹ Athanase WASWANDI, *Dieu-Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre*, op. cit., p. 50-62.

erihembe ou *omuhata*, corne d'antilope ou de chèvre remplie d'ingrédients divers, pour se prémunir contre toutes sortes de maux de poitrine ; et *embingu*, peau de civette ou de genette, protectrice contre les maladies en général.

Par ailleurs l'amulette *erihinda* est efficace pour les femmes afin de lutter contre toute maladie de la poitrine, pendant que *orwamo*, bâtonnet troué de haut en bas et émettant un son rauque de sifflet demeure la propriété des *omuhangi* ou *omwini*, c'est-à-dire les détenteurs des pouvoirs de créer le beau temps ou la pluie. Enfin, l'*eriranga*, est une ficelle contenant une espèce de liliacée dont on se sert pour soigner diverses maladies, les entorses et même les luxations. Ces amulettes ont une force magique et supranaturelle. Cependant, l'*ekisambo*, dont se sert le sorcier, est un objet porteur d'une force magique nocive⁸².

La croyance à la sorcellerie touche au plus profond la culture nande et bantoue car elle essaie de répondre aux problèmes de la vie. L'aspiration à une vie meilleure faite de bonne santé, d'accroissement, d'épanouissement familial, social, et professionnel ainsi que de prospérité et d'harmonie avec ses semblables hante la vie de tout homme⁸³. Les événements naturels tels que la maladie, la mort, dès qu'ils surgissent sont aussitôt l'objet de multiples interrogations, de recherche d'explications de la part des membres de famille de la victime qui trouve un bouc émissaire, le sorcier, auteur du malheur.

La sorcellerie apparaît donc comme un ensemble de croyances et une « *lecture symbolique*⁸⁴ » des relations et des conflits réels ou imaginaires dans les rapports sociaux de proximité, de cohabitation, de commensalité, d'état de tension entre la victime et les membres de la communauté. Les événements malheureux deviennent des prétextes, des occasions, et des lieux d'expression de ces antagonismes.

Les conflits objectifs, les soupçons d'adversité et même les ensorcellements réels sont transposés dans l'imaginaire idéologique social qui peut engendrer une violence organisée et réglementée. Par ailleurs, impuissants devant tout obstacle à une vie pleine, les bantou trouvent des pistes de solution dans les conseils et les recommandations du devin (*omulaghuli*) et le traitement thérapeutique du guérisseur (*omusaki*).

Ces personnes sont présumées plus puissantes que le sorcier, peuvent neutraliser sa puissance maléfique (*eririgho*, *eriranga*, *erihanda*). Ainsi, la thérapie reçue des devins et des guérisseurs concourt à retrouver la communion et la réconciliation de l'homme avec lui-même, la communauté, les ancêtres et Dieu, ainsi qu'avec la nature par les plantes curatives.

Pour les Congolais, le religieux et les techniques thérapeutiques sont intrinsèquement liés à tel point que la guérison est perçue comme une faveur divine et ancestrale. La

⁸² Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 2, Croyances et pratiques traditionnelles, op. cit.*, p. 21-26.

⁸³ MWENE-BATENDE, "La sorcellerie comme pratique sociale chez les Kumu et l'opposition du Kitawama", *Social Compass* Vol. XXVI, n°4 (1979), p.449-506; BERGMANS Lieven, *Les Wanande t.2, Croyances et pratiques traditionnelles, op. cit.*, p.65-67. Dominique BANLENE GUIGBILE., *op.cit.*, p. 196-235.

⁸⁴ MWENE-BATENDE, "La sorcellerie comme pratique sociale chez les Kumu et l'opposition du Kitawala", *op. cit.*, p. 504.

restauration de la vie fait appel à plusieurs acteurs : le malade et son milieu familial et social, le guérisseur (*omusaki*), le féticheur (*omukumu*) et le devin (*omulaghuli*), ainsi que les ancêtres, les esprits et Dieu.

Chacun, selon son pouvoir, sa prière, ses techniques concourent à éloigner mystiquement la maladie et son présumé auteur, le sorcier. Le soin de la maladie réelle s'accompagne aussi du rétablissement moral, psychologique, social et spirituel de l'homme qui désormais devra vivre en harmonie avec lui-même, la communauté, la nature et le monde invisible⁸⁵.

Outre l'aspect maléfique du sorcier, la mort comporte aussi une cause naturelle : la vieillesse ou la maladie. La mort la plus intolérable est celle qui proviendrait d'un accident, d'un meurtre, du suicide ou d'une mauvaise couche. Cependant, il arrivait que pour des malades incurables dont le diagnostic relevait une respiration trop lente et incontrôlée, des palpitations du cœur, le manque d'énergie nécessaire pour les gestes anodins du quotidien, les Nande hâtent l'éventuelle mort imminente du patient⁸⁶.

Ce diagnostic semait un désespoir et un découragement généralisé dans l'entourage du patient à tel point que l'expression « *sihakiri ekyerikola* : il n'y a plus rien à faire » traduit un sentiment d'échec paralysant devant la maladie et la souffrance. Les soins aux malades se limitaient alors au strict minimum : le veiller et subvenir à ses besoins les plus élémentaires jusqu'à son dernier soupir.

Par ailleurs, quand le malade présentait des attitudes de raidissement corporel, l'entourage, pour ne pas violenter la dépouille du malade, lui donnait la position d'un fœtus dans le sein de sa mère. L'erreur dans le diagnostic pouvait entraîner l'enterrement d'une personne dans le coma. C'est pourquoi les Nande utilisent l'expression « il est rentré, (*mwakasuvula*) », pour signifier que le malade a présenté des signes de vie avant son enterrement. Ses familiers plantent alors un bananier dans sa tombe préparée rapidement en attendant son dernier soupir, et fournissent de nouveaux efforts pour le maintenir en vie.

Ce vécu traditionnel nous empêche d'adhérer au récit du Père Lieven Bergmans. Il relate que des personnes incurables et âgées étaient assommées par un passant dès que son entourage constatait qu'elles ne mangeaient plus rien⁸⁷. Son affirmation nous semble devoir être mise en doute car, dès que les Nande pressentent la mort d'un des leurs, ils organisent une équipe qui veillera constamment sur le malade. Les travaux champêtres sont presque réduits à la récolte pour approvisionner la famille et les visiteurs.

Dans ce contexte culturel, engager un passant pour mettre fin à la vie du malade, pendant que son entourage, est au champ nous semble improbable, voire impossible. Les Nande ont peur du sang versé à tel point qu'ils déclarent que « le sang pue (*omusasi akakumba*) » pour signifier qu'un meurtrier ne peut se dissimuler. Bien plus, la crainte

⁸⁵ Athanase WASWANDI, *Dieu-Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre*, op. cit., p. 197.

⁸⁶ BERGMANS Lieven, *Les Wanande*, t. 2. *Croyances et pratiques traditionnelles*, op. cit., p. 78.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 78.

d'être qualifié de sorcier et la peur de l'esprit (*ekirimu*) du défunt qui, obligé d'errer dans la nature car il ne peut pas entrer dans le village des ancêtres, peut se venger de la maltraitance commise à son encontre, révoquent l'affirmation du Père Lieven Bergmans⁸⁸

Cependant, la mort naturelle d'un malade incurable devient d'une certaine manière un soulagement. Selon le degré d'attachement au malade, l'entourage dira à son sujet : « il venait de fatiguer (abîmer) ceux qui veillaient sur lui, *avyamatsandia avatwaniri* ». Cette expression traduit la lassitude de l'entourage à l'égard du malade dont le caractère était difficile à gérer. Elle dissimule le souhait inavoué de sa mort, de crainte de ne pas être considéré comme un sorcier. Elle laisse aussi deviner que le patient était devenu un poids pour sa famille. La compassion de l'entourage ne se rapporte plus au malade mais à son entourage familial.

Par contre, les expressions : « il avait déjà ressemblé à la mort, *avya inyavirisosa oluholo* » ou « il s'est longtemps battu avec la mort, *mwalwire noluholu* ou *mwaluire nalo*) traduisent la patience et l'endurance du malade lors de ses souffrances atroces. Dans ce cas, le défunt donne l'exemple d'un caractère paisible malgré les souffrances. Sa mort est ressentie comme une perte et un voyage ou un passage vers l'au-delà.

L'entourage utilise alors les expressions : « il nous a délaissé(quitté), » (*aviritusighania*) ou « la mort l'a volé » (*molukamwiva*), ou encore « il est parti » (*avirighendi*). Ces formules dénotent le regret de l'absence du défunt. Ils laissent aussi percevoir la compassion à l'égard de la famille et les conséquences de ce décès sur son entourage : le veuvage, les enfants orphelins, la famille privée de son soutien, le village sans une personne de référence⁸⁹, etc...

Outre ces attitudes en face de la mort qui réfutent l'affirmation d'une euthanasie violente, les sages-femmes nande, lors de la naissance des jumeaux, pouvaient se débarrasser, en secret, de l'un de ces jumeaux. Cette situation n'infirmes pas, chez les Nande, la considération de l'enfant comme une bénédiction divine. C'est la raison pour laquelle ils respectent la vie humaine à partir du fœtus jusqu'à sa mort. Il arrivait toutefois que des femmes accoucheuses éliminent l'un des jumeaux à leur naissance ou conseillent à la mère d'allaiter et de s'occuper plus particulièrement de l'enfant qui présente le plus de résistance et des chances de survie. La même maltraitance était réservée aux nouveau-nés qui présentaient des handicaps perceptibles et des malformations. Leur mort était toujours annoncée et vécue comme une fausse couche (*erikushia*).

Ces réalités inconnues des missionnaires ont fait qu'ils décrivaient les Nande comme un peuple robuste constitué « de montagnards solides et gaillards, avec une figure

⁸⁸ Informateurs : Kangitsi, catéchiste à Pabaota, Taluliva, menuisier à Mulo, Takindika, vieux du village Vulogho à Kaina, et Vangahi, ex-cantonier de Lubango.

⁸⁹ Un village peut avoir son nom propre. On peut dire le village Tanda. Dans le cas où une personne émerge de ce village, on dira pour désigner cet endroit, le village de Kihелеle (*okowa Kihелеle*) pour indiquer le chef du village Tanda. Pareillement, le village où une famille a une notoriété désigné comme le village où habite la famille Vyambwera (*okoghovo Vyambwera*) ou enfin les personnes connues de tous (*ohoghovo Kanyinyi* ou *Hege*).

parfaitement régulière, et respirant une certaine bonhomie. Ils n'ont pas d'estropiés ni d'infirmités, grâce à la bonne sélection qui se fait depuis l'enfance⁹⁰ ». Les mêmes observateurs relatent que « les grandes maladies tropicales étaient inconnues dans la région et que les ravages de dysenterie bacillaire, et des cas de lèpre étaient d'importation étrangère⁹¹ ». C'est pourquoi, le Père assomptionniste Marie-Jules Celis explique la mortalité infantile par l'imprudence à ne pas se protéger contre le climat, et la « sélection naturelle » par la dureté de la vie des agriculteurs en ces mots :

« La population est très saine ; et le travail par lequel elle attache sa nourriture à une terre devenue ingrate l'a rendue robuste ; le froid lui-même, contre lequel on oublie de se prémunir, en faisant de centaines de victimes, surtout parmi les enfants de bas âges, et en éliminant les plus faibles, opère une sélection continue qui n'épargne que les sujets les plus résistants⁹² ».

En réalité, le costume traditionnel nande ne se prêtait guère à une protection contre les intempéries. Il consistait à un pagne de raphia ceint à la hanche, (*omubindo* ou *olumbo* c'est-à-dire -cache-sexe-), pour les hommes et pour les femmes des pagnes attachés aux hanches et des peaux tannées de chèvre ou des pagnes de raphia pour couvrir le dos et le ventre. Les garçons jouissaient de toute liberté et ne portaient presque rien.

Indépendamment de ces constatations, dans la conception nande, la mort n'est pas le dernier mot de la vie humaine malgré la rupture brutale qu'elle engendre. Elle ne pourra jamais séparer les membres d'une même famille qui est faite des vivants et des morts. La vie humaine n'a pas de fin, l'homme ne meurt pas (*omundu syehola*) ; il est seulement de passage sur cette terre (*omokihogho tulivaghendi*) . A sa mort physique, le défunt continue de mener sa vie dans le village des ancêtres. Cette vie se renforce même pour le bien de la famille des vivants, à moins qu'on ne soit un sorcier ou un revenant.

La conviction d'une vie sans fin pousse les Nande à soigner les rites funéraires et le culte des ancêtres car ceux-ci sont des bienfaiteurs pour les vivants, leurs protecteurs, leurs défenseurs contre les aliénations. Bien plus, ayant défendu les grandes causes de la communauté clanique, l'ancêtre est l'honneur de la famille par sa vie vertueuse de solidarité, de travail, de conformité aux us et coutumes du clan et du village, de justice, de sagesse, et par sa progéniture comme aussi par sa fécondité.

La vie exemplaire de l'ancêtre devient le but poursuivi par toute la communauté des vivants qui modèlent sur la sienne leur vie. Les ancêtres, du point de vue religieux, sont porteurs des bénédictions divines ; ils vivent en paix auprès de Dieu⁹³ . Avant de recevoir le culte rendu aux ancêtres, les Nande offrent à leur défunt un dernier hommage en présence du corps du défunt et lui rendent des cérémonies funéraires, derniers rites de

⁹⁰ Lieven BERGMANS, *Les Wanande t.1. Histoire des Baswaga*, op. cit., p. 6.

⁹¹ Monulfe BASTIANS, « Les premières années d'un nouveau missionnaire », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1933) n° 386, p. 355.

⁹² Marie-Jules. CELIS, « Le Noir tel que je l'ai vu », dans *L'Afrique ardente* (1935) n°1, p. 5.

⁹³ Athanase WASWANDI, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre*, op. cit., p. 115-119.

passage. Ils ont pour but de demander aux ancêtres d'accueillir le défunt auprès d'eux, de le promouvoir au titre d'ancêtre, forme sublimée de la vie humaine, et de lui assurer un sort heureux.

Sans ce rite, l'esprit du défunt rôdera autour du village pour tourmenter la famille parce que son esprit n'est ni apaisé ni honoré par les vivants dans les rites funéraires. La tête du défunt, tournée vers l'Est, vers le soleil levant, la famille du défunt consulte le devin pour punir l'œuvre néfaste du sorcier, le responsable de la maladie ou de la vieillesse malheureuse qui a emporté le regretté. Le devin invoque l'esprit *Kihara*, la divinité judiciaire, pour désigner le sorcier ou le malfaiteur afin qu'il soit sanctionné.

Le temps du deuil est un temps où personne ne peut vaquer à une activité. Ordinairement, dans le village du défunt, les personnes attendent trois jours pour recommencer le travail, pendant que la famille continue à recevoir les visiteurs venus de loin. Le temps du deuil varie donc selon le statut social du défunt. Pour le *Mwami*, il faut compter un mois à partir du jour où l'on déclare son décès. Au lever du deuil, la famille éprouvée prend un bain rituel pour redonner force aux vivants et au défunt devenu ancêtre. Ce bain matinal est suivi d'un sacrifice de réconciliation avec le mort.

Chaque défunt a droit à un enterrement et aux funérailles selon son statut social, à l'exception des excommuniés (*avaukumbira*). Ce groupe des marginalisés est constitué des sorciers, des suicidés, le *mukumbira*, des lépreux, des victimes de berbérie ou d'hydropisie et des exclus⁹⁴. Ils étaient jetés en brousse ou dans une case sans toit, en proie au soleil et aux animaux sauvages.

Le culte des morts comporte une purification, un sacrifice, une danse sacrée⁹⁵, et un repas communautaire festif : « on va à Dieu sans tache et dans la joie ». Le culte des morts vise à favoriser la communion entre les vivants et les défunts, la cohésion familiale, le souvenir du défunt, la continuité de la vie terrestre dans celle de l'au-delà⁹⁶.

Cette vision nande de la mort fait mieux comprendre l'importance accordée aux rites et aux cérémonies funéraires vécus dans plusieurs cultures bantoues. La mort est toujours considérée comme un passage dans le monde du divin, des esprits et des ancêtres. Les rites et les cérémonies funéraires ont pour but de rétablir l'équilibre social perturbé par la mort, de se protéger contre les conséquences néfastes du défunt qui se vengerait sur les vivants pour revendiquer ses droits.

Ces rites permettent aux survivants d'expié leurs fautes réelles ou imaginaires, de se

⁹⁴ Brûler la case communautaire des hommes ou maltraiter le bouc réservé pour le sacrifice (*ekiyibungya*) figurent parmi les fautes dont la sanction est l'excommunication du milieu des hommes. Ordinairement, on est relégué et abandon à soi-même loin des villages dans la forêt. Il arrivait qu'on soit dévoré par les fauves.

⁹⁵ Les danses des morts sont de diverses sortes ; pour un homme marié on danse la journée (*engwaki*) tandis que la nuit on exécutera *ovusingiri*. S'il est de la famille royale c'est le *endara* ou *omukomo*. Pour les femmes et les nubiles on danse le *amasinduka* tandis que pour hommes et femmes indistinctement on exécutera le *ekilayiro* ou *liso*. Cfr. Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 145-157.

⁹⁶ Athanase WASWANDI, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre*, *op. cit.*, p. 119-123.

réconcilier pour une vie nouvelle, de rendre un dernier hommage et d'accompagner les défunts dans le monde de l'au-delà, de les honorer, et de se reconforter du secours à recevoir du défunt supposé devenu ancêtre. Ils sont enfin le moyen d'établir une communion avec les trépassés et de demander aux ancêtres d'accueillir les défunts dans leur village dans l'au-delà, de leur assurer un sort heureux, et de les promouvoir à l'état d'ancêtre qui est digne de vénération.

Le culte des ancêtres se fonde sur la conviction que l'homme ne meurt pas et que les défunts ne quittent pas définitivement le monde des vivants. Les ancêtres se manifestent aux vivants dans les rêves, et les songes. Les huttes sacrées (*ovuhima*, au singulier), qui leur sont dédiées, sont des lieux d'échange verbal unilatéral, de libations, de sacrifices, de prières et d'entrée en contact avec eux. Elles sont des lieux privilégiés d'inspiration pour les devins.

Parmi d'autres modes de présence des ancêtres, on peut signaler les événements bénéfiques pour la communauté, une pluie bienfaisante pour les cultures champêtres, une année de paix, une bonne récolte, une progéniture nombreuse, les alliances matrimoniales, la réapparition de leur phénotype sur les enfants, qui de ce fait portent leurs noms. Ces événements heureux sont autant de signes d'interventions des ancêtres dans la vie des hommes.

À l'inverse, les calamités communautaires : la sécheresse, les maladies, les discordes, la stérilité, les enfants anormaux sont des signes interprétés comme une manifestation du désagrément des ancêtres contre le comportement du peuple⁹⁷. Ces malheurs deviennent une interpellation pour les vivants qui doivent réexaminer leur mode de vie et de conduite pour trouver s'ils n'ont pas négligé les ancêtres ou transgressé les interdits, et les lois coutumières.

Chapitre troisième Religion traditionnelle Nande

Une religion est toujours vécue dans un contexte culturel et social donné. Elle implique non seulement l'expression en profondeur des sentiments du cœur humain en rapport avec le divin, mais exprime aussi l'identité d'une personne dans sa culture. Ce chapitre veut rendre compte aspects religieux qui influencent ou affectent la vie personnelle et sociale des Nande. Il les analyse, en quatre points successifs, à savoir ; la situation de l'homme par rapport à l'univers, le culte des ancêtres, la vision de Dieu, et la vie éthique qui est le reflet du vécu religieux nande.

1.3.1. Situation de l'homme par rapport au monde

Il est difficile de dissocier, chez les Nande, l'homme et le monde, compris comme l'univers ou le milieu culturel où habite l'être humain. L'homme et le monde sont étroitement liés.

⁹⁷ Dominique BANLENE GUIGBILE, *op. cit.*, p. 194-195.

Le Père Placide Tempels, dans un contexte bantou observe que: « Le monde est une immense toile d'araignée dont on ne peut toucher un fil sans la faire vibrer tout entière ⁹⁸ ».

Dans ce contexte, le monde visible et invisible ⁹⁹ est d'un seul tenant. L'homme y occupe une place centrale et cherche à y réaliser sa destinée ultime, à savoir l'harmonie avec son milieu de vie, la nature, sa communauté humaine, et l'harmonie avec le monde invisible des morts, des ancêtres, des esprits et de Dieu.

Le cosmos est pour les bantous un lieu d'expérience humaine et religieuse où il est appelé à cohabiter et à se confronter harmonieusement avec l'univers et le monde du divin ¹⁰⁰. La vocation de l'homme est donc un appel à une « vie participative, englobante et communionnelle ». Celle-ci s'exprime par son aspiration à vivre en harmonie avec le visible, l'invisible, le sacré, le transcendant dans une conception spiritualiste de l'univers ¹⁰¹. L'homme, à cet effet, participe à tout l'univers comme le définit Vincent Mulago :

« La participation est cet élément de communion, cet élément qui unit, sans confondre, des êtres différents, des substances ; elle est le pivot des relations des membres d'une communauté, le trait d'union qui relie les individus et les collectivités, la raison dernière de l'unité, non seulement personnelle à chaque homme, mais de cette unité dans la multiplicité, de cette totalité, de cette unité concentrique et harmonique du monde visible et du monde invisible ¹⁰² ».

Ce phénomène de participation et de communion s'étend sur plusieurs éléments de la nature selon les différents types de rapports entretenus avec eux. Dans le règne animal, les Nande considèrent comme sacré un mouton, noir ou blanc, *ekiyibungya* destiné au grand sacrifice annuel au *Dieu-Nyamuhanga*. Nul ne peut le tondre ni couper l'extrémité de sa queue afin qu'il croisse rapidement comme les autres moutons.

Ce mouton jouit d'une liberté totale, à tel point qu'il ne peut être chassé quand il vient à paître dans un potager ou dans un champ. Ces « moutons consacrés » servaient, lors des rites de purification, pour l'expiation des fautes du peuple qui le chassait dans la forêt où il mourrait d'une mort naturelle ou dévoré par une bête sauvage. Dans la même

⁹⁸ T.K.M. BWAKASA cite le Père Placide Tempels dans "L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : Latence et patience", "Religions africaines et christianisme. Colloque internationale de Kinshasa du 9-14 janvier 1978", dans *CERA* 2(1979), p. 23

⁹⁹ LievenBERGMANS *Les Wanande, t.2. Croyances et pratiques traditionnelles, op.cit.*, p. 32 ; KIPIANGA M., "Les religions traditionnelles africaines et l'Évangile : Vers un point de départ et d'accrochage entre le christianisme et l'expression culturelle zaïroise", dans *Évangélisation de l'Afrique d'aujourd'hui. Actes de la Dixième semaine théologique de Kinshasa du 12-26 juillet 1975*. Kinshasa, 1970, p. 60-61.

¹⁰⁰ Oscar BIMWENYI, « Le Dieu de nos ancêtres », dans *CRA* 8 (1970) n.4, p. 137-139 ; L-V. THOMAS, « La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations », dans *Religions africaines et christianisme*, dans *CERA* 1(1979), p.75-85.

¹⁰¹ Henri GRAVAND, « Les religions africaines traditionnelles, source de civilisation spirituelle », dans *Cahiers de Religions Africaines* 8 (1970) n.4, p.154.

¹⁰² Vincent MULAGO, « *Éléments fondamentaux de la religion africaine* », dans *CERA* (1979) n°1, p.5.

perspective de communion, les Nande peuvent identifier leurs clans à certains animaux par des totems¹⁰³. Sont exprimées par-là des relations d'affinités entre l'homme et certaines espèces animales ou végétales sensées être investies d'une force anonyme et impersonnelle.

Sans pour autant se confondre avec ces espèces, les totems constituent un principe d'unité, un lien d'identification et de différenciation entre les lignages. Ils sont considérés comme des clans extériorisés. Emblèmes du groupe tribal, ils comportent des tabous (*ekitsira*) et des interdits alimentaires pour ces clans. Ces derniers les considèrent alors comme des aliments impurs et une source de malheurs parce qu'ils sont maudits par l'ancêtre-fondateur de ce groupe¹⁰⁴.

Hormis les éléments de la nature, les Nande entretiennent aussi des rapports appropriés avec leurs semblables. Certaines personnes comme le chef (*mwami*), le forgeron (*omuhesi*), qui exercent un rôle religieux dans les rites agraires, le devin (*omulaghuli*), qui révèle les secrets du monde invisible du divin, sont sacralisés, ou mieux, revêtus d'une certaine signification spirituelle.

Avec les autres personnes, les Nande recherchent une vie communautaire et sociale pacifiée¹⁰⁵, sous diverses formes exprimant l'unité et l'unicité des personnes : « la famille est une unique corde continue (*ekihanda nikalikiliki*), l'inconnu est le meilleur bienfaiteur (*oyoghutasi yomundu*), la famille est comme une toile d'araignée (*ekihanda kiri nge nyumba eyekisengula*) ». Ces aphorismes sont des appels à l'unité, à la solidarité, à l'hospitalité, à l'entraide et à faire alliance.

Par ailleurs, l'homme et le monde sont étroitement liés et unis au transcendant, à l'Être suprême qui en est la source, l'origine, le créateur. Le Nande a le sentiment de vivre constamment avec le monde invisible et tout lui semble être un langage divin : le rêve, un bruit d'insectes ou de feuilles, un tourbillon, le murmure de l'eau sont autant d'esprits et de messages du monde invisible¹⁰⁶. Ces phénomènes portent à une « vie liturgique » permanente qui peut se traduire par différents rites qui sont, selon Vincent Mulago, des réponses de l'homme à la présence de « l'épiphanie de Dieu » dans le monde¹⁰⁷.

Le Nande se retrouve ainsi dans un univers sacralisé. Tous les lieux mystérieux, la

¹⁰³ Totems des clans Nande : Baswagha, l'éléphant (*nzoghu*), Bahera, antilope (*ngabi*), Banyisanza, le merle (*ekisuva*), Bakira, le facochère (*mpunu*), Bahombo, le crocodile (*nzeri*), Bamate, le buffle (*mbogho*), Batangi, le passereaux (*kasundi*), Basukali, le moineau (*kisukali*), Bakumbule, le gorille (*kipetsu*), Banyavitu ou Bito, le varan (*mbayi*), Balenga, le roitelet (*kasinimbira*), Bamoro, le héron (*kavingande*).

¹⁰⁴ « Totems et Tabous », dans *Afrique ardente* (1935) n.4, p. 16-17.

¹⁰⁵ Parmi tant d'expressions qui expriment cette harmonie nous voulons signaler un seul qui dit littéralement « autant me priver de tes biens que de me les donner avec un mauvais cœur ou en me grondant : « *mwanya wanyima utanembwira kinywa* ».

¹⁰⁶ Pour empêcher aux enfants de médire les uns des autres, les mamans peuvent naturellement dire à leurs enfants : « toutes ces plantes sont des personnes (*eviti ne vandu vasa vasa*) » avec la connotation que tout être vivant est habité par une force invisible.

¹⁰⁷ Vincent MULAGO, « Éléments fondamentaux de la religion africaine », dans *Cahiers de Religions Africaines* 1 (1979), p. 5.

forêt, les hautes montagnes dont le *Kyavirimu* (*montagne des Esprits*), les tourbillons des rivières, les gouffres, les chutes d'eaux, les bosquets sont souvent perçus comme des demeures des esprits invisibles. Avoir le bonheur ou le malheur de rencontrer l'un ou l'autre de ces génies implique une obligation de l'honorer et de le servir, de sceller une alliance avec lui ou de chercher une protection auprès lui¹⁰⁸.

Ces génies sont distincts des mauvais esprits. Ces dernières sont des personnes exclues de la communauté des ancêtres et des vivants. Elles n'ont plus d'autres raisons de vivre que de venger leur sort en hantant et en ennuyant la communauté des vivants. Elles errent dans la nature, sans lieu ni résidence fixe. Avec elles, les rapports sont conflictuels et redoutés car demeure la crainte d'être possédé par les mauvais esprits (*alikovirimu*).

Cette possession compromet la destinée humaine qui est de devenir ancêtre car elle signifierait que la personne ne mourra pas d'une mort naturelle. Une fois de plus, dans ce cas comme celui de l'envoûtement, les Nande recourent aux devins et à leurs amulettes. Ils offrent même des sacrifices afin d'apaiser les esprits malveillants. C'est pourquoi les prières, le culte et les sacrifices adressés à Dieu et aux ancêtres comportent aussi une demande d'écarter l'action maléfique des mauvais esprits.

Par contre, avec les bons esprits, les vivants recherchent des effets positifs en entretenant de bons rapports avec eux. Invisibles, les bons esprits sont parfois confondus avec les ancêtres. Ils continuent de participer à la vie, aux joies et aux peines de leurs descendants ou des vivants. On ne peut entrevoir aucune activité sans les avoir consultés et sans avoir recueilli leur avis favorable par l'intermédiaire du devin : construire une maison, voyager, cultiver les champs pour une bonne récolte, aller à la chasse, se marier et toutes les autres activités humaines¹⁰⁹.

Cette croyance permet de saisir le sens de la hutte des esprits (*omusaka*). Elle est un signe de leur présence au milieu des hommes, un lieu d'entrée en contact avec eux, et un lieu des sacrifices dans lesquels les vivants entretiennent des relations avec le monde invisible.

1.3.2. Culte des ancêtres

La vie de participation et de communion ainsi que la croyance que la mort n'a pas le dernier mot sur la vie humaine, - *omundu syehola, la personne ne meurt pas* -, fondent le culte des ancêtres. Avant qu'ils ne rendent un culte à leur défunt, les Nande lui offrent un dernier hommage en présence de son corps et effectuent les rites funéraires ultimes. Ils ont pour but de demander aux ancêtres d'accueillir le défunt auprès d'eux, de le promouvoir comme ancêtre, forme sublimée de la vie humaine, et de lui assurer un sort heureux¹¹⁰.

Ce culte implique l'expression d'un sentiment religieux en la croyance dans la survie

¹⁰⁸ Charles MBOGHA., *op. cit.* p. 293-294.

¹⁰⁹ Dominique BANLENE GUIGBILE, *op. cit.*, p. 194-195.

des hommes dans l'au-delà. Les défunts, morts physiquement, continuent de vivre spirituellement. C'est pourquoi, on peut déposer sur leur tombe les objets et les outils qui leur étaient familiers afin qu'ils continuent de s'en servir dans l'au-delà pour le bien des survivants. Après la mort physique, la vie humaine s'épanouit dans le village des ancêtres qui appartient au monde invisible du divin. Elle demeure toujours en interaction avec le monde des vivants qui lui restent intimement uni.

Leur présence au milieu des hommes se manifeste plus intimement dans les divers aspects de la vie, les repas sacrificiels, et quand ils peuvent apparaître à certains vivants. Les ancêtres partagent toute la vie des hommes et aucune activité humaine ne leur échappe : la vie agraire, la chasse, la forge, l'élevage, le voyage, les événements heureux et malheureux de la famille. Nul ne peut se passer d'eux.

C'est pourquoi les vivants entretiennent avec les ancêtres des relations pour s'assurer leurs faveurs, consolider la force active du clan, et pour obtenir leur protection contre les mauvais esprits (*evirimu*). Une goutte d'eau ou de boisson, une nourriture qui tombe par terre lors du repas sont toujours considérés comme dédiées aux ancêtres : « les ancêtres eux aussi partagent le repas avec nous (*avasyakulu nava vakanywa n'erirya*)»!

Dominique Banlène Guigbile, parlant des bantous en général, formule le mode d'existence spirituelle des ancêtres quand il relate qu'ils continuent de vivre des relations profondes et intenses de parenté avec leurs descendants dont ils partagent et même dirigent la vie humaine calquée sur la leur dans le monde invisible. Ils mènent, poursuit-il, une vie semblable à celle des vivants et entretiennent des relations pareilles à celles que les vivants ont entre eux. Ils ont des voisins, des amis, s'entraident, s'invitent pour partager ce que leurs descendants leur offrent en sacrifice ¹¹¹.

L'offrande en nourriture ou les prémices d'une activité lucrative, des champs, de l'élevage, des produits de la chasse, exprime une survivance mystérieuse des besoins biologiques chez les défunts et les ancêtres dont ils ont besoin pour réaliser leur destin dans l'au-delà et leur dessein bienveillant pour les vivants.

Ainsi, ils sont reconnus comme des vivants authentiques et sont inclus dans un processus et une dialectique sans fin de relations de réciprocité qui culminent dans les rites et cultes des ancêtres. Le sacrifice qui leur est offert est une « reconnaissance symbolique ¹¹² » de leur pouvoir et de leur statut d'anciens, de gardiens des traditions et des institutions en faveur des vivants.

¹¹⁰ FRANS THIEL Joseph, « L'aspect sociologique du culte des ancêtres chez les Yansi », dans *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango. Rapports du compte rendu de la 3^{ème} Semaine d'Etudes Ethno-pastorales*. Bandundu, 1967, p. 198-202; Athanase WASWANDI, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre, op. cit.*, p. 115-119.

¹¹¹ Dominique BANLENE GUIGBILE, *op. cit.*, p. 97.

¹¹² FRANS THIEL Joseph, « L'aspect sociologique du culte des ancêtres chez les Yansi », dans *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango. Rapports du compte rendu de la 3^{ème} Semaine d'Etudes Ethno-pastorales*. Bandundu, 1967, p. 198-202.

Pour maintenir leur mémoire et leur présence au milieu des vivants, la famille conserve une réserve de nourriture dans la cruche dite des ancêtres (*akalegh'akavasyakulu* ou encore *akalegh'akavalimu*). Elle peut aussi construire une hutte (*ovuhima*) pour le sacrifice à leur intention. Elle s'attache enfin à la terre sur laquelle réside leur tombe (*amaheru*). C'est pourquoi les vivants entretiennent avec eux des relations pour s'assurer leurs faveurs, le renforcement de la force active du clan et leur protection contre les mauvais esprits (*evirimu*).

Cependant, les ancêtres sont difficiles à identifier. Les Nande parlent d'eux d'une manière générale, anonyme et indistincte. Ils les désignent comme « nos arrières-grands-parents (*ovosokulu*) » aussi loin possible que la mémoire puisse remonter dans le temps le plus reculé dans le passé. Ce temps se confond parfois avec l'éternité en *Dieu-Nyamuhanga*.

Sacralisés et revêtus de puissance et de mythe, ils sont considérés comme les fondateurs des clans et sont parfois confondus avec les esprits bons qui portent les attributs de Dieu à tel point que le culte rendu aux ancêtres s'adresse immédiatement à Dieu. Ils sont vénérés parce qu'ils sont considérés comme des héros qui ont réussi à triompher des vicissitudes de la vie terrestre, et parce qu'ils ont obtenu un nouveau statut, celui d'être intermédiaire et instrument de Dieu. Cet égard dû aux ancêtres fonde leur culte.

Ce culte est ordinairement célébré par la famille étendue une fois l'an après la grande récolte (*ekirimo*). Il comporte trois grandes parties : la prière introductive qui est une action de grâce pour la vie et les récoltes de l'année écoulée ; l'immolation ; et le repas communautaire familial. Ce repas festif commence après l'offrande à Dieu, aux esprits et aux ancêtres énumérés avec leurs vertus. Le partage du repas entre les commensaux est se termine dans une joie exprimée dans la danse familiale (*ekila*), c'est-à-dire la bandoulière¹¹³, présidée par les aînés suivis des plus jeunes.

La bandoulière est une pièce d'étoffe dont les femmes se ceignent pour maintenir ensemble les divers pagnes qu'elles portent. Elle donne le nom à la danse à cause de sa relation avec la progéniture qui devient dans un chaînon interminable, représenté par la vitalité de la jeune qui suivent les anciens. Cette danse est aussi une expression et un désir d'unité familiale, de cohésion, et de solidarité.

La place accordée aux enfants (*abalembesa*) dans cette cérémonie, présidée par le chef de la famille étendue (*isevandu*), mérite une attention particulière. Après la prière d'ouverture, les enfants partagent la chair d'une poule de couleur blanche. La relation qui existe entre les enfants et cette poule blanche qui n'a encore pondu aucun œuf (*omusu*) symbolise la pureté d'intention des ancêtres¹¹⁴.

Ensuite, avant le repas communautaire, les enfants consomment la part d'offrande offerte (*amatolero*) aux ancêtres. Dans la culture nande, l'enfant se sert de la nourriture après l'aîné ou après leur permission explique des parents quand ces derniers veulent

¹¹³ Explications données lors des célébrations familiales et les instructions préparatoires au mariage.

¹¹⁴ Athanase WASWANDI, *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre*, op. cit., p. 46.

manger plus tard. Cette brisure ponctuelle de la coutume donne une place centrale à la cérémonie du culte des ancêtres.

La relation de l'enfant avec l'ancêtre a toujours la même connotation dans la culture nande : l'enfant est une manifestation (une incarnation) de l'ancêtre. Il perpétue la présence de l'ancêtre dans la famille. Cette conception fait que l'enfant peut partager avec les ancêtres la part qui leur est réservée, et fait de lui le nœud des cérémonies du culte des ancêtres.

Par ailleurs, les ancêtres sont toujours considérés comme de bons esprits (*avalimu*), opposés aux mauvais esprits (*evirimu*)¹¹⁵. C'est pourquoi les cérémonies du culte rendu aux ancêtres peuvent être indistinctement appelées : la « fête de la garde des enfants (*obulemberi*) » ou « la fête de donation aux esprits(*obuh'avalimu*)».

Cette célébration familiale est une action de grâce à Dieu, aux esprits et aux ancêtres protecteurs de la vie humaine énumérés sous les attributs divins dans les formules d'offrande¹¹⁶ sous forme de litanies :

« O Dieu d'avant les siècles, Toi le géniteur des géniteurs, Nyamuhanga, voici ta part. Refrain : Qu'il soit loué (Bere)! Toi la Puissance, Muhima., voici ta part. R. Toi le Pacificateur, Mulekya, voici ta part. R. Toi, le Gardien des enfants, Mulemberi, voici ta part. R. Toi, le Sauveur Musavuli, voici ta part. R. Toi, la Déesse de l'abondance Nyavingi, voici ta part. R. Toi, la Providence, Hangi, voici ta part. R. À vous nos Ancêtres qui avaient enfanté nos pères et nos mères, Venez partager le repas avec nos enfants ».

Ce culte s'apparente en même temps à une fête de la généalogie des ancêtres car tout au long de la cérémonie on invoque et on énumère les ancêtres claniques en commençant par le dernier défunt en date c'est-à-dire l'arrière-grand-parent. Ainsi, le repas communautaire symbolise la communion familiale avec les ancêtres tandis que la danse *ekila* qui termine les cérémonies et qui se joue en spirale en commençant par les plus anciens exprime la joie, l'unité, et solidarité clanique appelée à s'ouvrir aux autres membres de la société.

C'est une manière de répondre au désir inassouvi de l'homme de vivre en harmonie et en paix avec Dieu pour obtenir de lui les faveurs divines dont la vie pleine et épanouie, l'intégration familiale et sociale, la fécondité, la richesse, la capacité de maîtriser la nature, la dignité personnelle, la rencontre de l'homme avec les ancêtres¹¹⁷.

En définitive, le désir d'une vie sans fin pousse les Nande à soigner les rites funéraires et le culte des ancêtres car ceux-ci sont des bienfaiteurs pour les vivants, leurs protecteurs, leurs défenseurs contre les aliénations. Du point de vue social, pour avoir défendu les grandes causes de la communauté clanique, l'ancêtre est le modèle de la famille par sa vie vertueuse de solidarité, de travail, de conformité aux us et coutumes du

¹¹⁵ Nous avons déjà spécifié ces esprits dans les paragraphes qui précèdent.

¹¹⁶ La prière de donation est une litanie de louange récitée en chœur avec un refrain. Elle est adressée à Dieu et à ses messagers, les esprits et les ancêtres. Elle peut subir une légère variante selon les officiants.

¹¹⁷ H GRAVAND, *op. cit.*, p. 154.

clan et du village, de justice, de sagesse, et par sa progéniture.

Sa vie exemplaire est une interpellation mais aussi une source d'espoir. Elle demande des réajustements du comportement des vivants par rapport aux us et coutumes ancestrales. Ce modèle de vie devient le but poursuivi par toute la communauté des vivants qui accordent leur vie à celui de l'ancêtre.

Du point de vue religieux les ancêtres, vivant en paix auprès de Dieu, sont les porteurs des bénédictions divines auprès des hommes ¹¹⁸. De cette façon, les Nande ne vivent pas seulement des relations horizontales avec le monde visible mais aussi des relations verticales avec le monde sacré des ancêtres, des esprits et du *Dieu-Nyamuhanga*.

1.3.3. Conception de Dieu chez les Nande

Dans la conception culturelle des Nande, on ne peut parler de Dieu sans invoquer ses rapports avec l'homme. Le nom de Dieu, *Nyamuhanga*, traduit un rapport réciproque de l'homme dans son vécu existentiel avec Dieu, et une reconnaissance de l'Être suprême intervenant dans l'histoire de l'homme et de l'univers. *Dieu-Nyamuhanga* est ainsi perçu par rapport à son mode d'existence, à la création, au gouvernement du monde, à la vie quotidienne des hommes, et par rapport aux événements du monde ¹¹⁹.

Par rapport à son mode d'existence, le *Dieu-Nyamuhanga*, ne relate pas la complexité et la substance de son contenu. Il exprime celui qui est la source, l'origine ou la mère (*Nya*) de l'homme ou de la personne (*mu*), et celui qui existe ou soutient par en haut tout ce qui est créé (*hanga*). Ce nom de Dieu ne se définit pas. Dieu n'est pas objet de spéculation, il est vécu. Il est celui qui n'entre pas dans la structure sémantique de la langue et dans les catégories humaines et qui n'a pas d'homonyme. Il est l'Être absolu, le Tout Autre sans aucune mesure avec les créatures et libre par rapport à elles. C'est pourquoi les Nande, cherchant à l'identifier, le révèlent comme le Grand Esprit ou l'Esprit suprême (*Mulimu Mukulu*), « celui qui mange en haut (*Kalirighulu*) », « l'homme d'en-haut, du ciel, dans les nuages (*Owembyani ou Owomovitu*) ». Ces expressions connotent une vie dans un monde surnaturel et impliquent l'ancienneté dans la primauté, la dignité et la grandeur.

C'est une offense grave (*erilolo*) contre Dieu que de prononcer en vain son nom. Ce blasphème méritait une réparation immédiate et occasionnait le déménagement du village pour éviter la malédiction que *Nyamuhanga* frapperait sur le coupable et le lieu où il a été profané. Pour réparer ce « péché contre Dieu ¹²⁰ », le devin immolait un mouton noir et une poule noire le long d'un cours d'eau afin que l'eau écoule le mal loin du village (*evitsivu vilola omwivanda !*). *Dieu-Nyamuhanga*, le Grand-esprit (*Mulimu Mukulu*), ne

¹¹⁸ Athanase WASWANDI., « *Nyamuhanga*, La conception de Dieu chez les Nande du Zaïre », dans *CRA* 19 (1985) n°38, p. 115-119.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 250-264.

¹²⁰ Nous parlerons des différentes sortes de péchés dans la vie éthique nande dans la section suivante.

peut être invoqué en dehors du culte. On ne peut évoquer Dieu qu'en tremblant. Et quand on l'invoque c'est pour le louer, le prier ou l'adorer.

Les Nande sont plus éloquents sur *Dieu-Nyamuhanga* dans ses rapports avec la création où il est perçu comme le créateur ou mieux le géniteur des géniteurs de tout ce qui existe (*omuhangiki*), celui qui possède la totalité de la sagesse (*Owobwenge*) par son intelligence pratique du savoir-faire et le parfait « qui ne souffre d'aucune infirmité (*Omulime*)¹²¹ ». Il est surtout invoqué par cet attribut lors de l'inauguration d'une maison ou de l'installation d'une épouse dans son foyer. L'œuvre de la création révèle qu'il est le Tout-Puissant (*Owobutoki*), avec des vertus corollaires évoquant, en *swahili*, la victoire (*ushindi*) l'intelligence (*akili*) et le pouvoir (*uwezo*). Il est le Maître de la réussite dans la création.

Par ailleurs, *Nyamuhanga* est considéré comme un Ordonnateur (*Katonda*), celui qui arrange la vie, redresse, rassemble, et dispose en ordre toute la création dont il est le façonneur, le potier par excellence, le modelleur (*Muvumbi*), artiste agissant avec tendresse, délicatesse, agilité, habileté et méticulosité (*Mukengereghetania*).

En relation avec la vie quotidienne des hommes¹²², *Nyamuhanga* est appréhendé comme le Vieux (*Omusyakulu*) c'est-à-dire le géniteur des géniteurs, le père des arrière-grands-pères (*Tatakulu wovotatakulu*) aussi loin que nous puissions remonter dans l'éternité, l'Ancien à qui reviennent l'antériorité, la primauté, la paternité, la sagesse l'honneur, la dignité, l'obéissance, le respect et la crainte révérencielle.. C'est pourquoi, on ne peut évoquer vainement le *Dieu-Nyamuhanga* sous peine de réparation.

Cet attribut divin, qui comprend aussi une relation avec l'univers, laisse percevoir Dieu comme le créateur (*Omuhangiki*) c'est-à-dire celui qui tient dans sa main tout le créé ou encore celui de qui procède la seigneurie et la maîtrise sur la création en appelle au Dieu-providence, créateur du grand bonheur, de la chance (*Hangi*) et de la bénédiction. *Hangi* est l'attribut le plus usité quand les Nande parlent de Dieu. Il est employé pour exprimer la reconnaissance envers Dieu pour ses bienfaits. Les hommes n'hésitent pas à avouer « qu'ils ont rencontré *Hangi* » (*mongahindana Hangi*) pour signifier qu'ils ont eu de la chance, du bonheur ou une bénédiction (*muyisa*) divine. Dieu est source de bénédiction et de tout événement heureux dans la vie de l'homme!

Les bénédictions divines ne sont pas ponctuelles, elles sont permanentes au milieu des hommes, où *Nyamuhanga* se révèle comme *Nyavingi*, la reine ou la source de l'abondance ; *Mulemberi*, le Gardien par excellence des enfants ; *Mulisya*, le maître des troupeaux ou le Bon Pasteur du bétail et de l'homme. Il se dévoile encore comme *Nyavawire*, c'est-à-dire celui qui se penche sur les malheurs des hommes et qui éloigne toute misère, et *Mukirania*, le consolateur fidèle.

Nyamuhanga peut aussi se manifester comme *Mulinidirwa*, celui qui attend le moment propice pour manifester sa générosité aux hommes patients, et comme *Mughovolya* en suscitant des souvenirs, en les rectifiant, en promettant une vie à naître,

¹²¹ Notes personnelles des Sessions jubilaires de l'an 20000. Cet attribut n'apparaît pas dans le langage quotidien.

¹²² Athanase WASWANDI., « Nyamuhanga, La conception de Dieu chez les Nande du Zaïre », *op. cit.* p. 250-255.

et en précédant l'homme dans toute activité (*Katuli ka nzira*) : le défrichage des champs, l'immigration, la victoire dans les difficultés. Il se présente enfin dans la vie des hommes commesolidaire de l'amour et de la tendresse familiale, le maître de la jeunesse masculine (*Lusenge*) et féminine (*Mbolu*), et comme le sauveteur et le sauveur (*Musavuli*) qui retire l'homme du danger.

Nyamuhanga n'intervient pas seulement dans le quotidien des hommes mais aussi dans les événements de leur histoire et dans le gouvernement de l'univers. Il paraît ainsi tour à tour comme le justicier¹²³ (*Kihara*), le vaillant guerrier (*Matumo*), le pacificateur (*Mulekya*), et comme *Muteluli* qui change le cours des événements pour le bien de l'homme. Il peut se montrer aussi comme le maître des éboulements (*Mutwangwangwa*), et des eaux (*Ndioka*)¹²⁴.

Par rapport au gouvernement de l'univers, Dieu préside aux destinées de l'univers et de tout ce qui existe. Il est le grand roi de toute la contrée (*Mukama*), le seigneur de la terre, le bienfaiteur des agriculteurs et souverain universel (*Mwami*). Le Dieu-Nyamuhanga est enfin le victorieux du tambour (*Isengoma*), père du tambour, dont personne ne peut dire un dernier mot, indicible et indéfinissable¹²⁵.

Le qualificatif du Dieu-Nyamuhanga qui contient plusieurs de ses attitudes est *Omunyayitwangaghetsetse*. Il pourrait traduire l'expression biblique « Je suis », et liturgique : « Celui qui est, qui était et qui sera ». Cet attribut évoque l'aspect attrayant du Dieu-Nyamuhanga qui dirige le monde, le soutient, et qui intervient dans tous les aspects de la vie pour le bonheur du genre humain¹²⁶. Cette vision de Dieu incite ainsi le peuple à l'adoration et au sacrifice en reconnaissance des bienfaits de Dieu dans la vie des hommes.

Il est surprenant que les Nande, malgré la richesse culturelle de leur religion traditionnelle, n'aient pas développé le sens des sacrifices dédiés spécifiquement à Dieu. Il n'y avait qu'un grand jour du sacrifice annuel (*ovuhere vukulu*)¹²⁷, mis à part les rites et les cultes organisés au niveau de la famille, du village et du royaume par la hiérarchie sacerdotale. Celle-ci était composée du chef religieux (*mukulu*), du grand devin (*muhima*), du devin (*mukumu* ou *mulaghuli*), du thérapeute ou guérisseur (*musaki*), et du chef de

¹²³ Nous reviendrons sur ces attributs divins lors de la comparaison de la doctrine chrétienne avec la vision culturelle nande de Dieu, lors de la réception du christianisme.

¹²⁴ Les participants à la session du jubilé l'an 2000 éprouvent des réticences à employer ce nom pour Dieu à cause de son influence néfaste sur la vie de la population. Ce point reviendra dans les paragraphes qui relatent l'évolution des mentalités lors du contact des cultures autochtones avec la civilisation occidentale.

¹²⁵ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t.2. Croyances et pratiques traditionnelles, op. cit.*, p. 10.

¹²⁶ Notes personnelles lors de l'animation des carrefours de la session jubilaire (2000) sur le thème : Dieu le Père dans les paroisses urbaines de la ville de Butembo avec les catéchistes, les responsables des communautés (septembre 1999) et avec le clergé ainsi que toutes les congrégations religieuses du diocèse (octobre 1999).

¹²⁷ Lieven BERGMANS, *Les Wanande t.2, Croyances et pratiques traditionnelles, op.cit.*, p.65-67

famille (*ise vana*).

La fixation de la date du grand sacrifice annuel en l'honneur de *Dieu-Nyamuhanga* revenait au chef religieux (*mukulu*). Cette date dépend du cycle des travaux agraires qui se subdivisaient en périodes de récoltes et en périodes de semailles de l'aliment sacré, les éléusines (*ovulo*). La solennité était célébrée au temps des moissons et était présidée par le grand sacrificateur (*Muhereri*) accompagné des anciens dont un '*Muheri*', le prêtre chargé de l'abattage de l'animal du sacrifice. A ces personnages, on adjoignait deux acolytes un jeune de douze ans et une jeune fille encore vierge. Cette fête nationale était précédée par une continence conjugale et une purification rituelle. Partout des échos de xylophones (*endara*) résonnaient et chantaient Dieu, le grand Roi de l'univers.

Le sacrifice proprement dit se faisait le matin, très tôt, à « l'ouverture du jour » (aube), car « c'est Dieu qui a ouvert l'univers et a tout créé ». Le grand sacrificateur immole le mouton blanc après avoir prononcé une longue litanie de paroles rituelles, et asperge avec un peu de sang de l'animal toute l'assemblée.

Quelques bons morceaux du mouton immolé sont brûlés sur l'autel du sacrifice. Le reste est partagé pendant le repas communautaire durant lequel chaque participant est personnellement présenté au Dieu créateur par le grand sacrificateur en ces termes : « O Dieu créateur, celui-ci est notre tel ». Puis une danse populaire clôture la cérémonie¹²⁸. D'une manière générale, pour les Nande comme pour les bantu, l'aspect sacrificiel intervient dans toutes les démarches de la vie. Les sacrifices qui concluent les rituels des cérémonies des célébrations de la vie humaine comportent trois moments importants : la prière, l'offrande et les repas sacrificiels¹²⁹.

La prière introductive est une invocation du Dieu créateur, Maître de la vie et de l'univers, des ancêtres concernés selon les circonstances, l'exposition de l'enfant au soleil (*erihukya*), la grande initiation masculine (*olusumba*), les rites agraires (*ovusanyo*, *erihamula* et *erin'embula*), les différents cultes rendus aux ancêtres (*ovuhavalimu* ou *ovulemberi*). Cette invocation est accompagnée d'une action de grâce pour les bienfaits reçus et à recevoir, et d'une formulation de l'intention pour laquelle le sacrifice est offert.

Cette intention peut être une demande, une supplication, une conjuration du mal, des imprécations comme aussi une promesse. Ces prières débouchent sur des offrandes en nourriture et en immolation des victimes animales, poules, chèvres ou le mouton bouc émissaire (*ekiyibungya*). L'offrande est destinée au Dieu puissance souveraine et absolue, Créateur, de tout ce qui existe, aux esprits et aux ancêtres, intermédiaires entre Dieu et les hommes.

Elle est plus qu'une immolation mais un sacrifice de marchandage destiné à trouver grâce auprès Dieu qui octroie la vie et assure la survie dans l'état d'ancêtre. Le repas sacré et une danse populaire s'en suivent sont signes de communion vitale entre le monde visible et invisible, de réconciliation, d'unité et de solidarité, et exprime un désir de conformer sa vie selon la vie ancestrale.

¹²⁸ Athanase WASWANDI., *op. cit.*, p. 266-268.

¹²⁹ .Dominique BANLENE GUIBBILE, *op. cit.*, p. 196-235

1.3.4. Ethique traditionnelle nande

La vie de participation et de communion se concrétise chez les Nande dans un comportement éthique. La conscience indique le mal (*ekivi*) qui est ressenti et vécu comme une brisure d'harmonie ou un péché (*erilolo*) que la culture inventorie sous ces quatre formes¹³⁰ : le péché contre soi-même, contre son semblable et sa coutume, contre la nature, et contre *Dieu-Nyamuhanga*.

Le premier « péché de l'homme contre Dieu » était celui de la désobéissance à Dieu. Une légende relate que Dieu habitait avec les hommes sur la colline de la création et de l'immortalité. Il y organisa un festin et tous les êtres dansaient à son tambour. Mais les hommes fabriquèrent d'autres tambours et s'éloignèrent de Dieu. Les autres créatures les imitèrent : la lune et les étoiles se décidèrent à danser la nuit et le soleil pendant le jour.

Afin de mettre fin à ce désordre, Dieu convoqua ses créatures sur la colline de la création. Les reptiles vinrent les premiers et Dieu les récompensa par un rajeunissement perpétuel. Le cinquième jour, l'homme dont les cheveux étaient devenus blancs, vint en retard et Dieu, indigné de ce comportement se sépara du monde.

Pour punir cette inadvertance et désobéissance (*ovutowa*) de l'homme, le python, roi des reptiles, emplut sa bouche de venin et se décida à mordre mortellement l'homme toutes les fois qu'il le rencontrerait. A partir de ce jour, l'homme, dans ses vieux jours, épuisé et essoufflé rentre à la colline de la création et seul son esprit retourne à Dieu.

Hormis ce péché originel qui a un caractère communautaire, les Nande connaissent le péché contre Dieu¹³¹, « *eritengula omutatengulwa* » c'est-à-dire provoquer 'l'improvable'. Il consiste à aller à l'encontre de Dieu et de ses droits. En fait, les Nande ont une crainte révérencielle à l'égard du *Dieu-Nyamuhanga* dont le nom est ineffable et indicible. Ils préfèrent plutôt son attribut *Hangi* (providence).

La raison pour laquelle on ne peut prononcer vainement le nom de Dieu vient du fait qu'appeler une personne par son nom, c'est avoir pouvoir sur elle. C'est pourquoi une épouse ne peut prononcer le nom de son mari. Elle l'appellera : « le papa de tel enfant » ou encore mon ami ou enfin *oghomwaghe* c'est-à-dire « celui (l'homme) de ma maison ». À plus forte raison, l'expression *erina Iya Nyamuhanga siryehulaw'okomuyi* (le nom de Dieu ne doit pas évoquer dans village) relate qu'il est formellement interdit de prononcer le nom de Dieu.

La profanation du temple de Dieu (*ovuhima*), - unique hutte construite en un jour en l'honneur de (*Muhima*), la divinité protectrice du village -, l'irrévérence à l'égard de l'officiant de ce temple (*omuhima*), la maltraitance du mouton de Dieu (*ekiyibungya*), la transgression du grand jour annuel du sacrifice solennel à *Nyamuhanga* étaient autant

¹³⁰ Le Père Lieven BERGMANS donne une casuistique de ces péchés dans son ouvrage, *Les Wanande, t. 2. Croyances et pratiques traditionnelles, op. cit.*, p. 93-124. Nous en avons dégagé le sens.

¹³¹ Athanase WASWANDI, "Langage harmatologique 'erilolo' dans la société africaine et le sens chrétien du péché", in *Revue de Théologie Africaine* 12 (1988) n°23-24, p.153-155.

d'offenses au *Dieu-Nyamuhanga*.

Celui qui péchait contre Dieu était considéré comme un incrédule (*omuhuni*), un ingrat à l'égard de Dieu et un inhumain, c'est-à-dire l'homme vivant sans Dieu et qui s'écarte de la tradition ancestrale. C'est pourquoi le pécheur était puni d'exil ou d'être brûlé vif. La réparation de cette offense contre Dieu exigeait de tout le village une purification et un sacrifice de deux moutons blanc et noir.

Par ailleurs, les Nande traditionnels connaissent le péché contre les personnes sacrées (*amalolo oko vatsumulwa*) considérées comme une « présence mystérieuse » de Dieu. Il s'agit notamment des ancêtres, des chefs du clan, des parents, des enfants et même du fœtus¹³². Ils ont droit à leur dignité et ne peuvent pas être expropriés.

Ce respect s'étend à toutes les vies humaines quand on emploie l'expression « celui qui ne respecte pas l'autre se moque de Dieu ». De cette façon, le meurtre (*erita*), le vol (*eriva*), l'adultère (*erisingira*), l'inceste (*erikwini*), le mensonge (*eriteva*), le manque de respect (*ovutakenga*) et la désobéissance¹³³ sous toutes ses formes (*ovutowa*) sont fortement réprimés.

Il existe aussi chez les Nande le « péché contre le village et la vie communautaire (*amalolw'eka*)¹³⁴ ». Dès les origines, le *Dieu-Nyamuhanga* avait institué la vie communautaire à partir des trois Ancêtres fondateurs *Kakama*, *Kahima*, *Kayira*. La défaillance à la vie commune brise la communion clanique, ne promeut pas la personne humaine, empoisonne les relations interpersonnelles, et contrecarre le dessein du *Dieu-Nyamuhanga*.

L'homme dans sa vocation communautaire est appelé à cultiver des vertus de solidarité et de partage. Le péché contre la communauté concerne aussi tout ce qui a rapport avec elle. L'irrévérence à l'égard du chef, la profanation des objets destinés au culte, la destruction de la case des hommes, la véranda (*ekyaghanda*) sont autant d'actes qui portent atteinte à la vie commune dans le village¹³⁵.

Les « péchés contre le pays (*amalolo okokihugho*) » se rapportent à l'univers qui est sacré parce qu'il a été créé par Dieu et légué aux Ancêtres pour le bien de la communauté. La terre appartient à Dieu et ses produits, comme dans la doctrine chrétienne, ont une destination communautaire. Les propriétaires terriens, les chefs et les

¹³² A titre d'exemple, on ne peut enterrer deux personnes dans une même fosse. Même dans le cas où une mère de famille mourrait enceinte, cette femme doit subir une intervention chirurgicale pour éviter de les enterrer ensemble. Ce qui serait encore pécher doublement contre les personnes et contre la nature qui les accueille.

¹³³ Il n'existe pas un mot nande qui traduit la désobéissance. En *swahili*, ce vocable est traduit par « ne pas obéir (*kutotii*) ». Le kinande associe l'obéissance à l'écoute et la mise en pratique de l'ordre ou du conseil reçu. Dans ce sens, la désobéissance signifie « ne pas mettre en œuvre ce que l'on écoute (écouter = *erihulikirirya*) ». Cette écoute est aussi proche de comprendre (*eryowa*). Ainsi, la désobéissance est aussi le manque de compréhension qui entraîne à la méconduite.

¹³⁴ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 2, Croyances et pratiques traditionnelles, op. cit.*, p. 104-119.

¹³⁵ Athanase WASWANDI., « Langage harmatologique 'erilolo' dans la société africaine et le sens chrétien du péché », dans *Revue de Théologie Africaine* 12 (1988) n°23-24, p.153-155.

notables ne sont que des intendants de la terre de Dieu et du bien commun. L'expression « la terre n'appartient à personne (*ekigho sikya mundu*) » implique que l'univers appartient à Dieu. C'est pourquoi, il lui est réservé des bosquets sacrés.

Pécherait contre le pays, celui qui refuse de payer son tribut annuel (*omuhako* ou *engemu*). De même, un jeune couple qui continuerait à vivre sous le toit paternel (*eritendikwik'amhigha*). Par ailleurs, celui qui calomnierait son chef et ses parents ou qui, par égoïsme, s'exile ou s'isole de sa famille (*ngesera*) tombe sous le poids de ce péché. Enfin, le paresseux (*omughata*) qui ne met pas à profit sa force pour rendre fructueux la nature et ne contribue pas par son travail au développement de son pays. Les calamités, les épidémies, les orages, la sécheresse, la famine, les inondations sont autant des signes de châtiments des ancêtres qui punissent les transgressions non réparées contre le pays. Un sacrifice d'expiation est exigé du coupable ¹³⁶.

Les « péchés contre soi-même (*amalolw'omuhanya n'eriyitsandirya*) » ont trait aux péchés capitaux de la religion chrétienne ¹³⁷. Il s'agit de la rancune (*ekinigha*), de l'avarice (*ovukuku* ou *ovuhemu*), de la jalousie (*eritsuro*), de la paresse (*ovughata*), de la colère (*ovuhitane*), de la haine, de l'alcoolisme (*etamiro*), de la transgression des interdits alimentaires (*amatsiro*) dont les totems, et des interdits sexuels (*amatsikimane n'amakwinikwini*).

Enfin, les « péchés du sorcier (*amalolw'omuloyi*) » portent atteinte à la vie de l'autre et à la désagrégation de la vie sociale. Le sorcier est considéré comme un homme foncièrement mauvais qui refuse la solidarité humaine. Il est habité par une puissance maléfique qui l'incite à agir par pure méchanceté et avec le plaisir de nuire. Asocial et immoral, il est animé d'une volonté de puissance et d'un amour propre qui le poussent à asservir ou à assujettir autrui sans pour autant vouloir subir le même sort. Le sorcier s'oppose à l'homme juste, hospitalier, bienveillant, poli, respectueux envers tous et leurs biens, discret dans son regard, son langage, sa démarche, et sa façon de manger. À cause de ces méfaits, il n'a ni droit à l'enterrement, ni aux rites funéraires, ni accès au village des Ancêtres ¹³⁸.

Somme toute, il serait difficile de fixer des limites justes entre ces catégories de péchés qui s'enchevêtrent. Le péché ne manque pas d'affecter l'homme, la société, l'univers, les Ancêtres et même Dieu. Le péché rend l'homme coupable (*erihokalo*) et impur (*mughesera*) devant Dieu, les Ancêtres, les hommes et la nature. Il est contagieux (*kihondo*) pour la société et l'en exclue (*Kyavise*). Le péché, même personnel, est à éviter car il peut avoir des conséquences néfastes et désastreuses sur la communauté en entraînant un malheur collectif (*oluhunda*).

Le degré d'impureté de l'homme varie selon la gravité de son péché. Il sera ainsi

¹³⁶ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 2., Croyances et pratiques traditionnelles, op. cit.*, p. 100-103.

¹³⁷ Pour les catéchistes et les responsables des communautés chrétiennes, ces péchés contre soi-même affectent aussi la vie commune car ils marginalisent les coupables.

¹³⁸ Athanase WASWANDI, "Langage harmatologique '*erilolo*' dans la société africaine et le sens chrétien du péché", *op. cit.*, , p.156-163.

appelé *Kalayi*, s'il est hypocrite ou impur pour des fautes cachées aux hommes. Un fautif de ce genre est généralement puni par les Ancêtres d'une mort brutale. L'homme devient *nyakavule* pour avoir commis des péchés graves contre le village. Par ailleurs, le coupable est jugé *omusingo* quand il est coupable d'un péché entraînant une peine capitale. Celle-ci concerne les profanateurs des droits divins et du temple de Dieu (*ovuhima*), les meurtriers et les voleurs qualifiés. Il est appelé *omukumbira* quand il est impur des fautes très graves contre le pays, exclu ou exilé temporairement de la communauté pendant une durée maximale de douze lunes.

La réparation des péchés (*erilusy'amalolo*) s'opère par un rite sacrificiel d'expiation et de purification (*erilolya*) qui comporte cinq étapes : l'aveu de la faute (*eriyasing'oluvanza*), la décision de la peine par le conseil à huis-clos des sages du village (*erivuly'akasyakulu* ou *eriy'akasyakulu*), la réparation du dommage (*embanulo*), et un rite sacrificiel aux Ancêtres (*ovuhere*) suivi de la fête de la réconciliation qui est un repas communautaire (*erisuv'omovughuma*) traduit littéralement par retrouver l'harmonie et l'unité.

Cette vie éthique a une dimension verticale et horizontale : l'homme juste, le vertueux, est celui qui a triomphé du mal et a vécu conformément à la coutume ancestrale. Un tel homme peut entrer dans le village des Ancêtres car il a escaladé les cinq collines de Dieu qu'Athanase Waswandi synthétise en ces termes :

Celui qui deviendra un jour Ancêtre escalade toute sa vie cinq montagnes que Dieu-Nyamuhanga a créées sur terre : la colline de l'adoration du créateur Nyamuhanga; la colline de la rencontre de l'autre dans la famille, la colline du travail réussi, promoteur de l'homme ; la colline de la coutume ancestrale et du respect de son chef; enfin la colline du secret initiatique. Compte tes cinq doigts de la main et tu entendras les cinq montagnes te parler respectivement pour mieux habiter sur terre avec Dieu et les hommes engendrés de nos ancêtres ¹³⁹ .

Un tel homme reçoit en hommage la vénération et culte des ancêtres qui est non seulement un devoir pour l'homme, mais aussi un enseignement. Ils ne consistent pas en un souvenir historique dévitalisé de l'Ancêtre, mais dans un appel normatif à imiter ces héros pour la survie de l'homme et de sa communauté. Dans ce contexte le professeur Bénézet Bujo explique cette vénération et ce culte des ancêtres quand il relate :

« L'Africain n'oublie pas ses morts. Il sent en lui le besoin de vivre en communauté et en communion avec des hommes dont la mémoire est un passé qui doit être raconté de génération en génération, car justement ce passé constitue une expérience de vie qui doit être transmise comme une instruction et comme chance unique pour la survie de la génération d'aujourd'hui ¹⁴⁰ ».

En définitive, les Nande, ainsi que d'autres croyances africaines, ont cette conviction que celui qui se conforme aux valeurs traditionnelles prospère ici sur terre et celui qui s'en révolte en subit des conséquences et des sanctions négatives, non seulement en ce monde mais aussi dans le monde à venir ¹⁴¹ .

¹³⁹ *Ibidem*, p. 143.

¹⁴⁰ Bénézet BUJO, « Nos Ancêtres, ces saints inconnus », dans *Bulletin de Théologie Africaine* 1(1979) n°2, p. 177.

¹⁴¹ S.J., TRIMINGHAN *The influence of Islam upon Africa*. London, Longman, 1980, p. 55-56.

Chapitre quatrième Contacts avec les étrangers

Ce chapitre traite d'une manière générale les relations que les Nande entretenirent avec d'autres peuples. Il examine successivement leur résistance au monde asiatique, à la fin du XIX^e siècle, ensuite leur affrontement avec d'autres africains au début du siècle dernier, enfin leur soumission lors de l'occupation coloniale.

1.4.1. Contacts avec le monde asiatique

Les premiers contacts des Nande avec les étrangers concernent le monde euro-asiatique (1879-1894) quand Beni qui devint un poste de relais des caravaniers esclavagistes. Ces trafiquants esclavagistes amenaient leurs victimes à Kindu pour les acheminer d'abord à Ujiji sur le lac Tanganyika, ensuite à Bagamoyo avant d'atteindre le port de Dar-es-Salam pour enfin les embarquer à Zanzibar pour une destination inconnue¹⁴².

Parmi les noms des chefs esclavagistes restés dans la mémoire, les Nande et les instituteurs de l'école primaire transmettent les noms des chefs suivants lors du rappel historique de la contrée : Ngogo Lutete, Tipi-Tipi, Rachid, Sefu et Rimaliza qui occupèrent la partie orientale du Congo Belge à partir de la Lomami.

L'horreur dont témoignent les troubadours fut confirmée par les missionnaires déhoniens qui parlent négativement des Arabes et Arabisés. A leurs yeux, « Qui dit Arabes et Arabisés (...) dit aussi : règne de l'esclavage, absence de tout sentiment de moralité, aversion complète pour la doctrine austère du christianisme¹⁴³ ». Pillages, massacres, mutilations des membres et même des seins des femmes, vols, tueries, ravage d'éléphants pour trafiquer l'ivoire, et autres atrocités de ce genre signalaient leur passage.

Ces méfaits chantés par les troubadours sont confirmés par un ancien négrier. Après sa conversion au christianisme, il racontait à ses compagnons qui accompagnaient le Père Gabriel Grison lors de ses randonnées apostoliques à Beni : « En ce temps-là, on brûlait les villages, on ne faisait pas la guerre comme les blancs, on tuait, on pillait, on massacrait jusqu'aux petits enfants¹⁴⁴ ».

Ces faits déclenchèrent la révolte des Nande qui se réfugièrent dans les montagnes et opposèrent une résistance active aux négriers et, par la suite, à la présence des européens dans la contrée. Il fallut l'action de la colonisation belge pour repousser les négriers (1879-1894) qui venaient d'introduire l'Islam dans la contrée et abolir la traite des esclaves dans la région. Après leur défaite, Beni devint, en 1894, un poste d'occupation

¹⁴² Chant populaire intitulé *Avaharabu*, les Arabes, exécuté par les troubadours.

¹⁴³ Lettre du Père Joseph Slanden. Lokandu, le 10 janvier 1909, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 51-52.

¹⁴⁴ Journal du Père Gabriel Grison, Matetas, le 23 septembre 1909, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 38.

militaire belge.

Néanmoins cette attitude des Nande à l'égard des étrangers n'a pas été généralisée à tous. Les Grecs, les Hindous (*avahindi*), et les Pakistanais venus dans la contrée lors de la conquête coloniale marquèrent positivement les autochtones par leur commerce et leur établissement des magasins même dans les chefs-lieux des territoires. Ainsi, les ruines des « maison-Shun » ou de Georgandelis évoquent-elles les achats de sel, de savons, de poissons salés, de pétrole, accompagnés de *matabishi*, article gratuit donné en prime après l'achat. De cette présence grecque est née dans la contrée de Beni et de Butembo un noyau de l'Église orthodoxe, peu fréquenté par les autochtones¹⁴⁵.

1.4.2. Guerres à l'époque de la conquête coloniale

Hormis les relations interculturelles entretenues dans les mines, les Nande se sont souvent confrontés aux nilotiques rwandais. En 1890, Kalekwezi, sujet du roi Muzinga, et son fils Maboko surgirent dans le sud de Beni, s'emparèrent de la vallée de la Semliki jusqu'à Rutchuru, et pénétrèrent dans l'Ankole en Ouganda. Sans aucune arme à feu, Kalekwezi prétendait posséder un esprit céleste et se présentait comme un envoyé de Dieu. Mais, arrivé à Katwe, près du lac du sel (*ekighuntura*), il abusa de sa réputation : il plaça des *nyampara* (gérants) dans les territoires qu'il venait de conquérir par la terreur et les massacres et se livra au trafic de l'ivoire.

Soudain, les hommes de Kabarega, roi de Notoro, s'insurgèrent contre Kalekwezi et lui infligèrent des pertes considérables en hommes ; son bétail ainsi que l'ivoire furent pillés. Devant cette défaite, Kalekwezi voulut contracter une alliance avec les Arabisés de Beni qui, à la place du contrat, l'emprisonnèrent et le libérèrent contre une rançon de deux pointes d'ivoire.

De retour à Katwe, il entra en relations avec les Stockers, aventuriers sud-africains, sujets britanniques voyageant sous la bannière allemande, et contrebandiers de profession. Kalekwezi leur vendit le reste de l'ivoire contre les armes à feu et des munitions. Cependant, à Beni, ses gérants, dont un fut massacré, venaient d'être chassés par les Arabisés qui se rendirent désormais maîtres de la région. De son côté, la population locale se révolta contre les Arabisés, en assassina plusieurs, et envoya leurs armes à Kalekwezi. Mais ce dernier, arrêté par les Européens, fut déporté à Mawimbi pendant une année. Après sa détention, il rentra à Beni et mourut peu de temps après.

Maboko, son fils héritier, se réfugia dans les Monts Mitumba à Bilingate et il se rendit presque maître de cette partie du Buswagha. Il se révéla comme un brigand vivant des rapines et du trafic d'ivoire. Les Batetela, en déroute, voulurent s'allier à lui ; mais à cause de leurs exigences, plusieurs furent tués, d'autres s'enfuirent. Ce n'est qu'en 1912 que le lieutenant belge Brochard, lors d'une opération militaire, le mit en déroute. Maboko, deux ans plus tard, en 1914, mourut dans sa retraite, pour les uns dans le Bukumu, pour les autres dans le Hutwe¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Les archives, à notre portée, ne parlent pas suffisamment de cette présence orthodoxe qui ne figure que dans les statistiques diocésaines de 1987.

La réussite de cette opération militaire de 1912 permit aux agents de l'Etat belge de fonder, en 1913, le poste d'administration de Luofu et de pacifier cette contrée du Butwe et de Buhimba¹⁴⁷. Cette victoire sur Maboko est restée mémorable en sorte que le peuple a surnommé cette contrée pacifiée *Rwahuta* qui est la formule brève de la phrase *eyo luhi lwa huta*, c'est-à-dire littéralement, là où éclata la guerre, avec cette implication d'avoir entendu pour la première fois, dans la région, la détonation d'une arme à feu. Cette victoire profita considérablement aux Européens : ils gagnèrent la confiance du peuple libéré.

La traite d'esclaves fut suivie par l'occupation des Batetela, anciens sujets de Ngongo Lutete lors de la mutinerie de l'armée belge dans la Province Orientale. Ils avaient un véritable culte pour leur chef à tel point que, à la réception de la nouvelle de l'exécution de Nogongo Lutete, ils se révoltèrent et massacrèrent, le 14 juillet 1897, les chefs belges Leroi, Closet, Melen et Mathieu et mirent à la marmite certains de leurs officiers. La mutinerie prit aussitôt une tournure tragique pour les Belges car les autochtones abandonnèrent leur commandant Dhanis qui céda devant leur supériorité en hommes et en armes.

Après sa défaite à Irumu, le commandant Dhanis prit la fuite vers Mawimbi et Avakubi où il apprit que Stanleyville était entre les mains des mutins. Ce fut à Avakubi qu'il rencontra le commandant Josué Henry accompagné de 80 soldats, congénères des Batetela. Démoralisé, Dhanis voulut les désarmer mais Josué Henry s'y opposa car ils étaient pour lui une force indispensable. Ce fut avec ces soldats qu'il engagea un dur combat avec les mutins à Mawambi sur sa route vers Irumu, pendant que Dhanis, lui-même, organisait une offensive sur la rivière Lulualaba¹⁴⁸.

Les mutins cédèrent devant le commandant Josué Henry qui accrut sa troupe avec les prisonniers de guerre. Cependant, une partie des rebelles se retira à Beni et dans la vallée de Semliki. Le Lac Edouard leur barra le chemin vers le sud et obligea les mutins à se réfugier dans la zone de Lubero, d'abord dans le Bulengya (Muhangi) pour s'installer près de la rivière Luata où le missionnaire Achte des Pères Blancs, en provenance de l'Ouganda, exerçait son ministère pastoral.

Dans la nuit du 14 au 15 juillet 1897, près de la chute de la rivière Luata, près de Lubero, les soldats du commandant Josué Henry, en visite de reconnaissance, rencontrèrent un enfant, le douzième catéchumène du Père Achte, qui réussit à s'échapper lors de l'arrestation du missionnaire. Ce catéchumène donna des renseignements détaillés sur les rebelles. Ces informations permirent au commandant Josué Henry et au lieutenant Sauvage de mettre au point une stratégie d'attaque pour défaire les mutins dans la nuit du 14 au 15 juillet 1897 après un combat atroce de trois

¹⁴⁶ Cette information varie selon les lieux, à Pabahota dans la paroisse de Mbao et à Mabuka, dans celle de Mavoya.

¹⁴⁷ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t.1, Histoire des Baswaga, op. cit.*, p. 96-97 ; Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 41-42.

¹⁴⁸ A. THURIAUX-HENNEBERT, *Inventaire. Papiers Josué Henry de la Lindi (1869-1957)*. Tervuren, Africa-Museum, 1997, p. 11-31 ; Van Patricia SCHUYLENBERG, *La mémoire des Belges en Afrique centrale. Inventaire des Archives Historiques privées du Musée Royal de l'Afrique Centrale de 1858 à nos jours*. Tervuren, Africa-Museum, 1997, p; 43-44.

heures¹⁴⁹.

En déroute, les Batetela se dispersèrent près du lac Kivu où ils essayèrent de se réorganiser pour s'emparer d'Uvira et de Kabambarere, chefs lieux des contrées dans lesquelles l'autorité coloniale les mit en déroute en 1897. Lors de leur dispersion, les uns se réfugièrent à Ujiji en Tanzanie, d'autres au Katanga (Congo). Grossis par les mutins de Luluabourg et les dissidents autochtones, les Batetela furent, en 1908, définitivement anéantis¹⁵⁰.

1.4.3. Occupation coloniale belge (1885-1935)

L'Afrique équatoriale est entrée tardivement en contact avec le continent européen¹⁵¹. La position géographique de cette contrée est un des facteurs qui contribuèrent à la maintenir en dehors de la colonisation et du christianisme. Ces zones se trouvent dans la forêt équatoriale et sont éloignées de deux mille kilomètres de part et d'autre des côtes des océans Atlantique et Indien.

En 1876, Léopold II, le roi des Belges, fonda l'Association Internationale Africaine¹⁵² (AIA) en vue de civiliser les contrées d'Afrique centrale récemment découvertes par l'explorateur missionnaire protestant Livingstone (1876-1877). Il fut suivi par Henry Morton Stanley qui traversa la région de Beni en 1879. Ses récits de voyage firent connaître cette région au monde occidental. Effectivement, en 1897, l'administration coloniale établit son poste à Beni.

En 1885, la Conférence internationale de Berlin (25 novembre 1884-26 février 1885), convoquée par le chancelier allemand Bismarck, réunit quatorze nations européennes, l'empire Ottoman et les Etats-Unis d'Amérique. Elle avait pour but de faire accéder à la civilisation occidentale les pays d'Afrique récemment découverts par les explorateurs, et de faciliter le commerce à l'intérieur de l'Afrique. Cette conférence internationale est aux origines du partage de l'Afrique entre les puissances coloniales.

Les objectifs de la colonisation se trouvent mieux définis dans l'article six de la Conférence de Berlin qui stipule :

« Toutes les puissances exercent des droits de souveraineté ou une influence dans les territoires du bassin conventionnel du Congo, l'amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence (...), elles protégeront et favoriseront, sans distinction, des œuvres scientifiques ou charitables créées ou

¹⁴⁹ Lettre du général Henry de la Lindi écrite à Bruxelles, le 7 mars 1951, dans *L'Afrique ardente* (1951) n° 63, p. 17-22. Cette lettre répond à l'article du Père Marie-Jules CELIS, « A propos de la chute d'une petite rivière congolaise. Brassée de souvenirs », dans *L'Afrique ardente* (1951) n°63, p. 17-21.

¹⁵⁰ Marie-Jules CELIS, « A propos d'une petite rivière congolaise., Brassé de souvenirs », *op. cit.*, p. 20-24.

¹⁵¹ U. ROUZIÈS, «Africa», dans Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Écclésiastique, vol. 1. Paris, Letouzey et Ané, 1912, p. 686.

¹⁵² AL, CA,19, 47 : Copie de l'AIA, texte corrigé, 1876.

organisées à ces fins, ou tendant à instruire les indigènes et à leur faire comprendre les avantages de la civilisation¹⁵³ ».

Les puissances signataires de l'acte de Berlin confièrent à Léopold II, l'État Indépendant du Congo (EIC). Le roi devait organiser l'administration coloniale et l'évangélisation des peuples rencontrés.

Avec cette présence occidentale, les pays africains étaient censés bénéficier de la suppression de la traite des esclaves, de l'amélioration des conditions matérielles et morales des autochtones, de l'instruction scolaire et religieuse chrétienne. Par ailleurs, à l'issue de cette conférence naquit l'Etat Indépendant du Congo (EIC), confié à Léopold II, roi des Belges. Ce dernier se rendit progressivement maître de l'Afrique équatoriale, à tel point que, neuf ans après la Conférence de Berlin, il établit à Beni, en 1894, par le biais de ses agents, le chef lieu du territoire de la plaine de la Semliki.

Comme on l'a vu, les Nande qui constituent dans la région la population la plus nombreuse, sont originaires de Muhulungu de la rive droite proche de la Semliki et de la côte Ouest du lac Edouard. Bien avant leur installation dans ces montagnes, ils vinrent de Toro par le Busongora, vers la fin du XVII^e siècle. Victimes de la famine, ils durent abandonner leurs montagnes pour s'installer dans la plaine jusqu'en Ouganda, près de Katwe, le lac du sel (*ekighuntura*).

Ainsi, ils ne restèrent pas longtemps libres car, vers 1809, éclata au Nord et à l'Est, dans le Toro, une guerre de succession à la suite de laquelle le grand chef Malambo se réfugia vers le Sud avec ses partisans¹⁵⁴. Il trouva cette terre très bonne pour l'élevage du bétail et parvint à la conquérir dans toute son entièreté, de l'Ouest de la Lubilia jusqu'aux environs de Beni où il s'établit. La région était couverte de forêt et occupée par les Pygmées qu'on appelait 'Vasumba', et par les Bapakombe, qui furent refoulés vers le Nord.

À part les guerres avec Kabanga dont souffrirent les habitants des montagnes de la Ruwenzori et de la plaine, les Nande furent tranquilles jusqu'à l'arrivée des Arabes, guidés par les Babera. Les Nande reculèrent vers Kasindi jusqu'au lac salé de Katwe. Pendant le séjour des Arabes à Beni, une trentaine de leurs partisans fut massacrée chez le chef Kyambi¹⁵⁵. Malgré cette perte de guerriers, les Arabes et leurs alliés se rendirent maîtres de toute la région, et semèrent la terreur et la mort au milieu d'une population sans armes à feu. L'arrivée des Européens dans la contrée, vers 1890, soulagea la population qui jouit d'une certaine liberté.

Le premier européen du Gouvernement belge arrivé à Beni, le lieutenant Van der

¹⁵³ D.F. De MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo Belge. Anvers, Editons du Zaïre, 1947, p. 32.*

¹⁵⁴ AOAP, CP, 1 : Historique du territoire de Beni. Beni, le 17 septembre 1970. Ce document, non classé dans les Archives des Oblates de l'Assomption, reprend, en quelque sorte, la tradition orale du territoire de Beni telle qu'elle nous fut racontée par le chef Atshongya Stephane, ancien chef de collectivité de Mbao-Kaninama, et du chef coutumier Kapupa, à Mavivi, dans la paroisse de Beni, lors de notre ministère pastoral à Mbao (1986-1991).

¹⁵⁵ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 4. Histoire des Bashu*. Butembo, Éditions ABB, 1973, p. 5-10.

Wielem, fut surnommé Mafutamingi (c'est-à-dire, celui qui a beaucoup d'huile dans le corps), car il était gros et robuste. Il fonda un premier poste à Karimie, vers 1894, dans la plaine de la Semliki, en collaboration avec le chef Mbene, qui est à l'origine du nom Beni, par erreur de prononciation et de transcription de la langue ¹⁵⁶ .. À cause de la mouche tsé-tsé, vecteur de la maladie du sommeil, le poste de Beni déménagea, en mai 1895, à Karimie que les rebelles Batetela, en 1897, saccagèrent ce poste qui fut transféré à Beni.

Mafutamingi vécut en bon terme avec le chef traditionnel et ses sujets. Néanmoins, avec son collègue, le lieutenant Sannacs, qui vint le rejoindre, ils ne cessèrent de se confronter avec les Arabes et leurs alliés. Quand Manara, un des chefs important des alliés des Arabes, résolut de les tuer, ils se replièrent sur Katwe. Quelques temps plus tard, le lieutenant Mafutamingi succomba à la maladie qui l'entraîna à la mort (1895). Le commandant Josué Henri prit la relève. Il pacifia la région contre les Arabes et leurs alliés, et les anciens chefs prirent leurs propriétés.

Le commandant Sillye prit, vers 1897, la succession de Josué Henri. Ce fut à cette époque qu'il rencontra la résistance des Nande à l'occupation coloniale. Son sous-officier Damaque, surnommé Lufukaribu (c'est-à-dire, la mort est proche, en *swahili*), fut massacré avec ses soldats, et « passa à la marmite ¹⁵⁷ », quand il faisait une visite de reconnaissance dans les montagnes conquises avec le dessein d'entreprendre le tracé d'une route qui reliait Beni à Kilimamansa. Par la suite, Syllie ouvrit cette route avec celle d'Irumu ¹⁵⁸ .

Mais, vers 1911, la mouche tsé-tsé, vecteur de la maladie du sommeil, ravagea la plaine de la Semliki, la population locale ainsi que le bétail. Elle rendit la vie impossible aux habitants du village Karimie, qui dut être abandonné après 16 ans d'occupation coloniale (1895-1911). Cet abandon de l'emplacement donna un nouveau nom à ce lieu, Matongwe qui signifie village abandonné.

C'est pourquoi, l'Administration coloniale décida de déplacer le chef-lieu du territoire de la Semliki, à l'actuel emplacement Beni, qui continua à appartenir au district de Kibali-Ituri dans la Province Orientale (Irumu et Bunia). En 1922, Beni fut de nouveau transféré à Mutaka dans la Pantanguli. L'année suivante, le 1^{er} mars 1923, la contrée de Beni, territoire de la Semliki, passa administrativement au district de l'Ituri ¹⁵⁹ . En 1923, Beni fut érigé en territoire de Beni et commença, depuis 1924 à dépendre

¹⁵⁶ Chez les Nande, les villages porte le nom du lieu ou parfois celui du chef. Ainsi, dans le langage courant, ils disent facilement, « je vais chez Mbene », qui signifie dans l'entendement de l'interlocuteur « le village dont Mbene est le chef ».

¹⁵⁷ On raconte que Lufukaribu, après sa défaite, a été saisi, et découpé en morceaux. Sa chair fut bouillie et consommée par les Nande, en colère.

¹⁵⁸ AOAP, CP, 1 : Historique du territoire de Beni. Beni, le 17 septembre 1970. Cf. Récit du chef Atshongya Stephane, ancien chef de collectivité de Mbao-Kaninama, et du chef coutumier Kapupa, à Mavivi.

¹⁵⁹ Les anciens du troisième âge ont encore un souvenir vivant de cette connexion de Beni à l'Ituri. Pour avoir emprisonné le mwami Biondi à Djugu, les Nande croient que cette région leur appartient car il y aurait planté une tige du *muhati* qui délimite souvent les possessions des terres. Cf. aussi, Lieven BERGMANS, *Biundi, nova et vetera, op. cit.*, p. 11.

administrativement district du Kivu.

Le territoire de Lubero ne fut pas, non plus, épargné par les transferts successifs de ses chefs-lieux. En 1912, avec le lieutenant Brochard, l'Administrateur territorial, Terlinden, fonda le poste d'occupation militaire de Luofu. Ce fonctionnaire chercha à imposer un nom à toutes les populations ayant une commune origine mais qui se distinguent par les noms de leurs tribus. A cet effet, il donna aux populations du territoire de Luofu le nom collectif ¹⁶⁰ des *Baholu* qui, à son tour, reste péjoratif et restrictif. Cette désignation ne fait pas seulement penser aux populations lacustres ; il comporte aussi l'idée des populations arriérées, et fait fi des Nande qui résident dans le territoire de Beni.

Il est aussi probable que ce fut Terlinden qui changea l'expression « *Tuli vahanda* » c'est-à-dire nous sommes de la même famille (clan, lignée, tribu, ethnie) en *Wanande* (*Nande*) par mauvaise audition d'une langue qui lui était inconnue et incomprise. Les Nande traditionnels ne faisaient pas de différence entre eux ; ils se disaient « *Tuli vaghuma* » (nous sommes un) avec une connotation de consanguinité, de relations d'alliances ou de pactes de sang. En fait, pour les Nande, le clan est considéré comme les racines de « *shinda* » qui, à force de s'entremêler, sont difficiles à scinder et à dissocier. Les distinctions régionales et ethniques sont très récentes et accentuées avec la zaïrianisation en 1972. Elles comportèrent à la longue une attitude d'autoaffirmation.

Dix ans après son établissement, en 1923, le poste de Luofu fut successivement transféré à Matwa dans le Luholu, ensuite à Lubango, en août 1924, pendant que Lubero devenait une cité qui attirait Grecs, Hindous, Américains et Sud-africains. Deux ans plus tard, le 1^{er} octobre 1926, le Gouvernement belge confirma officiellement l'organisation existante depuis le 1^{er} juin 1924 des territoires de Beni et de Luholo, devenu Lubero (1924).

Les deux territoires de Beni et de Lubero, situés à l'extrême nord de la province du Kivu, furent juridiquement administrés par le métropole du district du Kivu dont la capitale était Constermansville (Bukavu) ¹⁶¹. Dès lors (1924), les Nande, avec ces deux territoires de Beni et de Lubero, se situent entre les rivières Semliki et Luholu ¹⁶². De part sa position géographique, la contrée de Beni et de Lubero, frontalière à l'Ouganda, était mieux située pour réaliser les desseins de la Conférence de Berlin. Ce poste devint un lieu stratégique pour lutter contre les Arabes et les Arabisés esclavagistes qui venaient d'en faire leur fief.

D'autre part, ce poste militaire contrôlait la frontière imprécise entre le Congo et de l'Ouganda. C'est pourquoi, ces contrées connaissent les mouvements migratoires de population : la limite ethnique ne correspond pas aux frontières de la colonie à tel point que l'Administrateur était incapable de chiffrer l'importance des mutations ¹⁶³. La frontière entre les deux pays ne fut définitive ¹⁶⁴ qu'en 1915. Cependant, comme les subdivisions

¹⁶⁰ Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶¹ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Kivu, op. cit.*, p. 98-99 ; Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 39-45.

¹⁶² AOAP, CP, 1 : Historique du territoire de Beni. Beni, le 17 septembre 1970.

administratives coloniales des terres africaines dépendaient en grande partie des limites géographiques naturelles comme les montagnes et les rivières, cette délimitation scinda en deux groupes les frères de sang : les *Nande* au Congo et les *Bakonjo* en Ouganda.

Dès lors, ces frères connurent des évolutions presque parallèles du point de vue politique, administratif et linguistique en adoptant la langue française sur le territoire congolais, et l'anglais en Ouganda. Néanmoins, l'unité culturelle demeure, bien que les va-et-vient entre les deux pays soient fortement limités à partir des années 1970 à cause de l'insécurité des frontières.

De ces transferts successifs des chefs-lieux des territoires du Congo-Belge est née, une certaine régionalisation au sein d'un même peuple en sorte qu'on parle des *Noro* et des *Sude*, c'est à dire les ressortissants nande du Nord (Beni) et les montagnards nande du Sud (Lubero). Ces dénominations ont parfois une connotation péjorative qui laisse croire que les *Sude* sont un peu en retard, en matière de civilisation occidentale, et que les *Noro*, selon l'estimation des fonctionnaires de l'Administration coloniale et des missionnaires, sont des paresseux ¹⁶⁵.

Cette attitude trouve son fondement dans le fait que Beni connut l'influence des Arabes et Arabisés ainsi que celle des Batetela et des premiers européens belges de l'administration coloniale. Ce complexe de supériorité régionale alla jusqu'à l'adoption du *swahili* comme langue régionale, adoption favorisée par l'hétérogénéité des ethnies dont le brassage, par les alliances matrimoniales, fut à l'origine des *banyandandu*.

Cette désignation est rarement employée pour ne pas blesser les sensibilités nées du complexité de supériorité ou d'infériorité ethnique. Quoi qu'il en soit, l'expression « Celui qui est en dessous de toi, est votre *mupiri* » (*Owali endenia okwiwe yona mupiri wagu*) fait référence aux Nande qui, lors de leur implantation dans la contrée ont repoussé les *bapere*, les *bapakombe*, les *balese*, et autres ethnies dans la forêt.

Par contre, les peuples du Sud, par leur homogénéité, restèrent attachés au *kinande* d'autant qu'ils n'avaient pas connu d'amalgames d'ethnies, et étaient plus fidèles aux us et coutumes ancestrales ¹⁶⁶. Ces distinctions ne les empêchent de collaborer dans les divers services qu'exige le peuple et de maintenir l'unité culturelle entre les personnes. L'occupation du territoire fut aussitôt accompagnée par l'établissement d'un nouveau système de gouvernement avec un nouveau code pénal prévoyant, au nom du redressement moral du peuple, des matraques, des chicotes et des fouets avant d'être mis en prison. Le système de portage forcé et même imposé aux femmes ¹⁶⁷ par des chefs de districts, de collectivités et même des missionnaires apparut au soleil.

¹⁶³ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1944, p. 36.

¹⁶⁴ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 4 : Histoire des Bashu, op. cit.*, p. 45.

¹⁶⁵ AIMO, 127 : Province du Kivu : Rapport annuel 1939, p. 16.

¹⁶⁶ Informations des abbés Philippe Mulyatsenge, Athanase Waswandi, et du Frère de l'Assomption, Martin.....

¹⁶⁷ AIMO, II, D, 3, c 1 : portage des femmes, 1940.

Ces déplacements sur de longues distances dans la forêt devenaient pénibles surtout qu'il fallait aussi transporter les femmes des agents, leurs chiens et chats, leurs tables et chaises, leur nourriture et celle de la caravane¹⁶⁸ au milieu du mépris, des insultes, des humiliations morales et même de la maltraitance physique¹⁶⁹.

Avec la colonisation, les produits vivriers qui servaient aussi de produits d'échanges dans le système commercial du troc furent enrichis par les différentes sortes de bananes (*amakamata, amatimo, amavugu, ehilole, amatsipa, evisubi*), les haricots (*ovuhoti ou mahalagi*), les colcases (*amahunu, amanyangwa, emimboghu, mahole ya baba*), les patates douces (*evirivwa*), les ignames (*evikene*), et les courges (*evyove*).

De nouvelles semences de produits agricoles initialement utilisés comme produits de commerce, le manioc (*omuhoko*), le riz (*omutsere ou mchele*), les arachides (*akalanga*), le maïs (*ekikusa*), le blé (*engano*), l'orge, les pommes de terre (*evitsungu*), les petits pois (pet pois ou *evitipwa, evitsali ou manjekile*). Puis, des légumes furent introduits : les choux (*eswa*) et les choux-fleurs (*suflere*), les choux de Bruxelles (*suburusele*) et les artichauts (*tiso*), les différentes sortes de poireaux (*eporo*), oignons (*onyo*), la célerie (*selelia*), les carottes (*akaroti*), furent introduites dans la contrée. Ces légumes sont devenus la richesse des régions maraîchères. Bien plus, la population locale fut initiée à la culture des produits industriels dont certains noms ont été traduits littéralement en swahili : le thé (*chai ou etsayi*), café (*akawa*), pyrèthre (*ekilaterere*), le quinquina (*ekingina*), qui sont répandus dans la zone de Lubero.

Dans l'environnement immédiat, la brousse et la forêt cédèrent la place aux plantations d'eucalyptus (*eviratusi*), de blackwattle (*ekilima*) pour le chauffage et la cuisson des briques et le cyprès (*ekilaghu*) fournissant soit des planches pour divers services. Enfin, le sous-sol, non plus, ne fut pas épargné à cause des exploitations minières d'or (*ehoro*), de pyroclore, et de phosphore.

Ce contact avec le monde occidental nécessita une adaptation à la situation nouvelle. Du point de vue politique et social, il fallait adopter une nouvelle méthode d'administration qui incorporait entre autre le recensement du peuple, les taxes, les impôts, et la justice coercitive différente de la palabre qui cherchait plutôt à réconcilier les personnes qu'à les sanctionner. Ce système d'administration supposait au préalable la soumission au nouvel occupant et la connaissance de l'écriture.

C'est pourquoi, dans les villages, il pouvait exister des chefs traditionnels à côté des chefs imposés puis investis par l'administration belge. Ces derniers étaient parfois des prétendants au pouvoir. Pour assouvir ses desseins politiques, ils s'alliaient au nouvel occupant pour évincer leurs rivaux, militairement faibles devant l'arme à feu¹⁷⁰. Ce sont ces alliés qui seront, en 1938, à l'origine de la « paix coloniale » et de la pacification¹⁷¹ apparente des tribus belligérantes.

¹⁶⁸ Le Père Léon Farinelle des Prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin avait, à lui seul, en 1908, une caravane constituée de 60 personnes composées de soldats et des transporteurs.

¹⁶⁹ À Musienene, le papa d'un religieux fut fatigué en cours de route lors du portage d'un agent de l'Etat. Il fut si cruellement battu qu'il en est sorti à moitié invalide. Cette scène racontée parmi tant d'autres ternit l'humanité des Européens et incite, encore actuellement, à la xénophobie.

Par ailleurs, l'introduction de nouveaux produits exigea de nouvelles méthodes de cultures et de nouveaux rapports d'échanges commerciaux. Le système économique de subsistance traditionnellement basé sur le troc fut remplacé par la monnaie qu'il fallait par le biais d'un salaire, si on travaillait avec les agents de l'Etat ou des mines, ou la vente des produits de commerce nouvellement introduits dans la contrée. Mais, ces produits exigeaient une nouvelle méthode d'agriculture : la culture en terrasse protégée par des haies dans les régions montagneuses et pluvieuses.

Néanmoins, de prime abord, la population ne voyait pas la nécessité de ces produits. Bien plus, la présence d'un surveillant, d'un moniteur ou d'un agronome pour appliquer les nouvelles techniques d'agriculture et sanctionner les récalcitrants devenait de plus encombrante, surtout que cette présence s'intensifiait à la nouvelle saison où l'on changeait les semences. C'est pourquoi, la journée, le travail marchait bien ; la nuit, les semences étaient détruites pour faire croire qu'elles ne convenaient pas pour le sol afin de s'en libérer¹⁷².

En face de cette situation, l'administration coloniale employa la contrainte pour veiller à l'application rigoureuse de la nouvelle méthode d'agriculture, pendant que l'initiation à ces nouvelles cultures faisait son chemin dans les écoles, les chapelles-écoles et les fermes-écoles qui étaient l'apanage des missionnaires. Les bénéficiaires de cette influence missionnaire furent les propagateurs de ces produits car ils prospéraient. Par imitation ou par contagion, et par crainte de sanctions ou d'amendes, le peuple finit par accepter la situation de fait.

Bien plus, les nouvelles cultures exigeaient plusieurs champs. En vue de trouver des terres arables, l'administration coloniale obligea les populations à se regrouper par agglomération. Mais les familles nombreuses manquaient d'espace. C'est pourquoi, la colonie belge organisa la Migration Indigène des Populations (MIP) dans les centres de Luofu, au Sud, Biambwe à l'Ouest, et Maboya, au centre¹⁷³.

D'une manière générale, au Congo comme dans d'autres États africains, durant cette période de la colonisation, les droits des Noirs étaient combattus, et même niés. Ils n'avaient que des devoirs bien définis incorporés dans le système de la colonisation. Ainsi avaient-ils l'obligation de servir dans les armées, de s'astreindre aux travaux forcés dans les entreprises, dans les mines, dans la mise en valorisation des riches terres de plantations, dans le tracé des routes et l'entretien des bâtiments administratifs, les bureaux, les logements des Européens, les hôpitaux et les maternités ainsi que les écoles.

¹⁷⁰ Epiphane Casimir SANDWIBE, *Histoire de l'Eglise au Burkina Faso : Traditio, Receptio et Re-expressio (1899-1979)*, op. cit., p. 75-78 ;

¹⁷¹ AIMO, 127 : Province du Kivu. Rapport annuel 1939.

¹⁷² Conversations habituels des anciens dont la moyenne d'âge est d'environ 70 ans lors de leur évocation du souvenir de la période coloniale (1885-1960).

¹⁷³ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Kivu*, op. cit., p. 99 ; Charles MBOGHA, op. cit., p. 42.

En outre, dans les agglomérations imposées, les indigènes devaient vivre sous une autorité et un chef inconnu qui donnaient des ordres qui sont loin du système des villages. Ces ordres consistaient en une obligation d'entretenir les cimetières et de travailler dans des champs collectifs d'arachides, de coton, de produits d'exportation et des Camps Pour Semences Agricoles (CAPSA). Enfin, par manque de moyens de transport, les autochtones réquisitionnés devinrent des victimes du système de portage forcé¹⁷⁴.

Du point de vue social, cette situation fut à la naissance d'un esprit de détachement physique de son milieu familial. Bien plus, il engendra le goût d'émigrer à la recherche de terres arables et éviter ainsi les problèmes familiaux autour du partage des terres déjà fortement réduites à cause de la forte densité démographique dans la région. Ce système ouvrit les autochtones à ce que l'on appellerait aujourd'hui « l'interculturalisation » des peuples dans les mines et dans les plantations. Il pouvait créer, chez certaines personnes, un désir d'affranchissement qui se manifeste par le désir d'échapper à la vie sociale faite de soumission aux anciens et d'exigences culturelles, d'esprit d'entraide et de soutien mutuel, et une soif de liberté pouvant aller jusqu'au laxisme moral¹⁷⁵.

Enfin, dans le domaine de l'élevage et de la pêche un nouveau système d'exploitation fut mis en place. La création de la Coopérative de Pêcherie Industrielle du Lac Edouard (COPILE) se situe dans ce sillage. Toutes ces structures n'étaient pas seulement en faveur du peuple mais aussi de la collectivité. Ainsi, les nouveaux produits agraires et industriels exigeant aussi des routes pour les écouler sont à l'origine des travaux obligatoires collectifs pour le bien commun, et des corvées¹⁷⁶.

Selon les besoins de l'administration coloniale, la communauté des indigènes changea de stratification sociale. Elle comportait de chefs traditionnels en conflit avec les chefs médaillés imposés par les agents de l'Etat, des agents de l'Etat, collaborateurs des colonisateurs, des moniteurs et agronomes (*avanitere n'avogronome*), des instituteurs d'écoles (*avaghalimu va kalasi*, 'classe'), des infirmiers, (*avaferemye ou avangnaga*), des maçons et des menuisiers, (*avamaso n'avasermala*), des ouvriers (*bufundi*), de cantonniers et de policiers (*avatokonye na vapolisi*), des lépreux (*evuhagha*), l'isolement (*eyisolome*) des malades souffrant de maladies contagieuses dont la tuberculose, et le camps des catéchumènes (*evulomba*).

Les membres de ces groupes créèrent entre eux de nouvelles formes d'appartenance et de solidarité, jouissaient de certains privilèges et d'une certaine protection de l'Etat ou de la mission, et avaient une certaine notoriété au milieu des « indigènes » et païens demeurés « villageois », sans statut social reconnu dans le nouveau monde et le nouveau mode de vie. Ces situations furent à la source de l'insoumission à l'occupation coloniale jusqu'à la pacification relative survenue en 1938.

¹⁷⁴ Isidore è Niem NGAYWEL, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo*. Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 367-410.

¹⁷⁵ Témoignage de chrétiens dans les causeries du soir, en forêt, dans la paroisse de Mbao, lors de nos randonnées pastorales (1986-1991) en brousse.

¹⁷⁶ Charles Mbogha, *op. cit.*, p. 124.

1.4.4. La Résistance nande face aux nouveaux occupants (1887-1935)

Face à l'occupation étrangère les Nande auraient adopté le plus souvent une attitude de perdants. Le Père Lieven Bergmans, missionnaire assumptionniste au Congo, semble expliquer ce phénomène en se basant sur la vie culturelle du peuple. Selon lui, les Nande, peuple d'agriculteurs, n'avaient pas intérêt à engager la guerre à cause de leur attachement à leurs familles et à leurs groupes d'appartenances qui sont souvent individuellement structurés. Ainsi, préfèrent-ils vivre dans la paix à l'abri des querelles¹⁷⁷.

Cette affirmation du Père Lieven Bergmans ne s'accorde pas avec celle du Père Déhonien Modeste D'Hossche qui qualifiait les Nande de réfractaires à l'occupation coloniale et de belliqueux réfugiés dans les montagnes¹⁷⁸. Cette attitude des Nande explique le fait qu'il ait fallu plus de quarante ans (1894-1938) pour qu'ils soient soumis aux agents de l'Administration coloniale. L'administrateur territorial de Beni, M. Maenhout, dans son commentaire de 1940 sur le Rapport de 1938, le souligna quand il rappela que les « anyotos » ne se manifestaient plus¹⁷⁹.

À partir des années 1990, la soumission des Nande est différemment interprétée par la population locale. Les Nande s'interrogent sur l'occupation militaire de leur contrée et les guerres de rébellion qui s'en suivent (1980-1996). Pour les personnes nées après les années 1970, les Nande ne pouvaient guère résister à l'occupation à cause de leur armement trop précaire. Il était constitué d'une lance (*eritumo*), une hache (*embasa*), un bouclier avec un arc et des flèches (*engavo n'emisali*) et une serpette (*ekisara*) devant une arme à feu.

Par contre, les générations avant les années 1970 attribuent la faiblesse militaire des Nande aux missionnaires qui ont détruit, en collaboration avec les colonisateurs, la classe des guerriers (*Ngavo*)¹⁸⁰. C'est pourquoi, disent-elles, la résurgence des May-May est une forme de récupération de la puissance guerrière des ancêtres. Quand les anciens allaient à la guerre, le chef seul se battait avec l'adversaire. Ses sujets intervenaient quand ils estimaient que leur chef était en danger.

Engager la guerre était une question d'une épreuve des forces des puissances ancestrales entre les belligérants. Ainsi les anciens expliquent-ils comment le territoire de Lubero fut épargné de la rébellion (1964) grâce au *mwami* Biondi Inoghoverya II Joseph des Baswaga (1886-1968). Il aurait conjuré les rebelles lors de leur avancée vers son territoire¹⁸¹. Dans la même perspective, le mythe de l'invulnérabilité des May-May gagne l'esprit de la population locale.

¹⁷⁷ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assumptionniste au Kivu, op. cit.*, p. 11.

¹⁷⁸ Modeste D'HOSSCHE, « Une mission dans les Montagnes Bleues », dans *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus* 5(1924), p. 169.

¹⁷⁹ AIMO, 45, 8, 7 : M. Mænhaut (AT), Rapport annuel, 1940. Beni, le 1^{er} janvier 1940.

¹⁸⁰ Entretiens informels avec certains dirigeants de la communauté des Nande à Kinshasa et avec un docteur en médecine à Kinshasa en juin 1997.

Les premières formes de résistance furent donc passives, le peuple trouvant une paix illusoire mieux exprimée par l'expression latine *salus in fuga* : le salut dans la fuite. Elles consistaient, aussi, à laisser le vide à l'arrivée de l'ennemi grâce aux informations des éclaireurs et surtout des troubadours qui se laissaient capturer en se comportant comme des hébétés. Ces derniers jouaient un double rôle. Pour protéger leurs congénères, ils embrouillaient les desseins de l'ennemi et allaient communiquer tous les plans d'attaque de l'adversaire afin que la population locale prenne les dispositions nécessaires avant l'attaque ennemie.

La stratégie d'opposition à l'occupation coloniale fut d'abord indirecte : les autochtones brûlaient les camps et les postes des européens ainsi que de leurs collaborateurs et de leurs transporteurs. Ils pouvaient aussi empoisonner les sources où ils s'approvisionnaient en eau. Ce fut surtout le boycottage des instructions reçues, le refus catégorique des ordres donnés, et la lutte armée qui furent opposés aux colonisateurs.

Ainsi pouvait-on rendre la région inaccessible en coupant toutes les voies de communication, en abattant des arbres sur le chemin, et en coupant les ponts. Ces endroits devenaient dangereux pour l'adversaire car les guerriers y étaient le plus souvent positionnés pour attaquer l'ennemi en embuscade. Ce fut dans ce contexte qu'en 1902 survint la mort de Demagnée, un sous-officier de l'armée belge, qui voulait établir une liaison entre Beni et Makala. La colonne des soldats qu'il commandait fut massacrée par les autochtones dirigés par Makiro et le sorcier Mambero à Vuvo dans le Mwenye¹⁸².

Toutes ces tentatives de résistance active justifiaient, aux yeux des Belges, l'intensification de l'occupation militaire qui s'assouplit, en 1935, quand les chefs traditionnels finirent par présenter progressivement leur soumission à l'envahisseur colonial. À partir des années 1920, l'occupation profita de certains représentants des clans qui se montrèrent favorables à la pénétration coloniale dans la contrée. Pour l'amour de la paix dans leurs villages et pour éviter l'occupation militaire, ces chefs promettaient une collaboration effective avec les Européens¹⁸³.

Les prétendants au pouvoir traditionnel étaient aussi de la partie. Ces usurpateurs offrirent une forte collaboration aux agents de la colonisation et les policiers, à leur service, se livraient à des actes de barbarie en ravissant les terres comme celle de Kaliro, en 1922, qui est encore disputée entre les Baswagha et les Batangi dans la zone de Lubero¹⁸⁴.

Bien plus, aidés des soldats, ils exécutaient les personnes qui contestaient l'autorité

¹⁸¹ Les générations avant l'année 1970 racontent qu'il a quitté sa résidence pour aller à la rencontre des rebelles. Arrivé à Kasongomi (village qui porte le nom de district) il traversa la route en urinant et en conjurant les troupes rebelles. C'est pourquoi, les rebelles furent anéantis dans la ville de Butembo à quelques mètres de cet endroit où il vida sa vessie.

¹⁸² AOAP, CP, 1 : Historique du territoire de Beni. Beni, le 17 septembre 1970.

¹⁸³ Lieven BERGMANS, *Biundi, nova et vetera, op. cit.* p. 8-11.

¹⁸⁴ Témoignage d'Angelus Kashauri dans ses récits royaux lors des entretiens libres à Kinshasa (1995).

coloniale, et réquisitionnaient, par force, les jeunes au service militaire qui est encore actuellement détesté par la population locale. Ces agissements obligèrent les vrais chefs coutumiers, menacés et lésés dans leur droit, à se présenter, à leur tour, auprès de l'agent de l'administration coloniale pour dénoncer et démentir leurs rivaux, et par conséquent pour donner acte de leur soumission.

En réalité, lors de la conquête coloniale, les vrais chefs ne voulaient pas se livrer à l'envahisseur, soit par souci de sauvegarder la tradition ancestrale, soit aussi, par crainte d'être tués comme des traîtres par leurs sujets. Pour d'autres encore, ce fut carrément le refus de la pénétration coloniale dans la contrée, surtout que chaque matin, après le don de la nourriture destinée aux agents de l'Etat, le chef était battu pour ne pas être venu avec ses sujets réfractaires, et était contraint à une corvée au service de l'administration.

Ce fut dans ce contexte que certains chefs, dont celui des *Bambumba*, perdirent leurs pouvoirs. Ce dernier, cherchant à éviter le mauvais traitement matinal, indigne d'un chef, délégua Moera, un *Mutangi* du sud dans le territoire de Lubero, arrivé dans la zone de Beni, à la poursuite de son gibier. Rendu esclave, il se présentait au poste de l'Etat à la place du chef des Bambuba et recevait le mauvais traitement réservé aux chefs.

Ainsi, les fonctionnaires de l'Etat reconnurent Moera comme chef de la contrée et l'investirent chef médaillé des *Bambumba* au détriment du vrai chef dont les réclamations ne furent pas prises en considération. Ce chef Moera est à l'origine de l'institution de deux chefs chez les Batangi composés, par conséquent des Batangi-nord, dans la zone de Beni et de Batangi-sud, dans la zone de Lubero. Cette situation de fait met en coexistence le pouvoir coutumier et le pouvoir administratif colonial¹⁸⁵.

Dans ce contexte, en 1924, les chefs Mungulumba et Rupande du Mwenye se présentèrent auprès des autorités territoriales de Lubero pour signer leur acte de soumission. Cet acte fut mal reçu par leurs sujets qui firent périr à Malende 36 hommes. Les habitants de Kirao justifèrent ce massacre en le présentant comme le résultat d'une vengeance dirigée contre le chef Makiro qui avait tué plusieurs de leurs frères. En réalité, cet acte avait pour dessein d'empêcher les chefs de Mwenye et de Manzia de collaborer avec l'Européen.

Ces meurtres occasionnèrent dans cette région l'occupation militaire dirigée par l'adjudant Buyart. Il livra la contrée aux exactions et aux violences qui coûtèrent la vie à plusieurs autochtones. Face à cette situation, le chef Sebe, régent du Ngulo, démissionna et se cacha sur ses propres terres. Par contre, en 1924, Biondi, le grand chef des Baswagha en collaboration avec le chef Wehya déclarèrent leur soumission devant les autorités coloniales de Lubero. Ils espéraient que leurs territoires respectifs Ngulo dont dépendaient le Mwenye et le Manzia connaîtraient la cessation de l'occupation coloniale

¹⁸⁶ .

Entre temps, l'adjudant Buyart ternit sa renommée et celle des Belges, considérés

¹⁸⁵ Informations reçues du chef coutumier Kapupa et d'Anselme Athsongia, chefs de Mbao en 1987 lors de notre ministère paroissial.

¹⁸⁶ Lieven BERGMANS, *Biundi, nova et vetera*, op. cit., p. 9-11.

par la population locale comme les amis des usurpateurs du pouvoir. Il tua cinq hommes pour libérer May, un chef bandit et tyran, soumis en 1922. Pour une autre infraction, ce chef fut relégué à Irumu Par ce fait, l'espoir des chefs usurpateurs d'avoir l'appui des Belges en collaborant avec eux fut dissipé.

Parmi tant d'autres, en 1926, le chef Wehemba dans le Masiki, situé dans la zone actuelle de Beni, devint célèbre pour s'être catégoriquement opposé à l'occupation coloniale. Il présenta son acte de reddition aux anciens de son entourage, se retira de la vie politique traditionnelle de la contrée, et désigna son fils Muhindo comme responsable de son clan vis-à-vis du pouvoir colonial. Interrogé sur les raisons de sa résistance, il répondit : « Parce que les Blancs m'ont dépossédé d'une partie des terres dont j'avais hérité de mes ancêtres ¹⁸⁷ ». Ces terres furent transformées en Parc National Albert.

La résistance la plus active à l'occupation coloniale se manifesta dans les années 1930 avec l'apparition du mouvement *kima*, en 1932 dans la zone de Lubero, et celui des « *Anyota* : hommes-léopards ¹⁸⁸ ». Pour revendiquer la réhabilitation du pouvoir des chefs traditionnels, ils s'emparaient de leurs victimes choisies parmi ceux qui collaboraient avec les agents de la colonisation et avec les missionnaires. Mais ces hommes furent brutalement réprimés, en 1935, par les soldats et le pouvoir colonial. Les réfractaires se retirèrent, jusqu'aux années 1970, dans la clandestinité dans la zone de Beni ¹⁸⁹.

Dès lors, les souvenirs de ces contacts engendrent chez les Nande des attitudes de méfiance et de défiance à l'égard de l'étranger. Cette défiance nous fait comprendre la persistance des formes de résistance de la classe guerrière (*ngavo*) bien que ses pouvoirs soient fortement limités à cause du déracinement culturel sous l'influence religieuse des missionnaires et de la modernité ¹⁹⁰.

Néanmoins, vers 1935, les Nande amorcèrent un processus de négociation avec la colonisation après la pacification de la contrée. Ils adoptèrent de nouvelles cultures commerciales et maraîchères. Bien plus, ils apprirent à vivre dans des agglomérations en dehors du cercle familial et ancestral dans le village avec d'autres peuples dans des mines et les plantations où leur travail sera désormais rémunéré ; ainsi la monnaie remplaça le système d'échanges commerciaux fondé sur le troc..

Par ailleurs, ils combinèrent l'écriture avec la tradition orale, la législation ancestrale avec la législation politique coloniale, et la médecine traditionnelle avec la médecine

¹⁸⁷ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Kivu, op. cit.*, p. 12.

¹⁸⁸ Henri PIERARD, « La mission assomptionniste au Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* n° 398, p. 552 ; Henri PIERARD « L'*anyoto* ou homme-léopard, la terreur des Wabali au Congo Belge », dans *L'Afrique ardente* 2(1937), p. 20-21 ; « Au pays des hommes-léopards », dans *Afrique ardente* 1(1936), p. 10-11 ; MASHAURY, K.T., *Dynamique de l'action missionnaire catholique chez les Yira occidentaux (1906-1959). Méthode apostolique, mutations sociales et interactions culturelles*. Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 1983, p. 188-193. Nous reviendrons sur cet aspect en parlant des résistances à la christianisation.

¹⁸⁹ Nous reviendrons sur cette secte quand nous analyserons les formes de résistance au christianisme dans ce travail.

¹⁹⁰ Témoignage reçu en 1997 à Kinshasa lors de nos entretiens informels sur la culture avec un médecin qui expliquait le phénomène actuel des milices non armées les « May-may ».

moderne. Enfin, ils adoptèrent progressivement le christianisme et s'ouvrirent à la culture occidentale au risque parfois du déracinement pris par certains comme une libération du joug traditionnel ancestral. Ce contact avec le monde occidental depuis la fin 19^{ème} siècle marque le début d'une nouvelle ère de l'histoire des Nande ainsi que des peuples d'Afrique marqués par l'interférence culturelle africaine, occidentale et asiatique ainsi que des différentes religions que ces civilisations véhiculent.

Chapitre cinquième La colonisation belge et les cultures locales (1885-1955)

Ce chapitre décrit les stratégies coloniales à l'égard des populations. Il mentionne la collaboration des autochtones à l'administration des territoires et de nouvelles entités sociales nées de la colonisation. Il examine ensuite les questions relatives à l'enseignement scolaire et à la protection des populations locales et leurs coutumes.

1.5.1. Organisation en chefferies (1885-1955)

Après la pacification complète de la contrée de Beni et de Lubero, le Gouvernement se préoccupa de l'organisation politique de la contrée en s'appuyant sur le pouvoir local, les chefs coutumiers, et même les missionnaires. Le Rapport annuel des Affaires Indigènes et Main-d'œuvre (AIMO, dans la suite du texte) de 1938 observe : « Les relations du personnel territorial avec les missions sont comme toujours empruntées d'un esprit d'une étroite collaboration, d'entente et de compréhension mutuelle ¹⁹¹ ».

Malgré la fin de l'organisation politique de Lubero, les efforts furent centrés sur l'organisation interne des nouveaux groupements et la formation des autorités indigènes. Dans ce contexte, l'Administration créa à Beni la chefferie des Wanisanza et du groupe des Wanisanza détachés de la chefferie des Bashu ¹⁹². Cette initiative s'avérait indispensable pour l'autorité coloniale afin qu'elle trouve dans les chefs indigènes des collaborateurs qui feraient disparaître les coutumes traditionnelles contraires au nouvel ordre à établir.

Depuis les années 1910, ce souci fut l'une des préoccupations du Gouvernement qui envisageait des écoles pour les enfants des chefs. Il faisait remarquer que :

« Il faut cependant constater que la plupart des chefs indigènes ne sont pas, au point de vue mental, dans des conditions voulues pour être investis des pouvoirs conséquents ; c'est précisément là le point faible de notre organisation en chefferies ; et il n'y a qu'un remède : la création d'écoles où les enfants des chefs et des notables surtout recevraient une instruction suffisante pour leur permettre

¹⁹¹ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1938, p. 1.

¹⁹² AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1938, p. 8-9.

de comprendre intelligemment leurs devoirs et leurs droits, et une éducation morale capable de faire disparaître chez eux leurs idées et leurs coutumes barbares, principale raison qui nous empêche de donner aux chefs une autorité plus grande ainsi que des droits plus larges en matière répressive¹⁹³ ».

En réalité, les écoles des enfants des chefs n'ont jamais existé dans les territoires de Beni et de Lubero. Les futurs chefs suivaient l'enseignement primaire comme tous les élèves, ils étaient soumis à la même discipline que tous les enfants de l'école. L'unique signe distinctif qu'on pouvait remarquer quand ils venaient à manquer imprudemment à la pudeur est qu'ils n'étaient pas circoncis, car le chef doit rester physiquement intègre.

Leur initiation résidait dans le fait qu'ils recevaient des conseils particuliers auprès des chefs et leurs conseillers, et qu'ils assistaient aux réunions ou les palabres dans la contrée. C'était donc une formation personnalisée. D'une manière générale, après la pacification de la contrée, malgré les tâtonnements du début, le Gouverneur provincial pouvait apprécier la collaboration de l'Administration avec les autochtones en ces termes :

« Les chefs du territoire de Lubero rendent tous d'excellents services et peuvent être cités comme exemple de ce que l'on peut obtenir des autorités indigènes lorsqu'elles sont guidées. D'une façon générale, les chefs du territoire de Beni donnent satisfaction mais ils doivent, pour la plupart, être continuellement stimulés. Cependant, la route de Bataligna n'est pas inachevée. C'est un lieu où s'exerce encore la contrainte mitigée. L'organisation politique de ce territoire est pratiquement terminée. Le personnel administratif s'occupe activement de la formation des chefs, du fonctionnement des tribunaux indigènes, de l'administration des caisses des circonscriptions. Les chefs locaux fréquentent les réunions des conseils de notables, mais les progrès réalisés en matière de recensement sont insuffisants tout au moins pour ce qui concerne l'établissement des fiches individuelles¹⁹⁴ ».

En s'appuyant sur les chefs et les notables, le Gouvernement colonial employa une méthode, qu'il appela indirecte, dont les avantages sont définis dans cette appréciation :

« Nos méthodes d'Administration indirecte nous ont amené à associer toutes les autorités indigènes à notre action pour conduire les populations à un état de civilisation plus avancé au point de vue économique, intellectuel et moral. Les chefs indigènes coutumiers, extra—coutumiers ou désignés suivant des modalités compatibles avec les usages d'un groupe ethnique qui avait perdu son unité restent les éléments constructifs principaux de l'organisation administrative des chefferies, des centres extra-coutumiers et des secteurs¹⁹⁵ ».

Dans ce nouvel ordre administratif, les chefs avaient entre autres charges de présider aux tribunaux indigènes, de tenir la comptabilité de la caisse administrative de leurs circonscriptions, d'assurer trimestriellement la présidence du conseil des notables. Par

¹⁹³ AMC (Archives du Ministère des Colonies, non classés) : Bebaets, Rapport général sur la zone de l'Ituri pour 1911 au Gouverneur Général.

¹⁹⁴ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1939, p. 16.

¹⁹⁵ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1949 : coutumes : Participation des chefs à l'Administration et attitude, p. 49.

ailleurs, ils percevaient « l'impôt indigène », participaient au contrôle des cultures imposées, à la vérification de l'entretien du réseau routier d'intérêt local, à la surveillance des obligations relatives à l'hygiène dans les villages, et veillaient à ce que les travaux forcés ne dépassent pas les 55 jours.

Ils aidaient aussi le personnel territorial dans les travaux de recensement des populations et donnaient leur appui pour l'établissement des enquêtes démographiques. Ils participaient, en outre, au recrutement des milices pour la Force Publique, contrôlaient la prison de la chefferie, s'intéressaient à la construction des bâtiments des centres administratifs indigènes, participaient activement au maintien de l'ordre, à la police de leurs circonscriptions, aux recherches judiciaires, et à la surveillance des sectes¹⁹⁶.

Cette collaboration avec les indigènes fut mise en œuvre depuis les années 1920. Les moyens qui furent mobilisés pour y parvenir étaient d'abord de réunir les notables et parfaire leur éducation afin qu'ils aient de l'influence sur le peuple. Ensuite, le regroupement, parfois arbitraire, des populations à l'intérieur des chefferies, et la mise en marche du fonctionnement des tribunaux indigènes où les juges, durant leur formation auprès des Européens, s'inspiraient des idées du colonisateur¹⁹⁷.

Cette méthode eut du succès grâce au contact continu avec les populations, aux conseils régionaux et aux notables qui aplanissent les différends, aux juridictions indigènes qui instaurent la paix sociale, à la formation professionnelle des chefs et des juges. Par ailleurs, les regroupements des populations à proximité des routes ou des pistes facilitaient l'administration des indigènes par des autorités européennes et autochtones.

Ce système renforça l'autorité des notables et leur conseil qui, par le Décret du 5 décembre 1933, fut reconnu comme un organe traditionnel par le législateur dans la contribution de l'Administration intérieure des circonscriptions indigènes¹⁹⁸. Ces conseils commencèrent aussi à légiférer en introduisant le vol et l'ivresse publique dans les sanctions pénales¹⁹⁹, et en cherchant à codifier des coutumes²⁰⁰. D'une manière générale, le jugement et les sentences étaient prononcés par les notables après un consensus avec le juge européen. Sans une décision prise de commun accord avec le blanc, les jugements étaient à refaire²⁰¹ !

Dans ce nouvel ordre, émergèrent des droits et des devoirs réciproques définis par la

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 50-51.

¹⁹⁷ AIMO, 45, 8, 1, Territoire de Beni. Rapport annuel, 1932, p. 6.

¹⁹⁸ AIMO, 45, 8, 7 : Rapport annuel, 1938 : contribution de l'administration intérieure des circonscriptions indigènes, Beni, 1938.

¹⁹⁹ AIMO, 45, 8, 7 : Rapport annuel, 1938 : M. Maenhaut (AT), et Rapport annuel Aimo 1940. Beni, le 1^{er} janvier 1940.

²⁰⁰ AIMO, 45,8,10 : Rapport annuel, 1941, R. Maquet, (AT), Beni le 7 janvier 1942, p. 7.

²⁰¹ AIMO, 45, 8,1. Province Orientale, Territoire des Wanande-Nord. Beni. Rapport annuel, 1932 : Lingier, Administrateur Territorial Adjoint. Beni, le 1 janvier 1933, p. 7-8.

« charte coloniale » qui était supposée être mise en vigueur depuis l'année 1909. C'était une circulaire relative à la ligne de conduite à suivre par tous les fonctionnaires et les agents de la Colonie en ce qui concerne les dispositions législatives et gouvernementales en faveur des indigènes. Il s'agissait, en tout, du respect des droits des indigènes.

Cette charte recommandait que le fonctionnaire et les agents respectent les indigènes poursuivis ou condamnés, veillent au sort des indigènes ayant purgé leur peine et particulièrement des libérés conditionnels. Elle exigeait aussi de sauvegarder les intérêts des travailleurs indigènes au service de la colonie ou des particuliers, de provoquer et faciliter les unions entre les noirs. Elle leur demandait enfin d'entourer de soins les indigènes appelés à se déplacer afin d'aller comparaître comme témoins devant les tribunaux. Le Gouvernement et agents s'engageaient enfin à améliorer les conditions morales, sociales et matérielles d'existence des populations autochtones²⁰².

Cette ligne de conduite des fonctionnaires et des agents de l'État s'accompagna, du côté des autochtones, des obligations découlant des décrets d'organisation sur les circonscriptions et des décrets sur l'impôt indigène. Dans un extrait du compte rendu du Conseil de Province de Lusambo qui, en 1936, revoyait le Décret du 27 juillet 1918, les participants définirent l'attitude que les autochtones devaient prendre à l'égard de l'Administration et de ses agents.

Cet extrait définit en vingt articles, les obligations des Noirs sous peines d'amende ou de service pénal. Les indigènes peuvent être poursuivis pour leurs propos irrespectueux ou tenus à l'égard d'un agent européen de l'autorité publique, et pour tout acte commis dans le but de provoquer du mépris ou de l'insoumission à l'égard des pouvoirs. La mise en circulation d'une rumeur ou d'un bruit sciemment mensonger, susceptible d'alarmer les populations dans le but de susciter contre les agents de l'autorité publique ou contre les actes qui constituent leurs attributions, était une infraction.

Parmi les infractions, on note le refus de fournir des renseignements demandés ou de fournir des réponses mensongères, le fait de ne pas répondre à une convocation, le refus de payer l'impôt, le recel de personne ou l'aide donnée dans le but de soustraire aux chercheurs les personnes poursuivies par la justice, l'abandon d'un agent de l'autorité au cours du voyage, la destruction ou les obstacles empêchant le passage ou la traversée des cours d'eau, lacs ou marais.

Sont encore sanctionnés, la fuite du village à l'arrivée d'un agent de l'autorité publique, le refus de répondre aux convocations écrites ou verbales, l'inexécution ou la négligence dans l'exécution des travaux imposés, la dissimulation d'une personne dans le but de le faire échapper aux obligations qui lui sont imposées par les dispositions sur le recensement, les passeports de mutations, les impôts, la milice, les travaux imposés aux chefferies, la comparution des témoins en justice, et le recel.

L'inobservance de se baigner dans les endroits fixés par l'Administration territoriale, l'enterrement d'une personne en dehors des cimetières ou à moins de 100 mètres des habitations, la négligence ou le refus d'obéir à la sommation verbale par l'agent de l'Administration, la contamination d'un puits, d'une source, d'un abreuvoir, d'un réservoir

²⁰² AIMO, II, D, 18, 1. Blancs et Noirs: Charte coloniale. Circulaire. Boma, le 23 avril 1909.

ou d'un cours d'eau, l'entrave apportée à la navigation par des objets de nature à rendre difficile ou dangereux les passages d'embarcation, ainsi que celle apportée à la circulation routière, et enfin les pratiques de charlatanisme et de sorcellerie²⁰³, sont autant de fautes qui vont à l'encontre de l'ordre social et qui méritent des sanctions.

D'une manière générale, l'attitude que les populations devaient adopter se résume par ce principe : le respect de la hiérarchie. Certains fonctionnaires voulaient l'imposer par des mesures excessivement répressives en suivant le principe d'autorité. Dans la perspective de défendre les droits des indigènes, P. Ermens, Vice-Gouverneur Général au Gouverneur de la Province d'Elisabethville, dans sa lettre du 3 mai 1944, écrite à Léopoldville réagit :

« Les conclusions de ce fonctionnaire méritent, je pense, une mise au point, surtout qu'il écrit : 'Ce n'est que devant un régime dur et ferme et juste que l'indigène s'incline.' L'autorité basée sur la force finit par devenir inopérante, elle ne conduit ni à des résultats stables ni à la collaboration primordiale entre Européens et indigènes. 'Notre politique doit être juste et ferme'. C'est bien mal méconnaître l'organisation sociale et politique des indigènes que de la baser en premier lieu sur la dureté (...). Tout ceci n'exclut évidemment pas la nécessité d'une juste et ferme répression, mais elle doit s'exercer avec dignité et ne peut jamais prêter à la croyance qu'elle est le résultat d'un ressentiment ou l'expression d'une antipathie raciale²⁰⁴ ».

L'organisation du territoire comportait aussi un aspect économique dont les fruits provenaient des impôts et des travaux forcés. Dans les années 1947-1948, dans les territoires de Beni et de Lubero, parmi les travaux forcés figurent l'imposition du riz et des bananiers, du soja, du caféier, de haie, de manioc intercalaire, des patates douces, du boisement, des pommes de terre, des maïs, des petits pois, du froment, et des colcases, dans la contrée de Luofu, la région du lac Edouard, à Bingi, et à Alimbongo.

Dans un premier temps, la population locale s'intéressa davantage aux travaux auprès des Européens à cause de son aspect rémunérateur. Cette situation favorisa l'exode rural et fut l'une des sources de la famine dans la contrée, dans les années 1943-1944. Cette famine s'aggrava ensuite à cause du grand nombre de personnes à circoncire car cette pratique annuelle de la circoncision fut tolérée par les fonctionnaires de l'État après dix ans d'intervalle. Or ce temps d'initiation traditionnelle exigeait parfois plus de trois mois de réclusion dans la forêt, en dehors de son cercle familial, de son village, et de ses champs. Par ailleurs, la main-d'œuvre recrutée pour les travaux de l'État en dehors de la contrée, la ruée des personnes vers les mines et les coopératives, l'émigration en Ouganda où le standing de vie semblait plus élevé, et la fuite des corvées de chefferies étaient autant de causes qui laissaient le travail des produits vivriers aux femmes, et entraînaient l'abandon des cultures locales²⁰⁵.

Ce fut dans ce contexte que les cultures vivrières, à bas rendement, eurent tendance

²⁰³ AIMO, II, K, 3, 4.: Généralités : Extrait du Compte rendu du Conseil de Province de Lusambo, 1936.

²⁰⁴ AIMO, D, 18 bis, 1 : P. Ermens, *Principe d'autorité. Léopoldville le 3 mai 1944.*

²⁰⁵ AIMO, 128, 5 : Rapport annuel, 1947 : Considérations générales, 1948, p. 42.

à être délaissées. Toutefois, l'augmentation des prix des vivres dans les années 1947-1948, eut une heureuse influence : moins de personnes se sont expatriées. À cette période le Rapport de l'Administrateur territorial relève le tableau comparatif²⁰⁶ suivant :

Vivres vendus	1947	tonnes	1948	tonnes
farine de banane		1 630		1 686
haricots		1 174		1 838
petits pois		271		539
soja		212		98
pomme de terre		3 000		2 693
blé		405		538
paddy				30
arachides		30		27
café		148		187

Cette élévation du niveau de vie par la vente des produits vivriers ne mit pas fin au mouvement d'émigration et d'immigration les territoires de Beni. Parmi les raisons qui ont maintenu ce va et vient avec l'Ouganda se trouvaient des raisons historiques, coutumières et politiques. D'une part, les Nande ont gardé des attaches coutumières avec l'Ouganda, leur point de départ pour le Congo. En outre, les salaires élevés en Ouganda attiraient certains Nande congolais dans ce pays limitrophe. Par contre, le mouvement inverse se manifestait en Ouganda. Le coût trop élevé de la vie chez les anglophones incitait les Nande de l'Ouganda à immigrer au Congo-Belge. Enfin, selon le Rapport du 13 janvier 1951 établi par l'Administrateur territorial, R. Flament, les Nande, « avides de liberté » en face des mesures impopulaires des cultures imposées, des mesures d'hygiène, et des regroupements arbitraires de la population avec des chefs imposés, préféraient aller vivre en toute liberté en Ouganda où ces répressions n'existaient pas²⁰⁷.

Parmi d'autres raisons d'émigrer²⁰⁸ se trouvait le fait que la limite ethnique ne correspond pas aux frontières de la colonie à tel point que l'Administrateur était incapable de chiffrer l'importance des mutations²⁰⁹. Ce fait est à l'origine du conflit autour du terrain de Kaliro entre les chefs Baswaga et Batangi dans la zone de Lubero.

Les tracées du réseau routier, les constructions des bâtiments des chefferies, des écoles primaires rurales, des dispensaires, des maternités, des léproseries, des gîtes de passage pour les Européens, l'imposition des cultures de reboisement et d'arachides²¹⁰, bien qu'ils aient été d'utilité publique finirent, à la longue, par peser sur la population

²⁰⁶ AIMO, 128, 7 : Territoire de Lubero. Rapport annuel : 1950, p. 31.

²⁰⁷ AIMO, 45,8,19 : Rapport annuel : R. Flament, Beni le 13 janvier 1951, p. 22.

²⁰⁸ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1942, p. 6.

²⁰⁹ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1944, p. 36.

locale restée dans les villages. C'est pourquoi, l'Administration dut accepter de ne pas excéder 55 jours de travaux forcés²¹¹.

La disette de 1943-1944 dans la contrée et l'émigration constante des populations réside dans plusieurs facteurs. D'une part, d'après le Rapport annuel (1944) des AIMO sur Province du Kivu, l'Administration a imposé la culture du caoutchouc qui ne favorisait guère les cultures vivrières. La contrée a fourni 2400 tonnes de caoutchouc, en 1944, contre 1700 de l'année précédente²¹².

Par ailleurs, le recrutement de la main-d'œuvre pour le territoire voisin de Rutchuru, et la surpopulation de la contrée qui avait pour conséquence la restriction des terres arables, portaient spontanément les personnes à chercher plus de liberté, en dehors de leur contrée. J.P. Brasseur, Gouverneur Provincial de Costermansville dans le Kivu dégagea cette situation dans son Rapport du 22 avril 1952 quand il écrit :

« Il faudra poursuivre les efforts en vue d'améliorer le standing de vie des indigènes. Certaines régions sont surpeuplées et il faudra bien que certains continuent à aller s'engager dans les entreprises européennes. Les recrutements massifs en territoire de Lubero ont réduit à néant les disponibilités pour l'extérieur, les recrutements continueront à être autorisés pour Rutchuru. Au surplus la fermeture du territoire de Lubero n'est que provisoire car la situation démographique y est excellente et il serait illogique d'interdire trop longtemps le recrutement alors qu'on doit craindre un manque de terres convenables pour cultiver dans certaines régions. Il va de soi qu'il ne faut pas mettre obstacles aux départs spontanés²¹³ ».

Le dernier aspect qui incitait à l'émigration, avant la pacification de la contrée, en 1936, réside dans le refus de l'occupation coloniale, dans le malaise interne provoqué par les luttes entre les chefs, et dans la crainte des épidémies. F. Absil, Commissaire de district du Nord-Kivu, décrit cette situation en relation avec le Rapport des AIMO (1936) quand il commente :

« La politique de force, les exactions des chefs et policiers ont fait émigrer de nombreux Bashu, soit dans le territoire de Lubero, soit en Ouganda(...). Les recrutements dans la montagne pour la route Beni-Katwe, l'épidémie de dysenterie qui s'est déclarée sur les sentiers, l'emploi abusif des contraintes mitigés et le malaise qui régnait dans la région de Beni suite aux meurtres 'aniotos' et à leur répression ont contribué à semer l'inquiétude parmi les natifs et à inciter les moins courageux ou les plus atteints à émigrer. Le peu de ressources des populations et la crainte de voir arriver le collecteur de l'impôt contribuent à augmenter le malaise et à rendre les natifs méfiants²¹⁴ ».

En dépit de ces aspects, la méthode indirecte appliquée dans la contrée de Beni et de

²¹⁰ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1938, p. 58.

²¹¹ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1949 : coutumes, p. 50-51.

²¹² AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1944, p. 36.

²¹³ AIMO 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1951, p. 12, par J.P. Brasseur, Gr/Prov., Costermansville, le 22 avril 1952.

Lubero, ainsi que le regroupement des villageois dans des agglomérations semblent avoir réussi, au moins selon l'Administration coloniale, à telle enseigne que deux Rapports successifs des AIMO, en 1944 et en 1951, notifient :

« Lubero et Beni réunissent des notables réguliers aux rencontres et fructueux dans leur labeur. Ils donnent à l'Administration des résultats satisfaisants dans la collecte des impôts, dans l'exécution des travaux imposés et fréquentent régulièrement les réunions des conseils. On rencontre dans ces contrées un fonctionnement normal de la juridiction indigène. Les indigènes ont achevé le programme de construction en matériaux durables dans les chefs-lieux de la circonscription ²¹⁵ . « La population indigène de Butembo, à forte majorité Munande, est calme et docile, parce que bien tenue en main. Un bon esprit d'émulation règne parmi les habitants de la cité, en ce qui concerne la construction de nouvelles maisons, l'aménagement des parcelles, et l'entretien des avenues. À quelques rares exceptions, la population exécute volontairement et rapidement tous les travaux d'aménagement demandés. Les travailleurs régulièrement établis comprennent et soutiennent la répression du vagabondage dans le poste et des installations irrégulières d'oisifs ²¹⁶ ».

Le dernier souci de l'Administration fut celui d'avoir des collaborateurs à la place de simples transmetteurs d'ordres. Ce désir, en 1944, porta son effort vers une formation des conseils locaux indigènes qui ne seraient plus de simples réunions facilitant aux représentants du peuple la communication de décisions prises à l'avance. Il fallait donc une représentation directe des indigènes.

Certes, au début, les délégués ne pouvaient pas prendre une part bien utile aux délibérations, mais l'horizon de leurs pensées s'y trouvait élargi. Ce fait était aussi une forme de formation préparatoire reposant, d'une part, sur une participation active aux conseils de centre et aux conseils de territoire bien dirigés, et d'autre part, sur les possibilités d'accéder à une instruction « semi-supérieure » sur certains éléments.

Cette attitude plus positive à l'égard des autochtones du pays ressort dans cette déclaration de R. Preys, le chef de service des AIMO, en 1944, qui souhaitait même la publication des sujets examinés :

« Nous devons arriver à voir représenter tout au moins partiellement les intérêts des indigènes par des indigènes, - je ne dis pas exclusivement, car notre mission civilisatrice est précisément de défendre ces intérêts et le véritable intérêt des indigènes sera encore longtemps mieux défendu par des Européens -, ne possédant aucun intérêt financier dans la colonie (...). « Ce qui énerve souvent le public, c'est qu'il a l'impression que l'Administration dissimule certaines choses ou les présente sous un faux jour. La publicité des débats des conseils de Province et du Gouvernement réduirait la portée de ce malaise. Il pourrait être

²¹⁴ AIMO, 127, Rapport annuel, 1936, : F. Absil, Commentaires du Commissaire de District relatifs au Rapport AIMO, 45, 8, 5, 1936 : Territoire de Beni. Costermansville, le 6 février 1096, p. 1.

²¹⁵ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1944, p. 36.

²¹⁶ AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1951, p. 13.

réservé le droit pour le Président d'ordonner le huis-clos pour des questions intéressant la conduite de la guerre ou la politique internationale²¹⁷ ».

Cette politique de collaboration dans les territoires de Beni et de Lubero se poursuit par la participation aux réunions dans les grands centres. En réalité, dans les matières qui n'étaient pas exigées par l'Administration, l'entretien des routes ou les travaux imposés, les chefs coutumiers restaient les maîtres sur le terrain. Cela aboutit à une double administration du peuple : le gouvernement coutumier et colonial, dans lequel, le chef lui-même était parfois soumis, et sanctionné comme le bas peuple. Néanmoins, après l'indépendance du pays (1960), cette collaboration se poursuit dans le nouveau système d'administration calqué sur le modèle de l'Administration coloniale.

1.5.2. Enseignement public (1885-1910)

Dans la première conquête du Congo, le gouvernement colonial belge n'avait pas une politique scolaire bien définie. Sa plus grande préoccupation était plutôt son devoir de civilisateur du peuple car « le vrai moyen de prendre de l'influence est de le rapprocher de lui et de chercher à savoir ce qui se passe, suivant la pittoresque expression anglaise, *'on the back of the black man's mind'*, ce qui se traduit d'une manière affaiblie par 'pénétrer la mentalité du noir'²¹⁸ » pour mieux le connaître

C'est pourquoi, il pouvait affirmer que « En matière d'éducation, nous ne devons pas faire du Noir un Blanc, mais tâcher de faire un bon Noir (...). L'instruction mal appliquée risque de faire des indigènes des déclassés malfaisants et dangereux²¹⁹ ». Une autre question portait sur la langue dans l'instruction scolaire, le français ou le flamand. Le gouvernement aboutit à la conclusion selon laquelle l'enseignement en langue européenne aurait pour conséquence que :

« Les fonctionnaires et agents coloniaux, (« indolents en matières linguistiques ») en prendraient un prétexte pour ne pas apprendre la langue des 'administrés' : 'les nègres n'ont qu'à aller à l'école et apprendre le français'. Ce phénomène perpétue les abus des interprètes, il empêche les rapports de confiance de s'établir entre Noirs et Européens, obstacle à la diffusion de l'influence civilisatrice (pas de compréhension réciproque). En un mot, le fonctionnaire doit apprendre la langue de ses administrés, les administrés ne doivent pas apprendre la langue du fonctionnaire. Il en résulte, par voie de conséquence directe, que d'une manière générale, l'enseignement primaire doit être donné dans la langue indigène²²⁰ ».

L'important était d'apprendre aux autochtones à lire et à écrire dans leur propre langue et de les initier à une profession de charpentier, de forgeron, de tailleur, de cordonnier, voire

²¹⁷ AIMO, D, 18 bis, 1 : R. Preys, *Participation des indigènes. Notes Léopoldville, le 8 juillet 1944.*

²¹⁸ *Enseignement colonial*, p.4.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 4.

²²⁰ *Enseignement colonial*, p. 5.

même d'imprimeur. En ce qui concerne les mots qui n'existaient pas dans leurs langues, il fallait les leur inculquer pour qu'ils se fassent comprendre des Européens. Cette situation est à l'origine de l'introduction des mots techniques chez les Nande : *rudefe* (hors-d'œuvre) en matière culinaire, *ekere* (equerre), *nifo* (niveau d'eau), *sapate* (charpentier), *sitoro* (silleur de long), dans le domaine de la maçonnerie et de ceux qui manipulent le bois.

Cette orientation permet de comprendre la rencontre tenue à Boma, (Bas-Congo), le 18 janvier 1914, à l'issue de laquelle les Commissaires des districts définirent la nature et le but à atteindre dans l'enseignement en général. Le rapport de cette rencontre exposait qu'il fallait avant tout que l'enseignement soit professionnel car 'le Noir reste un grand enfant vaniteux qui se prendrait l'égal de l'Européen avec un vernis de civilisation', et refuserait le travail manuel.

Dans le cas où il serait bien instruit, il prendrait du prestige auprès de ses congénères, critiquerait les Européens et exciterait les Noirs au mépris des Blancs en majorant leurs défauts. C'est pourquoi le rapport conclut en traduisant ces craintes :

« Un instruit est une nuisance et un danger (...). Il faut donc qu'il travaille, et c'est à la moralisation du nègre par le travail, savoir par le travail manuel que doit tendre l'enseignement que nous lui donnons. Mais des intelligents, nous pouvons en faire des clerks, commis, proposés pour des maisons de commerce, et des auxiliaires. On en a plus besoin au fur et à mesure que se développe le pays tandis que le nombre des clerks est limité : un peu d'instruction, beaucoup d'éducation, mais surtout de la profession. Former avant tout des artisans, ensuite des clerks noirs pour l'Administration et le commerce, enfin préparer un certain nombre des fils des chefs à leur futur métier, pour succéder à leurs pères et l'instruction leur donnera un prestige sur les indigènes qu'ils dirigeront, pour leur faire accepter les règles d'une vie plus civilisée et plus morale qui leur auront été inculquées à l'école²²¹ ».

Après l'école primaire, l'élite pourra être admise à l'étude du français, de manière à être mise à même d'embrasser une carrière libérale et se préparer à devenir commis ou clerk dans l'administration ou encore employé pour les maisons de commerce. Néanmoins, suivant les fluctuations des besoins, il faudrait préalablement les éprouver. C'est alors qu'on pourrait faire du Noir un auxiliaire des Blancs²²².

De même, les enfants des chefs suivront l'enseignement primaire, apprendront à lire et à écrire, mais ne seront pas préparés à un métier manuel. Cette disposition de Kisangani pour les futurs chefs s'explique car ils recevaient une formation administrative dans leurs villages sous la direction d'un agent de l'État. La formation d'enfants de chefs ou des notables cherchait, à élever leur niveau, à les responsabiliser dans leurs nouvelles tâches au service des agents de l'Administration, et à favoriser la collaboration avec eux

223 .

²²¹ M, 615, 44, 1082/1620. Enseignement. Généralité. Boma, le 18 janvier 1914.

²²² Enseignement colonial, p. 7 ; Edward PEETERS, *L'instruction publique au Congo-Belge*. Paris, Librairie Henry Paulin et Cie, 1910, p. 7.

La formation des écoles professionnelles n'a pas eu beaucoup de succès à Stanley-Falls. En 1913, Wahis, Gouverneur général adressa un rapport au Secrétaire d'État, sur les causes de cet échec et préconisa des solutions pour attirer l'intérêt des autochtones aux travaux professionnels :

« La répugnance que le noir a manifestée jusqu'à présent pour les professions manuelles émane de sa nature paresseuse ; mais surtout du régime inférieur appliqué jusqu'en ces temps aux artisans. Ce régime a été modifié en ce qui concerne le côté pécuniaire ; les salaires des artisans ont, en effet, été notablement relevés et cette amélioration amènera un revirement favorable à l'apprentissage des professions manuelles ²²⁴ ».

En réalité, l'attente des autochtones en matière d'écoles était incompatible avec le retour à la vie traditionnelle en pratiquant des travaux manuels. Leur aspiration était de s'en émanciper. Cette attitude engendra une réception négative des écoles professionnelles. Néanmoins, cette orientation scolaire ne fut pas partagée par tous les agents de l'Administration.

La correspondance du Commissaire général, du 6 décembre 1911, avec le Directeur de la justice, donne un autre point de vue : « À mon avis, il serait désirable de donner une large place à l'étude du français de façon à arriver dans un avenir plus ou moins rapproché à ce que cette langue remplace petit à petit le swahili. J'estime que c'est un des moyens le plus sûr et le plus efficace pour assurer le respect des Européens et la stabilité de nos institutions coloniales ²²⁵ ».

Déjà, en 1910, selon l'analyse d'Edward Peeters, dans son fascicule, *L'instruction publique au Congo Belge*, on rencontrait une double tendance dans l'enseignement public : pour les uns, il fallait « développer l'intelligence de nos frères noirs », et pour d'autres, il fallait « préconiser d'abord la culture morale ». Son étude aboutit à ces conclusions commandées par une perspective morale :

« Le seul but du colonisateur doit être de rendre plus heureux les aborigènes soumis à son protectorat ; il ne lui est certes pas défendu d'avoir encore d'autres visées, sociales ou commerciales, mais les intérêts de la civilisation doivent avoir le pas sur tous les autres (...). L'orgueil, la présomption, l'ambition irraisonnée, tous ces défauts ne sont que trop souvent les suites de 'trop peu' de culture intellectuelle. Car plus on sait, plus on est convaincu de ne rien savoir. Et ce n'est que la culture morale qui peut donner naissance à l'amour du prochain, à la compassion pour les infortunés et les souffreteux ; c'est elle aussi qui fait frissonner à l'idée de porter atteinte au bonheur du prochain, de s'approprier ce qu'il possède, c'est elle qui inspire l'horreur du mensonge et de la duplicité ²²⁶ ».

²²³ AANC (Archives Africaines Non Classés) : Bebaets, Rapport général sur la zone de l'Ituri pour 1911 au Gouverneur Général.

²²⁴ M, 614, 720-44, 1437,b. *Instruction publique, Caractère des écoles. Ecoles professionnelles. Boma, le 28 août, 1913. M, 574, 66-67, 320 : Culte et missions. Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. Baron Wahis, Gouverneur Général à Monsieur le Secrétaire d'État. Bumba, le 18 décembre 1905.*

²²⁵ M, 615, 44, n° spécial 18b, 8872 : *Instruction publique. Divers. Correspondance. Henri, Commissaire général à Monsieur le Directeur de la Justice Stanleyville, le 6 décembre 1911.*

Pour lui, le véritable bonheur provient uniquement de la culture morale et des sentiments du cœur. La culture morale, de concert avec la culture intellectuelle, parviendront à faire « de ces races si longtemps vouées à l'esclavage » des hommes libres, conscients de leurs devoirs et de leurs droits²²⁷ ». Cependant, cette culture morale et intellectuelle n'était pas répandue. Déjà, en 1909, « les écoles existantes n'étaient qu'un oasis dans un désert sans limites ». Fallait-il créer des écoles dans les villages ? Certaines écoles rudimentaires, dirigées par des instituteurs noirs, avaient en effet éveillé le désir d'instruction²²⁸ .

La clef de compréhension de ces tergiversations concernant l'enseignement public et le nombre restreint des écoles se trouve dans cette note introductive au dossier sur les écoles coloniales.

« Sous l'État Indépendant du Congo, à l'époque, sinon de la conquête, au moins de l'occupation de son immense territoire, le Gouvernement ne s'est guère occupé de l'enseignement : il avait des soucis plus graves et courait au plus pressé. Au surplus, il n'avait ni le personnel ni les moyens financiers pour l'organiser et il préféra se décharger presque entièrement de cette fonction sur les missions. Ainsi, cette dévolution d'attribution est consacrée par le traité conclu entre l'État Indépendant du Congo et le Saint Siège, le 26 mai 1906, qui stipule comme condition d'octroi de terres aux missions que 'chaque établissement de mission s'engage, dans la mesure de ses ressources, à créer une école où les indigènes recevront l'instruction'. C'est un hommage à rendre aux missions, qu'elles n'ont pas failli à cette tâche. Aujourd'hui encore, les missions collaborent, généreusement, à cette œuvre d'enseignement que le gouvernement ne pourra développer que progressivement²²⁹ ».

Ce commentaire aide à comprendre les différentes approches des autochtones placés entre les agents de l'Administration et les missionnaires. Il explique, par la suite, que les premiers missionnaires, tant protestants que catholiques, ont voulu dès leur arrivée au Congo, non seulement évangéliser les indigènes et soigner leurs maladies mais aussi se consacrer à l'instruction. Ils fondèrent des écoles libres où ils dispensaient un enseignement, tantôt très élémentaire, tantôt professionnel ou normal.

Ces écoles n'étaient, en principe, soumises à aucune surveillance, et le Gouvernement ne leur connaissait aucune existence légale quoiqu'elles constituent un véritable service d'enseignement public. Cependant, il considérait comme son devoir de favoriser, par tous les moyens, l'œuvre d'éducation chrétienne poursuivie par les missionnaires²³⁰ ».

²²⁶ Edward PEETERS, *L'instruction publique au Congo-Belge*. Paris, Librairie Henry Paulin et cie, 1910, p. 2.

²²⁷ *Ibidem*, p. 7.

²²⁸ . *Enseignement colonial, op. cit.*, p. 7.

²²⁹ *Ibidem*, p. III (notes introductives).

²³⁰ A, 5, 122 : ; Lettre de E. Van Eetvelde au Gouverneur Général. Bruxelles, le 4 mai 1897, M. Van GRICKEN et M. DANDOY, *Inventaire des Fonds missionnaires (1885-1940), Historiques des Missions catholiques, op. cit.*, p. X-XII.

Par conséquent, la Convention avec le Saint-Siège, du 26 mai 1906, fut la consécration de cette politique de collaboration étroite entre le Gouvernement et les missions. Elle souligne, en ce qui concerne l'enseignement, que « chaque établissement de mission s'engage, dans la mesure de ses ressources, à créer une école où les indigènes recevront l'instruction à condition toutefois que des terres leur soient octroyées²³¹ ».

Ce souci de collaboration se concrétisait par des subsides et des allocations accordées aux missionnaires pour fonder, construire des écoles, et les entretenir. Certains Préfets apostoliques pouvaient demander du matériel didactique, la fourniture des livres classiques, « une cloche assez forte avec une chaîne nécessaire pour le fixer au mur, des ballons de football, et des balles pleines de caoutchouc²³² ».

Les missionnaires, de leur côté, ne faillirent pas à une tâche qui dépendait du Gouvernement. Pour ce faire, selon la méthode des Pères Blancs, ils engagèrent et s'associèrent des collaborateurs : les religieuses et les autochtones²³³. Cette méthode fut, à peu près suivie par les autres missionnaires catholiques qui inclurent des religieux-frères dans leurs œuvres d'enseignement.

Avec les instituteurs indigènes, ils dispensèrent l'instruction primaire dans leurs résidences et les chapelles-écoles. Les instituteurs étaient souvent des instructeurs chrétiens avant le service. Il leur était demandé de fonder d'abord un ménage chrétien, et certains Pères favorisaient le choix d'une épouse parmi les filles des Sœurs. Cette pratique avait une visée pastorale afin de développer parmi les indigènes le mariage chrétien.

Par ailleurs, en épousant les filles en compagnie permanente avec les religieuses, ils s'élevaient dans la hiérarchie sociale, ainsi que leurs épouses qui pouvaient devenir institutrices pour les filles des écoles succursales. Dans le cas où le personnel enseignant serait insuffisant, elles pouvaient dispenser des enseignements dans les écoles centrales qui étaient proches de la résidence du missionnaire. Cet aspect accroissait le prestige de l'institutrice auprès des autochtones. Pendant que dans les écoles succursales, qui étaient en réalité des chapelles-écoles, l'enseignement était donné dans les langues vernaculaires, le français était de rigueur dans les écoles centrales.

Le ménage chrétien des instituteurs permettait enfin l'instruction des deux sexes car, à l'époque coloniale, il n'existait pas d'écoles mixtes ni d'instituteurs pour s'occuper des filles. Le mari de l'institutrice ne pouvait entrer dans une classe de filles que pour le catéchisme.

Les Sœurs de Notre-Dame d'Afrique étaient aussi impliquées dans l'enseignement. Elles avaient en général un double rôle. Elles recueillaient les enfants pour les conduire dans les écoles maternelles, et choisissaient des monitrices parmi les grandes. Celles-ci

²³¹ *Ibidem*, p. XV.

²³² M, 616, 44,3 : Instruction publique. Subsides et allocations aux écoles.

²³³ M, 615, N.C. Bouchout, le 16 juillet 1913.

assuraient la bonne tenue en classe et expliquaient aux enfants les leçons apprises. Ensuite, les religieuses donnaient l'instruction primaire aux filles dont l'horaire du travail intellectuel et manuel était le même que les garçons. Le programme scolaire consistait dans l'instruction primaire, le catéchisme, quelques notions de lecture, d'écriture et de calcul. L'instruction scolaire était aussi un moyen de christianisation ²³⁴.

À défaut d'instituteurs, les missionnaires faisaient provisoirement la classe aux enfants. Les instituteurs ont été les vulgarisateurs de l'enseignement. Le succès des écoles dépendait de leur valeur et de leur formation. Hommes assez instruits, ils devaient rester assez humbles et modestes pour s'appliquer aux travaux de la terre et supporter la direction « paternelle » des missionnaires. De leur côté, les missionnaires présentaient leurs instituteurs à la population locale comme des exemples de personnes instruites mais capables de travailler manuellement.

Par ailleurs, les missionnaires fondaient les écoles et payaient les instituteurs. La question des manuels leur revenait aussi. Il fallait suffisamment connaître les langues vernaculaires pour composer des ouvrages de première nécessité pour l'enseignement. En outre, ils formaient les instituteurs, édifiaient et entretenaient les locaux, fournissaient les instruments nécessaires à l'instruction, et maintenaient la jeunesse dans les classes en faisant l'inspection et l'appel.

Bien que mal reçue par les instituteurs, cette inspection était pour le Père un moyen de redresser les défauts de la méthode suivie par les enseignants et de mettre, en même temps, une dernière main à la formation des élèves au point de vue de l'instruction scolaire, de la connaissance de la morale et de la religion ²³⁵. Cette manière d'exercer une influence sur les enfants servait aussi à maintenir la jeunesse en classe car, selon les vœux des missionnaires au Gouvernement, la fréquentation scolaire était obligatoire et des sanctions infligées à leurs parents étaient à prévoir ²³⁶.

Le travail des missionnaires fut apprécié par le Gouvernement de l'État Indépendant du Congo qui n'avait ni le personnel ni les ressources nécessaires pour supporter une entreprise scolaire. M. Van Gricken et M. Dandoy, éditeurs de *l'Inventaire des Fonds missionnaires (1885-1940), Historiques des Missions catholiques*, reprenant la Lettre de E. Van Eetvelde au Gouverneur Général, écrite à Bruxelles, le 4 mai 1897 dégagent clairement ce succès des missionnaires en face de l'échec du Gouvernement.

« Le gouvernement, dans les conditions actuelles, n'est pas à même d'assurer pareille tâche car, à supposer qu'il réussisse à former des centaines d'instituteurs indigènes suffisamment instruits, comment pourrait-il les répartir convenablement, les surveiller étroitement et les empêcher de commettre des abus ? Les missions, au contraire, ont réussi à créer un grand nombre de ces écoles parce qu'elles ont formé partout des instituteurs, sous les modalités

²³⁴ M, 615 : Bouchout, le 16 juillet 1913.

²³⁵ M, 615 : Bouchout, le 16 juillet 1913. Cf aussi le témoignage de M. Kataliko Gaston dont le papa a été giflé en classe auprès de ses élèves par un inspecteur missionnaire dans les 1959.

²³⁶ M, 628, I, 3, 2 : Missions catholiques. Vœux exprimés par les Missions catholiques.

diverses, allant du simple catéchiste qui donne classe dans une paillote jusqu'à l'instituteur sorti d'une école normale après six ans de préparation. Le rôle du Gouvernement se réduit aujourd'hui à agréer certaines écoles normales²³⁷ ».

Ce constat n'est pas modifié avec la colonisation belge. Le Gouvernement colonial belge considérait les Missions comme des facteurs importants de l'œuvre civilisatrice entreprise au Congo. C'est pourquoi, il favorisait leur développement et exhortait, par le biais du Secrétaire d'État, Van Eetvelde, les agents de l'Administration à servir, à la fois, les intérêts de la civilisation et ceux de l'État, et à coopérer aux travaux d'évangélisation des missionnaires²³⁸.

Après la Seconde guerre mondiale, les jeunes gens ne désiraient plus rester dans leurs villages respectifs. Ils affluaient dans les centres extra-coutumiers à la recherche de l'emploi qui était obtenu après l'école primaire ou professionnelle. Ils pouvaient ainsi devenir des clercs ou des commis. L'attrait du salaire d'un clerc, généralement supérieur à celui d'un ouvrier, incitait les jeunes à préférer ces centres. Par ailleurs, dans le nouveau monde, le travail manuel qui pourtant était la source traditionnelle du revenu familial perdait son prestige aux yeux de la population locale qui avait adopté le salaire ou la monnaie.

Le succès des écoles fut amplifié par les anciens élèves qui devinrent les propagateurs et recruteurs de nouveaux élèves. Ce fut dans la population locale une réelle transformation. L'école qui était suivie 'manu militari' devint un lieu d'accès libre pour un travail rémunérateur²³⁹. La situation poussa les autorités scolaires à améliorer l'enseignement dans les écoles rurales et à admettre les écoliers sortant de ces écoles, sans prestige aux yeux de la population locale, dans les écoles centrales, estimées de tous²⁴⁰.

En vue du respect des coutumes de la population locale et pour ne pas compromettre la stabilité des milieux coutumiers, l'autorité coloniale décida de s'opposer au départ et à l'admission d'enfants dans les écoles des centres européens. Cette mesure légale était temporaire ; elle était prise au nom de l'équilibre à maintenir dans la société. C'est pourquoi, les responsables des écoles évitèrent la création d'un second degré d'instruction scolaire. Ils promurent des études identiques jusqu'au niveau de l'école primaire de Belgique en laissant les élèves dans leur milieu coutumier, sans les soustraire à l'influence de leurs parents.

Néanmoins, ce souci de la stabilité du milieu coutumier ne supprimait pas le besoin de la formation de futurs commis ou d'ouvriers spécialisés au service des Européens.

²³⁷ *Enseignement colonial*, p. 17.

²³⁸ A,5, 122 : M. Van GRICKEN et M. DANDOY, *op. cit.*, p. X.

²³⁹ Témoignage de Mgr Emmanuel Kataliko qui était obligé par ses parents, le chef du village et les policiers pour se rendre à l'école. Mbau, fin mai 1988.

²⁴⁰ La dépréciation des écoles rurales provient du fait de la sélection. Les élèves moins doués étaient envoyés dans les écoles succursales où parfois les enseignements étaient négligés, les instituteurs échappant à l'inspecteur, et le salaire presque absent.

L'équilibre des emplois dans le milieu ne sous-estimait pas le besoin urgent d'artisans dans les villages qu'il fallait développer. Sans eux, le succès escompté dans l'amélioration des mœurs et l'élévation de leur standing de vie serait illusoire.

C'est pourquoi, une formation 'spécialisée' de maçons, de menuisiers, de charpentiers, d'instituteurs fut promue et encouragée dans les secteurs ruraux à Musienene, Kyondo, Bingi, Beni, malgré le fait qu'ils furent confiés aux missionnaires. Ces institutions devaient pallier le manque de conscience professionnelle reproché par les Européens aux autochtones, lacune qui provient parfois de l'enseignement reçu²⁴¹.

Cette perspective semble avoir connu le succès dans les années après la seconde guerre mondiale (1945) car les responsables des écoles voulaient former des personnes compétentes en améliorant les écoles rurales et en donnant la possibilité aux élèves sortant dans ces écoles d'être admis dans les écoles centrales.

Bien plus, la loi de l'offre et de la demande régularisa l'équilibre entre le milieu traditionnel et extra coutumier dans les domaines de l'habitat, de la santé, et scolaire. Elle encouragea l'Administration à souhaiter la compétence pour tous dans divers domaines quand il soulignait dans son rapport de 1946 :

« Lors de la crise économique, j'ai vu quantités de bons artisans rentrer au village et je les ai vus se mettre au travail au profit de la communauté indigène. C'est alors qu'on a vu surgir dans de nombreux villages de coquettes maisons en matériaux définitifs, de bonnes écoles, de bons dispensaires ; la fabrication des mobiliers convenables a transformé les conditions d'existence de nos populations rurales²⁴² ».

Ce projet de former des personnes compétentes provenait aussi de l'évolution rapide du Congo qui nécessitait la réforme de l'enseignement. Dans plusieurs contrées, on cherchait « les meilleurs éléments sans lesquels la machine de l'administration indigène ne fonctionne pas ». On souhaitait que le Gouvernement Général intervienne dans la construction des écoles rurales en matériaux durables.

La réforme scolaire projetait d'exclure des centres européens les enfants des milieux ruraux. Cette mesure ne serait efficace que si l'enseignement dans les écoles rurales et centrales dans les stations de missions était de qualité. Dans les milieux kimbanguistes, hostiles aux Européens, la réforme visait à exercer une influence scolaire sur la jeunesse pour modifier la mentalité d'une région.

Enfin, on remarqua que les fermes-écoles étaient peu fréquentées et que les inscriptions s'opéraient à la suite d'une pression. L'Administration réussit à « créer quelques paysans », mais elle ne parvint pas à faire aimer l'agriculture. C'est pourquoi, elle exigea que les deux premiers degrés soient identiques jusqu'au niveau de l'école primaire en Belgique. Quant aux élèves incapables d'études supérieures, ils seraient automatiquement dirigés vers le troisième degré qui serait en même temps agricole et professionnel. De ces écoles, on recruterait alors des futurs paysans et des ouvriers.

²⁴¹ AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Education des indigènes Instructions. Généralités., p.2.

²⁴² *Ibidem*, p. 2.

Dans la même orientation, l'administration coloniale souhaita que la grande masse des indigènes deviennent des fermiers ou des paysans-éleveurs formés pour remplir diverses besognes dont la réparation de l'outillage, des maisons, des étables. Pour la mise en œuvre et la réussite de ce projet, l'Administration se proposa d'aider les futurs fermiers en leur donnant des fermes équipées. Elle envisagea, pour ce dessin de former des gardes-forestiers et des Assistants Agricoles Indigènes²⁴³.

Dans une note du 10 novembre 1944, l'Administration résolut de renforcer l'enseignement moyen en vue de la formation d'une élite indigène. Elle créa alors des collèges dont l'admission exigeait une épreuve difficile afin d'en limiter le nombre. Elle voulut aussi introduire l'étude du flamand dans la mesure où cette langue pouvait avoir des résultats pratiques dans divers services. Mais, vu que dans la métropole on n'employait pas le néerlandais dans les affaires publiques ou privées, l'essai de cette langue ne s'étendit pas sur toute la colonie.

Dans l'enseignement moyen, il fut aussi question de l'étude dans les « langues indigènes ». Dans le vicariat apostolique de Beni, à l'école normale de Mulo, cette proposition fut prise comme une manière de ne pas émanciper les élèves de leur milieu traditionnel. D'une manière générale, les Africains étaient désireux d'un enseignement en langues européennes. Certaines écoles des missionnaires furent abandonnées pour s'être opposées à l'enseignement en français. L'Administration se persuada qu'il fallait tenir compte des conditions locales et de l'évolution des populations locales.

Néanmoins, par réaction à l'attitude des Africains, elle interdit les langues locales pour favoriser un rapprochement avec l'Européen. Les élèves recevaient des enseignements en français, et la discipline scolaire exigeait qu'on remette une médaille à un étudiant qui parlerait en langues locales en milieu scolaire afin qu'il soit sanctionné. Mais, entre eux, les étudiants communiquaient dans leurs langues maternelles, sauf auprès des personnes étrangères à leur groupe²⁴⁴.

Cette situation entraîna l'exode vers les centres urbains. Dans les cités indigènes, les Blancs ne connaissaient pas la langue des Noirs. Bon nombre de Noirs refusaient d'engager une conversation en langues vernaculaires. C'était pour eux « déchoir ! » Cette situation aboutit au fait que la plupart des Européens n'apprenent pas, à fond, les langues locales. De ce fait, il en est résulté un malentendu quand les Européens s'adressent aux Africains. Les mots appris par les Européens n'ont pas toujours le contenu culturel entendu par les Africains²⁴⁵.

La motivation profonde pour renforcer l'école moyenne fut le souci de « former des hommes », d'agir autant sur le caractère que sur l'esprit, d'arriver à créer chez le Noir, le sens de la responsabilité, le sentiment de l'honneur, la conscience professionnelle ». Les cours devraient donc être organisés de manière à intervenir efficacement dans ce

²⁴³ *Ibidem*, p. 3.

²⁴⁴ Expérience de l'auteur de ce texte durant ses études secondaires (1972-1978).

²⁴⁵ Dans les relations, la terminologie : cousin, neveu, oncles paternelles ou maternelles et autres se traduisent par frères, sœurs, papa ou oncles. Le sens de la famille élargie était souvent incompris des étrangers.

domaine. Pour y parvenir, il faudrait que les jeunes soient soustraits de l'influence de leur milieu et placés dans les internats.

Cette formation donnerait accès à l'enseignement moyen supérieur à la quelle les élèves participeraient, pour une part importante, aux frais de leur entretien. Pour cela, il faudrait créer « un fonds de prêt » tel que la fondation universitaire qui entraîne l'engagement d'honneur de rembourser cette somme dès l'obtention d'un emploi. Cependant, pour les étudiants doués, une bourse d'études pouvait être offerte.

Cette formation du futur personnel enseignant conduisait aussi les candidats à un engagement pour une longue durée et leur ouvrait la possibilité d'un stage dans les domaines de la médecine, et comme assistants agricoles. Elle garantissait aussi les intérêts des candidats, stimulés par un certificat d'études subordonné au diplôme, pris en considération après cinq ans de pratique du métier²⁴⁶.

La formation de l'élite n'excluait pas l'enseignement professionnel. Ce dernier était destiné aux élèves afin qu'ils puissent être à même d'effectuer certains petits travaux courants pour leur bénéfice personnel. Cette formation fut plutôt confiée aux missionnaires qui voyaient les besoins urgents en maçons, menuisiers et charpentiers. Les élèves les plus méritants pouvaient avoir accès à une formation de degré supérieur après un concours rendu difficile comme pour les écoles moyennes supérieures.

La réforme de l'enseignement ne donna pas lieu à de remarques particulières au sujet des cours d'adultes. Mais elle examina la question des écoles pour les filles. La formation proposée portait sur les travaux pratiques de couture pour éviter de recourir à tout instant aux offices du tailleur. Il fallut créer et installer des écoles ménagères-agricoles, non seulement auprès des missions mais aussi dans certains villages bien choisis²⁴⁷.

L'école moyenne ménagère leur était nécessaire mais elle exigeait des pensionnats afin de retirer les filles du mauvais milieu des centres coutumiers. Dans ces écoles moyennes, avec parfois des sections spécialisées, la couture-mode, l'enseignement pour infirmières ou accoucheuses, la méthodologie constituaient les éléments centraux de leur formation qui avait pour finalité de permettre aux jeunes filles d'occuper un emploi avant leur mariage²⁴⁸.

En définitive, la politique de l'instruction scolaire pour la colonie belge est résumée dans ce Rapport du 3 mai 1945, élaboré par F. Peigneux, chef de service des AIMO, et Commissaire de district de première classe à Léopoldville : « La matière de l'enseignement pour indigènes est une de celles qui touchent de plus près la politique indigène et qui sont susceptibles d'avoir une répercussion considérable sur l'évolution des peuples²⁴⁹ ».

²⁴⁶ AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Education des indigènes Instructions. Généralités., p. 4-5.

²⁴⁷ Nous pouvons nous référer aux foyers sociaux organisés par les religieuses dans ce travail.

²⁴⁸ AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Education des indigènes Instructions. Généralités, p. 6.

²⁴⁹ AIMO, D, 18 bis, 1 : F. Peigneux, Rapport annuel, 1945, Léopoldville, le 3 mai 1945, p.7.

1.5.3. Protection des populations locales (1885-1955)

En ce qui concerne le maintien des populations rencontrées au Congo lors de la colonisation, la ligne suivie par le Gouvernement belge est définie dans ce document qui souligne une continuité avec l'État Indépendant du Congo (EIC) :

« Le Gouvernement belge, après l'État Indépendant du Congo, fait sienne les idées exprimées dans ces diverses instructions. Il place ses devoirs envers la race noire en tête du programme dont il entend poursuivre la réalisation au Congo. La Charte coloniale consacre les principes directeurs de la politique qui sera suivie à cet égard : « Le Gouvernement Général, dit l'article de la loi du 18 novembre 1908, veille à la conservation des populations indigènes et à l'amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence. Il favorise l'expansion de la liberté individuelle, l'abandon progressif de la polygamie et le développement de la propriété. Il protège et favorise, sans distinction de nationalités ni de cultes, toutes les institutions et entreprises religieuses, scientifiques ou charitables, créées et organisées à ces fins en tendant à instruire les indigènes et à leur faire comprendre et apprécier les avantages de la civilisation²⁵⁰ ».

Après la seconde guerre mondiale (1945), les agents de la colonisation tournèrent davantage leurs activités, non seulement vers l'occupation du pays mais aussi vers la protection des populations rencontrées en vue de leur développement. Cette politique de l'amélioration de la situation des populations au point de vue moral, social et matériel comportait plusieurs dimensions comprenant entre autres, les problèmes de l'enfant, de la femme, de la famille, les conditions sociales des peuples et les abus des cultures africaines à combattre.

En vue d'étudier ces questions et d'élaborer des propositions de réponses, le Gouvernement, à Bruxelles, en mars 1920, créa le service des Affaires Indigènes et Main-d'Œuvres (AIMO)²⁵¹. Ce service mit sur pied l'organisation du service de l'hygiène dont les recommandations concernent surtout les agents de l'Administration qui devaient porter une attention aux personnes. Ce service visait à lutter contre les maladies épidémiques, à observer scrupuleusement les règles impératives ou les conseils de prudence, à collaborer énergiquement dans l'exécution des dispositions sur la matière, mais surtout à lutter contre les causes de la mort prématurée.

Le but de cette exhortation était d'inciter les agents à éviter tout ce qui peut nuire directement ou indirectement à la santé ou à la sécurité des indigènes, et à se préoccuper de favoriser tout ce qui peut aboutir à conserver la santé et à prolonger leur existence des populations noires. Ce souci de la protection des populations poussa parfois le Gouvernement à dénoncer certaines décisions administratives qui avaient ou pouvaient avoir des répercussions néfastes, parfois inattendues, sur la santé des indigènes et leur vie sociale. Sur ce point, on peut remarquer cette observation d'un Rapport de 1920 :

²⁵⁰ AIMO, II, D, 18, 1. Circulaire. Boma, le 23 avril 1909.

²⁵¹ Nous emploierons cette abréviation dans la suite du texte et dans les références.

« On a vu des indigènes, inquiétés par l'action des fonctionnaires, se réfugier dans la brousse, ou, encouragés par les agents, se rendre pendant de longues durées en forêt pour récolter des produits exportables. Certaines mesures ont eu pour effet d'appauvrir les réserves en petit bétail en volaille des villages indigènes et de nuire ainsi à leur alimentation. Les départ des hommes vers les centres européens ou comme porteurs nuisent à la vie familiale et ne sont pas favorables à la natalité... Dans les décisions à prendre, il faut tenir compte de ces conséquences ou en supprimer la cause ou faire en sorte d'en prévenir les effets

252 ».

La vigilance des fonctionnaires, selon le Ministère de la Justice, ne devait pas se limiter seulement aux mesures d'ordre général mais se porter aussi sur les cas individuels des indigènes qui dépendaient des Européens en ce qui concerne le logement, le couchage, la nourriture, l'habillement, l'hygiène et le confort : tels les engagés, les prisonniers, les témoins, les miliciens.

Pour le ministère, « On ne saurait donc être trop soucieux de prévenir la perte ou la maladie d'un seul des membres de la communauté, tant pour soi-même que pour ceux qui peuvent naître de lui. C'est le mot d'ordre qui doit être constamment à la mémoire de nos agents ²⁵³ ». Dans la pratique, ces consignes poussèrent le gouvernement à organiser des œuvres sociales en se penchant entre autres sur les questions de l'enfance, des enfants abandonnés, de la natalité, de la délinquance infantile sous les services de l'AIMO. Dans les années 1920, le Gouvernement organisa des primes de natalité aux ménages des travailleurs.

Ce surplus de salaire permettait d'entretenir le personnel indigène. Toutefois, il occasionnait le dépeuplement des milieux ruraux à cause de l'afflux des jeunes dans les villes, les mines, les plantations, et les entreprises européennes ²⁵⁴. Ce phénomène est à l'origine de la formation des villages industriels, agricoles, miniers. En 1946, le ministère chercha à lutter contre la morbidité des jeunes et la mortalité infantile. Il entreprit l'encadrement des jeunes qui affluaient dans les grands centres où ils devenaient des vagabonds et des délinquants.

En vue de parer à cette situation, le Gouvernement prit à leur égard des mesures d'internement et de redressement. Il les plaçait sous la tutelle de l'État à la manière des enfants libérés après une arrestation policière, des esclaves fugitifs, des orphelins, et des enfants abandonnés parce que devenus inéducables. Tout en évitant une certaine répression, l'État procédait à une rééducation de ces jeunes.

Ce ministère s'attachait à la protection de l'enfance par des mesures répressives en créant des maisons de correction pour les jeunes détenus dans lesquelles les punitions collectives cependant étaient abrogées. Les membres qui s'occupèrent de la protection de l'enfance ²⁵⁵ se constituèrent dans les années 1920 en une ligue qui organisa les

²⁵² AIMO, II, D, 3, b, 13 : Mesures à prendre en vue de protéger le développement de la race noire. Ministre de la justice. Bruxelles, mars 1920.

²⁵³ Ibidem.

²⁵⁴ AIMO, II, D, 3, b, 3 et 13. Primes de natalité, 1926.

premières consultations pour les nourrissons de la colonie. Cette œuvre a survécu à la première guerre mondiale (1914-1918), mais est restée stationnaires en certaines régions à cause de l'incompréhension de ses objectifs.

Dans les années avant la première guerre mondiale, elle portait le vocable « œuvre de la goutte de lait » car elle visait à l'origine les mères malades ou privées de lait qui ne pouvaient plus alimenter leurs enfants. Le but de l'œuvre était, pourtant, plus large : il visait aussi l'éducation des mères indigènes pour les soins hygiéniques à donner à leurs enfants en leur apprenant à abandonner l'habitude, parfois néfaste de gaver intempestivement leurs nourrissons.

Elle voulait aussi inculquer aux mamans de recourir, régulièrement et à temps, à un médecin européen ou à une infirmière. La ligue se proposait, en outre, d'assurer la surveillance médicale des parents de laquelle dépend souvent la viabilité des nourrissons. La ligue voulait combattre, par persuasion, la poursuite de l'allaitement des enfants jusqu'à trois ou quatre ans. La population locale perçut ces objectifs, dans un sens opposé, comme un moyen d'éduquer les parents à l'allaitement précoce des nourrissons et de hâter le sevrage de leurs enfants qui pouvaient alors souffrir de malnutrition (*kwoshiokor* ou *bwaki*, en langue vernaculaire, *kinande* et *swahili*).

Bien que le bol de lait ait disparu dans les années 1970, les consultations prénatales et celles des nourrissons jusqu'à l'âge de trois ans restent exigées par les médecins, et même sanctionnées, dans le cas où l'enfant perdrait du poids²⁵⁶. Pour certains enfants qui présentaient des déficiences remarquables, les responsables leur portaient une attention particulière et demandaient la collaboration de leurs parents en vue de leur évolution physique normale²⁵⁷. Dans la même perspective, ce service luttait contre les pratiques d'avortement volontaire en recourant aux dispositions des règles coutumières²⁵⁸.

Ce fut dans la même perspective que furent créés les « dons du prince Régent ». C'était un crédit collectif aux œuvres d'orphelinat des Vicariats ou des Préfectures apostoliques visités par les agents de l'Administration. Les missions religieuses qui avaient créé des orphelinats pour indigènes et mulâtres et qui ne recevaient aucun subside du Gouvernement en bénéficièrent après ce contrôle des fonctionnaires de l'État.

Les foyers sociaux, la Ligue nationale pour la protection de l'enfance noire, le home des marais noirs à Matadi, et les Fonds d'assistance aux indigènes infirmes et abandonnés²⁵⁹ concrétisèrent cette détermination du Gouvernement de protéger l'enfance²⁶⁰. Les Fonds d'assistance sociale²⁶¹, créés en 1944, s'étaient destinés à soulager et prévenir les misères, à organiser le service hospitalier dont les constructions

²⁵⁵ AIMO, II, D, 3, b, 1, 14: Rodhain, Ligue pour la protection de l'enfance noire, 1924.

²⁵⁶ Plaintes habituelles des mamans irrégulières pour les consultations, victimes de cette mesure disciplinaire.

²⁵⁷ AIMO, II, D, 3, b : Généralités.

²⁵⁸ AIMO, II, D, 3, b, 1. Généralités. P. Ryckmans, Gouverneur Général à Monsieur le Chef de Province de Stanleyville. Léopoldville., le 6 septembre 1940.

d'hospices pour vieillards, à venir en aide aux œuvres missionnaires, construction des bâtiments, et s'occuper des indigènes infirmes, des travailleurs licenciés et des pensions.

Dans la même orientation, l'encadrement de l'enfance porta aussi son attention sur la promotion de la jeunesse féminine. En 1938, le Gouvernement examina la scolarité des filles et étudia les raisons pour lesquelles la scolarité des filles prenait du retard par rapport à celles des garçons. Après le constat selon lequel la plupart des fondations des écoles des filles par les missions religieuses étaient relativement récentes, Ryckmans, Gouverneur général, fit remarquer que cette lacune provenait de la formation insuffisante des monitrices noires²⁶². À cette époque, il n'existait pas d'écoles mixtes, de garçons et de filles.

Dans le même contexte, le Gouvernement s'occupa de la délinquance féminine : « les pupilles de l'État ». Cette catégorie sociale était constituée des filles indisciplinées, pensionnaires fugitives des écoles. La colonie considérait qu'elle ne pouvait pas les livrer à elles-mêmes sans moyens d'existence. Elle avait le devoir moral d'assurer leur sort : les rapatrier et les entretenir jusqu'à leur mariage dans une mission de leur pays d'origine²⁶³.

La protection sociale de l'enfance avait des retombées sur la famille en privilégiant le mariage monogamique qui constituait pour l'Européen la base du développement moral et social des populations congolaises.

« Protéger la monogamie, c'est travailler à l'instauration d'un état nouveau, supérieur en moralité à l'état caractérisé par la polygamie et le plus riche que lui en possibilités politiques et économique. C'est transformer en individualités les éléments bruts de l'individu-famille en désagrégation ; c'est travailler à une œuvre de paix car c'est éteindre inquiétudes provoquées par des déclarations des exigences prématurées, c'est prévenir ainsi des réactions ; c'est travailler aussi à une œuvre féconde, car c'est instituer à côté d'un ordre existant difficilement perfectible, un ordre mieux adapté à nos conceptions plus réceptif ; c'est enfin préparer – à longue échéance, peut-être, mais combien sûrement et équitablement – l'absorption sans conflits, sans heurts, sans révolution, de tous les éléments de la société polygamique²⁶⁴ ».

L'option pour la monogamie implique qu'elle est ensuite considérée comme un état de vie

²⁵⁹ AIMO, II, D, 3, b : Dons du prince Régent aux œuvres : œuvres méritant de recevoir des dons. Notes pour Monsieur le Gouverneur Général. Léopoldville, le 3 juillet 1947.

²⁶⁰ AIMO, II, D, 3, b, 6 : Donation de Mme Lenger, M. Aide aux pauvres d'Afrique (22 mars 1929) ; AIMO, II, D, 3, b, 7 : Souvenir de la Reine Astrid : protection de l'enfance (1937). Œuvre à perpétuer le souvenir de la Reine ; AIMO, II, D, 3, b, 10 : Protection des orphelins ; AIMO, II, D, 3, b, 15 : Enfants abandonnés.

²⁶¹ AIMO, II, D, 3, b, 18 : Fonds d'assistance sociale, 1944.

²⁶² AIMO, II, D, 3, b, 16 : Scolarité : pourquoi le retard pour écoles des filles ?, 1938.

²⁶³ AIMO, II, D, 3, b, 4 : Pupilles de l'État, 1926.

²⁶⁴ AIMO, II, D, 3, b, 12 : Protection des foyers monogamiques, 1920.

« susceptible de favoriser l'acquisition des principes et des conceptions qui se dégagent et forment les individualités en leur faisant accepter librement des devoirs à exercer et des droits ²⁶⁵ ». C'est pourquoi, les fonctionnaires de l'État préconisaient des camps séparés pour les célibataires travailleurs ou militaires, le recrutement pour divers services auprès des Européens en faveur des personnes mariées, et encourageaient le mariage et la répression de l'adultère par l'emprisonnement ou le fouet ou « l'exposition public au pilori ».

Les services de l'AIMO pensaient enfin qu'il faudrait éduquer les parents à ne pas dormir avec leurs enfants, et que le Gouvernement octroie un berceau d'osier avec une moustiquaire, des langes, une petite couverture ainsi que d'autres accessoires, à la place de la prime de natalité donnée en argent aux familles monogamiques ²⁶⁶. Enfin, le foyer monogamique est censé favoriser la discipline et les conditions essentielles du développement des individus. C'est pourquoi, Engels, Commissaire de district de Basangususu, affirmait déjà, en 1914, que sa bonne organisation, sa protection et sa défense devaient résumer les efforts des agents de l'Administration coloniale ²⁶⁷.

Dans la même orientation, il proposa que le Gouvernement alloue une somme d'argent aux célibataires afin qu'ils régularisent la question de la dot et contractent un mariage monogamique. Devenus stables dans leurs foyers, ces jeunes pourront restituer cet argent à l'État au fur et à mesure qu'ils reçoivent leur salaire. Ainsi, pour lui, fallait-il réprimer l'adultère et encourager les alliances monogamiques par des primes ²⁶⁸.

La protection de la famille demandait aussi celle de la femme. Le service des AIMO dénonça et prohiba le portage des femmes enceintes ou des femmes avec un enfant. Il organisa des maternités par le Fonds Astrid, du nom de l'épouse du roi Albert. Le séjour dans les maternités permettrait aux femmes d'être privées du système du portage. Bien plus, à leur sortie de ces établissements, le service des AIMO estima qu'il fallait alléger le temps de travail des femmes lors des travaux agricoles ou lors du transport des vivres dans les camps des travailleurs auprès des Européens.

Cependant, point n'était nécessaire de légiférer dans ce domaine, mais il préconisait d'agir avec persuasion. Il fallait, en outre, veiller à ce que, d'une part, l'imposition des cultures ne soit pas de nature à entraîner pour les femmes un portage excessif, et que d'autre part, l'établissement des postes d'achat soit rapproché le plus possible des indigènes producteurs, et soit développé de façon à réduire la durée du portage.

Les médecins étaient aussi d'avis de supprimer le portage des femmes. Pour eux, la femme a besoin d'un repos nécessaire dès les premiers mois de la grossesse, et surtout pendant les deux derniers mois pour éviter des avortements, des naissances avant termes, et permettre la venue d'un enfant robuste et vigoureux. La nourrice doit être

²⁶⁵ Ibidem, 1920.

²⁶⁶ AIMO, II, D, 3, b, 19: Recrutement, natalité dans les camps des soldats et des travailleurs, Léopoldville, 5 février 1924.

²⁶⁷ AIMO, II, D, 3, b, 12 : Engels, Bansangusu, avril 1914.

²⁶⁸ AIMO, II, D, 3, b, 12 : protection des foyers monogamiques, 1920.

également protégée, au moins un mois après l'enfantement²⁶⁹.

Le respect du repos de la femme souleva la question de l'obligation des cultures vivrières pour les femmes des travailleurs vivant dans les centres extra-coutumiers. Leurs produits limiteraient la dépendance excessive en nourriture provenant des femmes des villages. Le travail des femmes des travailleurs, comme de celles qui restent dans les villages coutumiers, permettait de prélever un nombre plus élevé d'hommes pour les travaux de la colonie le ravitaillement des travailleurs grâce aux produits provenant des travaux vivriers des femmes.

Cette étude n'aboutit pas à une décision ; elle se contenta de poser la question de savoir pourquoi imposer le travail aux femmes. Cette réflexion conduisit au constat que « le manque de la main-d'œuvre ne provient pas d'un manque d'hommes mais plutôt de la répugnance des indigènes à s'engager ». Cette répugnance, selon le même rapport, pouvait provenir de la mentalité arriérée, du profit plus considérable des cultures destinées à l'Administration, ou enfin de l'attitude des employeurs à l'égard des travailleurs²⁷⁰. Reprenant les affirmations de 1919, le Gouvernement en vint alors à conclure :

« Quel que soit l'intérêt de voir prospérer rapidement les entreprises coloniales, leur développement ne peut être poursuivi au préjudice du bien-être matériel et de la santé de la race, des nécessités de la vie familiale et sociale des indigènes et des besoins de l'agriculture indigène. Ainsi, (...) les recrutements doivent notamment rester proportionnés aux facultés des populations ; dans l'appréciation de ces possibilités, il faut tenir compte en outre des bras à laisser à la disposition des communautés coutumières pour l'extension de leurs cultures, pour l'amélioration de leurs conditions d'habitat et d'hygiènes et pour l'exécution des travaux ordonnés par le décret sur les chefferies²⁷¹ ».

Dans le souci de l'amélioration des conditions de vie, du point de vue moral et social, et du respect des coutumes des peuples, le Gouvernement colonial préconisa plusieurs mesures. Il remettait le jugement des cas d'avortements à l'application des règles coutumières. Dans cette question délicate, la famille de la femme payait au mari les amendes. La coupable n'était pas tellement sanctionnée, hormis la réprobation sociale de l'acte commis. Par ailleurs, le mari ne trouvait pas d'intérêt à dénoncer ce comportement à l'Administration coloniale car il n'y gagnait rien.

« Il faudrait revenir à la coutume, la femme qui se faisait avorter n'était pas punie de prison, mais sa famille condamnée à payer une forte indemnité au mari ; en cas de récidive, la famille devait parfois fournir une autre femme, outre l'indemnité versée. Naturellement, nous pouvons maintenir entièrement ces sanctions mais nous pourrions les maintenir en partie, et ce serait déjà une amélioration très sérieuse. En pratique, il faudrait donner aux tribunaux indigènes

²⁶⁹ AIMO, II, D, 3, c 1 : Portage des femmes, 1938.

²⁷⁰ AIMO, II, D, 3, c, 2 : obligation des cultures et femmes des travailleurs, 1938, AIMO, II, D, 3, c, : travail des femmes et enfants.

²⁷¹ M, 628, 284 : Louis Franck au Gouverneur Général, Mesures visant le relèvement moral des indigènes. Bruxelles, le 12 décembre 1919.

comme compétence le jugement en cette matière »²⁷² .

C'est pourquoi, les cas d'adultères comportaient un double jugement. Après la poursuite judiciaire, l'Administration remettait le jugement aux chefs coutumiers. Malgré ces fluctuations, dans les années 1930, cette situation n'a guère résolu le problème, en sorte que R. Preys, chef de service des AIMO, en 1940, lança un cri d'alarme :

« Les cas d'adultères sont actuellement si nombreux (...). Les indigènes eux-mêmes font parfois rapport à l'ancien temps quand l'adultère était si sévèrement, disons, atrocement puni. À notre avis, les juges des Tribunaux indigènes eux-mêmes sont devenus beaucoup trop condescendants pour toutes les causes d'immoralité quand ils ont à juger²⁷³ ».

Ce laxisme aurait été dû à la suppression de la peine de fouets administrés au sexe masculin du coupable par le conseil des notables²⁷⁴ .

Du point de vue social, enfin, le Gouvernement introduisit la notion de la propriété privée : « À la base de notre politique indigène, nous trouvons l'obligation d'améliorer les conditions morales et matérielles d'existence des natifs, d'où découlent celles-ci : de travailler à l'expansion de la liberté individuelle, à l'abandon progressif de la polygamie, et au développement de la propriété privée²⁷⁵ ».

Pour devenir propriétaire, il fallait accomplir une somme de travail qui dépasse la satisfaction de ses besoins journaliers, avoir intérêt à conserver les biens amassés, et pouvoir transformer en propriété mobilière les biens meubles acquis. En outre, l'État se trouvait dans l'obligation de procurer les moyens de s'enrichir soit en achetant les produits naturels, soit en procurant du travail, soit facilitant les échanges économiques. En fait, l'Administration se proposait d'aider les indigènes à surmonter les obstacles que lui opposaient les coutumes.

Pour faciliter l'accès à la propriété privée des autochtones, il était nécessaire d'assumer progressivement la modification du cadre anti-économique et anti-familial de la société indigène. Ce fait, à la longue, amoindrit la solidarité clanique, et encouragea les cupides dans leur égoïsme, considéré comme un aspect antisocial dans la culture Nande. Ces modifications visaient la propriété collective coutumière, l'impossibilité de la transmission du patrimoine à la veuve et aux enfants, le patriarcat, le matriarcat ou le lévirat.

C'est pourquoi, le Gouvernement proposa de passer de l'Administration directe à une Administration indirecte en mettant les indigènes en contacts plus étroits avec la mentalité européenne. Il voulut associer, peu à peu, les indigènes à l'Administration occidentale grâce aux juridictions indigènes, surveillées par les magistrats et les fonctionnaires, ainsi

²⁷² AIMO, II, D, 3, b : P. Ryckmans, Gouverneur Général à Monsieur le Chef de Province de Stanleyville. Léopoldville, 6 septembre 1940.

²⁷³ AIMO, II, 3, f, 1 : R. PREYS, Chef de service des AIMO, Léopoldville, le 14 mars, 1940.

²⁷⁴ AIMO, 45,8,16 : Rapport annuel, 1947 : A. Braun, Beni, le 15 janvier 1948, p. 11.

²⁷⁵ AIMO, II, D, 4, 2, 1 : Propriété privée. Généralités.

que les conseils des chefferies et des secteurs dirigés par le personnel territorial.

Ce désir de changer la mentalité des indigènes aboutit à la création de centres extra-coutumiers dirigés par des natifs. Ces centres étaient des amalgames sans cohésion formés de Noirs amenés par le hasard des recrutements de travailleurs, de soldats, de 'rebelles' fugitifs ou d'indésirables auteurs d'actes répréhensibles dans leurs villages ²⁷⁶.

Ces centres devinrent, en 1942, de grandes agglomérations, difficile à contrôler, à moins qu'elles ne soient scindées en plusieurs villages. Ce fut le début de leur émiettement malgré la proposition de les diviser en deux ou trois petites agglomérations. La principale cause de cet émiettement résidait dans une opposition à ces grands regroupements dans des villages et un désir d'autonomie :

« Le retour aux terres ancestrales ne doit pas être un motif d'émiettement des populations. Il est évident que le scindement de certains grands villages s'est avéré nécessaire. Mais l'indigène a toujours tendance à s'établir à part des villages regroupés. Les mesures de regroupement prises de 1931 à 1933 ont justement ce but de combattre cet émiettement et d'améliorer les conditions hygiéniques des populations en combattant les maladies endémiques. (...). La fondation de nouveaux villages, dans les basses altitudes par les jeunes adolescents est à favoriser si le but poursuivi n'est pas de soustraire les intéressés à l'autorité européenne et coutumière mais de dégorger les régions surpeuplées. Pour éviter que la malaria ne cause de grands ravages et ne contamine les populations encore indemnes, il y a lieu de choisir judicieusement les emplacements où ces villages peuvent s'installer ²⁷⁷ ».

Les autochtones, sous le prétexte de protéger leurs champs contre des animaux ravageurs, trouvaient un moyen d'échapper à toute surveillance du personnel européen, de se soustraire aux travaux imposés, et de garder leurs propres cultures agricoles ²⁷⁸. Dans le même contexte, en 1949, dans les territoires de Beni et de Lubero, 75 indigènes constitués de 34 cultivateurs sortis de la ferme-école de Kyondo ou de leurs milieux pour les culture maraîchères, deux artisans, un forgeron et un rétameur ambulant, et 39 éleveurs de petit bétail et de gros bétail ²⁷⁹ s'éloignèrent des centre extra-coutumiers pour travailler pour leur compte personnel ²⁸⁰.

Le nombre de réfractaires, paysans et fermiers, augmenta progressivement à tel point que l'Administrateur territorial, A Braun, en face d'un nombre qui augmentait continuellement, se rallia à la proposition du conseil des chefs des notables. Ce dernier proposait de ne pas laisser la population s'isoler par famille mais qu'il faudrait plutôt les

²⁷⁶ AIMO, II, D, 4, 2, 1: E Henry, Directeur Général des AIMO, Notes pour le Gouverneur Général, Léopoldville, le 17 mars 1933.

²⁷⁷ AIMO, 128 : Rapport annuel, 1938 : M. De Ryck, Commentaire du rapport de Lubero, 1939.

²⁷⁸ RA/AIMO 1945, 45,8,11, R. De Ryck, Commentaire, Constermansville, le 9 janvier 1942, p. 2.

²⁷⁹ Dans cette ferme née de l'initiative des indigènes, on pouvait dénombrer 463 porcs, 719 chèvres, et 16 bœufs.

²⁸⁰ AIMO 45,8,14 : Rapport annuel, 1941 : R. Maquet, (AT), Beni le 17 janvier 1945.

placer en groupe de six familles au minimum. Cependant, le personnel administratif fort réduit eut des difficultés à soutenir l'autorité indigène.

Cet émiettement diminua avec la redevance annuelle que chaque famille prélevait sur les produits des champs pour les donner au chef ou au souverain. Cette pratique provient de la conception selon laquelle les propriétaires sont des intendants des terres ancestrales dont le chef est le gardien et le défenseur. Ce tribut devenait de plus en plus insignifiant suite aux visites régulières des villages de sa juridiction que lui imposait l'Administration. Par ailleurs, le recrutement des forces vives pour les travaux de l'Administration ne favorisait guère l'exploitation des champs, sur lesquels le chef pouvait obtenir une redevance.

En outre, lors de ses visites dans les villages, il laissait la tâche de contrôler ses biens aux autres. Bien plus, malgré les mesures de groupement en familles, la résistance à la répression fit que plusieurs agglomérations avaient des cases construites partiellement habitées lorsque l'autorité administrative ou le chef annonçait une visite²⁸¹. Ainsi, dans les village comme dans les agglomérations, le chef n'avait plus le contrôle de ses sujets.

Une autre difficulté qui provenait de ces centres extra-coutumiers résidait dans leur statut juridique. Pour l'Administration, il ne fallait pas donner à ces agglomérations une façade européenne, mais prévoir pour les Noirs déracinés un statut spécial qui n'irait pas, comme celui donné à l'immatriculation, jusqu'à les assimiler aux Européens. Ce statut leur permettait, néanmoins, d'accéder à la propriété privée individuelle et de laisser leurs biens à leurs héritiers naturels²⁸².

L'immatriculation proprement dite était accordée aux indigènes évolués. Elle établissait une collaboration entre les Européens et les « colorés » dans la solution des problèmes nouveaux créés par le contact de deux cultures, occidentale et africaine. Le système de collaboration ne pouvait porter des fruits qu'en rehaussant le degré d'éducation générale des aspirants au titre d'évolué.

Toutefois, en prenant en considération l'affirmation de R. Preys, du service des AIMO, en 1944, cette offre de collaboration avec les autochtones n'était pas encore mise au point. Il déclarait que : « Si nous voulons qu'il fasse le travail de Blanc, il faut leur donner le moyen de s'y préparer professionnellement certes, mais aussi dans l'esprit et la conscience²⁸³ ».

Cette situation, dans les années 1940, dans les territoires de Beni et de Lubero, est à l'origine de la stratification du peuple en plusieurs catégories, les évolués et les analphabètes, les agents au service de l'Administration dont les commis, les infirmiers, les moniteurs agricoles, ceux qui exercent une profession, et les paysans, enfin les citadins et les villageois.

²⁸¹ AIMO, 45,8,18 : Rapport annuel,1949 : Braun, Beni, le 16 janvier 1950.

²⁸² AIMO, II, D, 4, 2, 1: E Henry, Directeur Général des AIMO, Notes pour le Gouverneur Général, Léopoldville, le 17 mars 1933.

²⁸³ AIMO, D, 18 bis, 1 : R. Preys, Immatriculation des Indigènes. Léopoldville, le 11 septembre 1944.

Toutes ces catégories sociales, qui incitaient parfois à l'émulation, avaient droit à une sollicitude particulière du Gouvernement. Le Vice-Gouverneur Général, Ermans, définit, en 1944, les nouveaux types de rapports créés au sein de la population avec l'Administrations en ces termes dans ces diverses directives :

« Les Noirs évolués requièrent eux aussi l'attention bienveillante du Gouvernement et des employeurs privés afin qu'ils deviennent pour nous des auxiliaires dévoués et non des enfants surnois. Dans la mesure du possible, nous devons réserver l'engagement au service de l'État et des grandes sociétés à des Noirs ayant terminé des études secondaires complètes, et la rémunération offerte aux commis, moniteurs agricoles, auxiliaires médicaux (etc...) doit être suffisamment alléchante pour que ceux qui ambitionnent ces emplois se convainquent qu'il est de leur intérêt d'atteindre victorieusement le terme d'un écolage prolongé, plutôt que d'interrompre leurs études pour gagner plus vite un salaire. L'attitude des Européens sera déterminante dans la réconciliation des Noirs et des Blancs : injures, brutalités, mépris à l'égard des indigènes sont des maladroites pire que des fautes²⁸⁴ ». Pour les non-évolués ou peu évolués demeurés dans le cadre coutumier, que l'Administrateur révise sa position : qu'il n'y ait pas de prestations imposées excessives, rémunérées ou pas. Nous devons avoir une politique de l'indigène renouant la confiance réciproque et la paix intérieure. En échange de ce que le Gouvernement demande, impôts ou corvées, donner des écoles, des dispensaires, des artisans et des agriculteurs utiles à la communauté, mettant à la disposition de celle-ci plus d'hygiène, de confort et des champs plus fertiles²⁸⁵ .

Le respect dû aux indigènes semble avoir été pris en considération par certaines autorités coloniales. Dans une lettre du 19 mai 1946 provenant d'un indigène qui s'est caché derrière le nom de Simon Filli, nous pouvons lire ce texte en annexe de la correspondance du 12 juin 1946 émanant du Gouverneur R. Preys adressée au Gouverneur Général résidant à Léopoldville :

« Monsieur le Gouverneur, (...), il revient que les Blancs traitent les Noirs de macaque. Lorsque vous étiez parti à la guerre avec nous, est-ce que vous aviez vu qu'on nous traitait de macaque à l'étranger ? Dans les autres colonies, par exemple l'Angola et les colonies anglaises, on ne traite jamais les Noirs de macaque. Ce ne sont que vous les Belges qui continuent à nous traiter toujours de macaque. C'est la raison pour laquelle je me permets aujourd'hui de vous faire savoir que nous désirons que cette injure soit cessée. Nous désirons que vous nous traitiez comme cela se pratiquait quand nous étions au front. Est-ce que dans les cimetières il y a une différence entre Blancs et Noirs ? Que cette insulte ne soit répétée plus parce que dans les Colonies italiennes et portugaises on (ne) l'entend pas. Je termine ainsi. Si vous me connaissiez bien, c'est moi Simon. Si vous connaissez encore, je m'appelle Filli²⁸⁶ ».

²⁸⁴ AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Ermans, Mesures proposées relativement aux Noirs évolués. Léopoldville, le 14 juillet 1944.

²⁸⁵ AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Extrait du rapport de Monsieur le Vice-Gouverneur Général Ermans. Léopoldville, le 14 juillet 1944, p. 16.

²⁸⁶ AIMO, II, D, 18, 2 : Lettre manuscrite postée à Boma, le 19 mai 1946.

Cette lettre anonyme révèle un esprit généralisé de résistance passive aux insultes des Européens contre les autochtones. Les insultes transparaisaient aussi dans le langage des évolués qui pouvaient injurier leurs compatriotes par 'nom de chien', ce que les paysans ont traduit par '*nondiji*'²⁸⁷. La lettre nous fait comprendre la méfiance que les Européens gardaient à l'égard des évolués.

Le Vice-Gouverneur Général avait préalablement dénoncé, en 1944, ce type de comportement quand il écrivait :

« Le Noir de 1944 n'accepte plus d'être traité comme le Noir de 1914 ; tel propos injurieux, telle exigence abusive qui laissait l'indigène indifférent ou passif il y a un quart ou un demi-siècle, le blessent et l'ulcèrent aujourd'hui et accumulent dans son cœur une rancune qui fera l'explosion tôt ou tard. Nous sommes en contradiction avec nous-mêmes, lorsque ayant poussé les indigènes dans la voie du progrès matériel, intellectuel et moral, nous prétendons continuer à les traiter comme s'ils n'avaient pas évolué. Ce n'est pas seulement dans le maître de l'école que les Noirs doivent trouver un éducateur, mais également chez le patron ou chef de bureau »²⁸⁸.

Cette situation prouve le décalage entre les principes et l'action, entre les autorités supérieures et les subalternes, et dont le peuple est victime. En réalité, ces exhortations restaient au niveau du principe.

À partir des années 1948 et 1949, d'une manière générale, qu Congo-Kinshasa, les autorités coloniales ont recruté les évolués (*folouê*, en *kinande*) à partir des associations d'anciens élèves. Pour elles, les meilleurs évolués étaient « ceux qui possèdent suffisamment cuillères, de fourchettes et de couteaux, qui mangent à table avec leurs femmes, et qui parlent français avec leurs enfants. Ceux-ci, après une commission d'enquête, obtenaient la carte de mérite civique, ensuite l'immatriculation (*matrikilé*, en *kinande*) qui leur donnait, en principe, les mêmes droits et devoirs qu'aux Européens.

Le principe semble avoir perduré car en 1946, le premier syndicat appelé Association du Personnel Indigène de la Colonie (APIC) réclama le statut unique pour les fonctionnaires belges et congolais²⁸⁹. En réalité, dans le diocèse de Butembo-Beni, la carte de mérite civique et l'immatriculation données à une élite d'enseignants ou d'infirmiers ou d'ex-séminaristes donnaient un certain ascendant social et moral sur le peuple.

Cependant, l'achat de produits alimentaires et vestimentaires sur le marché, le standing de vie relativement élevé, la culture rapprochait cette élite de la population paysanne qui jugeait sévèrement leur comportement, quand ils voulaient imiter les Européens. De là est venue l'expression vivre à la manière des « Blancs sans être

²⁸⁷ Kighemba Cosmas, un maçon, en colère, employait fréquemment ces insultes en s'adressant aux enfants. C'était un avertissement qui préparait une punition d'un enfant fautif.

²⁸⁸ AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Extrait du rapport de Monsieur le Vice-Gouverneur Général Ermans. Léopoldville, le 14 juillet 1944, p. 16.

²⁸⁹ ANC, OAP, 2: Histoire du Zaïre (Congo) avant l'indépendance, p. 3.

Blancs », c'est-à-dire greffé certains comportements européens sur l'africanité ; ou encore l'expression péjorative un Blanc-noir (*Muzungu mweusi*, en swahili, *Mundele moindu*, en lingala).

Quoi qu'il en soit, la création des nouvelles classes sociales s'accompagna aussi de l'amélioration des conditions de vie dans le domaine économique. Dans les années après la guerre, la population dans les territoires de Beni et de Lubero aspirait à voir son standing de vie s'améliorer. Pour ce faire, une partie de la population chercha du travail dans les entreprises européennes.

Depuis les années 1920, parmi tant d'autres, des coopératives de Cimenterie du Nord-Kivu (CIMNOKI), la Minière des Grands Lacs (MGL) pour l'exploitation de l'or, l'étain, et le wolfram, les gisements des minerais d'or (Kilomines), et la Coopérative de la Pêche Industrielle du Lac Edouard (COPILE), attirèrent la population locale vers les lieux de ces implantations. Ces coopératives furent créées sous le régime du Décret du 23 mars 1921. Dans les années 1950, les deux premières fusionnèrent et constituèrent les Cimenteries et Mines des Lacs (CIMINLACS) qui furent agréées en 1951 par l'Arrêté n° 589 du 7 juillet 1951.

Cette Association, qui débuta à Butembo, engloba les Mines des Grands Lacs, reprit toutes ses cantines et se proposa d'encadrer ses travailleurs. Son but était de promouvoir les intérêts économiques de ses membres en achetant en gros les articles divers nécessaires à leur usage ou à leur alimentation, et en le revendant sans bénéfice afin de valoriser leurs salaires et leur rémunération²⁹⁰. Cette Association est à l'origine des caisses d'épargnes.

Néanmoins, l'afflux vers les milieux européens eut une double conséquence. La population préféra offrir au marché les produits mieux payés par les Européens et leurs travailleurs. L'augmentation du prix des vivres freina l'exode en dehors des zones de Beni et de Lubero. Des cultivateurs indigènes se mirent à cultiver des champs de caféier, de thé, de quinquina, des eucalyptus et des blackwattle pour le bois de chauffage et de cuisine, et des produits maraîchers. L'élevage du porc fut amplifié. Mais les traditionnelles cultures vivrières, à bas rendement, eurent tendance à être délaissées²⁹¹.

Par ailleurs, l'élévation du niveau de vie et la création de la classe d'évolués fut à l'origine de nouvelles activités ludiques, inconnues de la population traditionnelle : la création du cercle théâtral à Lubero et dans les agglomérations, ainsi que des cercles d'étude et d'agrément, des cercles sportifs et récréatifs, ainsi que des clubs (*kilipe* en swahili et en *kinande*). La presse, les journaux, les périodiques, le cinéma et la radio, les bibliothèques qui comportaient des ouvrages pour les évolués et des livres de mécanique pour le bas peuple, furent introduits dans la contrée. Ces activités, réservées à une élite, furent englobées sous le vocable de développement culturel²⁹².

²⁹⁰ AIMO, 127 : Province du Kivu : Rapport annuel 1951, p. 94.

²⁹¹ AIMO, 128, 7 : Territoire de Lubero : Rapport annuel, 1950, p. 31.

²⁹² AIMO, 45,8,21 : Territoire de Beni : Rapport annuel, 1951, , p. 109-114.

Du point de vue social encore, le Gouvernement colonial se voulait respectueux des coutumes des populations locales aussi longtemps qu'elles ne dérangent pas l'ordre public. À ce sujet, le Gouverneur Général, Tilken confia à ses collaborateurs :

« J'estime qu'il y a lieu d'attirer l'attention des autorités territoriales sur la prudence qui doit présider au redressement de ces coutumes, pour autant évidemment qu'il ne s'agisse pas de coutumes barbares ou contraires à l'ordre public universel, ni aux dispositions législatives ou réglementaires qui ont pour but de substituer d'autres règles aux principes de la coutume indigène²⁹³ ».

Dans cette perspective, le Gouvernement examina les usages à combattre²⁹⁴. Ils comportaient notamment, les questions relatives au veuvage, les funérailles, les sectes²⁹⁵ dont l'*aniotisme*²⁹⁶, les sorciers, et la circoncision. Dans les régions où se pratiquait le matriarcat, les orphelins de père restent sous la garde de leur mère qui refuse de prendre pour époux, le frère du défunt. Quand l'enfant n'a pas de problèmes de santé, ce sont les parents qui désignent le frère du défunt. Cependant si la veuve reste dans la famille du mari, elle garde ses enfants sans être contrainte d'épouser le frère du défunt²⁹⁷.

Par contre, dans les coutumes régies par le patriarcat, les enfants appartiennent à la famille du défunt. La veuve veille sur ses enfants sous la protection du frère du défunt. Dans plusieurs cas, le célibataire était le mieux indiqué pour garder la veuve et ses enfants. On pouvait désigner aussi le frère le plus aisé de la famille avec la conséquence qu'il devenait immédiatement polygame.

Il pouvait arriver enfin qu'au décès de la femme chez son mari la dot soit complètement versée. De là est née l'expression nande, « il épouse dans le sol », c'est-à-dire il se marie avec une défunte. Habituellement, si dans la famille de la défunte se trouvait une fille consentante²⁹⁸, elle pouvait être donnée en mariage au veuf, en signe du maintien de l'alliance contractée lors des fiançailles de la défunte.

Dans les deux situations, les Nande employait l'expression « *erisighalya* », c'est-à-dire hériter la veuve de son frère. La même coutume subsiste encore sans le droit de donner une descendance à la veuve qui devient libre vis-à-vis de l'alliance matrimoniale antérieure car elle peut se remarier. Mais, la dot qui lui est donnée revient à la famille du frère défunt. Ce sont des situations rares que les familles chrétiennes ont relativisé car elles demandent qu'elles continuent à porter un regard maternel à ses enfants. Si l'une de ses filles se marie, à son tour, elle aura sa part de dot²⁹⁹.

²⁹³ AIMO, II, D, 14, 1 : Rapport du Gouverneur Général, Tilken, à tous les Gouverneurs. Boma, août 1929.

²⁹⁴ AIMO, II, D, 14, 1 : Usages à combattre Généralité.

²⁹⁵ Les sectes sont analysées dans ce travail en relation avec la christianisation. Le culte de *Nyavingi* sera pris en considération avec les éléments culturels.

²⁹⁶ Cette secte est étudié en relation avec les Obstacles à la christianisation de la contrée de Beni.

²⁹⁷ AIMO, II, D, 14, 1 : Rapport du Procureur Général (a.i) au Gouverneur Général, Elisabethville, le 27 août 1934.

²⁹⁸ AIMO, 45,8,21 : Rapport annuel, 1951, Coutumes. G. Schmit : Commentaire du Commissaire de district, Costermansville, 1950.

En ce qui concerne la régulation des rites funéraires (*matanga* en lingala, *kilio* en swahili, *ekiriro* en kinande) à Kinshasa, en 1934, la question divise les agents de l'Administration et les missionnaires. Pour R. Le Bussy, Chef de service des AIMO, à Léopoldville, les *matanga*, rites funéraires, ne sont pas contraire à l'ordre public.

Toutefois, il faut modifier cette pratique et la faire subir des modifications de nature à lui enlever tout caractère blâmable. Il ne faudrait pas qu'elle trouble la tranquillité des habitants dans la ville même si elle est tolérable dans les villages. Cependant, il faudrait lutter contre le mauvais traitement sur la personne du survivant, présumé sorcier. Enfin, il faut en interdire de battre le tam-tam et de dormir dehors.

Suite à ces observations, il se trouva impuissant à interdire formellement des rites comme le souligne sa réflexion ci-dessous :

« Malgré les efforts des missionnaires, les chrétiens, dans l'intérieur du moins (et encore dans les centre quoi qu'on en dise) s'y soumettent toujours. Ceci n'est pas l'entourage d'un mort qui contraint sa famille à s'y soumettre, ce n'est pas seulement l'entourage et l'opinion publique, c'est, avant tout, la conscience des membres de sa famille. Autant pour l'honorer que pour lui assurer un séjour heureux dans l'au-delà, pour éviter ses vengeances posthumes aussi 'on fait matanga' en sa mémoire ³⁰⁰ ».

Dans la même orientation, mais d'un autre point de vue, H. Postiaux, Vice-Gouverneur Général à Kinshasa, écrivait à Commissaire Provinciale de Léopoldville, que les rites mortuaires, tels qu'ils se pratiquaient, en 1934, ne pourront disparaître que lorsque les indigènes seront débarrassés de toute superstition. Il faudrait donc prendre patience. Il peut y avoir des abus à l'occasion des rites funéraires, mais, d'après les missionnaires, les repas de clôture des funérailles dégénèrent souvent en orgies.

En effet, les missionnaires et même leurs catéchistes, tout en prétendant que les rites funéraires donnaient lieu à des scènes d'ivresse publique, à des chants, des danses obscènes et des fumeries de chanvre ont toujours évité de les signaler aux Officiers de Police Judiciaire (OPJ). En présence d'un agent de l'État, tout se passait correctement ³⁰¹. Néanmoins, en face des privations de certains aliments, du jeûne, de l'obligation à se coucher à même le sol, à la belle étoile, sans feu ni couverture, de la pratique de se couvrir le corps des cendres, humiliations que les membres survivants au défunt s'infligeaient pour manifester leur douleur, le Gouvernement interdit le mauvais traitement des personnes éprouvées, les pleureurs-mendiants, les sons de tam-tam après la cérémonie de levée de deuil, et les tapages nocturnes, et demanda de limiter la durée des *matanga* ³⁰².

Enfin, en vue du redressement moral des populations, dans les années 1940,

²⁹⁹ Observation de l'auteur de ce texte.

³⁰⁰ AIMO, II, D, 14, 2, 2 : Dossiers constitués. Léopoldville, le 27 août 1934.

³⁰¹ AIMO, II, D, 14, 2, 2 : H. Postiaux : Dossiers constitués. Léopoldville, le 13 octobre 1934.

³⁰² AIMO, II, D, 14, 2, 4 : Dossiers constitués. Léopoldville, le 27 août 1934.

l'Administrateur territorial de Lubero releva que la circoncision était interdite depuis quelques années dans cette région. Pour lui, l'établissement de la circoncision avait pour résultat l'arrêt de tous les travaux agricoles pendant deux mois en raison du nombre élevé de personnes qui se font circoncire. Ce fait fut le résultat des mesures antérieures qui ordonnaient la circoncision après neuf ans d'intervalle, et par conséquent sur un nombre excessif d'adultes et de jeunes.

Pendant ce temps, le travail était rendu difficile tant aux Européens chargés de l'effort de guerre qu'aux moniteurs et notables. La circoncision ayant causé un arrêt momentané des travaux de deux mois de tous les travaux champêtres, l'Administrateur territorial écrit : « Pour éviter le retour de pareils incidents, nous avons proposé que la circoncision soit annuelle et contrôlée définitivement. Nous luttons ainsi contre une coutume néfaste tant au point de vue moral que physique. Elle durera quatre semaines et aura lieu le 1^{er} octobre de chaque année³⁰³ ».

En 1942, il autorisa à nouveau la circoncision. En face de ces mesures arbitraires, le Commissaire de district, adressa à l'Administrateur territorial les remarques qui s'imposaient, notamment à propos de l'intervention du service médical³⁰⁴. À sa suite, G. Schmit, Administrateur territorial principal et Assistant du Commissaire de district, exhorta son collaborateur :

« L'Administrateur territorial doit se montrer prudent dans ses interventions dans le domaine des coutumes de la circoncision. Des incidents ont eu lieu parfois suite à des mesures intempestives heurtant de front ces coutumes. La circoncision annuelle, si les autorités coutumières sont d'accord, sera une bonne chose ; il vaut mieux que les enfants se fassent circoncire jeunes. Il faut amener peu à peu les jeunes gens à se faire circoncire par un médecin européen³⁰⁵ ».

Une fois de plus, les consignes de la hiérarchie n'étaient pas suivies par les agents chargés de leur exécution.

Les opinions autour de la circoncision restaient divergentes. Quand le Gouvernement recommandait le respect des coutumes, les Administrateurs territoriaux trouvaient en elle une influence néfaste sur les travaux imposés, les médecins entrevoyaient les cas d'accidents³⁰⁶ de difformités ou de mort, et le missionnaire, le retour au paganisme. Quant à la sorcellerie, une double attitude des missionnaires se manifesta à leur égard. Bien que les missionnaires combattent cette pratique comme une « supercherie », et comme œuvre diabolique, ils pouvaient, de l'autre côté, défendre les inculpés, souvent condamnés à une mort brutale et atroce ou soumis à l'épreuve du poison. . Ainsi, dans le Sud-Kivu, à Kasongo, les Pères Blancs créèrent un « refuge des sorcières » près de leur

³⁰³ AIMO, 128 : Territoire de Lubero : Rapport annuel, 1940.

³⁰⁴ AIMO, 127 : Province du Kivu : Rapport annuel 1942, p. 6-7.

³⁰⁵ AIMO, 128 : G. Schmit, *Commentaire du Rapport annuel 1942. Costermansville, le 15 janvier 1943.*

³⁰⁶ AIMO, II, D, 3, b, 17 : Extrait de la lettre du 8 janvier 1943 de 'Unevangelized Africa mission ». Rapport 1943 (classé enseignement).

couvent.

Cette œuvre philanthropique ne faisait partie du but de leur mission qui consistait « avant tout et même uniquement à amener les Noirs par la connaissance et la pratique de la religion catholique à marcher dans le chemin du devoir et par-là, sauver leur âme ». Cette œuvre pouvait compromettre leur mission évangélisatrice, et leur station fut considérée par les autochtones comme un village pour sorcières, exclues de la société, hébergées près de leur maison d'habitation.

Par ailleurs, le vicaire apostolique du Haut-Congo, Victor Roelens, dans sa lettre du 10 septembre 1923, adressée au Commissaire de district de Maniema résidant à Kasongo, sollicita une aide financière annuelle équivalente à 356 Frs par personne, pour aider et entretenir les sorcières. Les fonctionnaires de l'État, eux, ne partageaient pas les sentiments des missionnaires.

Pendant que M. Salkin pensait qu'il fallait compter sur les chefs indigènes pour enrayer les sorciers de cette région, les missionnaires lui firent comprendre que « les chefs étaient les gardiens les plus jaloux de toutes ces croyances, us et coutumes, légués par les ancêtres et, à leurs yeux, l'intrusion des Blancs dans ce domaine est un empiètement insupportable sur les droits ancestraux, un attentat contre leur sécurité et celle de leurs sujets, et une suprême injustice³⁰⁷ ». Ainsi, les missionnaires préconisèrent, comme moyen efficace d'enrayer cette pratique d'ordalies meurtrières, de persuader les chefs qu'ils n'échappaient pas au châtement, et de punir les devins qui désignaient les victimes, inculpées de sorcellerie.

Malgré cette attitude tolérante de Salkin, d'une manière générale, pour l'Européen, la croyance en la sorcellerie restait une supercherie. C'est pourquoi, ils affirmaient que la sorcellerie était opposée à la civilisation, qu'elle était aussi une résistance passive des anciens, qu'elle empêchait le concours loyal des jeunes, et qu'elle méritait, contrairement à la pratique traditionnelle de la peine de mort, d'être sanctionnée par la relégation³⁰⁸.

Conclusion de la première partie

On ne peut vraiment comprendre une personne que si on entre dans son intériorité. Chez les Nande, la famille est essentiellement monogamique. Seul, le chef, peut-être polygame. Cette polygamie était tolérée à cause de son rôle social et politique qu'il occupe dans la société. L'exiguïté du logis ne lui permet pas de recevoir tous ses visiteurs. Les randonnées dans son royaume durant plusieurs jours pour la vie du peuple ou pour régler les différends favorisaient cette situation.

La famille est basée sur le système du patriarcat. Cette situation inclut le statut de la femme dans celui de son époux ; mais celle-ci garde toujours sa dignité de mère et

³⁰⁷ AIMO, II, D, 3, b, 18. Lettre de Mgr Victor Roelens au Commissaire de district de Maniema. Kasongo, le 10 septembre 1923.

³⁰⁸ AIMO, , 45, 8, 6 : Rapport annuel 1937.

d'épouse. La famille se fonde sur l'ancêtre le plus reculé, réel ou mythique. Elle a ainsi un caractère sacré de par sa fondation et son rôle de transmission de la vie qui provient des ancêtres et de Dieu.

La famille a enfin une fonction sociale, politique et économique. Elle participe à la vie communautaire du village. Son souci est de faire fructifier l'héritage ancestral dont les fruits doivent être partagés au profit de chacun et de la communauté. Chaque chef de famille participe aussi aux grandes décisions de la vie communautaire dans le village.

Les rites liés à la vie humaine, dès le bas âge jusqu'à la mort ou même la vie ancestrale n'ont d'autre signification que la reconnaissance du passage à un nouveau statut et l'intégration dans la société. Quand ils concernent la vie communautaire et sa destinée, les rites corollaires à la vie agraire, jouent un « rôle d'équilibre social ³⁰⁹ », selon l'expérience de M-J. Wierzbichi, applicable chez les Nande.

De ce fait, intervient le rôle indispensable du chef qui revêt un caractère sacré car son statut qui le met en relation avec le monde des ancêtres et celui du divin. Intermédiaire entre le *Dieu-Nyamuhanga*, les vivants et les morts, il est le premier grand sacrificateur du royaume, le « souverain universel », et le défenseur de la tradition ancestrale.

Ce pouvoir fortement décentralisé s'exerce auprès d'une population constituée essentiellement d'agriculteurs mais qui pratique aussi l'élevage, la chasse et la pêche. Ainsi, pour établir l'équilibre et l'harmonie entre la société et la nature dont il dépend pour sa subsistance et sa survie, le Nande pratique ce que M-J. Wierzbichi appelle les « rites d'intensification ³¹⁰ » de la vie. Ils peuvent s'exprimer en action de grâce pour la prospérité reçue du *Dieu-Nyamuhanga* et des ancêtres ou en prières de supplications lors de différentes circonstances de la vie, entre autres, la sécheresse, les inondations, les épidémies.

Il est difficile de dissocier chez les Nande la religion de la vie quotidienne, de la vie personnelle et sociale, et de la culture. Tout est un. En fait, comme l'affirme J. Maistre, « La religion - comme complexe d'idées et de valeurs qui procurent une vision particulière de la vie - constitue une réalité typiquement culturelle ³¹¹ ».

La religion se manifeste chez les Nande comme chez tous les autres peuples dans un ensemble de croyances relatives à un univers surnaturel, dans une disposition subjective de la part de ceux qui adhèrent à ces croyances, et dans une communauté organisée qui regroupe tous ceux vivent et pratiquent ces croyances ³¹². La religion est ainsi perçue comme « le reflet d'une expérience vécue ³¹³ » qui nous fait comprendre le

³⁰⁹ M-J. WIERZTBICHI, « Rites et pratiques dans un village polonais », dans ASSR 56(1983)n.1, p. 80-81.

³¹⁰ *Idem*, p. 81.

³¹¹ J. MAITRE, *La religion et l'intégration sociale*, dans ASSR 11(1959), 77.

³¹² *Ibidem*, p. 77.

³¹³ C.FONESCA, *La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien*, dans ASSR 73(1991/1), p. 126.

sens des cérémonies religieuses et de différents rites qui sont des comportements religieux qui jouent « un rôle important d'intégration sociale³¹⁴ » et « d'équilibre social³¹⁵ ».

Malgré son monothéisme intransigeant, la religion traditionnelle Nande admet une multitude d'esprits qui ne sont pas considérés comme des dieux mais comme des intermédiaires et des instruments de Dieu dans la vie quotidienne du peuple, dans les événements de son histoire, et dans le gouvernement de l'univers. Par ailleurs, ces esprits sont souvent des attributs de Dieu par rapport à son mode d'existence et à son rôle de créateur et de providence.

La pratique traditionnelle de la religion chez les Nande semble être une réponse aux différentes situations de l'homme qui vit un « face-à-face » avec le monde visible, le cosmos, et invisible en entrant en relation avec les ancêtres, les esprits afin de s'assurer grâce à eux une parfaite harmonie et une vie d'abondance dont Dieu est la source ; les ancêtres, les transmetteurs, et les hommes, les propagateurs³¹⁶. Les éléments religieux ont un impact sur le vécu social qui traduit, à son tour, les aspirations profondes des hommes et leurs attentes dans leur relation avec le *Dieu-Nyamuhanga*.

Ces relations réciproques entre l'homme et Dieu font du *Dieu-Nyamuhanga*, l'Être suprême avec lequel il faut se concilier car de lui dépend, à travers ses intermédiaires, les bons esprits, portants les attributs divins³¹⁷, les ancêtres, souvent considérés comme « les yeux de Dieu³¹⁸ », et la destinée humaine. Cette préoccupation de la vie quotidienne et du sort de l'homme après sa mort donne un caractère anthropologique³¹⁹ à la religion traditionnelle nande.

A l'opposé des religions hénothéistes qui confessent un monothéisme sous un soubassement polythéiste, et des croyances animistes de certaines religions africaines³²⁰ qui personnifient Dieu dans la nature, la transcendance de *Dieu-Nyamuhanga* ne lui enlève pas son unicité et son immanence. Cette conception de Dieu explique le fait que le seuil entre le social, l'économique, le politique, le religieux, et l'éthique soit parfois imperceptible. Cependant, à la fin du XIX^e siècle et au début du siècle dernier, ces

³¹⁴ C MULLER, *Nouvelle enquête et pratique religieuse en Basse-Normandie*, dans ASSR 72(1990/1), p. 157.

³¹⁵ M-Z., WIERZTBICKI *op.cit.* p. 80-81.

³¹⁶ N. TSHIAMALANGA, « Mythe et religion en Afrique », dans CRA 18(1984) n.36, p. 195.

³¹⁷ G. HULSTAERT, « Le Dieu des Mongo, dans Religions africaines et christianisme. Colloque international de Kinshasa du 9-16 janvier 1979 », dans CERA 2 (1979), p. 59-67 ; G GUARIGLIA., « L'Être suprême et le culte des esprits, des ancêtres et le sacrifice expiatoire chez les Igbo du Sud-est Nigeria », dans CRA 8 (1970) n.4, p. 230-240 ; Oscar BIMWENYI, *op. cit.*, p. 74.

³¹⁸ Athanase WASWANDI, *op.cit.*, p. 254-255.

³¹⁹ Charles MBOGHA, *op.cit.*, p. 297.

³²⁰ L.V THOMAS, *op. cit.*, p. 73.

distinctions proviendront de l'ouverture de cet univers nande au monde occidental.

Les Nande ne sont pas restés clos à leur univers dans lequel le seuil entre social, l'économique, le politique et le religieux est imperceptible. Ils s'est ouvert à d'autres cultures : africaine, asiatique et européenne. Dans ces contacts avec les étrangers, envahisseurs, les résistances passives et actives de la population autochtone cédèrent place, après les échecs réitérés, à la méfiance.

Malgré l'opposition à la colonisation, les Nande s'ouvrirent progressivement à la civilisation occidentale après leur complète soumission en 1938. Depuis la fin du XIX^e siècle, ce fait est à l'origine, de leur évolution culturelle. Du point de vue social, il s'opéra de nouvelles catégories sociales selon les nouvelles professions qui s'accompagnèrent de nouvelles formes de solidarités selon les groupes et selon l'esprit culturel nande. Ainsi, au sein de même peuple, on rencontre, entre autres, des paysans et des citadins, des analphabètes et des lettrés, des chômeurs et des salariés.

Du point de vue politique, par contre, l'évolution a été lente à tel point qu'il subsiste deux formes d'administration : celle de l'État cohabite avec le gouvernement tradition dont le pouvoir fut amoindrit lors de l'occupation coloniale, bien qu'amoindrit lors de l'occupation coloniale. Cette situation est à la source de deux jugements dans les tribunaux : la coercition dans les prisons de l'État, la réconciliation au bout de la palabre dans le tribunal traditionnel.

Après l'aspect social, le domaine économique semble perceptible grâce à l'introduction de nouvelles cultures vivrières, maraîchères et industrielles qui se côtoient avec les cultures traditionnelles. L'industrie traditionnelle de la forge, de la vannerie, du textile à partir des fibres de raphia, des peaux de chèvres, et écorces d'arbres des faux-figuiers (*omulumba*) meurt d'asphyxie devant la technologie moderne. Les moyens de communications et l'introduction de la monnaie et des banques qui supprimèrent le système économique basé sur le troc, l'importation et l'exportation, la propagation et l'amélioration de l'élevage dans les fermes, ainsi que les coopératives asphyxient le mode vie économique traditionnel.

Enfin, du point de vue religieux, des changements notoires sont manifestes. La religion chrétienne fut introduite avec la colonisation. Elle faisait partie du plan global d'ensemble de l'occupation : l'amélioration des mœurs et des conditions de vie des indigènes. Quand les Européens évoquaient la « civilisation », les missionnaires y ajoutaient la « civilisation chrétienne », qui implique le développement humain et le salut en Jésus-Christ. Ce fut cet objectif du missionnaire qui le différençia, en quelque sorte, du colonisateur dans l'instruction chrétienne, l'enseignement scolaire, les œuvres sanitaires et de développement.

Deuxième partie Grandes étapes de la mission chrétienne de Beni

Cette partie situe l'activité missionnaire des Déhoniens à Beni dans l'ensemble de l'organisation de l'introduction du christianisme au Congo-Belge. Le travail apostolique des Pères du Sacré-Cœur à Beni s'insère dans le prolongement de leurs activités missionnaires dans la Province-Orientale (1897). Cependant, ce ministère rencontra des résistances externes et internes à la diffusion du christianisme dans cette contrée de Beni (1906-1929).

Elle retrace, ensuite, la prise en charge de la mission de Beni par les Assomptionnistes (1929), l'évolution juridique de la mission de Beni (1934-1966) qui est passée par les étapes successives de la *missio sui juris* (1934) au vicariat apostolique (1938), puis au diocèse (1958). Elle relève, ensuite, le passage de l'Église missionnaire à l'Église locale qui fut couronnée par le sacre de l'évêque autochtone et la convention bilatérale qui régit les relations entre les Assomptionnistes et le diocèse de Butembo-Beni (1966).

Cette partie dégage enfin les facteurs internes et externes qui affectèrent l'expansion de l'implantation de l'Église dans le diocèse de Butembo-Beni : la pénurie du personnel et des finances, ainsi que contexte social et politique, notamment, la seconde guerre mondiale, l'accession du pays à l'indépendance, la rébellion muleliste, et la politique de l'authenticité.

Chapitre premier La mission déhonienne au Congo et à Beni (1897-1929)

Il convient d'abord d'examiner la stratégie de christianisation au Congo-Belge. La mission des Pères du Sacré-Cœur de Jésus de saint Quentin s'inscrit dans ce projet d'ensemble duquel est née la mission de Beni, à la demande du Gouvernement colonial. Beni venait alors de découvrir à la fin du XIX^e siècle un christianisme introduit par les Pères Blancs qui vivaient à Virika, en Ouganda, dans l'actuel Fort-Portal, diocèse voisin de celui Beni. L'année 1906 marqua le début officiel de la christianisation de cette partie du Congo-Belge

2.1.1. Missions chrétiennes au Congo Belge (1885-1960)

Au Congo-Belge, le pouvoir colonial préférait avoir des nationaux belges car les autres puissances européennes avec leurs missionnaires semblaient peu favorables à la petite Belgique. Un des collaborateurs du roi Léopold II écrit en 1888 : « Les missionnaires établis au Congo sont presque tous des étrangers ; les uns baptistes, les autres évangélistes, (...), sont dévoués aux idées anglaises ; ceux dépendant du cardinal Lavigerie ne sont généralement pas animés de sentiments favorables à l'influence de la Belgique³²¹ ».

En effet, le cardinal Lavigerie en 1880 rédigea un mémoire secret qu'il envoya à Rome³²². Dans ce mémorandum, le cardinal dénonçait l'action de l'Association Internationale Africaine³²³ (AIA) qui épaulait Léopold II ainsi que l'entreprise des protestants et des libres penseurs auxquels il proposa d'opposer ses propres missionnaires³²⁴.

Mais quand le roi, en 1881, lui suggéra un secteur à évangéliser au Congo, le cardinal refusa cette offre royale et semblait céder, à son tour, au nationalisme religieux quand il déclarait : " La croix est le seul drapeau des apôtres, et pour les Français, à côté

³²¹ Lettre du Frère Orban de Xivry à Lambermont cité par K-T. MASHAURY, *Dynamique de l'action missionnaire catholique chez les Yira occidentaux (1906-1959). Méthodes apostoliques, mutations sociales et interactions culturelles*. (Thèse de doctorat). Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 1983, p. 188-193. Nb. Nous pouvons aussi nous rendre compte de cette situation dans la correspondance que le cardinal Lavigerie entretint avec le pape Léon XIII dans les années 1880 : AL, E, 3, 916-919 : Fonds Tournier : Lettres du cardinal Lavigerie au pape Léon XIII, et AL, E, 3, 920 : Rapport du cardinal Lavigerie au pape Léon XIII, 1883.

³²² AL, C, 10, 1-6 : Mémoire secret à la Propagande. Mémoire corrigé.

³²³ AL, C, 10, 7 : Comptes rendus de l'Association Internationale Africaine.

³²⁴ R. AUBERT, « L'Eglise catholique de la crise de 1848 à la première guerre mondiale », dans *Nouvelles histoire de l'Eglise*, t.5. Paris, F.Didot, 1975, p. 453.

de la croix, celui de la France, sa patrie³²⁵ ". C'est pourquoi, le roi Léopold II observait une grande réserve à l'égard des missionnaires étrangers de toute confession religieuse et souhaitait une majorité belge parmi congrégations religieuses³²⁶ .

Il n'y eut que la congrégation anglo-hollandaise des Prêtres de Mill-Hill, que le roi Léopold II appela d'Angleterre, pour répondre à la campagne menée contre l'Etat indépendant du Congo. De ce fait, bien qu'étrangère, cette congrégation eut le privilège d'être considérée comme une mission nationale³²⁷ . Ce nationalisme religieux, similaire au droit de patronat, se renforça en 1886 quand le Pape Léon XIII accorda au roi le monopole de l'évangélisation de l'État Indépendant du Congo.

Afin de réaliser ce dessein, le roi proposa la fondation d'un séminaire africain à Louvain en 1886 en vue de former des missionnaires belges destinés pour le Congo. Il obtint la permission d'ouvrir ce séminaire en 1886 par l'entremise de l'archevêque de Malines et grâce à la collaboration des évêques belges. Par ailleurs, le roi sollicita la collaboration des Pères de Scheut et des Jésuites qui étaient plutôt orientés vers l'Inde. Grâce à l'intervention du pape Léon XIII, Léopold II obtint gain de cause auprès des Scheutistes qui, dans leur chapitre général de mai-juin 1887, acceptèrent la mission du Congo. Cette dernière fut érigée par le pape en Vicariat apostolique du Congo Indépendant le 11 mai 1888.

Le vicariat comprenait toute la colonie à l'exception de la partie orientale entre le Lualaba et le Tanganyika confiée aux Pères Blancs qui devaient y placer un personnel religieux belge³²⁸ . Les Jésuites, quant à eux, cédèrent aux sollicitations royales et s'implantèrent, en 1893, dans la Mission du Kwango³²⁹ .

Le roi souhaite, enfin, une collaboration religieuse, humanitaire et politique avec des Missions nationales³³⁰ . Bien qu'étrangères, ces missions seraient placées sous la responsabilité du roi. Elles auraient leur siège en Belgique et seraient dirigées par des Belges qui enverraient au Congo un personnel suffisant parmi les Belges, membres de ces associations étrangères.

Dans l'Etat Indépendant du Congo, les missionnaires jouissaient d'une liberté religieuse dans leurs œuvres. Toutefois, cette indépendance n'excluait pas une franche collaboration entre l'Église et l'Etat qui atteint son paroxysme dans la Convention du 26

³²⁵ BAUNARD, *Le cardinal Lavigérie*, t.2. Paris, 1896, p. 275.

³²⁶ D.F. De MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 25-26.

³²⁷ *Ibidem*, p. 29-30.

³²⁸ *Ibidem*, p. 27.

³²⁹ Nous ne relaterons pas ici les pourparlers qui aboutirent à la fondation de la Mission du Kwango. Pour plus de renseignements, on pourra se référer à l'ouvrage de Ferdinand MUKOSO NG'EKIEB, *Les origines et les débuts de la mission du Kwango* (1879-1914). Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1993, p.33-44.

³³⁰ D.F. De MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 39.

mai 1906 qui ressemble à un concordat.

« Les Missions catholiques s'engageaient à créer des écoles indigènes sous le contrôle du Gouvernement ; elles assureraient dans la mesure de leur personnel disponible et moyennant traitement équitable, le ministère sacerdotal dans les centres ; elles notifieraient au Gouvernement général la nomination de chaque supérieur de Mission ; enfin les missionnaires entreprendraient pour le compte de l'Etat et moyennant indemnité, certains travaux d'ordre scientifiques rentrant dans leur compétence, tels que les reconnaissances ou des études géographiques, ethnographiques, linguistiques (...) De son côté, l'Etat promettait d'allouer à chaque poste ou 'station' de Mission, dont l'établissement serait décidé de plein accord, 100 à 200 hectares de terres cultivables. Ces terres seraient concédées à titre gratuit et en propriété perpétuelle, mais elles ne pourraient être aliénées et devraient rester affectées aux œuvres de Mission (...). Si néanmoins des difficultés venaient à surgir entre missionnaires et agents de l'Etat, elles seraient réglées à l'amiable par les autorités locales respectives. Si l'entente ne pouvait s'obtenir, les autorités locales en référerait aux autorités supérieures³³¹ ».

Ce fut dans ce contexte que le Père Léon Déhon, fondateur des Pères du Sacré-Cœur de Jésus (Déhoniens), dans une lettre du 12/02/1897 écrite à Rome, demandait une mission au Préfet de la Propagande. La congrégation religieuse qu'il venait de fonder en 1877 venait d'obtenir le Bref laudatif en 1888 à la demande de vingt-cinq évêques. Cette congrégation avait aussi suffisamment de religieux animés d'un élan apostolique pour s'engager dans la mission *ad gentes* en Afrique. En 1897, elle comptait deux cent religieux dont soixante-cinq prêtres de différentes nationalités : France, Allemagne, Luxembourg, Hollande et Belgique.

Parmi les divers facteurs³³² qui dirigèrent les Déhoniens au Congo-Kinshasa figure la fermeture de deux missions à l'Équateur à cause de la Révolution maçonne de 1897. Il y avait, en plus, le désir apostolique de la plupart des jeunes religieux attirés par la mission lointaine. Cette demande d'une mission au Congo fut bien accueillie et encouragée par le cardinal Ledochowski qui, dans sa réponse du 18/05/1897, demandait aux Déhoniens de coopérer aux missions sous la direction de Mgr Corneille van Ronslé, vicaire apostolique dans l'État Indépendant du Congo belge (EIC). Il nourrit, en outre, l'espoir d'obtenir dans quelques années leur indépendance si leur mission se développe rapidement.

La pénétration des Déhoniens dans l'État Indépendant du Congo fut enfin favorisée par le baron Van Eetvelde, secrétaire d'État du roi Léopold II. Parti à Rome pour demander des missionnaires pour cet immense territoire du Congo que la Belgique venait d'acquérir à la Conférence de Berlin (1885-1886), il rencontra, le 25 mars 1897, le Père Léon Déhon. Le Père était venu solliciter auprès des autorités romaines une terre de mission. Cette heureuse coïncidence se conclut par un accord qui offrit au Père Léon Déhon une mission pour évangéliser au Congo belge dans la province orientale de

³³¹ *Ibidem*, p. 38.

³³² ED 17 : Rapport du Père Grison à la Propagande. Saint Gabriel, le 17/06/1898, dans PALERMO Savino, *Pour l'amour de mon peuple. Cent ans d'évangélisation au Haut-Zaïre (1897-1997). Textes et documents*. Edizioni Dehoniane Roma, 1897, p. 90.

Stanley-Falls.

2.1.2. Ouvriers de la première heure

La mission de Beni considère le 24 septembre 1906 comme la date anniversaire de sa fondation. En réalité, l'origine de cette mission est antérieure, vers la fin du XIX^e siècle. Le christianisme apparaît dans les contrées de Beni et de Lubero vers les années 1896/1897. Ces dates évoquent immédiatement, pour les autochtones, la période de l'État Indépendant du Congo, issu de la Conférence internationale de Berlin (1885). D'une manière particulière, le territoire administratif de Beni connu, en 1894, l'occupation européenne coloniale avec l'établissement du poste d'État. En ce qui concerne la date précise du contact des Nande avec le christianisme, les données des archives à notre portée sont peu éloquentes.

Néanmoins, avant l'occupation coloniale, les Nande reçoivent l'influence des missionnaires du cardinal Lavignerie, établis en Ouganda depuis 1893. La première notification de Beni dans la correspondance du Père Achte date du 3 décembre 1889. C'est elle aussi qui donne des renseignements sur le passage de l'explorateur Stanley et d'Emin Paccha (1889/1890) dans la contrée³³³. Elle nous renseigne enfin sur le fait que le Père Auguste Achte s'était mis à l'apprentissage du swahili³³⁴, auprès du Père Guillermain. Cette langue n'est pas parlée dans cette partie de l'Ouganda, mais plutôt à ses frontières avec le Congo.

Un second écrit sur la contrée de Beni et de Lubero provient, une fois de plus, du Père Auguste Achte. Ce missionnaire décrit à son Supérieur général, en juillet 1896, ses relations avec un des chefs des villages du Congo en ces mots : « Kalijyangira, un des grands chefs d'au-delà de la Semliki, apporte au Fort deux ivoires pris aux gens de Kasagoma, qui les avaient troqués contre la poudre prohibée. Nous faisons connaissance et amitié avec ce Kalijyangira qui promet d'accepter des catéchistes³³⁵ ». L'année suivante, le Père Auguste Achte, dans une lettre manuscrite du 5 mai 1897 adressée à son Supérieur général, raconte qu'il visita :

« quelques catéchumènes d'au-delà de la Semliki qui attendaient avec impatience leurs missionnaires car des Révérends Anglicans depuis quatre ans y arrivaient pour encourager le chef et leurs adeptes. Ce pays d'au-delà de la Semliki était encore dans la sphère anglaise qui, depuis dix mois, des soldats du poste belge de Kibali, se permettent des excursions et des razzias qui inquiètent fort nos timides indigènes vivant dans une quinzaine de villages³³⁶ ».

Ces données soulèvent un double problème : le lieu de provenance du christianisme chez

³³³ AL, C, 10, 202-210 : Au sujet de Stanley et d'Emin Paccha.

³³⁴ AL, C, 14, 554 : Père Auguste Achte au Supérieur général. Virika, le 3 décembre 1889.

³³⁵ AL, C, 477 : Père Auguste Achte au Supérieur général. Virika, juillet 1896.

³³⁶ AL, C, 480 : Père Auguste Achte au Supérieur général. Toro, Notre-Dame des Neiges, 5 mai 1897.

les Nande, et celui de leur « immigration » au Congo. En réalité, il ne s'agit pas de deux problèmes mais d'un unique problème lié au découpage colonial des pays africains. La correspondance qui s'établit de 1889 à 1897 entre le Père Auguste Acte avec son Supérieur général explique ce fait. Elle nous pousse à affirmer que les Nande reçurent les premiers éléments du christianisme en Ouganda dans leur propre contrée.

Dans cette perspective, « la question de l'immigration au Congo » vers la fin du XVII^e siècle demande un ajustement. Conformément aux données du Père Lieven, que nous avons déjà évoquées, les Nande traversèrent la Semliki à partir de l'Ouganda. Ils fuyaient la domination des Babito, la famine, et les querelles entre frères. Ils conquièrent alors la contrée « au-delà de la Semliki » et en prirent possession grâce à l'alliance avec les premiers habitants de la contrée, et au don du sel qui servit à l'achat des terres des populations rencontrées³³⁷. Ces alliances sont à l'origine des tribus appelées *Banyandandu*³³⁸.

Cependant, selon le rapport de Mutsawerya, émissaire du chef Maherere des Bashu résidant dans le Ntoro en Ouganda, d'autres terres des flancs des montagnes de la Ruwenzori furent découvertes. Ce rapport recueilli³³⁹ par le Père assomptionniste Lieven Bergmans raconte avec un style africain :

« Le plus grand danger provient du Nord de la plaine de la Semliki. Il y a là des étrangers peu commodes. Peut-être un jour, vont-ils s'amener ici et il se peut qu'ils nous chassent des terres que nous avons découvertes ici. Si des hommes de chez nous voulaient venir, nous serions plus forts et ces étrangers n'oseraient pas nous attaquer. Au-delà de la plaine derrière la Semliki, sur les montagnes que vous voyez quand le ciel est dégagé, il y a un bon nombre de vasoki (notables), il y a également beaucoup d'autres gens qui parlent notre langue, il y a des Batangi, des Bakira, des Bahambo. Tous ceux-ci s'attendent à merveille avec nous. Vers le Sud, il y un de vos frères (Mukumwa) qui se rend maître de toute la région et on lui prête l'intention de prendre le pouvoir. Si vous ne faites pas attention, il se peut que bientôt il ne vous vous paie même plus le muhako (tribut annuel). Plus vers l'ouest, votre frère occupe également toute une région. Il a repoussé des étrangers, les Bapakombe, et veut toujours aller vers l'Ouest. Il y a beaucoup de Bayira avec lui. Lui, aussi, va bientôt ne plus vous reconnaître comme vrai chef. Aussi je vous conjure : ne restez pas dans la région où vous êtes. Il est encore temps³⁴⁰ ».

³³⁷ Tradition orale racontée par Kasiki Sitone, Cosmas Kighema, et Pierre Kalemekwa dans notre enfance.

³³⁸ Cette terminologie est choquante car les enfants issus de ces liens sont des Nande conformément au système du patriarcat. Ainsi l'union entre les Nande et les Batalinga donna naissance aux *Ambalume*, les Nande avec les Banyangole, les *Abangikwe* qui résident en Ouganda et dans le Vuholu au bord du lac Edouard, au Congo, les Nande et Babira, les *Bapakombe*, les Nande et les Hunde, les *Avanyavwito*, et autres.

³³⁹ Le ton de récit a un style africain. Les noms rencontrés dans ce récit désignent les tribus nande, hormis les Bapakombe, considérés comme étrangers.

³⁴⁰ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 4, Histoire des Bashu, op. cit., p. 7.*

La conquête des contrées de Beni et de Lubero par les Nande fut une extension de leur royaume à tel point que de part et d'autre de la rivière Semliki ils se désignent comme *avaghalavetu avengambo* ou *avanya yisirya* c'est-à-dire « nos frères de l'autre côté de la rivière ». Dans le cas où cette conquête serait considérée comme une « immigration » à l'intérieur d'une même contrée³⁴¹, il faudra alors dire que les contrées qui constituent les territoires administratifs de Beni et de Lubero furent « annexées au Congo en 1915 » lors de la délimitation géographique entre le Congo et l'Ouganda



Carte n° 6 : Carte du Congo (1915)

Carte n°15 dans l'ouvrage d'Isidore NDAYWEL à NZIEM, Histoire général du Congo. (Limites imprécises entre les frontières du Congo et l'Ouganda)

Par conséquent, le dialogue entre le chef Kalijyangira, en 1896, sa promesse de

³⁴¹ On peut se référer à la carte n°15 dans l'ouvrage d'Isidore NDAYWEL à NZIEM, *Histoire général du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique*. Bruxelles, Duculot, 1998.

recevoir des catéchistes dans ses villages « au-delà de la Semliki », et la visite du Père Auguste Achte, en 1897, se situent dans le contexte d'une expansion pastorale des missionnaires dans une même contrée étendue sur les deux rives de la rivière Semliki.



Image n° 1: La Rivière Semuliki (Beni)

Site internet de Beni-Lubero

C'est pourquoi, on peut considérer les catéchistes, le Père Auguste Achte et son collaborateur, le Père Verangot, comme les « ouvriers de la première heure » lors de la christianisation des contrées qui devinrent, en 1915, les territoires de Beni et de Lubero au Congo-Léopoldville (Kinshasa).

Ce fait nous entraîne aussi à relativiser la date du 24 septembre 1906, jour où le Père Gabriel Grison, en provenance Stanleyville (Kisangani), établit sa tente dans la mission de Beni saint Gustave. Cette inauguration du poste de mission de Beni devint, à vrai dire, le couronnement du labeur apostolique du Père Auguste Achte et de son collaborateur Verangot. Le Père Gabriel, lui-même, envoyait ses premiers catéchistes dans la paroisse voisine des Pères Blancs en Ouganda. Des chrétiens réclamaient des instructions religieuses dans leur langue vernaculaire. Serait-ce la raison pour laquelle la mission de Beni allait devenir une préfecture dépendant des Pères Blancs oeuvrant au Nord, dans le Vicariat du Lac Albert à Bunia³⁴² ?

Le contexte politique du début du XX^e siècle fit que cette œuvre des missionnaires du cardinal Lavigerie est presque méconnue. L'implantation des postes d'État (1894) et de la mission à Beni (1906) avait pour but de faire parade à l'influence de l'islam et à

³⁴² Nous reviendrons sur la question des catéchistes et de la préfecture de Beni dans les chapitres qui examinent le ministère pastoral des Déhoniens à Beni.

l'influence anglaise, et d'améliorer les conditions morales et sociales des populations. Selon Jean Stengers, ce but signifiait dans la politique coloniale belge « civiliser³⁴³ ». Le mot « civilisation » impliquait pour le colonisateur belge des aspects politiques, religieux, et économiques.

Ces aspects se rejoignaient dans un unique désir : « attirer vers la Belgique seule toute la fidélité et tout l'attachement sentimental des Congolais ». Le Congo était devenu une œuvre nationale qui « appartenait à la Belgique. Ses affaires ne concernaient donc que les Belges ». Même les membres des « missions étrangères », c'est-à-dire protestantes, devaient, à partir de 1946, recevoir des cours à l'École coloniale de Bruxelles. « On leur donnait ainsi une certaine empreinte belge afin qu'ils puissent la transmettre à leurs élèves³⁴⁴ » ? C'est alors qu'ils pouvaient bénéficier des subsides du Gouvernement pour leurs œuvres scolaires.

Dans ce contexte d'exclusion d'autres nationalités au Congo, l'option pour la date du 24 septembre 1906 correspond seulement à la prise de possession de la mission de Beni par les Déhoniens, envoyés par le Gouvernement de l'État léopoldien au Congo. Elle est aussi fonction de la relative autonomie juridictionnelle d'un poste de mission dépendant de la Préfecture de Stanleyville, car Beni n'a été reconnu comme une *missio sui juris* en 1934.

Quoi qu'il en soit, avant l'arrivée des Déhoniens en 1906, les contrées « au-delà de la Semliki » recevaient des missionnaires en provenance de l'Ouganda. Ce fut dans ce contexte que le Père Auguste Achte, dans sa lettre du 5 mai 1897 adressée à Mgr Levinhac, relata que « ce pays au-delà de la Semliki était encore dans la sphère anglaise », qu'il signala, lors de sa visite du 19 avril 1897, la présence de soldats belges établis à Kibali et celle d'un Européen qui avait hissé son drapeau en haut de sa tente dans les parages. Il rencontra aussi à Mutega trente soldats belges qui lui présentèrent leur drapeau et lui déclarèrent qu'ils étaient envoyés pour s'enquérir de la route qui mène au poste belge de l'Usongora³⁴⁵.

Cependant, la nuit du 19 avril 1897, le Père Auguste Achte et ses onze néophytes furent conduits au camp constitué d'environ cinquante noirs en habit d'officiers avec deux ou trois galons d'or, des képis et avec un revolver. Violenté et pillé, jusqu'au chapeau, au rosaire, au chapelet, à la montre, à la gourde, le Père fut menacé de mort. Mais ceux qui l'entouraient craignant d'être eux aussi atteints par les balles demandèrent qu'on ligote le père et qu'ensuite on le tue !

Le Père Auguste Achte raconte, dans la même lettre³⁴⁶, que son salut fut un miracle grâce à sa prière : « Sainte Vierge Marie, à mon secours ». Puis, s'adressant aux militaires, il cria en swahili: *Niko mtu wa Mungu, muniache* (je suis un homme de Dieu,

³⁴³ Jean STENGERS, *Congo. Mythes et réalités*, op. cit., p. 197-202.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 199.

³⁴⁵ AL, C, 14, 480 : Correspondance du Père Auguste Achte avec Mgr Levinhac. Toro, Notre Dame des Neiges, 5 mai 1897.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 2-3.

laissez moi) ! « Dieu qui tient dans ses mains le cœur des hommes changea subitement le cœur du plus acharné à ma perte ». Il fut aussitôt tirillé dans tous les sens par ceux qui réclamaient sa mort et ceux qui voulaient le défendre. À coups de bâtons, les chefs (*nyambara*) militaires libérèrent le père !

Le lendemain, devant Mulamba, le roi des militaires et Kandolo, son premier *nyambara*, le père essaya de décliner son identité et ses activités. L'unique réponse qu'il reçut était cette déclaration de revanche : « Nous avons tué des Belges qui nous appelaient des animaux (*nyama*) et qui tuaient nos chefs et nos frères comme on tue des chèvres ».

Quand il eut déclaré qu'il n'était Belge, mais un « *padri* français », c'est-à-dire un Père de nationalité française), les mutins pouvaient lui témoigner une certaine amitié en lui offrant du café et surtout en lui racontant les injustices subies des Belges : la cruauté, les *kiboko* (chicote³⁴⁷ prononcée comme *sikote*) pour la moindre faute, les pendaisons, la fusillade avec une foule de victimes dont plus de quarante grands chefs et des *nyambara* pendus pour des peccadilles.

Il comprit mieux ces rancœurs quand un des lieutenants de la mutinerie déclara : « nous avons trop tué », avec cette connotation que des Noirs avaient été utilisés pour tuer leurs congénères. En effet, un officier surnommé *kichwa mukubwa* (grosse ou grande tête) avait fusillé en un jour soixante soldats et Kibonge, leur *nyambara*, pour avoir refusé de travailler la terre le dimanche. De même, Loshaire, à Malela, tua plusieurs chefs et *Nyambara*, et jeta vivantes plusieurs victimes de sa cruauté dans une fosse commune.

Un autre commandant surnommé *Kambakamba* parce qu'il avait toujours une corde à la main pour fouetter les personnes, à Nangwe, administra des coups de chicotes à plusieurs personnes jusqu'à ce qu'elles aient des blessures. De ses propres mains, il versa du sel et du poivre sur les plaies saignantes. Il fit aussi jeter dans le fleuve Lualaba les malades du poste avouant qu'il ne voulait pas que quelqu'un tombe malade. Dans la même perspective, enfin, des centaines des Manyema allèrent auprès du baron Dhanis pour demander leur paie mensuelle. Cette paie ne fut jamais donnée mais au contraire il réduisit ses personnes, déportées de leur région, au travail manuel durant douze heures par jour, du matin au soir.

Ces témoignages furent vite compris par le Père Auguste Achte quand il conclut :
« Ils m'ont raconté de la part des Belges des injustices incroyables, comme de servir et de travailler au Congo mais sans récompense aucune malgré les promesses et des cruautés inouïes, ainsi pour la moindre faute le *kiboko* (*sikoti*), la pendaison, la fusillade. La récompense que nous avons pour avoir aidé les Belges à vaincre les Arabes, les Wangowana et les tribus des Wasehenzi, et quand nous réclamions, on nous répondait que nous étions des esclaves, des *nyama* (animaux), des sales bêtes (*sic*), cochons (*sic*). De plus, ils nous défendaient de manger de la viande et on nous enlevait les chèvres que nous

³⁴⁷ La chicotte est une grosse lanière de peau d'hippopotame (*koboko*, en langue vernaculaire). Dans ce contexte de mutinerie, « punir quelqu'un par la chicotte ou donner à quelqu'un la chicotte » signifiait lui administrer 100 fouets de cette lanière d'hippopotame. Pour les peccadilles, l'âge du coupable correspondait au nombre de coups qu'il recevait, ensuite on en rajoutait un pour lui signifier qu'il est idiot (*moja ya ujinga*).

pouvions nous procurer (...). Je crois plus sage de laisser à ces terribles enfants de la nature déverser le trop plein de leur cœur contre les Belges³⁴⁸ ».

Ce récit déclencha les mots clés de la révolte : « échapper au Dieu des riches, échapper au bâton et à la corde des Belges, et se venger et venger leurs compatriotes battus, pendus, fusillés depuis des années ». Ces affirmations culminèrent au moment du châtiement : deux blancs frappés au cœur tombèrent de leur chaise, cinq furent fusillés, d'autres s'attendaient « à la faveur des ténèbres », et à être pillés.

Le baron Dhanis poursuivit les révoltés avec une armée d'environ cinq mille soldats commandés par plusieurs Blancs et atteignit les révoltés sur les rives de l'Ituri. Les principaux *nyambara* du Manyema, Mulamba et Alamisi, en connivence avec les soldats réguliers, à 2 h 30 du matin semèrent la débandade : des centaines des Houssa gisaient par terre, sept belges jonchaient la terre, plusieurs Haoussa avaient pris la fuite. Le butin avait été remarquable : le fusil du baron Dhanis, dix-huit canons, bombes, munitions de l'expédition, provisions, tentes et effet des Belges avaient été pris.

En réalité, le peuple était épuisé par les tracasseries des Belges et des hommes à leur service. A ce propos Mulamba pouvait déclarer : « Il y a trois ans que j'amasse et que j'étouffe dans mon cœur la haine des Belges. 'Quand je vis Dhanis (*Fimbo nyingi* : beaucoup de fouets), en face de nos compatriotes révoltés, j'ai tressailli de bonheur :c'était le moment de la délivrance et de la vengeance³⁴⁹ »'. Cette victoire sur le baron Dhanis fut fêtée copieusement avec des libations de vin et de cognac. Mulamba fut choisi comme roi, Almisi et Kandoro devinrent ses deux premiers *nyambara*. Tous ensemble, ils organisèrent la caravane d'environ quatre mille hommes de retour dans leur région où ils voulaient se déclarer indépendants.

Cette victoire fit l'orgueil de la mutinerie qui voulait déclarer la guerre à tous les Européens qui étaient à Ntoro, venger, en même temps, tous leurs frères de race noire en tuant tous les Blancs qu'ils rencontreraient, et libérer l'Usongora de l'occupation belge. Le Père Auguste Achte voulut déjouer ce projet en proposant aux révoltés de ne pas s'en prendre aux Anglais du Fort mais de ne faire la guerre qu'avec une nation, et de conclure une alliance avec les Français, les Anglais et les Allemands. Il réussit dans son projet.

Après cela, un repas fut servi au Père Auguste Achte ; il était constitué de café et de boîtes de conserves pillées aux Belges. Il refusa de manger car il réclamait les quatorze catéchumènes pris en otage avec lui. Cette attitude fut vite comprise des femmes qui affirmèrent à son égard : « Toi, *Muzungu* (Blanc), tu ne mourras certainement pas ». Le roi de la mutinerie, Mulamba, lui livra quatre catéchumènes et une chèvre pour son repas du soir : « Tu as tes hommes, voici une chèvre, mange ». Il ne voulut accepter un tel repas copieux sans ses dix autres catéchumènes.

Mulamba, contrarié, organisa un conciliabule de neuf personnes qui décida d'intenter un procès au Père Auguste Achte. La division au sein de ce conseil se renforça à l'interrogatoire du lendemain quand le Père déclara : « Je n'ai pas de fusil, j'enseigne les paroles de Dieu. Je soigne les nègres malades et (...) je n'ai frappé aucun noir ». Parmi

³⁴⁸ AL, C, 14, 480 :: Lettre du Père Auguste Achte à Mgr et Très Vénéré Père. Toro, Notre-Dame des Neiges, le 5 mai 1897.

³⁴⁹ *Ibidem* p. 6.

les *nyambara* une proposition fatale se fit attendre : « On a juré de tuer tous les Blancs, donc celui-ci doit être tué. Tous les Blancs se ressemblent ; tous complotent pour l'asservissement des Noirs ».

Après un silence de mort, Mulamba, une fois de plus, défendit le Père en conjurant ses juges : « Moi, je défends de tuer ce Blanc. Que celui qui veut le (tuer) ; qu'il prenne son fusil et lui envoie une balle : le voici assis à mes côtés » (...). Personne ne tire, crie-t-il ! Blanc, va, tue ta chèvre, mange et (pars). Tu es sauvé ». Comme les autres catéchumènes n'étaient pas remis en liberté, le Père Auguste Achte résista à l'ordre du roi des révoltés.

Cependant, Mulamba essaya d'entretenir des relations amicales avec le Père à tel point que, le 24 avril 1897, il voulut avoir des informations sur le lieutenant Van der Wielen qui était dans l'Usongora à Kasindi. Le Père Auguste Achte leur indiqua un chemin impraticable pour que ce lieutenant et son compagnon Sannos aient le temps de s'enfuir vers Toro et échapper à la mort. Ce chemin était interdit par les Wangowana qui faisaient partie de la caravane de Stanley en 1888.

Comme le Père Auguste Achte persistait à ne pas manger, on lui remit les autres catéchumènes, torturés pour avoir adhéré à la religion des Blancs, sauf un certain Mukonjo, un jeune homme de dix-sept ans. Pendant que le Père attendait la délivrance du dernier de ses catéchumènes, il réclama ses objets pillés. On lui remit un missel et une pierre sainte.

Pour Mukonjo, il implora Saint Antoine et un des catéchumène, le petit Lazare, le vit tendre la main. Alors le Père Auguste Achte implora Mulamba : « Tu m'as traité en ami, sois mon ami jusqu'à la fin. Donne-moi mon enfant. ». Un des *nyambara*, Kandoro, libéra Mukonjo et le donna au Père Auguste Achte qui rentra à Toro Notre-Dame des Neiges, son lieu d'apostolat³⁵⁰.

Les révoltés restèrent encore dans la contrée durant trois mois. Entre temps, les soldats du commandant Josué Henry, en patrouille de reconnaissance, rencontrèrent un enfant d'une dizaine d'année qui livra de précieuses informations sur les dispositions de révoltés. Cet enfant serait-il un catéchumène³⁵¹ du Père Auguste Achte comme le suggère le Père assumptionniste Marie-Jules Celis ?

Il nous est difficile d'adhérer à cette suggestion car le Père Auguste Achte écrit que les révoltés lui remirent son quatorzième catéchumène et non le douzième comme le relatait le Père Marie-Jules Celis. D'ailleurs, le calvaire du Père Auguste Achte, de ses catéchumènes et de son cuisinier, qui furent torturés afin qu'ils avouent avoir subi de mauvais traitements du missionnaire, se passa en avril tandis que les mutins furent défaits en juillet 1897.

Quoi qu'il en soit, dans la nuit du 14 au 15 juillet 1897, près de la rivière Luete, le

³⁵⁰ APB/Rome : C14-480 : Lettre manuscrite du Père Auguste Achte à Mgr et très vénéré Père. Toro, Notre-Dame des Neiges, le 5 mai 1897.

³⁵¹ Marie-Jules CELIS, « À propos de la chute d'une petite rivière congolaise. Brassée de souvenirs », dans *L'Afrique Ardente* n°63(1951) p. 20-24.

commandant Josué Henry et le lieutenant Sauvage attaquèrent les révoltés qu'ils mirent en déroute après trois heures de combat atroce³⁵². Ce combat fit la renommée du commandant Josué Henry qui fut élevé à l'ordre de la chevalerie belge. En réalité, la bataille ne s'est pas engagée près de la rivière Lindi d'où le commandant tira son nom de chevalier Josué Henry de la Lindi³⁵³. C'est à la rivière Luata, un affluent de la rivière Lubero et un petit affluent de la rivière Lindi que la bataille se déroula³⁵⁴.

Les révoltés se réfugièrent aux abords du lac Kivu où ils essayèrent de se réorganiser. Ils s'emparèrent aussitôt d'Uvira et de Kabambare. Poursuivis par les soldats du pouvoir colonial, les révoltés se retirèrent à Ujiji puis au Katanga où ils s'allièrent aux dissidents autochtones et aux mutins de Luluaborug qui leur permirent de résister à l'armée coloniale jusqu'en 1908, date à laquelle ils furent définitivement défaits.

Cette chronologie, ainsi que la lettre du chevalier Josué Henry de la Lindi, nous décrit le contexte politique dans lequel les Pères Blancs, Auguste Achte et Verangot exercèrent leur activité apostolique dans la région de Beni à partir de Kasindi jusqu'à Lubero. La présence missionnaire atteste les rapports qui existaient entre le Congo et l'Ouganda avant les découpages des territoires coloniaux, et l'influence anglophone remarquée par les militaires du poste de garde de Beni. Par ailleurs, elle nous aide à comprendre l'accueil que la population locale réserva au Père Gabriel Grison arrivé à Beni en 1906.

Bien plus, ce missionnaire des Pères du Sacré-Cœur affirme qu'il rencontra dans la région de Beni des hommes déjà baptisés et plusieurs villages dans lesquels le peuple recevait l'enseignement du catéchisme. Des jeunes gens se rendaient à Fort-Portal, en Ouganda, pour visiter leurs familles et, à ces occasions, ils se préparaient au baptême.

Revenus chez eux, ils devenaient les évangélisateurs de leurs congénères. Nous pouvons donc assurer que les Pères Auguste Achte et Verangot visitaient régulièrement ces communautés chrétiennes qui avaient leurs chapelles. L'une d'elles fut ainsi décrite par le Père Gabriel Grison dans sa lettre du 28 septembre 1906 au Père Léon Déhon :

« Le spectacle que j'ai vu sous les yeux est ineffable ; j'ai trouvé ici une chapelle au village indigène où l'on prie tous les jours en Kiganda. Léon, un chrétien de l'Ouganda, est venu ici pour acheter de l'ivoire ; il s'est mis à instruire des enfants des indigènes et leur a construit une petite chapelle. Il a orné le mur de toutes les images qu'il avait ; j'y voyais le Sacré-Cœur, le crucifix, la Sainte Vierge Saint Joseph et parmi toutes ces images, une plus grande qui attirait de suite les regards. C'était le portrait de François Coppée en habit d'académicien, découpé dans le supplément du Petit Journal. 'Quel est donc celui-là ?' demandai-je. 'Celui-là, c'est le pape' me fut-il répondu, et je les laissa dans leur bonne foi. Cette chapelle ressemble à l'étable de Bethléem, mais le Bon Maître doit sourire de ces

³⁵² Lettre du général Henry de la Lindi en réponse à l'article de Marie-Jules CELIS, *op.cit.*, p. 20-24. Bruxelles, le 7 mars 1951.

³⁵³ Patricia Van SCHUYLENBERG, *La mémoire des Belges en Afrique centrale. Inventaire des archives historiques privées du Musée royal de l'Afrique centrale de 1858 à nos jours*. Tervuren, Africa Museum, 1997, p. 43-44.

³⁵⁴ AMRT (Archives du Musée Royal de Tervuren), Josué HENRY de la Lindi, *la Révolte des Batetela*. (trois cartons du texte manuscrit).

braves gens. J'assistai à leur prière ; je ne comprenais rien à leur langage, mais je reconnus les airs de nos vieux Noël d'Europe ³⁵⁵ ».

De cette longue assertion, nous pouvons déduire que les premières semences du christianisme sont venues de l'Ouganda ; et que leurs premiers fruits ont donné naissance à des communautés chrétiennes. Cependant, des doutes subsistent autour de l'origine du catéchiste Léon.

Le Père Lieven Bergmans, missionnaire assomptionniste au Congo, témoigne qu'il interrogea, en 1959, des vieux qui lui répondirent que ce catéchiste était bien un Nande ³⁵⁶. Baptisé à Fort-Portal, il revenait dans sa région d'origine comme catéchiste tout en trafiquant l'ivoire. La langue qu'il utilisait était bien sa langue maternelle, le *kinande* apparenté au *kikondjo*, parlé aux frontières ougandaises avec le Congo.

Par ailleurs, les livres de prières et de catéchisme, portant le titre *Kasanga*, du nom de la paroisse frontalière du Congo, étaient encore en usage et répandus dans les années 1970 dans certaines paroisses du diocèse de Butembo-Beni, proches de l'Ouganda. Si le Père Gabriel Grison parle de la prière récitée en *kiganda* qui n'est nullement parlé à Fort-Portal, ce fut par confusion à cause des affinités linguistiques entre les dialectes bantou.

Cette évangélisation sommaire et cette confusion linguistique nous aident enfin à comprendre les découpages arbitraires des territoires coloniaux lors du partage de l'Afrique entre les puissances européennes avec leurs conséquences : la séparation géographique, administrative, et l'évolution culturelle parallèle des peuples victimes de ces partages entre le Congo et l'Ouganda lors de la convention du 3 février 1915.

Bien qu'il soit difficile de préciser les dates de fondations de premiers noyaux chrétiens (Kanyihunga, Kasindi, Lindi) que le Père Gabriel Grison rencontra dans la contrée de Beni, nous pensons que le peuple adhéra progressivement au christianisme grâce à la méthode qu'utilisaient les missionnaires du cardinal Lavignerie en Ouganda.

Les Pères Blancs contactaient d'abord les chefs et gagnaient leur confiance. Ils débutaient alors les premières prédications dans les villages culturellement constitués et relativement dispersés dans la région. Ils y instruisaient ceux qui se présentaient et recouraient aux catéchistes itinérants ou parfois résidents qui devenaient les responsables spirituels des villages comme le fut Léon.

Ensuite, les missionnaires se préoccupaient plus de la jeunesse et des enfants. Ils trouvaient en eux une garantie pour l'avenir du christianisme dans la région. En fait, ils ne pouvaient pas beaucoup compter sur les vieux dont les conversions étaient difficiles à obtenir parce qu'ils étaient fortement enracinés dans la tradition ancestrale.

Enfin, les Pères Blancs formaient des communautés adjointes aux postes de mission. Ces communautés constituaient des villages chrétiens, peuplés d'esclaves rachetés et des fuyards de la traite. Ces chrétiens étaient placés sur le territoire de la mission avec un

³⁵⁵ Père Gabriel Grison au Père Léon Déhon. Beni, le 28 septembre 1906, dans *Le Règne du Sacré-Cœur*, janvier 1907, p. 1-2.

³⁵⁶ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu*. Bruxelles, Woluwe-Saint-Lambert, 1979, p. 24.

horaire précis et des règles à suivre. On pouvait donner aux célibataires des femmes choisies parmi la population de la mission ou dans la population environnante. Le catéchisme, suivi des heures de travail et de prière, accompagnait la vie quotidienne de ces communautés chrétiennes³⁵⁷.

Cependant, il serait difficile de prouver la présence des communautés chrétiennes calquées sur ce modèle dans la mission de Beni avant l'arrivée des Pères du Sacré-Cœur de Jésus. En effet, à l'arrivée des Déhoniens, les chrétiens réclamaient des catéchistes qui organiseraient la vie chrétienne dans leurs villages. Ce furent sur ces petits noyaux de chrétiens et d'aspirants que les Déhoniens bâtirent l'évangélisation de la mission de Beni.

2.1.3. Fondation déhonienne de la mission de Beni (1906)

Les Belges qui occupaient le fort de Beni depuis 1897 constatèrent que des missionnaires Pères Blancs, en provenance de l'Ouganda, évangélisaient la population locale dans la plaine de la Semliki. Il fallait donc garder à distance l'influence anglaise qui rayonnait dans la région à partir de Fort Portal afin que la population locale ait confiance dans les Belges.

C'est pourquoi, en 1905, le roi Léopold II, par l'entremise du gouvernement belge demanda au Père Gabriel Grison des Prêtres du Sacré-Cœur de fonder un poste de mission à Beni³⁵⁸, situé dans la partie nord-est de sa Préfecture apostolique de Stanley-Falls (Kisangani). Ce poste de mission devrait avoir des objectifs d'ordre religieux, humanitaire et politique.

Du point de vue religieux, la mission de Beni devait remplir la mission évangélisatrice de l'Église et ainsi : « tirer les noirs de l'emprise du Satan³⁵⁹ ». Ce poste ne devait pas seulement parer à l'influence des missionnaires venant de l'Ouganda mais aussi à l'avancée de l'islam dans la région. L'islam, en effet, vers 1878, s'était infiltré dans la région de Beni avec les Arabes et les Arabisés esclavagistes qui, capturant les hommes et pillant l'ivoire à leur passage, sillonnaient la plaine de la Semliki. À leur arrivée, ils manifestèrent leur objectif purement mercantile qui fut suivi d'une motivation religieuse, l'islamisation de la région.

Du point de vue humanitaire, les missionnaires dans le poste de Beni devaient travailler au relèvement moral de la population locale afin de « la tirer de ses pratiques barbares, païennes et superstitieuses ». L'évangélisation fut ainsi considérée comme un remède d'ordre moral. Enfin, du point de vue politique et religieux, ils devaient collaborer avec le pouvoir étatique et être auprès de la population autochtone un organe qui l'inciterait à la soumission au nouvel occupant belge. Cela devrait alors « permettre à la nation tutrice de remplir plus intégralement ses devoirs coloniaux³⁶⁰ » : « accroître la gloire de la Belgique en servant Dieu dans la personne des Noirs³⁶¹ ».

³⁵⁷ *Vers les Grands Lacs. Journal de la première caravane des Pères Blancs en Afrique équatoriale.* Louvain, Hovelé, s.d., p.22-24, cité par K-T. MASHAURY, *op.cit.*, p. 208.

³⁵⁸ « L'Assomption au centre de l'Afrique », dans *L'Assomption et ses œuvres* n° 406 (1935), p. 68.

³⁵⁹ K-T. MASHAURI, *op. cit.*, p. 204.

La collaboration en ces domaines n'a pas été effective à cause de la divergence de vues sur la manière de civiliser. Le Père Théodore Müller remarqua, à ce sujet, que quelques colons se souciaient fort peu de l'éducation morale de l'indigène et objectaient : « La civilisation suppose des facultés que le noir ne possède pas ou qu'il n'a qu'à un degré tout à fait inférieur ; c'est donc une utopie que de vouloir le civiliser ³⁶² »!

Face à cette vision, les missionnaires opposaient une civilisation chrétienne. Pour le missionnaire, celle-ci tend à former les peuples en les arrachant à la domination des appétits inférieurs et en les élevant vers le vrai et le bien par le progrès continu de la raison vers la lumière, du cœur vers les sentiments nobles désintéressés, de la volonté vers la maîtrise d'elle-même sous l'empire de la loi de Dieu. La civilisation n'est pas le raffinement du bien être matériel abrité derrière une morale consistant le plus souvent en l'observance extérieure de conventions et de lois où la formation du cœur est totalement oubliée ; cette civilisation est le fruit de l'égoïsme et de l'intérêt.

Le noir est capable de cette civilisation chrétienne car il appartient à l'humanité comme tout le monde. Il a une âme faite à l'image de Dieu comme les occidentaux ; il jouit d'une intelligence apte à comprendre et d'une volonté apte à aimer. La formation selon la morale de l'Évangile est la clé de la vraie civilisation ³⁶³.

« Le noir est susceptible de civilisation, il a de l'intelligence, il a du cœur, sa nature n'est pas essentiellement mauvaise, il possède en germe toutes les qualités. Il faut les étudier, les connaître et travailler à les développer, à les perfectionner. C'est le but de la civilisation, c'est le but que l'Église a poursuivi à travers les siècles et qu'elle tache d'atteindre à ce moment chez les peuplades africaines par l'action bienfaisante de ses missionnaires. Par un travail persévérant, par une action douce et ferme à la fois, elle arrivera à régénérer cette pauvre race Cham en lui faisant adopter le saint Évangile dont la doctrine si simple et si élevée a régénéré le monde ancien ³⁶⁴ ».

Dans le même sens, le Père Joseph Slangen ajoute dans sa lettre du 10 janvier 1909 « qu'avec beaucoup de patience et d'abnégation de notre côté, et une bénédiction abondante de la part du bon Dieu, nous parviendrons à améliorer cette contrée malheureuse, à y faire resplendir la croix et à faire reculer le croissant ³⁶⁵ ». Cette vision de la civilisation correspond à l'intuition du Père Léon Déhon qui appréciait l'œuvre

³⁶⁰ D.F.De MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p.30.

³⁶¹ Musumba-M. KABUNGA, *Le Rédempteur en Afrique noire à partir de l'expérience noire*. (Thèse de doctorat). Louvain La Neuve, Université Catholique de Louvain, 1993, p.22-23.

³⁶² Théodore MÜLLER, « L'esprit et le cœur des nègres », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 24-25

³⁶³ *Ibidem*, p. 24.

³⁶⁴ *Ibidem*, 29.

³⁶⁵ Correspondance du Père Joseph Slangen au Père Léon Déhon. Lokandu, le 10 janvier 1909, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 52.

léopoldienne de la civilisation et invitait ses missionnaires à collaborer à cette œuvre pour la plus grande gloire de Dieu et leur propre sanctification. Ce furent ses convictions religieuses et humaines qui soutinrent l'œuvre des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus dans les missions.

Le poste de mission de Beni aurait dû commencer en 1905. Mais, le Père Gabriel Grison avait un personnel réduit à cause du décès d'un grand nombre de ses missionnaires : en huit ans (1897-1905), onze religieux venaient de succomber à la tâche. Malgré ce fait, le Gouvernement colonial força presque la main au Père Gabriel Grison afin qu'il établisse au plus tôt des missionnaires à Beni car la situation politique qui prévalait au début de ce XX^e siècle dans la région exigeait la collaboration entre la colonie et la mission.

En effet, comme les frontières entre le Congo et l'Ouganda n'étaient pas encore bien fixées, des incidents pouvaient surgir entre les deux colonies. Ensuite, l'autorité militaire se rendit compte de l'importance capitale d'un poste de mission à partir duquel les missionnaires inspireraient la confiance aux autochtones en faveur des agents de l'Etat Indépendant du Congo, et aideraient ainsi à garder à distance l'influence de l'adversaire anglais³⁶⁶.

Par ailleurs, les populations autochtones n'étaient pas encore pacifiées : les chefs rivaux se livraient bataille ; les Arabes et arabisés faisaient la chasse à l'homme et essaïmaient l'islam dans la région ; les guerres de résistance au nouvel occupant belge battaient leur plein, la région ne connaissait pas encore à fond le christianisme, et les habitants n'étaient pas encore soumis à l'autorité coloniale.

Quelques années plus tôt, en 1902, le sous-lieutenant Adolphe de Magnée, originaire de Hasselt, venait d'être massacré à Beni avec ses vingt-cinq soldats et ses cinquante porteurs. Son corps aurait été dévoré. Par ailleurs, en 1905, alors que la brigade des études du chemin de fer travaillait dans les environs de Beni, l'un de ses membres mourût empoisonné³⁶⁷. L'apostolat des missionnaires devait donc répondre à ces problèmes religieux, sociaux et politiques.

Conscient de ces difficultés, le 8 août 1906, jour de son départ pour Beni, le Père Gabriel Grison, avec une note d'inquiétude et de crainte, affirma :

« Je pars de Saint Gabriel, y reviendrai-je ? À la garde de Dieu ! J'accomplis les ordres du Bon Maître : cela me suffit (...). Je suis plus ému que je ne laisse paraître. Ici-bas, nous n'avons pas de demeures permanentes, et toute la vie est un voyage. Pour un chef de Mission, cela est vrai au sens propre et au sens figuré plus que pour les autres³⁶⁸ ».

Malgré ces craintes à cause des difficultés du voyage et de la contrée non encore pacifiée, le Père Gabriel Grison arriva à Beni le 24 septembre 1906 en la fête de Notre Dame de Merci, après quarante-sept jours de marche à pieds.

³⁶⁶ M-M. KABUNGA, *op. cit.*, p. 20-21; K-T. MASHAURY, *op. cit.*, p. 206.

³⁶⁷ Romanus. DECLERCQ, « La fondation de la mission de Beni », dans *Afrique Ardente* n° 85 (1955), p.2.

³⁶⁸ Vincent. JEANROY, *Histoire de la mission de Falls, cité par Romanus. DECLERCQ, op. cit., p. 2*

Néanmoins, lors de ce voyage, le Préfet apostolique ressentait une indicible joie croyant être le premier missionnaire à fouler les terres de ces régions dites « sauvages », ignorant qu'il avait été précédé par les Pères Blancs. Cette conviction stimulait le cœur du Père quand il quitta Avakubi, un poste de mission qu'il venait de fonder en 1904. Ce poste lui servit d'étape car il se trouve à mi-chemin de Beni et de la métropole.

Cependant, ce moral élevé ne lui épargna pas les difficultés de la route. Du point de vue climatique, il affronta les orages et les pluies torrentielles. Du point de vue géographique, il fallait faire face à l'humidité de la forêt et le chemin qu'il faut presque créer au passage, et la crainte des animaux sauvages. Du point de vue physique, les problèmes de ravitaillement en nourriture, de la fatigue et de la maladie accompagnaient le missionnaire avec sa caravane de porteurs.

« Après trois mortelles heures de gymnastique, nous rentrons dans un sentier boueux défoncé par les pluies et les éléphants, obstrué par les lianes et les arbres tombés, mais infiniment plus solide que les marécages que nous venions de traverser. Un peu plus loin, une troupe de buffles coupe notre caravane ; mais ce ne fut qu'une trombe vue seulement par ceux qui étaient proches. Je ne comprends pas comment ces animaux peuvent voyager de la sorte dans ces forêts touffues au milieu de mille lianes qui courent d'un arbre à un autre et des vieux géants de la forêt, tombés çà et là et couverts de plantes fossiles de toutes sortes. Vers midi nous arrivons auprès d'une rivière torrentueuse : je fais passer deux soldats bon nageurs pour savoir à quoi m'en tenir. Ils ont l'eau seulement jusqu'à la poitrine, et je passe à cheval sur deux fusils servant de brancard et nous sommes arrivés tout à l'heure moulus, à un endroit déboisé, emplacement sans doute d'un ancien village, appelé kichwa cha tembo, tête d'éléphant parce qu'on y voit encore un crâne d'éléphant qui y a été tiré autrefois. Je n'en puis plus mais ma fièvre est finie »³⁶⁹.

Ainsi, ces sentiers difficiles et périlleux rendaient difficiles non seulement l'apostolat des missionnaires mais aussi les communications entre les postes. Cependant, le Père Gabriel Grison parvint à Beni le 24 septembre 1906 où il fut reçu par la population autochtone et jouit de la bienveillance des officiers belges Stamane, Bogaerts et le commandant Gustave Vervloet. Si le Père Gabriel Grison insiste sur l'accueil reçu des officiers belges, c'est dans l'intention de manifester non seulement la collaboration pour la fondation de cette mission mais aussi de montrer l'ampleur de sa mission qui engloberait la région de Beni, de Rutchuru et de l'Uvira où ces officiers œuvraient.

C'est pourquoi, à plusieurs reprises, dans sa correspondance de Beni du 5 décembre 1906 et du 28 septembre 1906, avec le Père Léon Déhon, il souligne qu'il fut reçu par les autorités supérieures de la région dans les districts successifs de Beni, de Rutchuru et d'Uvira et que cela était pour lui une providence. Ces districts s'étendent du lac Albert au lac Tanganika³⁷⁰.

³⁶⁹ Léon FARINELLE, « À travers l'Afrique » Beni, le 9 mai 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908) p. 146.

³⁷⁰ Correspondance du Père Gabriel avec le Père Léon Déhon. Beni, le 28 septembre 1906, dans *le Règne du Sacré-Cœur* (janvier 1907) ; Correspondance du Père Gabriel avec le Père Léon Déhon. Beni, le 5 décembre 1906, *le Règne du Sacré-Cœur* (mars 1907).

En réalité, il n'exerça son ministère pastoral que dans les deux premières zones et finalement à Beni car les deux autres districts revenaient aux Pères Blancs qu'il aida jusqu'après la première guerre mondiale. En signe de reconnaissance pour les bienfaits reçus du commandant Gustave Vervloet, le Père Gabriel Grison établit ce poste de mission sous le patronage de saint Gustave. Ce commandant prêta au père une main forte et une inlassable collaboration dans la fondation de la mission chrétienne de Beni.

De son côté, malgré la peur et la méfiance profonde à l'égard des étrangers, la population locale se réjouit de l'arrivée du Père Gabriel Grison. Cette attitude résulte de l'expérience antérieure car les autochtones venaient de connaître des africains malfaiteurs vivant de rapines et faisant la chasse à l'homme ; des asiatiques esclavagistes et pilliers d'ivoire ; et ils se défendaient encore contre l'occupation militaire et coloniale.

En dépit de la peur et de la méfiance de la population pas encore soumise à l'occupation coloniale, les premiers noyaux chrétiens et les néophytes attendaient ardemment les missionnaires. Trois jours après son arrivée le Père Gabriel Grison inscrit cent quarante catéchumènes. Par ailleurs, les autochtones avaient remarqué que les missionnaires, annonçant aux hommes la réconciliation universelle, étaient différents des autres Blancs colonisateurs.

Le sous-lieutenant Sauvage, compagnon de lutte avec le chevalier Josué Henry de la Lindi, en témoigne quand il affirme que « les fonctionnaires religieux jouissent de l'estime spéciale des Congolais à cause de leur non-intervention dans les affaires politiques ³⁷¹ ». Ce phénomène est dû au fait que les missionnaires n'avaient pas une action directement oppressive et répressive auprès de la population locale.

Après environ quinze jours de recherche, Le Père Gabriel Grison et le Commandant Gustave Vervloet décidèrent l'implantation d'un poste de mission à Karuhamba non loin du poste d'État. Mais ce poste fut aussitôt abandonné à cause de la maladie du sommeil qui ravageait la population locale. L'administration coloniale, en 1926, se vit dans l'obligation de déloger, parfois *manu militari*, le peuple vers les montagnes, et de transformer la plaine de la Semliki en parc national. Ces terres prirent successivement le nom du parc national Albert, puis de Virunga quand fut décrétée la politique de l'authenticité à partir de 1972.

Ces vastes terrains arables et fertiles, enlevés au peuple, furent fortement regrettés et leur étatisation engendra des attitudes négatives à l'égard des Européens. Le chef Wehya de Masiki n'a jamais admis cette situation imposée. Mécontent, il s'opposa aux Européens et refusa tout dialogue avec les missionnaires ainsi que toute suggestion de conversion au christianisme.

Chapitre deuxième Premiers résultats de la mission

³⁷¹ A. THURIAUX-HENNENBERG, *Inventaire papiers Josué Henry de la Lindi, lieutenant général, Géologue, (1869-1957)*, Inventaire d'Archives d'Histoire, cité par K-T. MASHAURY, *op. cit.*, p. 206.

déhonienne à Beni (1906-1929)

Les paragraphes qui suivent s'attachent à examiner l'activité déhonienne dans la mission de Beni. Ils analysent la méthode apostolique que les Pères du Sacré-Cœur utilisèrent dans la contrée de Beni. Ils soulèvent, enfin, la rivalité qui résulta du souci des missionnaires voisins d'étendre leurs activités apostoliques dans ce qui allait devenir dans les années 1920 la préfecture de Beni, sous la direction des Déhoniens.

2.2.1. Activités apostoliques des Déhoniens à Beni (1906-1929)

Une fois fixé sur l'emplacement du site qui sera le poste de mission de Beni, le Père Gabriel Grison, avec l'aide des agents de l'État, se mit à entreprendre quelques constructions en roseaux : une chapelle, deux cases d'habitation, un réfectoire, un magasin, un atelier de menuiserie, des étables et, à quelques distances de ces installations, des huttes pour le catéchuménat et l'enseignement scolaire³⁷² .

³⁷² Romanus DECLERCQ, *op. cit.*, p. 5.



Carte 7 : Mission chrétienne proposée aux Déhoniens à Beni en 1906

Source : AIMO : M, 614.

Ces premières installations font penser aux fermes-écoles ou aux chapelles-écoles. La création de cette ferme-école à Beni répondait aux décisions du décret royal du 4 mars 1892 qui exigeait dans l'Etat Indépendant du Congo la création des colonies agricoles et professionnelles pour les enfants autochtones et des orphelins que les associations religieuses rassembleraient pour leur fournir une formation religieuse et humaine³⁷³.

Les Pères Léon Farinelle de Namur, Léon Cambron de Malines, Joseph Lens de Gand, Pierre Fernan Germaind de Tournai et le Frère Paulus Manderscheid de Trèves, constituèrent le premier groupe des cinq missionnaires belges des Prêtres du Sacré-Cœur désignés pour le poste de mission de Beni. Ils quittèrent Bruxelles le 15 octobre 1906 pour rejoindre le Père Gabriel Grison à Beni le 24 décembre de la même

³⁷³ D.F. De MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 131.

année dans ces installations des plus rudimentaires pour un occidental.

Aussitôt, ils se mirent à la tâche en prenant connaissance de la contrée et de ses habitants. Dans les années 1900, Beni et Irumu faisaient partie de la zone administrative du Haut-Ituri. Ce n'est que vers 1902 que Beni fut rattaché à Rutchuru dans le Kivu et définitivement séparé d'Irumu à cause de la révolte qui avait fait fuir la population vers l'Ouganda laissant à la nature de reprendre son droit de boucher la route.

Par ailleurs, les limites des juridictions ecclésiastiques n'étaient pas encore définies selon les délimitations administratives. Ainsi, le Père Léon Farinelle décida de faire une excursion à Irumu avec une escorte de 64 personnes constituées de onze soldats sous les ordres d'un agent militaire, de boys, et de porteurs de vivres. Partis de Beni le 13 mai, ils arrivèrent à Irumu le mardi 21 mai 1907, soit après neuf étapes.

À sa grande surprise, des chrétiens venus d'Abakubi y faisaient déjà du prosélytisme et venaient d'y constituer un groupe de chrétiens et de catéchumènes que le Père Léon Farinelle rencontra³⁷⁴. Ces catéchumènes venaient régulièrement à la prière du matin et du soir et assistaient deux fois par jour au catéchisme. Selon le Père Léon Farinelle, cette organisation proviendrait de l'intelligence et de l'activité des agents de l'administration de la place et de la bonne politique de l'Etat qui a conservé les chefs dans l'administration de la région.

Ces chrétiens et ces néophytes attendaient depuis longtemps un missionnaire mais ils furent surpris de voir le Père installer deux catéchistes, un pour la population civile et un autre pour les soldats. Cependant, le Père Léon Farinelle et M. Siffer décidèrent de placer le futur poste de mission non loin du poste de l'Etat afin de permettre aux gens de se rendre au travail ou au catéchisme.

Ce choix de l'emplacement du centre de mission fut apprécié de la population qui ne disposait pas de temps suffisant pour le repos. Soudain, des installations provisoires s'élevèrent avant que les Pères ne viennent s'y établir. Ces initiatives poussèrent le Père Léon Farinelle à leur promettre l'arrivée des missionnaires. Après son séjour à Irumu, le Père Léon Farinelle se rendit à Kilo en 1907 où il constata dans les trois camps de la mine la présence de chrétiens et de catéchumènes recevant des instructions chrétiennes. Ils récitaient l'alphabet enseigné des personnes venues de Stanleyville. Il se rendit aussitôt compte que la situation était semblable à celle d'Irumu, mais il ne put promettre ni à l'agent de l'administration M. Mertens, ni au chef Goti, l'arrivée des missionnaires et leur installation dans leurs villages³⁷⁵.

Dès son retour à Beni Saint-Gustave, le Père Léon Farnille pensa qu'il fallait doubler les missionnaires pour fonder un nouveau poste à Irumu. Cette perspective, qui répondait au souhait du Père Gabriel Grison de voir s'établir ses missionnaires à Irumu³⁷⁶, s'avérait possible depuis que les cinq premiers missionnaires des Pères du Sacré-Cœur

³⁷⁴ Lettre du Père Léon Farinelle au Père Léon Déhon, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 83-85.

³⁷⁵ ; Léon FARINELLE, « Un voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 146-151.

³⁷⁶ ED 83, Lettre du Père Léon Farinelle au le Père Léon Déhon, Beni 1907.

de Saint-Quentin attendaient, en 1908, le renfort d'un religieux, le Père Théodore Lambert, qui leur permettrait d'être à trois dans chaque poste³⁷⁷. Si le Père Gabriel Grison tenait à l'ouverture de ce nouveau centre, c'était pour faire barrage, comme à Beni, à l'avancée du protestantisme³⁷⁸.

Le Père Pierre Fernand Germain, attendant sa lettre d'obédience du Père Gabriel Grison, se préparait déjà à aller à Irumu commencer des constructions plus décentes³⁷⁹ dont il venait de constituer les plans³⁸⁰.

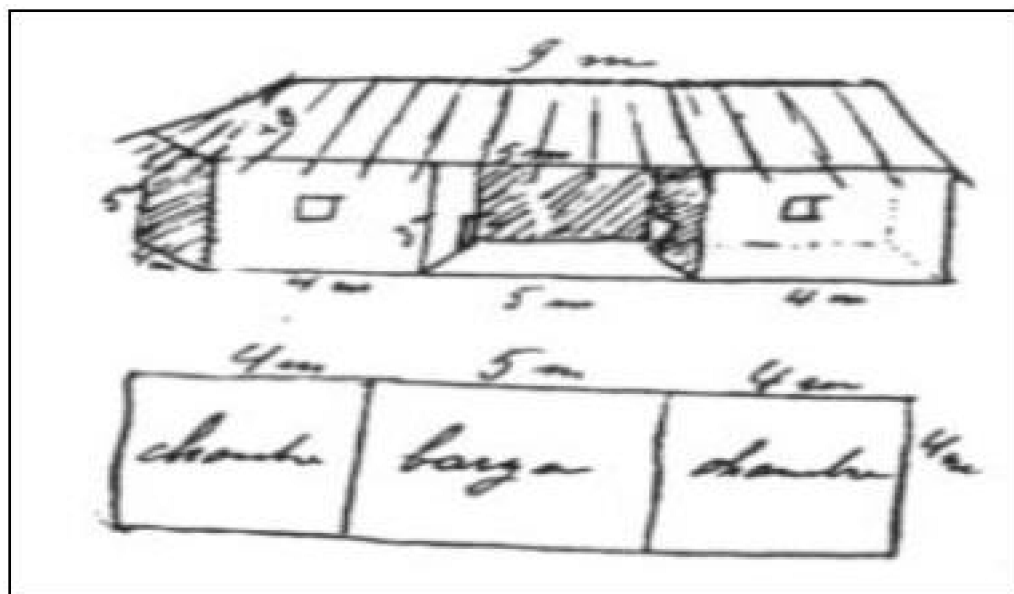


Image n° 2 : Croquis de la maison de Pierre Fernand Germain

Source : Pierre Fernan GERMAIN, « À Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 7

Dans sa lettre du 5 avril 1907, il promet d'y aller avec l'espoir qu'en ouvrant de nouveaux centres de mission, ils pourront évangéliser cette vaste région. En fait, il venait de tenter cette expérience à Mubanga et à Makora où le fils du chef devint catéchumène.

Partout, il parle de la bonne réception des chefs. Les relations avec les chefs et la conversion de ces derniers incluaient aussi la collaboration de leurs sujets directs et de la population de leur village. Ainsi, la conversion des chefs, garants de la tradition

³⁷⁷ ; Léon FARINELLE, « Un voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 135-140. 146-151.

³⁷⁸ ED 88 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Congrégation de la Propagation de la foi. Saint-Quentin, le 8 janvier 1908.

³⁷⁹ Lettre du Père Pierre Fernand Germain, Beni, le 20 août 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 166.

³⁸⁰ Chaque case d'un missionnaire serait de 13 mètres avec un toit de 9 mètres : les deux chambres du Père seraient chacune de 4 m² séparée par une barza de 5 m. Celle-ci, dans chaque village, servirait à accueillir les chrétiens au lieu de les recevoir en plein au milieu de toutes les intempéries, et à y donner les instructions nécessaires aux chrétiens, aux catéchumènes ou servirait de salle de classe. Cf. Pierre Fernand Germain, « À Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 7.

ancestrale, signifiait pour le peuple l'abandon de la culture traditionnelle.

Malheureusement, les Pères Joseph Lens et Pierre Fernan Germaind prirent la direction du sud près du lac Edouard. Le Père Pierre Fernan Germaind tomba malade et se rendit à Kasindi où il espérait trouver un médecin qui ne pouvait pas longtemps soigner sa pleuro-pneumonie car il vint à mourir après quelques jours. Ce premier décès d'un des Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin ne permit pas l'ouverture immédiate du centre d'Irumu³⁸¹.

Le Père Léon Cambron quitta Beni saint-Gustave le 26 janvier 1908 pour se diriger à Irumu où il demeura trois semaines après onze jours de marche à pied. Il y rencontra deux cents catéchumènes avides d'avoir des chapelets, des médailles, des scapulaires, et des images. Ce groupe de néophytes lui donna envie d'y fonder une station de mission et lui-même espéra que les Pères s'y installeraient définitivement³⁸².

Il y institua un catéchiste marié, père d'un enfant, avec qui il était parti et se rendit à Kilo, comme son prédécesseur, et enregistra 400 catéchumènes parmi les travailleurs de la mine et les indigènes. À la demande des missionnaires ou, à défaut, d'un catéchiste, le Père répondit en demandant de la patience car il espérait que du renfort viendrait d'Europe. Néanmoins, il constitua un rapport pour encourager Mgr Gabriel Grison et lui proposer de bien vouloir, dans l'avenir, mettre ce centre sous le patronage de la Mère de Miséricorde³⁸³. Après la guerre, en 1919, les Déhoniens remarquent que « Irumu crie jusqu'aux cieux son abandon spirituel³⁸⁴ ». Ce cri ne retentira plus à leurs oreilles car, en 1922, le centre appartiendra aux Pères Blancs, installés à Kilo depuis 1909.

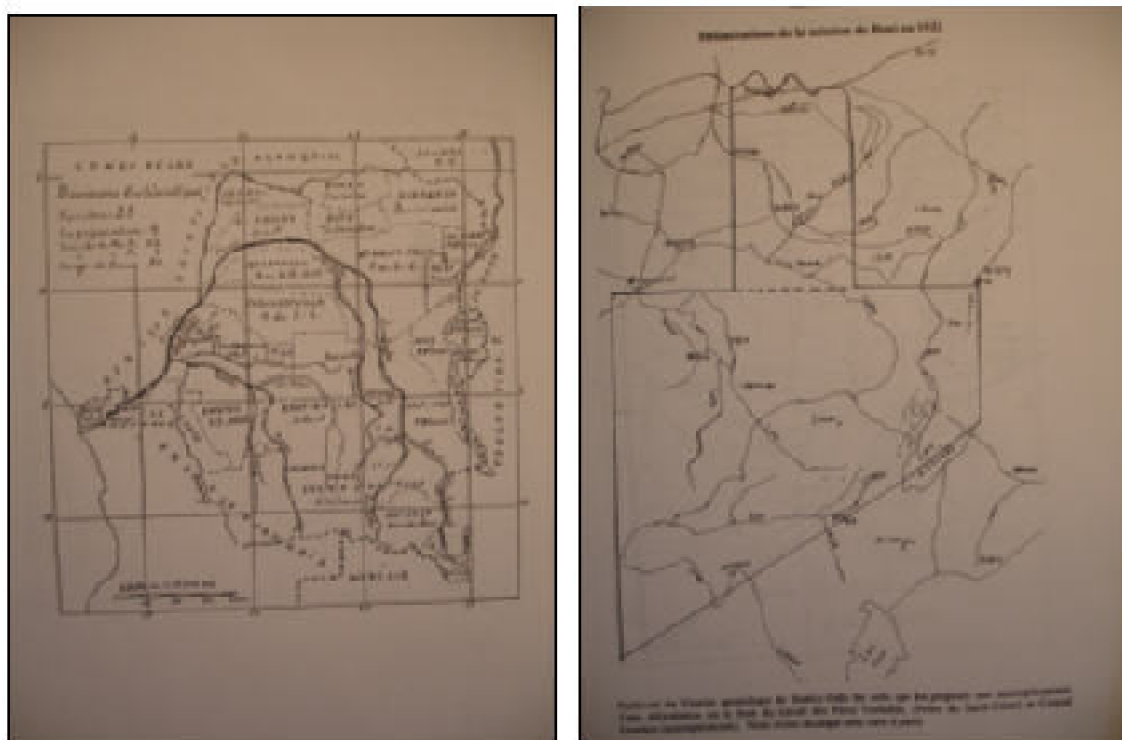
Outre cette partie minière au Nord de Beni, aussitôt après l'arrivée des Déhoniens à Beni, en 1906, le Père Léon Farinelle ainsi que ses confrères se rendaient aussi à Rutchuru, dans le sud du district, à neuf jours de Saint-Gustave pour visiter les chrétiens et les catéchumènes.

³⁸¹ ED 100 : Lettre du Père Léon Cambron avec le Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, Saint Gustave, le 14 février 1910.

³⁸² Lettre du Père Léon Cambron à une bienfaitrice. Irumu, le 26 janvier 1908, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 75-76.

³⁸³ ED 100 : Lettre du Père Léon Cambron avec le Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo. Saint-Gustave, le 14 février 1910.

³⁸⁴ ED 146 : Lettre du Père Victor-Remy au Supérieur général. Beni, le 23 juillet 1919.



Carte n° 8 : La Mission des Déhoniens Des Falls et de Beni

Source : Archives des Pères Assomptionnistes à Rome : cartes sans numéros de classement. Cf. Dossier Congo. Le territoire des Déhoniens au Congo et leur champs d'apostolat à Beni

Cette région était du ressort des Missionnaires d'Afrique, les Pères Blancs du Tanganyika, qui se trouvaient dans l'impossibilité de desservir cette région. C'est pourquoi ils demandèrent aux Déhoniens de les remplacer pour quelque temps. Comme partout ailleurs, il y rencontra des chrétiens et des catéchumènes dont il régularisa la situation chrétienne³⁸⁵. Après la première guerre mondiale, les archives restent muettes sur l'activité des Déhoniens en cette contrée.

Pendant que se poursuivaient les démarches d'une mission juridiquement autonome, à cause de l'expansion déhoniennne dans le territoire même de Beni, les Pères du Sacré-Cœur étendaient leurs activités apostoliques parmi lesquelles la création du poste de mission Kimbulu Saint-Joseph, dans la zone de Lubero. Les Pères Léon Cambron et Piet Verheul vinrent s'installer en 1924, laissant dans la solitude le Père Joseph Lens, un malade au milieu d'une population atteinte par la maladie du sommeil. Après quatorze ans d'absence à Beni, le Père Modeste D'Hossche, vint rejoindre ce Père vivant dans la solitude, malade au milieu d'une population atteinte par la maladie du sommeil.

Le choix de l'emplacement du poste de Kimbulu fut fortement conditionné par l'exploitation minière de la compagnie Minière des Grands Lacs (M.G.L.), par le poste d'État de Lubero, et enfin par la forte densité de la population ainsi la présumée fertilité du sol qui pourvoirait aux besoins du poste. Certes, les Pères n'étaient pas à la recherche de

³⁸⁵ Saint-Gustave, le 14 février 1910.

l'or ni du platine mais de la sécurité en présence du groupe d'Européens qui y travaillait et de l'Etat qui, éventuellement, dans une contrée encore insoumise offrirait une protection aux missionnaires.

Une fois de plus, cette fondation nous dévoile la « trinité coloniale ³⁸⁶ » dont les trois pôles sont la présence de l'État, les grandes compagnies et le poste de mission. En effet, l'État et les compagnies défendaient avec acharnement l'occupation effective du Congo par l'action organisée presque exclusivement à partir de la Belgique, et la mission ayant pour rôle d'apporter une civilisation chrétienne ³⁸⁷.

Au début, à Kimbulu, les missionnaires se heurtèrent à la méfiance de la population montagnarde, très timide et fermée. Cependant, quand la population locale remarqua que les Pères, hommes de Dieu, étaient tout autres que les militaires et les exploitants Belges, et qu'ils utilisaient un autre langage et également d'autres méthodes de travail, elle s'attacha à eux et leur prêta une forte collaboration en sorte que le Père Piet Verheul s'exclama : « A Beni, ils bavardent beaucoup, mais ne réalisent rien ; ici l'on se tait mais on travaille ³⁸⁸ ».

Les missionnaires, notamment le Père Léon Cambron, installèrent à Kimbulu un moulin et y introduisirent la culture du froment. La région, une fois pacifiée, les deux Pères reçurent un troisième, le Père Thomas De Westerlinck. Ils se mirent à parcourir la région, à recruter des catéchumènes, à installer des catéchistes dans les villages, à créer une école et à évangéliser la population. Cependant, l'occupation de ce poste de mission Kimbulu Saint-Joseph n'était qu'éphémère : les Pères n'y restèrent que durant environ cinq ans (1924-1929) car les assomptionnistes annonçaient leur arrivée.

2.2.2. Méthode apostolique des Déhoniens à Beni (1906-1929)

Avant l'arrivée des cinq premiers missionnaires des Prêtres du Sacré-Cœur, le Père Gabriel Grison, le commandant Vervoel et le sous-officier Dewael firent des tournées de prospection et de reconnaissance. Ils choisirent le village Kakondjo, sur les abords de la rivière Thalia, qui se prêtait être mieux pour être le centre du poste de mission de Beni car, à partir de ce lieu, il fallait deux jours de marche pour se rendre soit à Beni, soit à Kasindi, soit à Amakoma, villages dans lesquels l'influence des Pères du Toro était encore remarquable.

Ils y installèrent cinq cases pour chaque missionnaire et plantèrent sur un hectare des bananiers, sur un autre des maïs, et préparèrent deux champs de pomme de terre. Le Père Gabriel Grison commença à y faire paître sept vaches à lait, un petit troupeau de moutons et y aménagea un grand jardin où poussaient des carottes, des choux, de la salade et des radis, ainsi que des orangers et des fraises.

³⁸⁶ R. CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique. Des origines à la deuxième guerre mondiale*. Paris, Payot, 1970, p.23.

³⁸⁷ Robert CORNEVIN, *Histoire de l'Afrique. Des origines à la deuxième guerre mondiale*. Paris, Payot, 1970, p. 23 ; Joseph KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire*. Paris, Hatier, 1972, p. 329.

³⁸⁸ Cette citation est recueillie par R.DECLERCQ, *op. cit.*, p. 8.

Cette sobre infrastructure pour l'accueil de nouveaux missionnaires fut encouragée par les chrétiens eux-mêmes qui étaient venus rencontrer le Père Gabriel Grison pour lui demander de s'établir en ce lieu. Après avoir reçu son consentement, ils s'en allèrent chercher leurs affaires pour demeurer en ce nouvel emplacement. Il est probable que ce groupe de chrétiens constitués de trente personnes³⁸⁹ est celui que le Père Gabriel Grison laissa au service de nouveaux missionnaires. Ces chrétiens firent penser au Père Gabriel Grison que, dès que les indigènes connaîtront les missionnaires, leur christianisation sera presque acquise³⁹⁰.

Cette attitude s'accompagnait aussi du désir de connaître le peuple en étudiant leurs croyances³⁹¹. Après les premières impressions sur le noir, qui était considéré comme une personne sur lequel le missionnaire ne pouvait pas compter dans son travail, « un nul incapable de manipuler un niveau d'eau », « l'homme avec lequel il faut beaucoup patienter » et sur qui il faut implorer la grâce pour qu'il ait des « sentiments chrétiens », fut au contraire estimé à Beni comme une personne appartenant à « une race supérieure à la pure race nègre³⁹² ».

Une autre attitude prise par les Déhoniens fut celle de s'adapter au peuple. Dans la contrée de Beni, il y avait un groupe de personnes qui ne voulait pas apprendre le *swahili* mais qui voulait suivre le catéchisme dans sa propre langue. Afin de les gagner au christianisme, les Pères leur enseignaient le catéchisme "dans la langue de l'Ouganda" qui était probablement le *runyoro*³⁹³, et leur donnaient une petite classe de lecture, pendant que les autres étaient occupés par le travail manuel³⁹⁴.

Ce problème linguistique est similaire à celui de l'identité du catéchiste Léon. Cette question linguistique nous renvoie au problème de communication rencontré par le Père Gabriel Grison à Beni. Il confondit lors de la prière dans la grande chapelle le kiganda

³⁸⁹ Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon. Beni, le 5 décembre 1906, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p.35.

³⁹⁰ ED 82 : Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon. Beni, le 5 décembre 1906.

³⁹¹ Thomas De WESTELINCK, "Dans les montagnes bleues", dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1928), p. 12-17 ; « Extrait d'une lettre de Mgr Gabriel Grison au vénérable chanoine de Verdun », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p.45-46. « Nos missions aux Congo, Lettre du Père Modeste D'Hossche . Saint Gabriel, le 2 mai 1910 », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1910), p. 329-332.

³⁹² « Une vaillante figure d'apôtre », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1934), p. 25.

³⁹³ -Pierre-Fernand GERMAIN, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p.10. Le *runyoro* est une expression du génie du *kinande*. Il est habituellement un langage bien figolé qui laisse deviner à l'interlocuteur la réalité. Ce style de langage est le genre des sages qui révèlent progressivement à ceux qui les écoutent les secrets de la vie. Pour attirer l'attention à ce qu'ils disent, un autre sage communique aux interlocuteurs que le sage est en train de parler *omorunyoro*, c'est-à-dire qu'il est en train de dire la vérité dans un langage énigmatique (*omokumbo*). Ce style caractérise les Nande qui, souvent, ne sont pas directs dans leur langage ; ils révèlent progressivement leurs pensées.

³⁹⁴ Lettre du Père Léon Farinelle au Père Paul Delgoffe. Saint-Gustave, le 7 novembre 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 71.

avec le kinande. Ce groupe de chrétiens de Beni était constitué des Bakondjo, Nande restés en Ouganda et séparés de leurs congénères par la rivière Semliki. La paroisse Virika (Fort Portal) étant éloigné de leurs villages, ils préférèrent suivre les leçons de leur catéchisme près de leur milieu.

Le ministère pastoral des Pères du Sacré-Cœur a été celui des missionnaires itinérants à tel point que le Père Léon Cambron affirme que "le ciel sera seulement notre demeure fixe ³⁹⁵". Dans sa lettre au Père Paul Delgoffe, le Père Léon Farinelle relate ce style d'apostolat :

« Ce que nous faisons ici ? La moitié du temps nous sommes en route, nous visitons les villages de catéchumènes dans une paroisse de dix-neuf journées de longueur. En route, on marche habituellement depuis le matin jusqu'à midi ou une heure ; on plante sa tente ; si c'est dans un village, on y soigne des malades ; s'il y a des catéchumènes, on fait le catéchisme et le lendemain on se remet en marche ; à certains endroits où il y a un nombre respectable de catéchumènes, on reste quelques jours, on y place un catéchiste en permanence, qui enseigne le catéchisme et l'alphabet ³⁹⁶ ».

Cet apostolat d'itinérants était aussi l'occasion d'encourager les catéchumènes, de régler les problèmes des chrétiens, de « faire acte de présence en prévision de l'invasion possible des protestants ³⁹⁷ » et de créer les communautés chrétiennes. Cet apostolat dans un esprit de concurrence avec les protestants est à l'origine du désir de placer de nombreux catéchistes dans les villages. En vue de les raffermir et de les encourager, les missionnaires devaient organiser des visites fréquentes ³⁹⁸ et vivre ainsi comme des apôtres itinérants.

L'activité missionnaire des Déhoniens lors de leurs randonnées prolongées dans les villages n'est pas bien définie hormis la description que donne le Père Joseph Lens à Kasindi quand il écrit en 1909 :

Depuis le 15 juin, j'étais en route, principalement pour faire le recensement de ma paroisse. À Kasindi seul, mon registre notait 152 catéchumènes, nonobstant les départs ou changement de garnison. Il y a là un chrétien catéchiste. Je suis arrivé à établir les prières du matin et du soir, le catéchisme et la classe. Quand j'y suis, le dimanche, tous assistent à la Messe suivie d'une petite instruction, puis l'après-midi au chapelet et au catéchisme. J'ai eu quatre baptêmes in extremis et un mariage. Près de Kasindi, au village de Katsou, il y a une vingtaine de catéchumènes qui demandaient à grands cris un catéchiste. Pour les satisfaire, le Père supérieur a pris un de nos enfants sachant lire et écrire, mais non encore

³⁹⁵ Lettre du Père Léon Cambron au Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 202.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 70-71.

³⁹⁷ Lettre du Père Léon Cambron au Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 170.

³⁹⁸ Correspondance du Père Léon Cambron avec le Père Léon Déhon (s.l., s.d.), dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 63. Dans la même lettre, le Père Léon Cambron souligne que les missionnaires venaient d'installer huit catéchistes dans les montagnes de la Ruwenzori, et quarante dans la plaine de Beni.

baptisé. Je suis parti l'installer le 18 juin. Pendant mon séjour à Kasindi, j'y suis allé plusieurs fois à des heures différentes et chaque fois il y avait catéchisme ou classe. Malheureusement, il y a un revers à la médaille. Les femmes ne viennent pas encore, mais il y a déjà mieux. Elles osent déjà elles-mêmes demander des médicaments soit pour elles, soit pour leurs enfants³⁹⁹ ».

Le but premier de ces randonnées apostoliques n'était pas seulement celui d'instruire les chrétiens et les catéchumènes mais aussi celui de constituer des communautés chrétiennes et des fermes-écoles ou des chapelles-écoles animées par des catéchistes. Le Père Pierre Fernan Germaind ajoute à ce but une autre motivation, la crainte de voir les néophytes oublier les instructions reçues. Ainsi pouvait-il écrire :

« Rentré au logis, je me suis demandé ce que pouvaient faire mes catéchumènes au milieu d'éléments si païens, je craignais de leur voir oublier bien vite ce que je leur avais dit, et pour en savoir plus long, je suis parti ce matin. Je resterai ici quelques jours, enseignant du matin au soir le catéchisme et l'a.b.c. Ensuite, j'irai fixer ma tente à Lissama, c'est la paroisse d'un autre Père, mais la situation n'y est pas très claire et il m'a demandé de passer par là⁴⁰⁰ ».

Parmi les autres activités en brousse, les missionnaires pouvaient aussi s'efforcer de soulager les souffrances humaines et administrer des sacrements.

Par contre, la journée d'un missionnaire dans un poste de mission était mieux définie et réglementée. Elle débutait par la messe qui était suivie du catéchisme des enfants et de l'instruction scolaire. Selon le nombre des religieux, certains pendant ce temps pouvaient surveiller les constructions, et visiter les villages les plus proches du poste de mission afin d'y soigner des malades. Ils y établissaient des familles chrétiennes, y construisaient un abri pour le Père et une chapelle ou y installaient des catéchistes⁴⁰¹. Les mercredis et les jeudis, dans l'après-midi, les Pères enseignaient le catéchisme aux adultes des environs, et les confessaient les vendredis et les samedis⁴⁰².

Parmi les communautés chrétiennes, les missionnaires signalent dans leur correspondance les villages de Kasindi, Kengele, Ruwenzori, Kakondjo, Amakoma, Kilo, Irumu, Rutchuru, et plus tard Kimbulu, en 1924, dans les montagnes. Ces villages qui étaient des centres de rayonnement missionnaire avaient chacun ses caractéristiques propres.

À Kasindi, les catéchumènes et les chrétiens qui existent dans chaque village, la communauté chrétienne était composée de soldats, d'agents de l'administration. Dans la plaine de la Semliki, les missionnaires s'adressaient à des cultivateurs. À Irumu, par contre, il y avait des soldats, des travailleurs, des chrétiens, des catéchumènes et des

³⁹⁹ Joseph LENS, « Aux sources du Nil », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 37-38.

⁴⁰⁰ Lettre du Père Germain-Pierre FERAND, « A Beni ». Makora, le 28 Mai 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 147.

⁴⁰¹ Lettre du Père Modeste D'Hossche à ses confrères. Saint-Gustave, le 27 décembre 1910, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 145-146.

⁴⁰² Lettre du Père Bünn à un ami. Stanleyville, le 25 mars 1911, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 253-253.

protestants⁴⁰³. Ces contrées nous donnent des informations précieuses non seulement sur la diversité des activités apostoliques des missionnaires mais aussi sur les distances d'environ trois cents kilomètres à partir du Lac Albert jusqu'au lac Edouard à Rutchuru. Ce phénomène nous fait percevoir l'importance de placer plusieurs catéchistes dans les villages pour évangéliser⁴⁰⁴ et le problème de leur formation qui lui est corollaire.

Ce problème se fit sentir avec acuité car nous remarquons que les Déhoniens avaient plusieurs sortes de catéchistes. Outre les catéchistes qui ont reçu une formation approfondie chez les Pères Blancs dans le Toro en Ouganda, nous rencontrons des catéchumènes-catéchistes comme cet enfant des Pères, sachant lire et écrire, mais pas encore baptisés⁴⁰⁵, installés par le Père Joseph Lens, le 19 juin 1900, dans le village de Katsua.

Par ailleurs, en 1911, le Père Modeste D'Hossche, Supérieur de mission de Beni, laissa comme catéchiste un de ses enfants orphelins dans les montagnes du Ruwenzori⁴⁰⁶. Dans la plupart des villages, les Pères du Sacré-Cœur de Jésus se retrouvaient précédés car ils y rencontraient des chrétiens en prière et des néophytes en attente des catéchistes ou des missionnaires. Cette situation générale se reflète dans la correspondance du Père Léon Farinelle qui écrit que les Noirs sont prosélytes auprès de leurs congénères⁴⁰⁷.

Sur une étendue de trois cents kilomètres de longueur, les Pères, en nombre insuffisant, pouvaient-ils contrôler l'enseignement de ces différents agents de l'évangélisation ? Dans la mesure où le catéchisme consistait en une série de questions et de réponses, la question pouvait sembler secondaire. Elle devient pertinente quand il s'agit du partage et de l'approfondissement de la nouvelle religion par des dialogues informels dans les villages. Les catéchistes tentaient-ils de donner des explications culturellement compréhensibles en l'absence des Pères ?

Quoi qu'il en soit, à partir des données à notre portée, les missionnaires ne se plaignaient pas de leurs catéchistes pour des questions théologiques mais plutôt pour le poids des cultures locales. On peut les résumer par cette affirmation de Mgr Gabriel Grison parmi tant d'autres : « les passions sauvages vont vite leur empire⁴⁰⁸ », ou encore, « chassez le naturel il revient vite au galop⁴⁰⁹ ».

⁴⁰³ Correspondance du Père Léon Cambron avec le Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 170-173.

⁴⁰⁴ Modeste D'HOSSCHE, « Une mission dans les Montagnes bleues », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1924), p.169 ; Correspondance du Père Th. LAMBERT, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 119.

⁴⁰⁵ Joseph LENS, « Aux sources du Nil », *op. cit.*, p. 38.

⁴⁰⁶ Lettre du Père Modeste D'HOSSCHE à ses confrères, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁰⁷ Léon FARINELLE, « Un voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 146.

⁴⁰⁸ Extrait d'une lettre de Mgr Gabriel Grison, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 85.

Néanmoins, grâce aux catéchistes, les missionnaires pouvaient constater de nouveaux mouvements de conversions ⁴¹⁰. En réalité, l'urgence de la formation des catéchistes se faisait sentir parce que les Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, avec des moyens pécuniaires réduits, ne pouvaient pas toujours envoyer leurs catéchistes en Ouganda pour recevoir leur formation auprès des Pères Blancs ⁴¹¹. Par ailleurs, ils pouvaient se plaindre du nombre insuffisant de ces catéchistes dont certains, parfois, n'étaient pas si enthousiastes. C'est ce que le Père Léon Cambron laisse entendre quand il écrit à son confrère :

« Ce qui nous manque le plus ce sont ces catéchistes à placer dans les villages ; nous en avons dans les postes les plus importants, mais lors même nous aurions une douzaine, nous trouverions de la place pour les caser. Nous en formons ici, seulement cela ne va pas vite. Nous en avons plusieurs formé par les Pères Blancs du Victoria Nyanza, mais il faut les payer très cher pour les décider à s'expatrier, et, en outre, on n'en trouve pas beaucoup de disponibles ⁴¹² ».

En 1912, avec l'arrivée du Père Victor-Remy Mailier et le Frère François Bergé la mission de Beni projeta une formation commune des catéchistes. En effet, les missionnaires ressentaient le besoin d'une formation sérieuse des catéchistes car l'expérience leur révélait que tout leur apostolat reposait sur le travail des *apôtres laïcs* ⁴¹³ d'autant qu'ils souffraient d'une pénurie du personnel évangéliste. Ce projet ne se réalisa pas à Beni mais pour tout le vicariat apostolique des Falls.

En janvier 1923, à Avakubi, le vicariat apostolique créa son école pour les catéchistes qui fut transférée en 1927 à Saint-Gabriel à Stanley-Falls. Celle-ci fut fréquentée par les enfants de 12 à 13 ans ayant terminé l'école primaire et dont l'intelligence, la docilité et le bon caractère n'étaient pas mis en doute. Pendant une période de trois ans, les futurs catéchistes recevaient des leçons sur la Bible, la liturgie, les rubriques (*kanuni*) des cérémonies et le cycle liturgique, les sacrements, l'histoire de l'Eglise, la morale, et les commandements de Dieu. A la fin de chaque semestre, ces enseignements étaient sanctionnés par un examen d'évaluation.

La formation permanente des catéchistes fut aussi une préoccupation des missionnaires. Après les trois années requises pour la formation, les catéchistes, lors de leur ministère, assistaient à une conférence hebdomadaire d'approfondissement de la vie chrétienne. Eux-mêmes, devaient quotidiennement veiller à leur vie intérieure par la pratique de l'examen particulier de conscience et la récitation du chapelet.

La formation morale des catéchistes, selon les exigences de Rome, consistait à maintenir une foi vive, une piété sincère et réfléchie, des mœurs irréprochables, une

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 85.

⁴¹⁰ Lettre du Père Léon Cambron à un confrère. Saint-Gustave, le juillet 1911, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 371-372..

⁴¹¹ Lettre du Père Léon Farinelle au Père Paul Delgoffe, *op. cit.*, p. 71.

⁴¹² *Lettre du Père Léon Farinelle au Père Paul Delgoffe, dans Le Règne du Sacré-Cœur, (1907), p. 71.*

⁴¹³ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assumptionniste au Nord-Kivu, Bruxelles, Woluwe Saint Lambert, 1979, p. 32.*

connaissance plus approfondie (*scientia*) des Saints Mystères, l'*humanité* qui consiste à prendre sa vie au sérieux pour avoir une influence sur celle des autres, et l'affabilité des manières et la politesse.

Il s'agissait donc d'inspirer aux futurs catéchistes un grand amour de Jésus-Christ, de raviver en eux la soif du salut des âmes et le sens du dévouement pour elles. Il fallait allumer en eux la « flamme de l'apostolat », corriger progressivement leurs défauts de caractère, susciter en eux l'esprit du sacrifice, les aider à savoir se supporter mutuellement, et enfin leur faire comprendre la nécessité ainsi que la noblesse du travail manuel.

Le synode vicarial de 1933 reprenant celui de 1922 souhaita que les épouses des catéchistes fassent l'école aux petites filles pendant que leurs maris s'occuperaient des garçons⁴¹⁴. L'école des sœurs de Bafwabaka aiderait dans ce sens avec l'appui des missionnaires. L'important n'est pas de transformer ces épouses en religieuses mais de les associer à un véritable apostolat apparenté à celui de leurs maris catéchiste.

La charge des catéchistes consistait à se rendre le dimanche à la mission avec les chrétiens et les catéchumènes de leurs villages pour y assister à la Sainte Messe. Les catéchistes éloignés du poste de mission, hormis les fêtes de Noël et de Pâques, devaient, à l'heure de la messe, rassembler leurs chrétiens et leurs catéchumènes pour réciter ensemble dans leurs petites chapelles les prières du matin et celles de la messe. Ils pouvaient aussi réciter un chapelet en alternant les dizaines avec les couplets d'un cantique marial.

Ensuite, l'assemblée récitait un chapitre du catéchisme et les catéchistes en donnaient une ample explication si le Supérieur les en avait jugés capables. Les soirées des dimanches, les chrétiens éloignés des postes de mission, avec leurs catéchistes, se rencontraient, une fois de plus, pour la récitation du chapelet et la prière du soir. Enfin, les catéchistes avaient à visiter les malades et devaient prendre soin de ne laisser mourir aucun enfant de leurs villages, fut-il né de parents païens, sans la réception du baptême. Si dans les huit jours après la naissance un missionnaire ne passait pas, ils pouvaient baptiser les enfants des parents chrétiens en présence de deux témoins. Toutefois, pour ceux qui vivaient dans une irrégularité notoire, le catéchiste devait s'abstenir de baptiser leur enfant, excepté en cas de danger de mort.

En somme, les catéchistes ont palié à la pénurie du personnel missionnaire. Cette méthode, cette formation de catéchistes, et cet esprit qui a été, en quelque sorte, suivi par les Pères Assomptionnistes après 1929, se retrouvent aussi dans les mesures pastorales concernant les catéchumènes. Le Père Romanus Declercq nous signale que, pour avoir une conviction relative que les néophytes sont réellement imprégnés de la religion chrétienne, il a fallu du côté des catéchumènes comme du côté des missionnaires, une extrême discipline. La rigueur, l'assiduité et la persévérance sont soulignés par cette lettre pastorale commune aux missions de l'Etat Indépendant du Congo que le Père Gabriel

⁴¹⁴ *Deuxième Synode de la Mission des Falls* (Des Prêtres du Sacré-Cœur en 1933), sous la Présidence de S.E. Mgr Gabriel Grison, Vicaire Apostolique des Stanley-Falls, Congo-Belge. Congrégation des Prêtres du Sacré-Cœur. Vicariat apostolique des Stanley-Falls (Congo-Belge). Second Synode 23-31 janvier 1933 à Saint Gabriel. Imprimerie Saint Gabriel, p. 28-37.

Grison, préfet apostolique des Falls, communiqua à ses missionnaires:

« La loi de deux ans relative à l'assistance au catéchisme pour recevoir le baptême, promulguée à Léopoldville, est obligatoire dans toute l'étendue de la Préfecture. L'on baptisera seulement les personnes qui savent tout le catéchisme et par conséquent peuvent faire leur première communion, si tant est qu'elles aient l'âge de la faire. Ceci est en règle générale. Il est évident qu'un catéchumène âgé, dénué de mémoire, ne sachant pas par cœur son catéchisme malgré les deux ans d'assistance assidue, devrait être baptisé, s'il savait les choses essentielles ⁴¹⁵ ».

La même rigueur existe encore bien qu'elle ajoute encore une troisième année pour les personnes qui n'ont pas été baptisées lors de leur tendre enfance.

Dans les villages éloignés comme dans le poste central, le catéchisme quotidien était suivi d'une seconde recommandation d'une heure de classe aux néophytes afin de donner peu à peu aux indigènes, 'frustrés natures', le goût d'une instruction forcément très sommaire ⁴¹⁶. En fait, pour les missionnaires, l'école était une garantie pour l'avenir du christianisme et avait comme autres avantages de maintenir les personnes en relations permanentes avec les missionnaires, et de contribuer à la promotion humaine des individus.

Ainsi, grâce aux nouvelles conversions, les tournées apostoliques permettaient, enfin, aux missionnaires d'atteindre leurs buts : la formation des communautés chrétiennes. Celles-ci pouvaient se présenter sous forme de fermes-écoles ou de chapelles-écoles dirigées par les catéchistes. Le catéchuménat accompagné de l'instruction scolaire ne tarda pas à donner ses fruits à telle enseigne que le Père Leon Cambron écrivit dans une de ses lettres : « La foi se développe ici et le règne du Sacré-Cœur fait de nouvelles conquêtes sur le territoire de Satan. Elle ne tombera même pas le jour où nos mains défaillantes ne pourront plus la soutenir car elle est plantée dans les cœurs ⁴¹⁷ ».

Cette implantation de la foi dans les cœurs se confirma, le 19 avril 1908, lors de la réception des premiers catéchumènes dirigés par les Déhoniens dans la mission de Beni. Ces premiers baptisés reçurent leur première communion, le 7 juin de la même année. Mgr Gabriel Grison, récemment sacré évêque du Vicariat apostolique de Stanley-Falls à Rome, leur conféra, le 18 mars 1909, le sacrement de confirmation. Ces catéchumènes furent les premiers confirmés de la main de Mgr Gabriel Grison au vicariat apostolique des Falls ⁴¹⁸.

Plusieurs facteurs sont à la source de ce succès apostolique. D'une part, les missionnaires Déhoniens étaient animés d'un idéal : « pour nous la Croix et le règne du Sacré-Cœur », qui les stimulait à surmonter les difficultés de tout genre : l'indifférence, la

⁴¹⁵ Correspondance du Père Gabriel Grison avec ses missionnaires de Beni, Stanley-Falls le 12 mai 1907.

⁴¹⁶ Romanus DECLERCQ, *op. cit.*, p. 5.

⁴¹⁷ Correspondance du Père Léon Cambron avec le Père Léon Déhon, *op. cit.*, p. 6.

⁴¹⁸ Romanus DECLERCQ, *op. cit.*, p. 5.

méfiance, l'insoumission à l'occupation coloniale, l'accablement physique et moral lié aux problèmes de santé et de mortalité, et la pénurie du personnel. Ils pouvaient aussi jouir de l'aide des agents de l'Etat lors de leurs premières implantations.

Par ailleurs, de part et d'autre, les missionnaires et les autochtones sont passés progressivement de la méfiance à la confiance. Ce processus s'obtint par la proximité et la connaissance mutuelle des uns et d'autres, le témoignage du message annoncé et reçu par les indigènes, et surtout par l'autonomie d'action des missionnaires qui ne s'immisçaient pas directement dans les affaires de l'Etat. La population locale finit par considérer les missionnaires comme des « hommes de Dieu » (*watu wa Mungu*), des saints et des hommes proches du peuple.

Cette proximité des missionnaires avec le peuple se réalisait lors des randonnées continues des missionnaires dans la brousse durant lesquelles ils installaient souvent des catéchistes sur la demande des chrétiens ou selon le besoin pastoral du milieu. Ces visites régulières suscitaient aussi l'affection de la population à l'égard des missionnaires et de leur message évangélique⁴¹⁹. Ce fait répondait mieux à la conscience des missionnaires animés du désir « d'aimer et de faire aimer le bon Dieu⁴²⁰ ».

Cette insistance se comprend mieux quand nous regardons l'attitude adoptée par un Père du Sacré-Cœur quand il reçoit une mission. Le Père Léon Déhon l'introduit dans un paragraphe des Constitutions des membres de sa congrégation religieuse. Il relate que les religieux doivent avoir en vue dans leurs travaux et dans leurs œuvres la plus grande gloire de Dieu et leur propre sanctification. Ils doivent ensuite être animés d'un zèle brûlant pour le salut des âmes, et s'efforcer à les gagner au en leur inspirant un tendre amour et une profonde dévotion envers le Sacré-Cœur.

Par ailleurs, la culture dans sa vision de l'homme et de la religion prédisposait le peuple à recevoir le christianisme. Le Père Léon Cambron en témoigne quand il disait qu'il trouvait « d'excellentes dispositions chez les indigènes⁴²¹ ». Ces mêmes dispositions poussaient les nouveaux chrétiens, une fois rentrés chez eux dans les villages après le catéchuménat et la réception des sacrements, à être des apôtres au milieu de leurs frères par leur présence, leur exemple et leur prédication qui suscitaient de nouvelles conversions.

En outre, la méthode suivie en matière d'apostolat a contribué à l'implantation du christianisme dans la population locale. Cette méthode consistait essentiellement dans les contacts fréquents avec les chrétiens dans les tournées pastorales en brousse durant lesquelles les missionnaires intensifiaient l'instruction chrétienne au milieu du peuple. Elle suscitait de nouvelles recrues, les *baptizandi*.

⁴¹⁹ Au sujet de l'amour réciproque entre les missionnaires et la population locale, le Père Lieven Bergmans raconte que le Père Victor-Remy Mailier a été vu comme un saint homme et qu'il avait une grande popularité auprès des indigènes à telle enseigne que, des années durant, après sa mort, les chrétiens lui étaient encore attachés et lui offraient, des mois durant, en signe d'amitié, des messes de suffrages pour les morts. Cf. Lieven. BERGMANS, *op. cit.*, p. 34.

⁴²⁰ Lettre du Père Léon Cambron à une bienfaitrice. Beni, le 23 janvier 1908, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 72.

⁴²¹ Romanus DECLERCQ, *op. cit.*, p. 6.

Par ailleurs, au catéchuménat, un enseignement spécifique était progressivement donné par un Père : d'abord une fois le mois, puis deux fois le mois suivant, et enfin trois fois par mois avant et après la réception du baptême⁴²². Cet enseignement particulier du Père consistait en un approfondissement de la doctrine et dépendait aussi des groupes de catéchumènes. Le Père Léon Farinelle l'exprime bien quand il écrit au Père Paul Delgoffe :

« Il y a pour le moment ici quatre sortes de catéchismes et deux classes de lecture par jour. Le matin, je fais le catéchisme à quelques femmes païennes. Leurs futurs maris les ont envoyées ici pour y être instruites et baptisées, comme les hommes sont baptisés et que nous dispensons le plus rarement possible pro disparitate cultus, ces femmes sont instruites le plus vite possible et elles reçoivent le même jour les sacrements de baptême et de mariage. À 10 heures et demie, après le travail, deux catéchismes en même temps : un Père prend les catéchumènes les plus avancés, un autre instruit les derniers venus. À 2 heures, la classe de lecture et d'écriture, ensuite travail manuel jusqu'au soir⁴²³ ».

Cette distinction entre les catéchumènes variait d'un endroit à un autre notamment à Kasindi et à Irumu où parmi la population on rencontrait des agents de l'administration et des soldats⁴²⁴. Cependant, après la réception des sacrements, cette distinction s'estompait. Tous les nouveaux convertis qui étaient jusque là considérés comme des sauvages, des superstitieux, voire des cannibales deviennent, après le baptême, selon les missionnaires, « de bons chrétiens⁴²⁵ ».

Le souci de promouvoir l'évangélisation en formant des catéchistes qui, à cette époque, n'étaient pas considérés comme des collaborateurs mais plutôt comme des auxiliaires subordonnés aux missionnaires, engendra celui de formation du clergé diocésain pour remédier à la pénurie du personnel missionnaire. En 1920, le Père Victor-Remy Mailier prit l'initiative de fonder un petit séminaire à Beni avec quinze élèves. Cette initiative rencontrait le souhait du pape Benoît XV qui, dans sa lettre apostolique du novembre 1919, trace aux chrétiens et aux missionnaires catholiques leurs devoirs de coopérer à la propagation de la foi⁴²⁶.

Parmi ces devoirs figurent la formation et l'établissement d'un clergé autochtone qui sont une œuvre nécessaire et urgente pour le progrès et l'affermissement de la foi catholique dans les pays considérés comme « sauvages ». Pour le pape, le prêtre indigène est intimement uni à ses compatriotes par son origine, son caractère et ses inclinations ; de ce fait, il dispose d'une puissance pour faire pénétrer la foi dans l'esprit de

⁴²² *Ibidem*, p.7-8.

⁴²³ *Lettre du Père Léon Farinelle au Père Paul Delgoffe, op. cit., p. 71.*

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 170.

⁴²⁵ , Lettre du Père Modeste D'HOSSCHE, Beni, le 13 mars 1910, dans Notre mission au Congo, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 298.

⁴²⁶ BENOIT XV, *Lettre apostolique 'Maximum illud'*. Louvain, Editions du San, 1941, p. 13-16.

ces congénères. En effet, mieux qu'un expatrié, il peut faire un choix judicieux des moyens de persuasion, et l'accès lui est facile de pénétrer là où le prêtre étranger ne peut mettre pied.

Ainsi, les missionnaires réalisèrent que la formation du clergé indigène, pour la conquête de la foi, était une garantie d'avenir pour les Eglises qu'ils fondaient. Mgr Gabriel Grison projetait fonder un petit séminaire, mais un préjugé négatif planait sur l'âme congolaise, « difficilement accessible sous sa rude écorce », et ne le stimulait pas à prendre une décision pour une telle œuvre.

En août 1920, le Père Victor-Remy Mailier, encouragé par son évêque, prit l'initiative de commencer un embryon d'un petit séminaire à Beni. Cette fondation était une réponse à une urgence à Beni qui, à cette date, ne comptait que cinq missionnaires souvent exposés à la maladie. Cette formation de la relève fut bien accueillie par d'autres missionnaires.

La même année, il trouva aussitôt des imitateurs, les Pères Joseph Haurand et Léon Debouge qui fondèrent à Bafwabaka un institut semblable. Cependant, quelques mois plus tard, le 11 février 1921, le Père Victor-Remy Mailier vint à mourir. Ses petits séminaristes furent transférés à Bafwabaka pour rejoindre une trentaine d'étudiants⁴²⁷. Ce transfert fut obligatoire car Mgr Gabriel Grison n'avait pas un personnel missionnaire suffisant. Bien plus, il ne pouvait pas financer dans un même vicariat une œuvre qui avait la même finalité.

Les Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin adoptèrent la méthode de formation utilisée par les Pères Blancs, à Lusaka, en Ouganda. Les candidats au sacerdoce suivaient les leçons des « normalistes », c'est-à-dire des aspirants catéchistes qui ont des classes de français et de latin à part, qui leur assurent une culture supérieure. À la fin de ce cycle des « humanités », les jeunes séminaristes allaient en stage comme catéchistes pour la première épreuve de vertu et de constance sous la vigilance des Pères du poste. L'année suivante, ils étaient admis aux études de la philosophie scolastique qui étaient suivies d'une seconde année de stage. Cette année de probation donnait les garanties nécessaires pour suivre les études théologiques sanctionnées par le sacerdoce⁴²⁸.

Ce petit séminaire de Bafwabaka fut considéré comme le fruit du travail missionnaire, une preuve de vitalité et de divine fécondité⁴²⁹. Il fut transféré, en 1934, à Stanley-Falls lors de la visite de Mgr Albert Dellepiane, délégué apostolique du Congo. Parmi les raisons profondes de ce transfert figure la difficulté pour le séminaire d'entretenir des communications rapides avec l'évêque distant à plus ou moins cent kilomètres. Par ailleurs, les supérieurs ecclésiastiques voulaient que le séminaire soit autonome et indépendant du poste de mission.

Enfin, des difficultés majeures, signalées dans la lettre du séminariste Jean Lukenge,

⁴²⁷ « Formation d'un clergé indigène. Notre petit séminaire au Congo », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1920), 143-145.

⁴²⁸ « Formation d'un clergé indigène. Notre petit séminaire au Congo », *op. cit.*, p. 145.

⁴²⁹ « Salut à mon cher Evêque », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1920), 147.

est d'ordre économique : le transfert du petit séminaire résolut aussi les problèmes de transport et de ravitaillement. Les séminaristes, eux-mêmes, étaient impliqués dans la vie pastorale : les théologiens donnaient des instructions aux travailleurs du grand séminaire et trois parmi eux recevaient la permission de prêcher le jour de Pâques⁴³⁰.

Peut-être, Mgr Gabriel Grison revendiquait-il aussi un droit de regard vigilant sur la formation et l'évolution de ses futurs prêtres ? Quoi qu'il en soit, le Père Willem Leyssen, qui exerçait un ministère apostolique dans la paroisse, reçut la direction de cette institution qui venait d'être juridiquement établie lors de son transfert à Misembe *Sancta Maria*, à une dizaine de kilomètre de la résidence épiscopale de Stanleyville.

Cette situation, qui avait déjà été discutée avant la visite du Délégué apostolique Albert Dellepiane, marqua plusieurs personnes. Le Père Willem Leyssen le confie dans sa correspondance quand il relate : « A notre grand regret nous avons cessé d'être des « broussards » et nous voici devenus des citoyens. Nous avons dû abandonner notre mission de Bafwabaka pour nous établir avec nos séminaristes à une douzaine de kilomètres de Stanleyville⁴³¹ »

Les Petites Sœurs qui assistèrent et partagèrent les difficultés du début de la fondation de cette œuvre furent profondément affectées. Les chrétiens dans ce poste de mission ne pouvaient plus admirer la simplicité des jeunes, leur vie d'étude ni assister aux célébrations liturgiques rehaussées des chants polyphoniques exécutés par leur congénères⁴³². Cependant les séminaristes de Beni ne purent persévérer dans leur vocation sacerdotale.

2.2.3. Rivalités territoriales entre les Déhoniens et les Pères Blancs (1909-1922)

Le territoire de Kilo appartenait aux missionnaires de l'Ouganda car les limites géographiques avec le Congo n'étaient pas encore bien établies. En 1910, Mgr Gabriel Grison adressa une demande à la congrégation de la Propagande pour qu'il étende son activité apostolique dans cette région. Pour soutenir sa requête, il fit savoir à cette congrégation que ses missionnaires y exerçaient déjà leur ministère apostolique auprès des chrétiens et des catéchumènes.

Bien plus, ce territoire venait d'appartenir politiquement et géographiquement au Congo et revenait ainsi au vicariat de Stanley-Falls. Enfin, il avançait comme argument de point, le fait que le Gouvernement de la colonie belge ne permettait pas aux missionnaires dont le supérieur se trouverait en territoire anglais d'exercer leur ministère au Congo..

Curieusement, M. Renkin avait invité les Pères Blancs, dépendant de Mgr Streicher d'Ouganda, à s'établir à Kilo. Dans ces conditions, par l'entremise du Procureur des Pères

⁴³⁰ Jean Lukenge, « Lettre pour mon Evêque Mgr Gabriel », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1920), 147.

⁴³¹ « Le petit séminaire de Bafwabaka est transféré à proximité de Stanleyville, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1934), p. 27.

⁴³² « Bafwabaka voit des départs », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1934), p. 58-60.

du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, Mgr Gabriel Grison avertit la Propagande qu'il retirait sa demande et qu'il n'enverrait plus ses Pères du poste de mission de Beni Saint-Gustave à Irumu. En effet, à cause de la maladie du sommeil qui avait fait fuir les autochtones vers les montagnes, Mgr Gabriel Grison venait de se décider de déplacer ce poste de Kakondjo à Beni, à deux jours de marche de l'ancienne résidence.

Entre temps, les agents de l'administration invitèrent officieusement les Pères de Beni à Irumu. Mais Mgr Gabriel Grison refusa l'offre car il trouvait que le contre d'Irumu sans celui de Kilo ne méritait pas les sacrifices considérables nécessaires à l'établissement d'un poste principal de mission surtout que, faute de ressources et de personnel, il se trouvait dans l'obligation d'abandonner des populations plus nombreuses qui demandaient des missionnaires.

Mais, si le Gouvernement tenait absolument à ce que cette fondation soit mise en œuvre, Mgr Gabriel Grison donna son accord à l'unique condition que le territoire de Kilo revienne au vicariat de Stanley-Falls dont les limites coïncideraient avec celle de la colonie⁴³³. Ce souhait n'a jamais été réalisé et le centre, après la guerre de 1914-1918, est toujours resté entre les mains des missionnaires d'Afrique de nationalité belge.

Cependant, l'expansion missionnaire déhonnienne au Congo au Nord comme au Sud de Beni nous fait comprendre les craintes des Assomptionnistes, dans les années 1930, en ce qui concerne leur indépendance⁴³⁴. Ils craignaient qu'ils dépendent dans leur ministère de la préfecture apostolique du lac Albert qui englobait aussi Irumu et Kilo. Ainsi, les Missionnaires d'Afrique auraient eu une entité géographique compacte occupant tout l'est du Congo, sans devoir contourner Beni appartenant aux Pères du Sacré-Cœur de Jésus.

En effet, le 24 février 1878, le cardinal Lavignerie avait été chargé d'organiser les missions en Afrique équatoriale et orientale. Les missionnaires d'Afrique ou Pères Blancs y fondèrent les quatre missions de Nyanza, en Ouganda, de Tanganyika en Tanzanie, du Congo orientale et septentrional. En 1907, il était question de séparer Beni de la préfecture apostolique des Falls à cause de son éloignement de la métropole d'environ cent lieux en ligne droite et que cette partie reviendrait aux Missionnaires d'Afrique. En fait, les Pères Blancs proposèrent au Père Gabriel Grison de renoncer à la limite sud de sa préfecture apostolique depuis l'embouchure de l'Elila jusqu'à la pointe sud de l'Albert-Edouard et d'accepter comme nouvelle limite la Lowa d'abord et l'Oso ensuite.

Mais le Père Gabriel Grison s'y opposa vivement en prouvant à son supérieur général le Père Léon Déhon qu'il pouvait exécuter le tour de Beni en quinze jours et que les évêques n'étaient pas tenus à passer chaque année dans leurs postes de mission. Il estimait que la question du partage relevait seulement de son supérieur général et se disait prêt à exprimer au cardinal Gotti son refus de principe⁴³⁵.

⁴³³ ED 115 : Rapport de Mgr Gabriel Grison à la Propagande. Beni, le 27 septembre 1911.

⁴³⁴ Nous reviendrons sur les pourparlers autour de la mission indépendante des Assomptionnistes un peu plus haut.

⁴³⁵ ED 85 : Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon, Saint-Gabriel, le 14 mars 1907.

Deux ans plus tard, en 1909, après la communication des Pères Blancs, alors qu'il venait d'être consacré vicaire apostolique, Mgr Gabriel Grison leur répondit qu'il accepterait immédiatement toute nouvelle délimitation qui proviendrait du Saint Siègre. Il ajouta aussitôt qu'il continuera d'occuper tout son territoire car à certains endroits, dont Lokandu où il venait de construire une mission en brique, il peut prendre soit le train soit le bateau pour y parvenir.

Il dénonça ensuite les Pères Blancs en leur signifiant que le territoire de Kilo qu'ils lui proposaient en compensation lui appartenait déjà avant qu'il soit usurpé par Mgr Streicher des Missionnaires d'Afrique en Ouganda, et qu'il n'avait donc aucun intérêt à le céder. Par ailleurs, pour Mgr Gabriel Grison, il serait prématuré de régler à cette période la question des frontières car la Belgique et l'Angleterre n'étaient pas d'accord sur les leurs et continuaient à se disputer la plaine de la Semliki.

Cependant, Mgr Gabriel Grison fit la concession de s'occuper du reste de la zone de Rutchuru dont Beni dépendait, si le Saint Siègre répondait favorablement à la requête des Pères Blancs. Toutefois, cette concession ne serait possible que si Mgr Camille Roelens leur donne lui-même la juridiction sur ce territoire où les Pères de Beni exerçaient déjà leur ministère de suppléance à la pénurie du personnel de ses missionnaires.

Malgré ce fait, Mgr Gabriel Grison qu'on ne parlerait même pas de compensation car il aurait préalablement abandonné une mission établie dans un pas d'accès facile pour une contrée très lointaine qui n'a aucune mission et qui est bien plus à la portée de Mgr Camille Roelens. Enfin, Mgr Gabriel Grison termina sa réponse sur la question de la modification de son territoire apostolique en se demandant ce que deviendrait le territoire situé entre le Lomami et le Congo. À son avis, il faudrait garder les limites actuelles en attendant que les gouvernements civils se mettent d'accord sur leurs propres délimitations des territoires. Néanmoins, il réitéra qu'il accepterait « immédiatement et sans récrimination » les décisions du Saint-Siègre⁴³⁶.

En dépit de cette notification, les Pères Blancs poursuivirent la question des modifications des limites du vicariat de Stanley-Falls car ils sollicitaient auprès de Rome une décision définitive. La motivation profonde qui incitait les Pères Blancs à vouloir prendre possession de cette contrée semble être plus d'ordre politique et humain que spirituel ou missionnaire. Nous pouvons présumer que les Missionnaires d'Afrique s'appuyaient sur la demande du ministre belge auprès du Saint-Siègre qui demanda l'érection d'une nouvelle préfecture apostolique sur les deux parties détachées des vicariats apostoliques des Falls et de l'Ouganda⁴³⁷ : Beni, Irumu et Kilo.

Du point de vue humain, les Pères Blancs, déjà installés à Kilo et à Rutchuru, n'avaient plus à faire un détour en passant par l'Ouganda, pour contourner Beni, quand ils devaient joindre les deux extrémités de leur territoire au Congo. L'obtention de Beni et d'Irumu leur donnerait une certaine hémogénie car ils occuperaient une partie du Tanganyika (Tanzanie), tout l'Est du Congo et une partie de l'Ouganda.

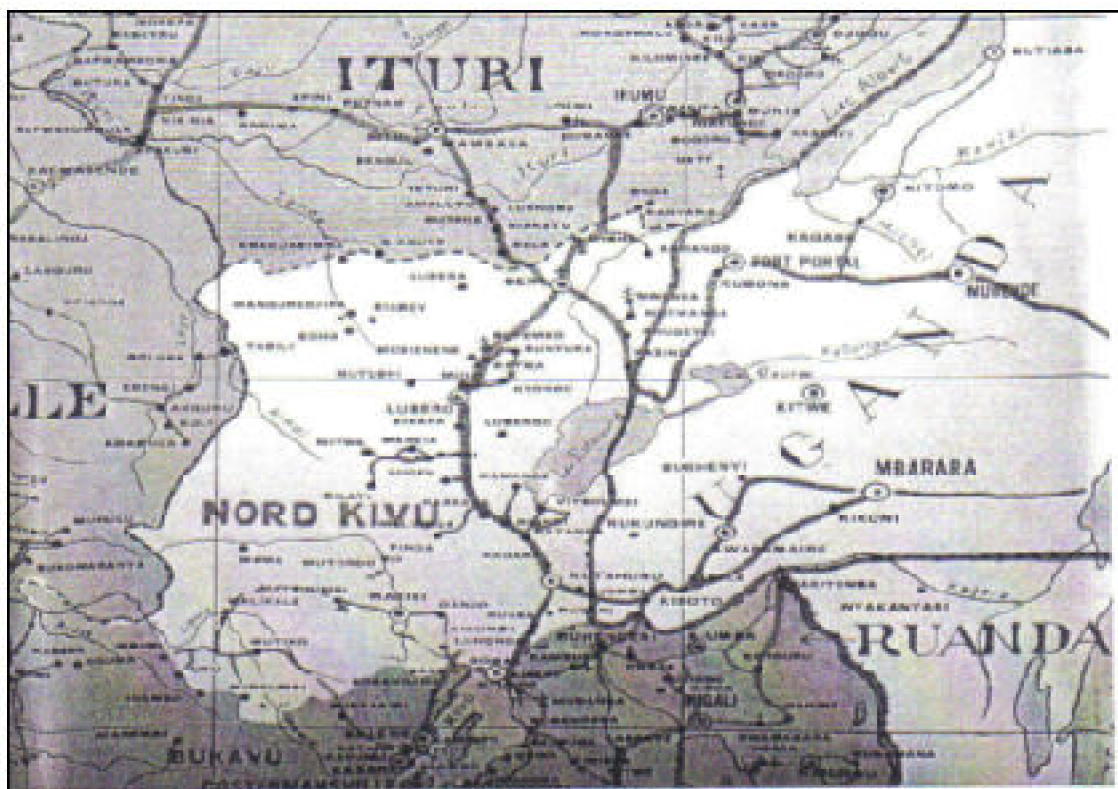
⁴³⁶ ED 96 : Note en réponse à la communication des Pères Blancs. Panga, le 11 mai 1909.

⁴³⁷ Prot. N. 1351/920 : Correspondance du cardinal Van Rossum avec le Père Léon Déhon. Rome, le 19 mai 1920.

De manière symétrique, le Père Léon Déhon défend les intérêts de sa congrégation et revendique la contrée de Beni. Dans sa correspondance du 11 août 1921, en réponse à la lettre de la lettre du 20 juillet n°2071 émanant de la Propagande, il nous révèle au sujet de l'insistance des Missionnaires d'Afrique :

« Notre poste de Beni leur fait envie. Ce serait dommage pour nous de céder. C'est la seule région la plus saine que nous avons. Il y a là le climat et les productions d'Europe. La race est moins grossière que dans le reste du Vicariat. Notre Vicaire apostolique, Mgr Grison, est parti des Falls en juin pour aller visiter la région de Beni. Il nous enverra un rapport sur cette question des nouvelles limitations. Je présume qu'il cédera volontiers quelque chose aux Pères Blancs, (...), les beaux postes d'Irumu et Boga avec une bande de territoire ⁴³⁸ ».

Ces nouvelles modifications transmises par Mgr Gabriel Grison répondirent partiellement aux attentes des Pères Blancs car, à vrai dire, les Déhoniens ne regrettèrent pas la partie cédée. Lorsque M. Renkin venait d'inviter Mgr Streicher des Pères Blancs d'Ouganda à Kilo et que les agents du Gouvernement demandaient aux Déhoniens de Beni d'occuper Irumu, Mgr Gabriel Grison répondit que le centre d'Irumu, sans la région minière de Kilo, était insignifiant pour mobiliser les ressources humaines et matérielles qui peuvent mieux profiter à d'autres populations ⁴³⁹.



Carte n° 9 : Territoire disputé de boga

⁴³⁸ ED 152 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Propagande. Bruxelles, le 11 août 1920 ; cfr. Aussi ED 151 : Léon Déhon, Pro memoria à la Propagande, 20 mai 1920.

⁴³⁹ ED 115 : Rapport de Mgr Gabriel Grison à la Propagande. Beni, le 27 septembre 1911.

Source : Partie d'une carte dressée par E. Demartean d'après les données du Gouvernement général (Archives du Ministère des Colonies/Bruxelles : AIMO). Sur la cette partie de la carte Boga se trouve en-bas de Irumien suivant le parallèle, à gauche près de la zone blanche.

De même, Boga reste un centre important où s'est implanté le protestantisme. Par ailleurs, les Wahema qui habitent la contrée n'ont pas une bonne réputation dans la littérature missionnaire comme le signale le Père Léon Farinelle :

« Nous y avons à faire à la race des Wahemas, tribu de pasteurs immigrée récemment (...) dans le pays, et dont les plus nombreux représentants se trouvent dans les possessions anglaises de l'Ankole et du Toro. Or, cette tribu paraît assez réfractaire à l'évangélisation, et d'autre part, elle jouit d'une grande autorité parmi les indigènes. Si j'ai bon souvenir, les Pères Blancs qui sont dans l'Ankole depuis plusieurs années, n'ont encore que fort peu de Wahimas parmi leurs catéchumènes ⁴⁴⁰ ».

La situation du christianisme catholique n'a guère évolué en cette contrée protestante ⁴⁴¹. Il en est ainsi du centre Irumu qui est presque laissé en ruines. Ce sont ces travailleurs, venus d'ailleurs, qui constituaient la chrétienté d'Irumu devenu un centre pastoral de la paroisse de Badiya, non loin de la paroisse et du grand hôpital des protestants, dans le diocèse de Bunia. Ainsi, l'abandon de ces postes a été pour les Déhoniens un allègement dans leurs activités pastorales.

En réalité, il s'avérait difficile à Mgr Gabriel Grison de céder cette partie est de son vicariat si nous considérons les ressources humaines, les investissements, et les privations financières qui s'y sont déployées. Mgr Gabriel Grison venait d'y perdre quatre missionnaires : les Pères Pierre Fernan Germain (1907) et Léon Farinelle (1909), les Frères Joseph Manderlsheid (1910) et François-Babo Jantz (1912) qui y ont offert, en sacrifice, leur vie dans leur labeur apostolique ⁴⁴².

Bien plus, la mission de Beni était en plein développement et présentait des Chances d'avenir par ses vocations et son climat favorable aux missionnaires. Ces faits pouvaient inciter la convoitise des voisins à en croire entre les lignes de Mgr Gabriel Grison quand il écrit :

Il y a là des constructions commencées pour agrandir l'église et pour ériger un séminaire indigène. Tout est en suspens parce que nous craignons d'être invincés de ce poste. Nous serions heureux si la propagande nous disait une bonne fois : 'Restez là et développez votre mission'. Beni est le poste le plus sain de notre vicariat. À mille mètres d'altitude, il a un climat presque européen. Les

⁴⁴⁰ Correspondance du Père Léon Farinelle avec le Père Léon Déhon. Beni, 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus (1907)*, p. 81.

⁴⁴¹ Durant notre ministère pastoral (1986-1991), nous nous sommes rendus cinq fois à 10 km de Boga, près du village Muzirandulu. Après plus de 80 km de la paroisse de Mbao, dans l'extrême Nord, nous recevions deux confessions et le maximum des communiantes ne s'élevaient pas à plus de cinq personnes.

⁴⁴² ED 156 : Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec la Propagande. Saint-Gabriel, le 8 août 1921

indigènes y sont de race supérieure à ceux du centre, ils donneront des vocations. Nous avons déjà fait là beaucoup de dépenses⁴⁴³ ».

Dès que Rome accepta les délimitations territoriales entre les Déhoniens et les Pères Blancs, et eut érigé la préfecture apostolique du Lac Albert comprenant Boga, Irumu et Kilo⁴⁴⁴, le Père Léon Déhon se préoccupa davantage de l'érection juridique de la nouvelle entité ecclésiastique de Beni. En 1919, devant l'immensité du territoire du vicariat de Stanley-Falls, aussi grand que la moitié de la France, le Père Léon Déhon, transmis le 28 novembre, le rapport de Mgr Gabriel Grison contenant le souhait d'avoir une Préfecture à Beni⁴⁴⁵.

Il fit suivre ce rapport du document *Pro memoria* du 20 mai 1920 dans lequel il signalait une question très délicate : « Les Pères Blancs de l'Ouganda veulent s'agrandir en prenant une partie de notre vicariat⁴⁴⁶ » Lors de sa visite pastorale à Beni en 1920, le projet de la création de cette nouvelle préfecture qui porterait le nom de *Préfecture Ruwenzori* aboutissait à sa maturité. Les missionnaires donnèrent à Mgr Gabriel Grison la carte de la future entité ecclésiastique et le projet qui l'accompagne.

En effet, à cette période, la mission de Beni était prometteuse⁴⁴⁷ malgré la pénurie du personnel missionnaire. Les vocations religieuses commençaient à se manifester au milieu des jeunes de Beni. Dans le dessein des Pères, ces candidats à la vie religieuse ne permettront pas seulement d'établir de nouveaux centres, mais aussi seraient aussi des adorateurs. Bien plus, le poste de Beni avait dix postulants qui devinrent onze avec celui que Mgr Gabriel Grison confia aux Pères pour qu'il soit formé avec les autres au petit séminaire qui n'était pas encore juridiquement érigé. Ces séminaristes logeaient chez les Pères, séparés des futurs religieux, et commençaient à apprendre le latin.

Dans l'attente de l'érection en préfecture ou en vicariat apostolique, le Père Léon Cambron suggéra que les deux territoires ecclésiastiques aient chacun son séminaire à cause de la différence de climat entre celui des Falls et celui de Beni. Néanmoins, dans l'avenir, s'il ne restait plus un grand nombre de formateurs, les séminaristes seraient groupés soit près de l'évêque, soit à l'endroit de son choix.

Hormis les candidats à la vie religieuse et à la vie sacerdotale, des petites filles d'une quinzaine d'année surprisent Mgr Gabriel Grison quand elles lui demandèrent d'entrer au couvent. Cette requête embarrassante nous fait, une fois de plus, comprendre les

⁴⁴³ ED 155 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Propagande. Bruxelles, le 26 janvier 1921.

⁴⁴⁴ Prot. N. 514/21 : Correspondance du cardinal Van Rossum avec le Père Léon. Rome, le 24 février 1922 ; ED : Pie XI, Bulle *Quae catholico nomini*. Rome, 27 juin 1922 ; et Prot. N. 3109/21 : Correspondance du cardinal Fumasoni-Biondi avec Messieurs Grison et Stericher. Rome, le 4 février 1921.

⁴⁴⁵ ED 148 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Propagande. Bruxelles, le 28 novembre 1919.

⁴⁴⁶ ED 151 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Propagande. Pro memoria, le 20 mai 1920.

⁴⁴⁷ Les statistiques de 1920 à Beni donnent les chiffres suivants : 440 baptêmes, 58 116 communions dans l'année, 1520 chrétiens en vie.

relations étroites qui existaient entre le Congo et l'Ouganda. Ces jeunes filles auraient vu à Virika (Fort-Portal) des religieuses qu'elles prirent comme modèle et comme exemple de vie.

Le projet de cette préfecture du Ruwenzori, espérée à Noël 1920, portait en lui-même des germes de sa réalisation difficile. Dans la lettre du 12 août 1920, le Père Léon Cambron avoue qu'il manquait aux missionnaires une direction religieuse et que plusieurs religieux ont manqué la vie de mission à cause de cette situation. Par ailleurs, il signale que plusieurs postulants à la vie sacerdotale ne persévèrent pas.

En outre, au sujet de la formation des futurs prêtres, le Père souligne que le corps professoral n'est pas constitué et qu'ils n'ont pas de livres. Même du point de vue de la vie chrétienne, il relate que certains moribonds refusent le baptême et que la mission aurait besoin de plus catéchistes⁴⁴⁸. Il faudra attendre quatorze ans (1934), sous les Assomptionnistes, pour que cette circonscription ecclésiastique soit érigée en mission indépendante de Beni.

Chapitre troisième Limites et difficultés de la mission déhonnienne de Beni (1906-1929)

Malgré les débuts encourageants, la mission déhonnienne ne tarda pas à être confrontée à des obstacles qu'elle ne parvint pas à surmonter. Aux espoirs des premiers temps succédèrent les interrogations et finalement le choix de transmettre la mission aux Assomptionnistes.

2.3.1. Situation socio-politique et culturelle

L'activité apostolique des Prêtres du Sacré-Cœur, à Beni, se situe dans une période qui comporte plusieurs difficultés au niveau socio-politique, physique et missionnaire. Du point de vue socio-politique, il régnait une insécurité dans la contrée à cause des révoltés qui venaient de se replier dans les montagnes⁴⁴⁹ pour échapper aux intrigues des Européens et à la domination coloniale.

Les missionnaires eux-mêmes n'étaient pas épargnés à tel point que le Père Pierre-Fernan Germain écrit à ses correspondants : « La situation politique est troublée en ce moment et il est possible que si nous nous écartions à trois heures de la mission sans escorte, nous passerions à la marmite. Mais Dieu veille sur ses missionnaires et notre poste est armé⁴⁵⁰ ».

⁴⁴⁸ ED 153 : Correspondance du Père Léon Cambron au Père Léon Déhon. Beni, le 12 août 1920.

⁴⁴⁹ ED 82 : Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon, Beni, le 5 décembre 1907.

⁴⁵⁰ Pierre-Fernan GERMAIN, « À Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 35.

Cette situation entraînait la méfiance à l'égard des étrangers et de résistance à l'occupation coloniale. Le Père Léon Farinelle communiqua au Père Léon Déhon cette réelle difficulté qui le mobilisait à quelques endroits seulement de son champ apostolique quand il écrit :

« Depuis un an et demi, presque tout le pays était en révolte ; à part le village de Kilongozi, près de Beni, il n'y avait dans la zone que les bords du lac et les villages qui nous en séparent, qui étaient soumis. Dernièrement, le chef du secteur de Beni est allé chez les révoltés faire ce qu'on appelle une action de police ; dès les premiers jours, les gens de Zumbia, notre premier voisin, sont venus nous offrir leur soumission, je leur ai conseillé d'aller se présenter à Beni, ce qu'ils ont fait ; plusieurs villages les ont imités et il y a de l'espoir que les autres suivront ⁴⁵¹ ».

Le contenu de cette lettre prête à ambiguïté : d'une part, il laisse croire que la première christianisation du peuple de Beni a été dirigée *manu militari*, par ce que le Père Léon Farinelle appelle une « action policière » et aurait abouti à la soumission des villageois venus se présenter chez lui. D'autre part, sa recommandation aux villageois de se rendre auprès des autorités administratives pour signifier leur soumission dénote plutôt la collaboration qui existe entre les missionnaires et les agents de l'Etat.

Ce fait créa des distances à l'égard des missionnaires à telle enseigne qu'actuellement les anciens racontent encore qu'il fallait être réservé à leur égard même dans le confessionnal. Le Père donnait une longue pénitence, le temps qu'il avertisse les agents de l'Etat et que les policiers viennent arrêter le pénitent au sortir de l'Église.

La religion chrétienne fut alors associée au colonisateur et le missionnaire fut assimilé à un partisan de l'opresseur. Le Père Modeste D'Hossche en était conscient :

« Il est incontestable que les montagnards ne voient pas d'un bon œil la présence des blancs (...). Je me hâte de dire que, jusqu'ici, on ne les a pas beaucoup ennuyés. Mais la prévision qu'ils resteront sous la dépendance des blancs ne leur dit rien de bon. Cette idée et les agissements des sorciers ont provoqué, en beaucoup d'endroits, une certaine hostilité contre les missionnaires. Les chefs sont persuadés que si nous n'étions pas venus nous établir chez eux, les fonctionnaires de l'Etat seraient partis depuis longtemps. On se demande ce qui a pu faire naître cette conviction ⁴⁵² ».

Cette conviction fut provoquée par les agissements des missionnaires eux-mêmes. Pour que le peuple soit soumis, il était conseillé d'aller se présenter au poste de l'Etat. Bien plus, lors de leur implantation, les missionnaires sont toujours accompagnés par les soldats, qui sont redoutés par la population à cause de leurs agissements brutaux. Parfois, les missionnaires se confondaient avec les agents de l'administration mis à part leur signe distinctif, la croix. Le Père Pierre-Fernan Germain décrit cette situation en ces mots : « Un officier qui se trouve ici pour la délimitation de notre concession, prend la tête de la caravane et je joue l'aumônier militaire. Vous m'auriez trouvé tout changé sous mon uniforme, mon costume kaki, mon casque, mes guêtres, ma carabine express, sans

⁴⁵¹ Correspondance du Père Léon Farinelle avec le Père Léon Déhon, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 83.

⁴⁵² Modeste D'HOSSCHE, « Une mission dans les Montagnes bleues », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1924), p. 169.

oublier ma croix missionnaire ⁴⁵³ ».

Les situations réitérées de ce genre prêtaient à confusion : les plantations des Pères étaient cultivées par les autochtones, les déplacements des Pères nécessitaient une cohorte de militaires et d'hommes portant les effets personnels du Père, les objets du culte, la nourriture, les appâts spirituels des noirs composés d'images, de scapulaires, de chapelets, et matériels faits de pipes, de tabac, de ceintures et de couverture pour les chefs, de perles et d'étoffes pour les femmes, et des personnes qui aidaient au portage ceux qui se fatiguaient en cours de chemin ⁴⁵⁴ .

Néanmoins, la connaissance du peuple avec ses traditions avait pour avantage de favoriser la proximité des missionnaires avec le peuple qu'il christianisait, de connaître ses relations avec la divinité, son mode de vie, et ses aspirations profondes. Toutefois, « bien qu'ils aient remarqué que les croyances religieuses et leurs mœurs disposaient favorablement les peuples rencontrés à recevoir plus facilement certains récits révélés de la bible, les missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus ne voulurent pas semer l'Évangile sur une sorte de 'brûlis' africain ⁴⁵⁵ ».

Cette crainte de bâtir le christianisme sur des fondements syncrétistes était-ce l'application de l'évangile à la lettre, « A vin nouveau, outre neuve (Mt, 9, 17) » ? Cependant, malgré cette méthode de la *tabula rasa*, les missionnaires, du point de vue humain, pouvaient répondre aux besoins matériels et spirituels du peuple. Néanmoins, un dicton nande raconte : *oykalya naye yakanakwita* (le compagnon de table est celui-là même qui peut te tuer). Connaissant les points forts et faibles de son voisin, il sait sûrement par où l'attaquer.

De la même façon, les missionnaires, croyant connaître les autochtones en portant un intérêt particulier à toutes les apparences de la vie des autochtones, s'acharnaient-ils contre certains éléments culturels, entre autres, les cases de la formation de la jeunesse (*ekirimba*), la hutte des ancêtres (*ovuhima*), les offrandes aux morts, la nourriture rituelle (*molisyo*) pour les futures mamans ⁴⁵⁶ .

Bien plus, les idoles et les sorciers, possesseurs de pouvoirs occultes maléfiques, leur étaient intolérables comme nous le révèle le Père Dominique Gauthier dans ce dialogue avec un chef, dont il vient de démystifier une représentation d'une divinité :

⁴⁵³ Pierre-Fernan GERMAIN, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 19 ; 21 ; 150.

⁴⁵⁴ Dominique GAUTHIER, « A la conquête des âmes », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 212 ; Pierre-Fernan GERMAIN, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 173 ; Léon FARINELLE, « Un voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 135-140 ; Lettre du Père Théodore Muller au Père Léon Déhon. Banalia, le 15 février 1911, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 210 ; Gabriel GRISON, « A travers l'Afrique », dans *Le Règne du Sacré-Cœur*, (1908), p. 114. Dans ce cas du Père Gabriel Grison l'escorte fut imposée par le commandant Lund et un chef de poste, un bulgare parlant parfaitement le français, M. Athanasoff qui persuadait le père de se prémunir des révoltés retirés dans la forêt.

⁴⁵⁵ Savino P. PALERMO, *Pour l'amour de mon peuple*, *oc. cit. p.*

⁴⁵⁶ Thomas De WESTERLINCK, « Dans les Montagnes bleues », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1928), p. 13-17 ; 43-49 ; Lettre du Père Théodore Muller au Père Léon Déhon. *op.cit* ; 169.

« Nous ferons tout ce que vous nous dites pour plaire au bon Dieu et devenir ses enfants. Notre sorcier est un menteur et un voleur ; il nous terrorise pour avoir nos chèvres et nos poules. Voyez, mupe, ma belle couverture ; eh bien ! depuis longtemps déjà il me persécute pour que je la lui donne et me menace de tous les malheurs si ne n'y consens pas. N'est-ce pas lui qui vous a enseigné que ceux qui regarderaient les idoles tomberaient gravement malades ? Et tous d'une voix : c'est lui ! Eh bien, il a menti ! Personne de ceux qui ont regardé les images aujourd'hui ne tombera malade pour cela. Ces dieux que vous adoriez ne sont que des morceaux de bois, ils n'ont aucune puissance et vous n'avez rien à redouter. Les poules que vous leur sacrifiez, c'est le sorcier qui les mange... Nous ne croirons plus au sorcier, nous viendrons à vous, vous nous instruirez et nous vous apporterons nos poules... Et maintenant, Mupe, nous jetterons nos idoles à la rivière et nous ferons tout ce que vous nous direz⁴⁵⁷ ».

De cette longue assertion se dégage le fait que la culture ancestrale était, pour les missionnaires, un obstacle entravant l'expansion du christianisme. D'autre part, pour la population autochtone, les missionnaires venaient présenter un Dieu combattant les divinités ancestrales⁴⁵⁸.

Par ailleurs, les missionnaires pouvaient se comporter en juges comme le rapporte le Père Modeste D'Hossche au sujet d'un homme qui était accusé d'avoir jeté un mauvais sort sur l'épouse de son voisin. Le chef voulait le soumettre à l'épreuve du feu pour reconnaître sa culpabilité ou son innocence. Cette épreuve retournée contre les accusateurs fit bondir le sorcier qui disparut dans la forêt et qui exerça son métier ailleurs⁴⁵⁹. Ainsi, la méthode déhonnienne de convertir les chefs paraissait à la population locale un moyen utilisé par les missionnaires pour s'immiscer dans la vie sociale du peuple.

Ces attitudes laissent percevoir la physionomie du missionnaire aux yeux du peuple. Bien qu'enseignant « les choses de Dieu », il est politiquement un allié puissant du pouvoir oppresseur de la colonisation à laquelle le peuple s'oppose énergiquement. Par ailleurs, hormis la croix, le port de l'arme comme instrument d'autodéfense ou de dissuasion⁴⁶⁰, et comme gagne-pain⁴⁶¹ en chassant du gibier, le portage lors de ses déplacements, les cultures dans ses plantations ne différenciaient en rien le missionnaire du colonisateur.

Bien plus, il s'érige en juge dans les affaires sociales et crée des divisions au sein d'une même société en recrutant des catéchistes, en convertissant les jeunes et des chefs qui deviennent ses porte-paroles à la grande trahison de la tradition ancestrale. Enfin, il crée une crise culturelle en profanant les divinités et en détruisant le pouvoir des

⁴⁵⁷ Dominique GAUTHIER, *op. cit.*, p. 211-212.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 112.

⁴⁵⁹ Modeste D'HOSSCHE, « Mœurs congolaises. Sorcier et missionnaire », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 212.

⁴⁶⁰ *Ibidem*, p. 213.

⁴⁶¹ Pierre-Fernan GERMAIN, « À Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 19

sorciers. Le christianisme devenait, selon l'expression de Wesley Ariarajah, une « menace et une offense ⁴⁶² », aux yeux des garants des traditions culturelles ancestrales.

Ces faits nous font comprendre l'interdiction faite aux enfants de fréquenter les missionnaires, et la résistance active de la population locale qui a détruit des chapelles après une dispute entre le fils d'un chef et d'un catéchiste ⁴⁶³. Cette résistance, non comprise par les missionnaires, avait une signification profonde pour le peuple. Pour l'africain, s'acharner contre la propriété privée de quelqu'un, c'est s'attaquer directement à la personne même en lui signifiant implicitement qu'il est indésirable et qu'il cherche ailleurs un lieu d'asile.

Les missionnaires sont aussi à l'origine de l'opposition au christianisme qui se traduit par plusieurs attitudes dont celle d'empêcher les enfants de fréquenter les missionnaires, leur catéchisme et leurs instructions. Le Père Léon Farinelle traduit cette situation dans ses lamentations du 28 avril 1908 :

« C'est avec bien de la peine et à travers les ennuis et les déceptions que l'on parvient à conduire un groupe de catéchumènes jusqu'au baptême. Dans les villages indigènes, les enfants suivent bien souvent le catéchisme contre le gré de leurs parents. Parfois ils se font battre ou même enchaîner durant le temps des classes ; or si cette lutte est pour plusieurs une source de courage et de ferveur, elle est aussi pour beaucoup une pierre d'achoppement : ils se fatiguent à lutter contre leurs parents, ils sont vite lassés d'entendre toujours leurs récriminations, et c'est ainsi qu'assez souvent, on en voit qui cessent de suivre le catéchisme. Dernièrement à Beni, un des plus intelligents et des plus instruits, sur lequel je comptais pour en faire le catéchisme, a cessé ainsi de venir, et comme j'en demandais la cause, celui-ci m'a répondu tout simplement : 'il a écouté les autres'. Ces autres, ce sont leurs parents, ce sont ceux qui leur racontent que s'ils continuent d'aller écouter le Père, celui-ci les fera conduire en Europe ou bien les tuera pour faire des remèdes de leur sang, ou bien d'autres fables du même genre. Le démon voit cette contrée menacée de lui échapper et il redouble des ruses pour la garder ⁴⁶⁴ ».

Cette résistance n'est pas isolée ; elle trouvera son paroxysme dans le *mouvement kima* lors du ministère pastoral des Pères Assomptionnistes dans les années 1930.

Cette situation révèle une résistance active contre la christianisation de la contrée. Elle nous aide aussi à comprendre l'attitude des missionnaires qui préféraient s'adresser à la jeunesse car ils trouvaient qu'il était difficile aux adultes d'abandonner leur tradition ancestrale. Mgr Gabriel Grison revint sur cette question de véritables conversions en 1924 et note avec réalisme : « Nos gens ont des passions violentes qui remontent facilement à la surface ; ils sont liés par des chaînes séculaires à la tyrannie ténébreuse de leurs

⁴⁶² Cette expression est reprise par Jan van BUTSELAAR, « Convergence ou divergence ? Développements récents dans l'attitude protestante », dans Françoise JACQUIN et Jean-François ZORN (éd.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne*, Paris, Editions du Karthala, 2001, p. 325.

⁴⁶³ Modeste D'HOSSCHE, « Une mission dans les Montagnes bleues », *op. cit.*, p. 169.

⁴⁶⁴ *Lettre du Père Léon Farinelle. Lac Albert-Edouard, le 28 avril 1908, dans Le Règne du Sacré-Cœur (1908), p. 152-154.*

sorciers et soumis par atavisme à des coutumes barbares. Il faut une grande patience pour les conduire. Il faut des siècles pour transformer des peuples et les dorer au feu⁴⁶⁵ ».

De son côté, le Père Léon Cambron, en face de diverses épreuves que rencontrait la mission, et de l'échec à convertir le peuple qu'il attribuait aux agissements des sorciers, trouvait qu'il était confronté à une œuvre satanique. Par conséquent, il prôna une « tactique militaire » dans sa méthode d'évangélisation afin de lutter contre le démon⁴⁶⁶.

En d'autres circonstances, confronté à cet échec à gagner les autochtones au christianisme, il se consolait en affirmant : « On ne pourrait pas exiger de ces bons sauvages qu'ils renient du jour au lendemain ce qu'ils tenaient jusque-là sacré⁴⁶⁷ ». Sans se résigner, les missionnaires vinrent à comprendre que la conversion d'un peuple est une besogne de patience.

2.3.2. Conditions climatiques

Hormis ce contexte socio-politique et culturel, les Déhoniens furent confrontés au problème de la maladie qui, non seulement, développa la mortalité et la conscience du sacrifice de leur vie au Seigneur mais avait aussi pour effet la diminution du personnel missionnaire. La contrée de Beni, qui fut déclarée d'une manière romantique par les missionnaires « la plus saine du Vicariat des Falls », « les alpes africaines⁴⁶⁸ », « la Suisse africaine ou encore Suisse du Kivu⁴⁶⁹ », à cause de son relief accidenté, de la faune et de la flore charmant les occidentaux, se présentait de prime abord comme « la réunion de toutes les splendeurs de la nature⁴⁷⁰ ».

Malgré sa beauté naturelle, la mission de Beni provoqua aussitôt le désenchantement des missionnaires. En 1907, pendant que l'on construisait des hangars pour briques, l'ouragan détruit la première chapelle et la moitié de la mission⁴⁷¹. Il fallait reconstruire les ruines tout en continuant le travail apostolique et pastoral d'enseignement au catéchuménat et à l'école, de recrutement et de la connaissance de la région. Deux ans

⁴⁶⁵ Gabriel GRISON, « Du paganisme au christianisme ». Beni, le 6 septembre 1924 ; dans *Le Règne du Sacré-Cœur* 5 (1924), p. 171-172.

⁴⁶⁶ Père Léon Cambron au Recteur du scolastique Notre-Dame du Congo, *op. cit.*, p. 202.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, p. 211.

⁴⁶⁸ ED 191 : Thomas De WESTERLINCK, Lettre aux amis, Beni, 1927.

⁴⁶⁹ Romanus DECLERCQ, « Le pays et les gens », dans *l'Afrique ardente* (1954) n°85, p. 17.18.

⁴⁷⁰ « Une vaillante figure d'apôtre : Mgr Gabriel Grison », dans *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus* (1934), p. 25.

⁴⁷¹ Correspondance du Père Léon Farinelle avec le Père Léon Déhon. Beni, le 17 octobre 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus* (1908), p.3.

plus tard, en 1909, un autre ouragan s'abattit sur la mission : « Tout est à recommencer. Puisqu'il faut recommencer, on recommencera ⁴⁷² ».

Les Déhoniens décidèrent alors d'abandonner Karuhamba car les reconstructions continues ralentissaient la pastorale directe. Les Pères Léon Cambron et Joseph Lens allèrent à la recherche d'un nouvel emplacement aux abords de la rivière Talya qui se révéla aussi insalubre à cause de la mouche tsé-tsé, vecteur de la maladie du sommeil. Cette mission Kakondjo Saint-Gustave qui était déjà presque entièrement construite fut abandonnée.

En 1911, lors de sa visite à Beni, Mgr Gabriel Grison, récemment nommé, en 1908, vicaire apostolique des Stanleys-Falls, décida du choix d'un nouveau site, le Vieux-Beni, à proximité du poste de l'Etat. Le Père Léon Cambron, nouveau supérieur, se chargea de cette nouvelle entreprise et des premières constructions provisoires pendant que les autres missionnaires s'occupaient des travaux de déménagement qui demandèrent trois cents porteurs et trois semaines. Les abords de la Taliya, qui connaissaient une vie prometteuse et débordante pour la mission, furent définitivement abandonnés le 22 novembre 1912.

Cependant, la mouche tsé-tsé n'a pas encore laissé tomber son dard mortel. Même à Vieux-Beni, « la maladie du sommeil faisait d'effroyables hécatombes » en sorte que Mgr Gabriel Grison écrit :

« Si Dieu n'arrête pas le fléau, il est à craindre que ce pays ne devienne une immense solitude. Partout déjà, les Supérieurs ecclésiastiques des Missions ont ordonné des prières publiques afin d'obtenir de sa Miséricorde la disparition de cette terrible et redoutable maladie. Nous en sommes menacés autant que personne. Elle nous a tué un Frère à Beni qu'elle nous oblige à abandonner ⁴⁷³ ».

Une fois de plus, le nouveau poste devra être abandonné malgré son développement sensible et la préparation de 180 néophytes à la confirmation. L'administration coloniale venait d'en faire autant. En effet, en 1926, l'administration coloniale exigea « *manu militari* » un déplacement obligatoire de la population de la plaine de la Semliki vers les montagnes.

Il n'y eut plus de vie humaine dans la plaine qui venait de devenir le Parc National des Virunga. Bien que le déplacement obligatoire fut mal reçu par le peuple, la mesure était pourtant salutaire aussi bien pour les Européens que pour la population locale. Il fallait abandonner le royaume de la mouche tsé-tsé et de la mort.

Au début de juillet 1926, Mgr Gabriel Grison, lors de sa visite pastorale à Beni, demanda à ses missionnaires de suivre l'ordre des agents de l'Etat et d'abandonner ce poste pour un nouvel emplacement. En effet, en 1924, ces derniers avaient transféré leur poste d'administration à Bungulu et entraînent à leur suite les villages environnants si bien que la mission restait dans un véritable désert. Ceux qui resèrent auprès des Pères étaient environs 800 chrétiens dont la plupart étaient atteints de la maladie du sommeil ⁴⁷⁴. Rester à Beni aurait été un suicide !

⁴⁷² Pierre-Fernan GERMAIN, « Un orage à Beni », Beni, le 27 février 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus* (1937), p. 75.

⁴⁷³ *Correspondance du Père Gabriel Grison avec ses missionnaires, Beni le 15 juillet 1911.*

À la fin de tournée pastorale, la mort dans l'âme, Mgr Gabriel Grison communiqua à ses missionnaires présents que la mission devra être abandonnée malgré ses constructions en briques, sa beauté et ses promesses d'avenir. Selon le Père Lieven Bergmans, les Déhoniens reçurent cette décision avec une « résignation évangélique⁴⁷⁵ ». En réalité, les vingt ans de labeur apostolique avec tout ce que cela comportait comme sacrifices, sueurs, préoccupations et amour s'effondraient.

En dépit de tout, à la fin de l'année de 1926 et au début de 1927, les missionnaires, sous la direction du Père Modeste D'Hossche, s'établirent dans l'actuel site de Beni aux environs de Bungulu où le poste d'État venait de s'installer avec les agents de l'union Minière des Grands Lacs (MGL) qui préparaient des études en vue d'un projet de chemin de fer qui, malheureusement, n'a jamais été réalisé⁴⁷⁶.

2.3.3. Omniprésence des maladies

Le dernier facteur qui porta préjudice à l'activité apostolique des Déhoniens fut la maladie. Certes, la maladie du sommeil contribua au déplacement du peuple de la plaine de Semliki, mais d'une manière générale, la question de la santé a toujours été préoccupante à Beni. Non seulement la population autochtone était affectée mais aussi les missionnaires déhoniens tout au long de leur pastorale.

En 1927, le Père Modeste d'Hossche, après un long séjour d'environ quinze ans, rencontra une grande partie de la population atteinte de maladie du sommeil. Cette situation de fait entraîna des conséquences non seulement néfastes sur le développement de la mission qui marchait au ralenti, mais aussi un nouveau type d'apostolat : celui des malades que le Père Modeste D'Hossche décrit ainsi dans la revue missionnaire des Déhoniens :

« Ah ! que le Bon Dieu nous délivre bientôt de ce redoutable fléau qui est la maladie du sommeil. Les souffrances physiques et morales qu'elle apporte sont indicibles. Le malade, qu'il soit enfant, jeune homme ou vieillard, est repoussé de tous, si bien que nous sommes seuls à leur donner les soins nécessaires. Évidemment, notre travail apostolique ne peut plus, dans ces conditions, donner son plein rendement. Dans le territoire de notre mission, il y a au moins quarante mille païens, que nous ne pouvons guère atteindre d'une façon vraiment efficace. Nos visites sont très rares, parce que nous sommes retenus sur place par des malades. Nous n'avons pas le cœur d'abandonner ces malheureux à leur triste sort. Notre Seigneur, me semble-t-il, nous a tracé la voie à suivre, au cours de sa vie mortelle : ses prédilections allaient aux pauvres, aux malades et aux nécessiteux. Nous aurions tort de chercher une autre voie que la sienne, et de ne pas accepter patiemment et généreusement le genre de travail et d'apostolat qu'il attend de nous. Tous ces malheureux que nous aidons à bien mourir seront au

⁴⁷⁴ Lettre du Père Modeste D'Hossche, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1927), p. 267.

⁴⁷⁵ Lieven. BERGMANS, *op. cit.*, p. 36-37.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, p. 32.

ciel les protecteurs de notre Mission si éprouvée actuellement, et je ne doute pas que des jours meilleurs lui ront pour nos successeurs. Fiat ⁴⁷⁷ » !

L'apostolat des malades s'étendait aussi au petit groupe des missionnaires. Durant les premières années de leur ministère pastoral, les Déhoniens furent quotidiennement confrontés à la question de la maladie. Déjà en 1907, le Père Léon Farinelle écrivait au Père Paul Delfoffe que l'Église prenait « possession d'une contrée en y creusant des tombes », que les missionnaires étaient « toujours à la veille de casser la pipe », et qu'il fallait prier pour eux pour qu'ils aient une bonne mort ⁴⁷⁸ .

En 1908, la situation était encore plus sombre : tous les missionnaires étaient malades sauf un seul. Le Père Pierre-Fernan Germain témoigne de cette situation alarmante quand il écrit :

« Le Père Farinelle est parti pour Irumu. C'est un long voyage à travers un pays marécageux, deux mois au moins. Le vide causé par ce départ m'a été très sensible le premier jour (...), car mes deux confrères ayant gagné une bonne fièvre durent se mettre au lit alors que le Frère quittait à peine le sien. Il y a de singulières journées au Congo ! Toute la mission sur les bras, plus deux malades ; heureusement Notre Seigneur n'abandonne pas ses ouvriers et ménage la consolation au lendemain de l'épreuve. Aujourd'hui, Ascension, j'ai seul dit la Messe, mais la fièvre ayant quitté mes malades, nous avons pu fêter ce jour ensemble ⁴⁷⁹ . »

Bien plus, en septembre 1909, le Père Théodore Lambert vint à Beni pour remplacer le Père Léon Farinelle, supérieur de mission, qui devait rentrer en Europe parce qu'il supportait mal les conditions climatiques de la région. Il arriva à Beni miné par la dysenterie et dut retourner en Europe (7 octobre 1910) avant de connaître l'aide du Père Pellegrini qui est mort le 10 août 1910 ⁴⁸⁰ .

De son côté, le Père Léon Cambron, en 1911, venait de subir une intervention chirurgicale suite à une pleurésie dont il s'est cru guéri par un miracle ⁴⁸¹ . Plus tard, en fin décembre 1924, lorsque les Pères Léon Cambron et Piet Verheul déménagèrent à Kimbulu Saint-Joseph, ils laisseraient le Père Joseph Lens, malade au milieu d'une chrétienté malade.

À force de souffrir, les missionnaires tentèrent d'appivoiser la maladie et de l'assumer dans une forme de vie spirituelle. La méditation sur cette condition, loin d'être une résignation, se transformait en une forme nouvelle d'apostolat dans une humilité totale devant le Christ.

Le Père Pierre-Fernan Germain, terrassé le jour anniversaire de son ordination

⁴⁷⁷ ED 192 : Lettre du Père Modeste D'Hossche (s.d., s.l.), dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1927), p. 269-270.

⁴⁷⁸ Correspondance du Père Léon Farinelle avec le Père Paul Delgoffe, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 70 ; 72.

⁴⁷⁹ Pierre-Fernan GERMAIN, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (mai 1908), 119.

⁴⁸⁰ Père Léon Cambron au Père Léon Déhon, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 63.

⁴⁸¹ Père Léon Cambron au Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 171-172.

sacerdotale par une forte fièvre de sorte qu'il lui fût impossible de célébrer une messe d'action de grâce, livra cette méditation : « Que l'on travaille ou que l'on souffre, c'est toujours pour notre Seigneur. Du reste, on a plus de chance de servir le Bon Dieu en souffrant qu'en travaillant. Étant malade, il n'y a qu'à accepter ce que la Providence envoie ; en travaillant, on risque peut-être de perdre une partie du fruit de son travail par les intentions étrangères que l'on y mêle ⁴⁸² ».

La confrontation permanente à la maladie, à la mort, et à la dispersion pour des raisons d'apostolat engendrait un sentiment de solitude. Lors de sa tournée apostolique à Makora, le Père Pierre-Fernan Germain nous éclaire sur la souffrance provoquée par la solitude en terre africaine au milieu d'une intense activité :

« Je reste ici, seul blanc, avec deux jeunes boys. La solitude me pèse beaucoup moins qu'à mon premier voyage. J'ai plus de besoin que je n'en puis faire ; ce qui manque parfois, c'est de pouvoir échanger une pensée, car avec les noirs, il n'y a pas à y songer. Ceci est le plus grand sacrifice du missionnaire, et on le fait généreusement pour N.-S. (sic. Notre Seigneur). Qu'importe ! plus tard, nous retrouverons là où l'on est heureux pour toujours et où aucune séparation ne vient empoisonner les joies les plus pures ⁴⁸³ ».

Ce sentiment de solitude s'accroissait aussi à cause de l'isolement de la métropole, des moyens de communication difficile à établir, des retours en Europe, et plus tard à la première guerre mondiale (1914-1918) durant laquelle Beni ne reçut qu'un missionnaire, le Frère Théodore Dominique Theunissen. La grâce vient toujours après les épreuves : ayant semé dans les larmes, l'espoir de récolter dans l'allégresse relance les énergies :

« Notre ministère ici pendant cinq ans a été des plus pénibles. Nous n'avons pas de conversions nombreuses. Chaque année, nous avons eu des épreuves matérielles et spirituelles de tout genre. Le démon s'est acharné, semble-t-il, contre toutes nos entreprises. Et subitement, nous voyons maintenant que tout a germé, et nous sommes étonnés de n'avoir plus qu'à constater à chaque pas de nouvelles conversions toutes aussi inattendues. Qu'il est bien vrai que la grâce vient d'ordinaire après l'épreuve ⁴⁸⁴ ! ».

Le Père Léon Cambron, dans la même correspondance, explique les raisons de ce bilan négatif caractérisé par le manque de conversions et souligne en grande partie la résistance à l'occupation blanche. Au bout de cinq ans de leur ministère, les Déhoniens n'ont reçu que 50 néophytes. Cependant, au bout de cette période de leur premier apostolat, ils avaient une chrétienté constituée de 250 fidèles, 400 catéchumènes et 20 conversions dans les alentours du poste central ⁴⁸⁵ .

⁴⁸² Lettre du Père Pierre-Fernan Germain. Beni, le 20 août 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 166.

⁴⁸³ Pierre-Fernan GERMAIN, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (janvier 1909), p. 7.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, p. 371.

⁴⁸⁵ *Ibidem*, p. 371-372.

2.3.4. Beni, « hécatombe » des Déhoniens

Deux mois après l'ouragan qui démolit une partie de la mission de Beni, le 14 octobre 1907, une autre épreuve survint : la maladie qui entraîna la mort du Père Pierre-Fernan Germain dans sa vingt-huitième année, lors de sa tournée apostolique à Kasindi accompagné du Père Joseph Lens⁴⁸⁶.

Vers la fin de l'année 1908, le Père Léon Farinelle, supérieur du poste de mission de Beni, tomba malade. Il termina sa vie terrestre dans la mission de Banalya, au nord de Stanley-Falls, le 9 août 1909, quand il se préparait à se rendre en Europe pour s'y faire soigner. L'année suivante, le 2 octobre 1910, le Frère Paulus Manderscheid, atteint de la maladie du sommeil, mourut à l'hôpital de Kisubi, près d'Entebbe en Ouganda. Ces décès furent successivement suivis par la mort des Frères François Bavo Jants (2 juillet 1912) et Théodore Dominique Theunissen (27 juillet 1915), ainsi que des Pères Victor-Remy (11 février 1921) et Ferdinand Théophile Friant (12 février 1922).

En signe de reconnaissance du sacrifice de leur vie pour la mission de Beni, en 1944, Mgr Henri-Joseph Piérard exhuma les restes des Déhoniens décédés à Beni : les Pères Pierre-Fernan Germain, Victor-Remy Mailier et Ferdinand Théophile Friant. Il les enferma pieusement dans trois petits cercueils en un caveau, à l'entrée de l'ancienne cathédrale de Beni, où plus tard fut enterré l'abbé Buyori (1976), premier prêtre du Vicariat apostolique de Beni.

Ces décès ont affecté de l'une ou de l'autre manière la personnalité des missionnaires et leur travail apostolique. Ce fut dans ce contexte que le Père Léon Cambron, considérant Beni comme une hécatombe des Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, lança ce cri d'alarme :

« Les tombes s'ouvrent et se referment l'une après l'autre ; bientôt peut-être, il ne restera plus personne. Des pieux chrétiens planteront une croix sur notre tombe, et dans quelques années un missionnaire passant par ici et cherchant des traces de la mission n'y trouvera que cette humble croix perdue dans la brousse. Peut-être versera-t-il une larme sur celui qui dormira là son éternel sommeil, mais sa volonté se raidira en un nouvel effort et pressant la croix, il s'écriera : 'A mon tour maintenant de te relever au prix même de ma propre vie. Je grouperai autour de moi des multitudes de chrétiens ; la foi ne périra pas⁴⁸⁷ ».

Le ton de cette lettre révèle l'état d'âme des missionnaires qui supportaient les épreuves endurées dans la foi. En effet, en moins de quatre ans (1906-1910), des cinq missionnaires de Beni Saint-Gustave venus à la première heure, trois venaient de décéder dans leur jeunesse.

En fait, les Déhoniens considéraient les missionnaires défunts à la tâche des religieux

⁴⁸⁶ La mort du Père Pierre-Fernan Germain, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (février 1908), 192-194 ; Lettre du Père Joseph Lens au Père Léon Déhon. (s.d., s.l.), dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (février 1908), 3-7.

⁴⁸⁷ *Correspondance du Père Léon Cambron avec le Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, dans Le Règne du Sacré-Cœur (1911), p. 204.*

qui ont offert leur vie pour la conversion des Noirs de Beni. Ils les considéraient désormais comme saints, des intercesseurs, et des « orants pour cette mission auprès de Dieu » pour qu'il suscite de vaillants apôtres qui viendront remplacer ceux qui tombent, et aider puissamment ceux qui restent à la tâche⁴⁸⁸.

Par ailleurs, ces décès successifs des missionnaires, loin de les résigner et de les décourager, stimulaient en quelque sorte leurs énergies. Ainsi, à la mort du Père Léon Farinelle en 1909, la revue déhoniennne, *Le Règne du Sacré-Cœur* de Jésus, écrit deux ans plus tard en 1911:

« C'est le 15° des nôtres qui succombe dans cette lointaine mission des Falls, sur cette d'Afrique qui dévore les Blancs ; mais ces morts si souvent répétés, loin de ralentir les vaillants, les excitent davantage et les animent ; bientôt d'autres viendront recueillir des mains défaillantes de qui tombent le flambeau de la lumière et de la vie que nous avons fait la promesse de porter aux extrémités du continent noir⁴⁸⁹ ».

Ce fut dans ce contexte que le Père Léon Cambron traduit ses espoirs de relève missionnaire au Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo. Il trouvait en la mort du Père Léon Farinelle une source de bénédictions sur la mission de Beni : « D'une main, la Providence reprend l'un d'entre nous, et de l'autre, elle répand ses bénédictions et ses grâces. Ses desseins sont incompréhensibles mais admirables. Peut-être mettra-t-elle au cœur de l'un ou de l'autre le désir de l'apostolat ? Il faudrait que chaque fois qu'un soldat tombe deux autres se lèvent pour le remplacer⁴⁹⁰ ». Ces décès réduisaient le nombre des ouvriers apostoliques à tel point qu'ils ne pouvaient pas ouvrir le poste d'Irumu car il fallait se dédoubler pour une telle fondation⁴⁹¹. Cette question de la pénurie du personnel missionnaire comporte plusieurs aspects au niveau local et au niveau de la congrégation.

À Beni, durant les cinq premières années de l'évangélisation de la contrée par les Déhoniens, la diminution des agents de la christianisation était en grande partie due à la mort qui s'infiltrait dans le rang des missionnaires et au retour du Père Théodore Lambert en Europe pour des raisons de santé ainsi que la nouvelle affectation du Père Modeste D'Hossche. Cette nomination fut une épreuve pour les missionnaires Déhoniens à Beni après celles des tornades et des décès. Certes, son remplaçant fut bien annoncé, mais sur le terrain, il lui faudra six mois ou même une année pour apprendre la langue⁴⁹². Cette remarque sous-entend que, durant le temps de l'apprentissage de la langue, la charge reposerait sur les épaules d'un ancien missionnaire.

Une telle situation où la mort privait la mission du personnel ecclésiastique poussa le Père Léon Cambron à exprimer son malaise :

⁴⁸⁸ Gabriel GRISON, « Mon voyage de Saint-Gustave à Mombassa », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 112-114.

⁴⁸⁹ « La mort du R.P. Farinelle », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 162.

⁴⁹⁰ Père Léon Cambron au Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 203.

⁴⁹¹ Léon FARINELLE, « voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 151.

⁴⁹² Lettre du Père Léon Cambron à un confrère. Saint Gustave, le 14 juillet 1911, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 371.

« La mission de Beni entre toutes les autres aura son fondement dans la croix. L'an dernier, j'écrivais déjà que quand des missionnaires arriveraient enfin d'Europe, cherchant des vestiges de notre mission, ils se heurteraient à une croix plantée sur une tombe. C'est au point qu'il a été plusieurs fois question déjà de supprimer ce poste. Ce deviendrait nécessaire si du renfort tardait à nous arriver ⁴⁹³ ».

Par ailleurs, la pénurie du personnel s'explique aussi par le fait que la mission, telle qu'elle était présentée par les Pères du Congo, était faite pour des héros. Tout en faisant du prosélytisme missionnaire, Mgr Gabriel Grison et le Père Léon Cambron s'adressant successivement au Père Léon Déhon et au Recteur du scolasticat donnaient ces indications pour déterminer le choix des futurs missionnaires :

« Il nous faut ici des savants, il nous faut des vocations fermes, il nous faut des saints. Allez ! il y a ici de quoi satisfaire au plus beau des désirs : arracher des âmes à Satan. Il faut lutter des mois et des années sans résultat. Puis un beau jour, le Seigneur a passé, c'est fait. Voilà le vrai triomphe et les vraies consolations ⁴⁹⁴ ». « Il nous faut des apôtres : des apôtres zélés pour le salut des âmes, des apôtres instruits dans la science divine et dans les sciences profanes, des apôtres pratiques et joyeux, qui sachent s'accommoder aux circonstances et en tirer parti, sans se laisser abattre par les épreuves et les déceptions. Que trouveront ceux qui viendront ici ? des âmes à sauver ! Et alors qu'importe la fatigue, les dangers, les maladies, les épreuves ! Quand on trouve des âmes et qu'on les sauve, les consolations reçues font tout supporter avec joie ⁴⁹⁵ ».

Apparemment, la mission exigeait des candidats robustes en santé, en sainteté, en sciences et en équilibre psychologique. Tous les candidats à la vie missionnaire auraient-ils les vertus du Père Léon Farinelle dont il est dit après sa mort :

« C'était un excellent religieux, d'une intelligence remarquable et d'une énergie à toute épreuve. Agé seulement de 35 ans, il semblait destiné à remplir encore une longue carrière. Dieu en a décidé autrement. Il était sans doute mûr pour le ciel. Nous avons la ferme confiance qu'il est allé recevoir la récompense de ceux qui ont tout sacrifié pour le Christ, et que, du haut ciel, il priera pour la mission qu'il a tant aimée et à laquelle il a donné sa vie ⁴⁹⁶ ».

À défaut de ce modèle difficile à atteindre, les religieux devaient accepter les missionnaires qui leur étaient envoyés, même s'ils ne répondaient pas aux critères souhaités. C'est pourquoi, les Déhoniens nuançaient leur appel en signifiant aux futurs missionnaires « s'ils s'endurcissent à la peine et que tout ce qui peut paraître humainement décourageant, dangereux, ou même héroïque ne leur apparaît pas ainsi sur leur champ apostolique ⁴⁹⁷ ».

⁴⁹³ Ibidem, p. 371.

⁴⁹⁴ Lettre du Père Léon Cambron à un confrère. Saint Gustave, le 14 juillet 1911, op. cit., p. 372.

⁴⁹⁵ Correspondance du Père Léon Cambron avec le Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 205.

⁴⁹⁶ « La mort du R.P. Farinelle », op. cit., p. 162.

Néanmoins, certains écrits des Pères du Congo pouvaient aussi laisser indécis et perplexes les candidats à la mission. Avec franchise, le Père Pierre-Fernan Germain écrivait :

« Fatigué du voyage et ayant déjà eu faim en route, rien d'étonnant que l'on souffre un peu. Je vous dis tout cela sans amertume ni regret. C'est la vie du missionnaire et la vie de sacrifice et j'en suis très heureux. Je souris parfois en songeant à certaines personnes qui me disaient que nous venions au Congo, par intérêt. Ah ! si nous n'étions pas convaincus de la divinité à l'œuvre pour laquelle nous venons, jamais un missionnaire catholique ne mettrait le pied ici surtout dans les conditions où ils sont. Il faut être persuadé que le plus grand bonheur est de se dépenser et de souffrir pour Dieu, alors seulement le missionnaire peut se dire 'le plus heureux des hommes'. Ce bonheur-là est le sien au Congo. Il est le mien et me suffit ⁴⁹⁸ ».

Par ailleurs, certains missionnaires pouvaient trouver que leur travail est peu fécond car, souvent, ils ne récoltent que l'ingratitude après la fatigue bien qu'ils obtiennent certaines conversions après le secours des remèdes donnés aux malades ⁴⁹⁹. Ce fut dans ce même contexte que le Père Pierre-Fernan Germain écrivait : « À part les consolations spirituelles, et surtout celles de sentir qu'on se sacrifie tout entier au Bon Dieu, je n'envoie pas d'autre ici. À tout point de vue, tout est croix dans la vie de missionnaire, pour moi du moins ⁵⁰⁰ ».

Les misères humaines étaient mêlées aux consolations spirituelles comme si « une mission avait besoin des secours matériels et spirituels pour entrer la foi chrétienne dans les âmes ⁵⁰¹ ». Ces consolations spirituelles résidaient dans la beauté des grandes célébrations des fêtes liturgiques ⁵⁰² comme Noël et l'Ascension ainsi que les processions au Sacré-Cœur. Bref, les consolations que pouvait leur apporter le ministère n'empêchaient pas que les missionnaires avaient besoin de réconfort matériel ⁵⁰³ comme le tabac, les objets de piété, et les produits européens pour leur subsistance.

2.3.5. Pénurie du personnel déhonian

⁴⁹⁷ Correspondance du Père Léon Cambron avec le Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, », *op. cit.*, p. 205.

⁴⁹⁸ Pierre-Fernan GERMAIN, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur (1907)*, p. 39.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 21 ; 50 et 54).

⁵⁰⁰ Lettre du Père Pierre-Fernan Germain. Beni, le 20 août 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur (1907)*, 166.

⁵⁰¹ Pierre-Fernan GERMAIN, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (mai 1908), p. 119-120.

⁵⁰² ED 11 : Gabriel GRISON, « Premier Noël aux Falls », Lettre aux amis. Saint-Gabriel, le 25 décembre 1897 ; Pierre-Fernan GERMAIN, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (mai 1908), 119.

⁵⁰³ Lettre du Père Pierre-Fernan Germain. Beni, le 20 août 1907, *op. cit.*, 166.

Outre ces aspects locaux qui pouvaient décourager certaines vocations missionnaires, la question de la pénurie du personnel fut aussi un problème interne à la congrégation. Mgr Gabriel Grison, à bout de réclamer des missionnaires eut la tentation de recourir au Saint Siège. Lors d'une audience avec le pape Pie XI, Mgr Gabriel Grison s'entretint sur les difficultés de son vicariat et lui demanda de forcer la main à ses supérieurs religieux.

Sa requête, non plus, ne fut pas exaucée par l'autorité suprême de l'Eglise qui, à la place, lui accorda une faveur spirituelle relatée dans ce récit de Mgr Gabriel Grison :

« Vous direz à vos collaborateurs que mon cœur est avec eux et que je leur donne ma plus grande bénédiction. Lui parlant de notre petit nombre, je lui dis : Très saint Père, j'ai une tentation violente de vous demander l'autorisation d'emmener avec moi, même malgré leurs supérieurs, tous ceux qui voudraient y venir (Stanley-Falls/Congo), mais je veux pas succomber à cette tentation. Le Pape sourit, réfléchit un instant, puis il me dit : 'Oui, il vaut mieux ne pas aller à l'encontre de la volonté des supérieurs, mais je bénis ceux qui vous aideront, Dieu leur rendra avec avantage ; c'est le Pape qui le leur dit'⁵⁰⁴ ».

La bénédiction papale ne résolut pas le problème du manque du personnel missionnaire ! Au niveau de la congrégation, la question de la pénurie s'exprime clairement dans la plainte de Mgr Gabriel Grison contre le Père Léon Déhon auprès de l'abbé Gras quand il écrit à ce dernier : « Nous avons mille difficultés, elles nous viennent de tous les côtés, souvent même de celui où nous pensions trouver appui et secours, et l'apostolat est rempli de croix petites et grandes, mais, enfin, nous sauvons les âmes, et si l'on est prêtre pour cela, comment se fait-il que nous soyons en si petit nombre⁵⁰⁵ ?

A vrai dire, la question du manque du personnel missionnaire aurait été l'une des sources des tensions qui existèrent entre le Mgr Gabriel Grison et le Père Léon Déhon. Déjà, le 10 novembre 1897, le fondateur de la mission des Falls réclamait tout son personnel missionnaire⁵⁰⁶. En 1922, les Pères venus au synode du vicariat des Falls rédigèrent et signèrent une lettre adressée au Supérieur général des Déhoniens pour le supplier d'envoyer du renfort. « Tous l'ont signée, excepté moi, car elle ne fait que répéter ce que je vous ai dit tant de fois⁵⁰⁷ ».

Les réactions du Père Léon Déhon à la réception des requêtes dont l'objet et le refrain étaient le manque de personnel ecclésiastique avaient pour la plupart du temps des raisons objectives et incitaient Mgr Gabriel Grison à rester optimiste pour l'avenir. La correspondance du Père Léon Déhon atteste cette confiance dans la mission de Beni et de Stanley-Falls quand il lui écrivait successivement le 19 janvier 1920 et 26 août 1921.

« Je ne trouve pas le moyen de vous envoyer du monde pendant la guerre. Ayons

⁵⁰⁴ ED 183 : Gabriel Grison, *Lettre circulaire. Bruxelles, 24 novembre 1925.*

⁵⁰⁵ Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec l'Abbé Gras. Saint-Gabriel, le 16 novembre 1910, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (février 1911), p. 15.

⁵⁰⁶ ED 24 : Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon. Saint-Gabriel, le 10 novembre 1897.

⁵⁰⁷ Savino P. PALERMO, *Cent ans d'évangélisation au Haut-Congo, op. cit.*, p. 132-136.

confiance quand même. Tous nos jeunes prêtres sont au service militaire. Tous nos séminaires sont à peu près vides. Ils ont huit ou dix élèves au lieu de quatre-vingts. L'Europe a perdu dix millions de jeunes en quatre ans. Patience et Prière. La guerre a nui au recrutement pour plusieurs années. Tous nos évêques gémissent. Nous remuons ciel et terre pour trouver du monde, c'est ultra difficile. Vous recevrez quelqu'un chaque année, mais pas autant que vous désirez. Patience (...). La tristesse du moment, c'est que nous manquons de prêtres disponibles pour nos missions. Il en faudrait davantage au Congo ; et le Cameroun en demande. Il y a des milliers et des milliers d'âmes qui demandent le prêtre au Congo et nous sommes insuffisants ! Hélas, les protestants y courent ! C'est à en pleurer ! Je travaille pour le recrutement et je demande des prières⁵⁰⁸

».

Malgré ce tableau négatif, le Père Léon Déhon portait un intérêt particulier au Congo. Avant la guerre (1897-1914), il envoya soixante-quinze missionnaires dans le vicariat des Falls. Même pendant les « années maigres » (1914-1925), il envoya vingt-huit missionnaires. Mais ce renfort, au lieu d'accroître le nombre du personnel missionnaire, ne palliait qu'aux vides entraînés par les retours pour des raisons de santé, par les congés réparateurs des forces physiques et spirituelles, ainsi que par les décès successifs des religieux. Dans le cas spécifique de Beni, Mgr Gabriel Grison témoigne :

« Nous avons été malmenés ici par ce climat meurtrier : En deux ans et demi, sur onze missionnaires qui sont venus ici, nous en avons perdus sept. Toujours des malades entre la vie et la mort. Tout cela double le travail de ceux qui restent debout. En 1904, sur 28 missionnaires, 15 seulement ont pu résister à l'épreuve (...) Beni sera véritablement 'la mission-tombeau' : la mort y fera six victimes en l'espace de quelques années⁵⁰⁹ ».

En réalité, Beni a connu six décès en environ trente ans. Cependant, au moment de la passation du pouvoir aux Assomptionnistes, il ne restait plus que quatre missionnaires déhoniens, hormis le Père Léon Cambron qui était en congé en Europe et l'Evêque qui n'est venu qu'en trois reprises pour des visites pastorales. Néanmoins, sa présence⁵¹⁰ comme évêque y était d'une manière symbolique .

Ce désarroi était plus profond car Mgr Gabriel Grison ne pouvait comprendre ni accepter que la congrégation ouvre d'autres missions au Brésil et en Indochine aussi longtemps que l'Institut souffrait du manque d'agents de l'évangélisation. Bien plus, pour le Cameroun, la congrégation lui enlève cinq missionnaires. Cette situation, humainement parlant sans issue, créa un sentiment d'aigreur chez Mgr Gabriel Grison qui transmet la situation générale qui prévalait en 1921 au Préfet de la congrégation de la Propagande :

« L'an passé, en énumérant les raisons pour lesquelles nous étions attachés à notre mission de Beni, je disais à Votre Eminence, que nous y avons perdu trois missionnaires ; hélas, c'est quatre qu'il faut écrire aujourd'hui. Le R.P. Mailier, Supérieur de la mission, y a rendu son âme à Dieu le 11 février dernier. C'était un

⁵⁰⁸ Ibidem p. 134-135.

⁵⁰⁹ « Une vaillante figure d'apôtre », op. cit., p. 23. 25.

⁵¹⁰ Le tableau en annexe nous présente les présences déhoniennes dans la mission de Beni

homme d'élite et sa mort est une dure épreuve pour la mission des Stanley-Falls. Il y a quelques mois, un autre de mes missionnaires a pris le chemin de notre mission du Cameroun et j'apprends qu'un autre encore rentré malade en Europe le suivra. C'est le cinquième que nous donnons à la Préfecture du Cameroun depuis sa résurrection. Enfin, cinq ou six auraient besoin d'aller se refaire en Europe et trois d'entre eux m'en ont fait la demande formelle, car ils n'en peuvent plus.

Nous restons donc aux prises avec une situation pénible et douloureuse, faute de personnel. Dernièrement, je suppliais notre Supérieur Général de supprimer au besoin quelque œuvre moins importante pour venir à notre secours. Il faudrait, et cela depuis longtemps, créer de nouveaux centres de mission, or, non seulement je reste dans mon éternelle impuissance en face de cette nécessité, mais le départ d'un ou deux missionnaires m'obligerait à supprimer immédiatement tel ou tel poste existant. Pour comble de malheur et d'humiliation, je viens d'apprendre qu'un frère (le Père Van Meele) a déserté sa mission pour aller s'engager chez des commerçants portugais. Je vais essayer de le repêcher, mais voilà où l'on aboutit avec des communautés qui n'en sont pas (...). Vous voyez par ce triste événement la nécessité pour notre congrégation de restreindre ses œuvres et de nous donner le personnel dont nous avons besoin⁵¹¹ ».

Ces difficultés seraient-elles aux origines de sa tentation de démissionner⁵¹² ? Quoi qu'il en soit, le souhait d'avoir un personnel exclusivement belge ou hollandais peut bien avoir contribué à la pénurie du personnel dans les missions de Beni ou de Falls où les Pères allemands avaient été expulsés⁵¹³ par le gouvernement. Les caractères et les défaillances personnelles de certains religieux ne leur permettaient pas non plus de rester longtemps au Congo, souvent après un séjour d'une année ils retournaient définitivement en Europe⁵¹⁴. De l'Europe comme de la métropole à Falls, le renfort missionnaire venait au compte-gouttes.

Cependant, si Mgr Gabriel Grison pouvait se plaindre de son Supérieur Général, le Père Léon Déhon, malgré son caractère propre à supporter les plaintes, les cris et même les reproches de son vicaire apostolique, pouvait aussi avoir des griefs à son égard. Mgr Gabriel Grison était exigeant et plusieurs missionnaires ne correspondaient pas aux qualités requises pour le vicaire apostolique de Falls.

C'est pourquoi, comme le rapporte le Père Saviono P. Parlermo, le Père Léon Déhon, dans sa correspondance du 22 février 1924 et de 26 mars 1925, dénonça cette attitude ambiguë : « Je me réjouissais de vous envoyer quatre missionnaires qui vont partir le 18 mars, et voici que vous m'en renvoyer deux. Si quelques missionnaires ont un peu

⁵¹¹ ED 165 : Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec la Propagande. Saint-Gabriel, le 8 août 1921.

⁵¹² ED 160 : Correspondance du Père Léon Déhon avec Mgr Gabriel Grison. Bruxelles, le 3 janvier 1922.

⁵¹³ ED 145 : Lettre du Commissaire Général du Service de la Justice, N. 1993. Boma, le 7 juillet 1919.

⁵¹⁴ Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon. Stanley-Falls, le 2 octobre 1897. Ce Père, cofondateur avec le Père Grison, est rentré en Europe à cause d'une maladie qui durait plus d'un mois. Bien plus, son caractère était en quelque sorte intolérable. Quant au missionnaire Caudron, dans l'intervalle d'une année à Beni en 1913, il quitta la Congrégation.

l'entêtement des Flamands, ce n'est pas un obstacle absolu en ministère apostolique. Il y a tant de bons missionnaires flamands. Ils n'ont que ça à Scheut⁵¹⁵ »..

Le nombre fortement réduit du personnel missionnaire avait un impact profond sur la vie apostolique des Déhoniens : un rendement apostolique amoindri⁵¹⁶ et, partant, une difficulté à établir de nouvelles fondations, d'autant qu'ils effectuaient leurs randonnées pastorales à pied en ne s'arrêtant que dans les grands centres.

Quand bien même ils auraient eu des moyens de communication rapide, le nombre des agents pastoraux serait resté insuffisant à cause de l'étendue du territoire. Au Nord, les nouveaux missionnaires allaient jusqu'à 262 km de Beni Saint Gustave. Au sud, ils avaient trois cent kilomètres à parcourir jusqu'à Rutshuru. En pays de montagnes, dans une partie des Mitumba, à l'Est, la population n'était pas encore pacifiée et par conséquent peu atteinte par le christianisme, et dans l'Ouest, s'étendait la forêt équatoriale.

C'est pourquoi, le Père Léon Cambron affirmait que, dans de telles conditions, les missionnaires ne pouvaient pas obtenir un résultat durable dès lors que les visites étaient devenues peu fréquentes⁵¹⁷. Ces mêmes conditions faisaient sentir la nécessité de renforts ecclésiastiques, de catéchistes⁵¹⁸ et celle d'un clergé diocésain⁵¹⁹ qui seraient des auxiliaires indispensables pour les missionnaires.

Pendant, en 1929, Rome, répondant à la requête de Mgr Gabriel Grison, soucieux de hâter l'évangélisation de cette contrée⁵²⁰, lui accorda la permission de céder ce territoire aux Assomptionnistes. Ces derniers avec le clergé diocésain et les autres congrégations missionnaires masculines et féminines et les instituts religieux autochtones eurent la joie de recevoir en 2002, les Pères du Sacré-Cœur revenus collaborer au travail apostolique dans leur ancienne mission qui est devenue le diocèse de Butembo-Beni.

Chapitre quatrième La prise en charge de la mission de Beni par les Assomptionnistes

Ce chapitre présente brièvement qui sont les Assomptionnistes. Il analyse le

⁵¹⁵ Savino P. PALERMO, *Cent ans d'évangélisation au Haut-Congo (1897-1997)*, op. cit., p. 133.

⁵¹⁶ Lettre du Père Modeste D'Hossche (s.d., s.l.), dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1927), p. 267.

⁵¹⁷ *Ibidem*, p. 63.

⁵¹⁸ ED 165 : Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec la Propagande. Saint-Gabriel, 8 août 1921.

⁵¹⁹ B.D., « Beni-Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 124.

⁵²⁰ « Une vaillante figure d'apôtre », op. cit., p. 26.

développement de la mission de Beni jusqu'à son élévation en vicariat apostolique. Il relate enfin les implications que le vicariat et le sacre de Mgr Henri Piérard pour les missionnaires et la mission.

2.4 1. L'esprit de l'Assomption

Jusqu'en 1981, les Assomptionnistes portèrent le nom officiel dans les archives de la curie romaine : « Congrégation des Prêtres de l'Assomption ». Toutefois, la congrégation utilisait toujours le sceau qu'utilisa pour la première fois le Père Emmanuel d'Alzon. Il porte les images de Notre-Dame de l'Assomption, de saint Augustin et de sainte Monique qui figurent parmi les saints patrons de la Congrégation. On déchiffre autour du sceau ces abréviations : « *S. Congreg. Augustin. D. B. M. V. I. Cœl. Assumpta* » qui signifient « *Sigillillum Congregationis Augustinianæ De Beata Maria Virgine In Cœlos Assumpta* », c'est-à-dire littéralement sceau de la Congrégation Augustinienne de la Bienheureuse Vierge Marie montée dans les cieux.

En 1981, les Assomptionnistes prirent conscience du fait que le nom qu'ils portaient officiellement, « Congrégation des Prêtres de l'Assomption », n'avait pas été sollicité par leur fondateur, le Père Emmanuel d'Alzon, ni ses religieux. Aussi firent-ils une requête auprès de la Sacré Congrégation des Religieux et Instituts Séculiers afin d'obtenir un changement de nom :

« Je soussigné, Père Hervé Stephan, Supérieur Général des Assomptionnistes (sic), demande respectueusement à la S. Congrégation des Religieux, pour les raisons exposées ci-dessous, que soit changé le nom officiel de notre Congrégation : au lieu de 'Congrégation des Prêtres de l'Assomption, dits Augustins de l'Assomption' ('Pia Congregatio Presbyterom sub titulo B.V.M. in cœlum Assumpta') qu'elle soit appelée : Congrégation des Augustins de l'Assomption, dits Assomptionnistes (sic) ou Religieux de l'Assomption ⁵²¹ ».

C'est cette appellation que nous utiliserons. L'article 55 de ces Constitutions de 1983, publiées l'année suivante, garde la dénomination « Assomptionnistes ⁵²² ». Les Assomptionnistes sont une congrégation qui date du début de la deuxième moitié du XIX^e siècle en 1850. Le fondateur, le Père Emmanuel d'Alzon (1810-1880), est né au Vigan, le 30 août 1810, d'une famille cénévole dont le nom avait toujours rappelé la religion, l'honneur et la fidélité ⁵²³ .

⁵²¹ Père Hervé Stephan à la Sacré Congrégation des Religieux et des Instituts séculiers, dans *Actes du Saint-Siège, dans BOA (1981)*, p. 375.

⁵²² Règle de vie de la Congrégation des Augustins de l'Assomption. Rome, 1984, p. 60.

⁵²³ *Les Augustins de l'Assomption. Origines. Esprit, organisation, oeuvres*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1928, p. 7.

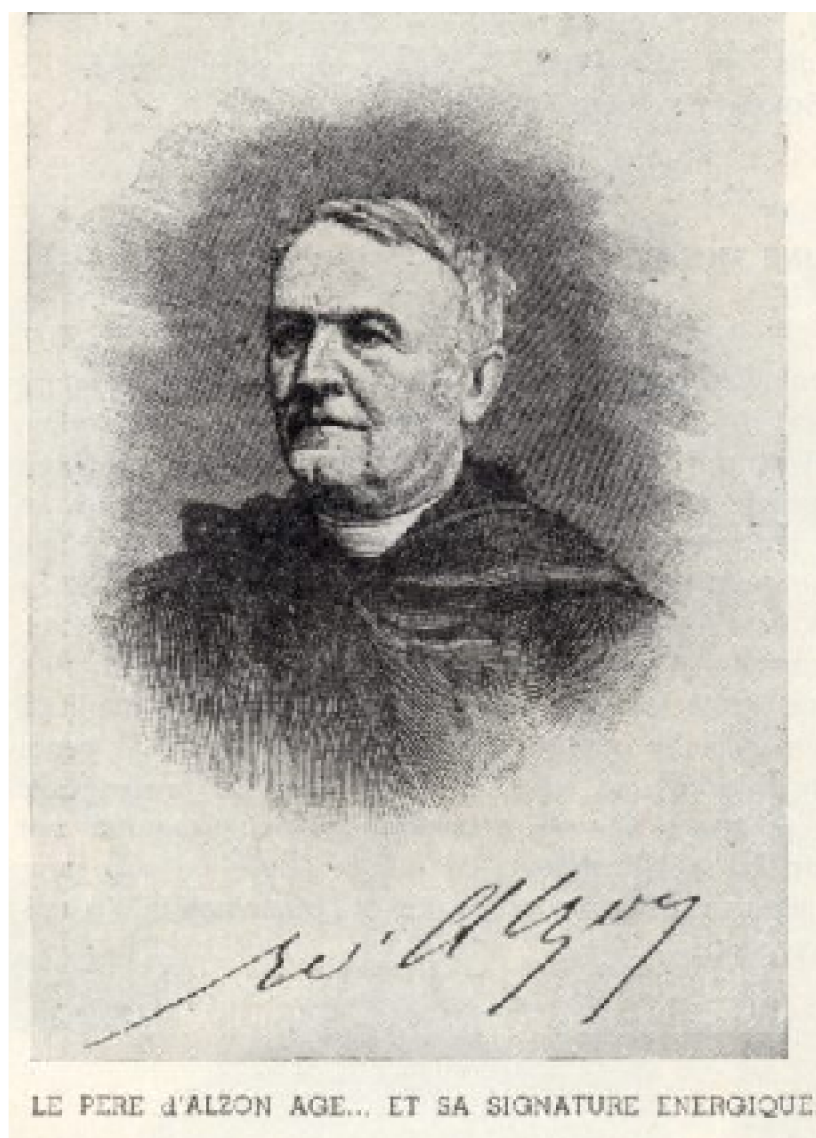


Image n° 3: Emmanuel d'Alzon, Fondateur des Assomptionnistes

Source : Revue Qu'il règne (1980) n° 237, p. 11 ; (centenaire de sa mort).

Pendant qu'il était vicaire général à Nîmes et qu'il devenait le co-fondateur des Religieuses de l'Assomption (1838)⁵²⁴ avec Marie-Eugénie de Jésus, en prodiguant des conseils et directives, le Père Emmanuel d'Alzon affermissait de plus en plus sa vocation religieuse qu'il ne révéla qu'en juin 1844. Appelé à Turin auprès de son beau-frère malade, le comte de Puy Ségur, le futur fondateur des Assomptionnistes passa au sanctuaire de la Consolata et y fit un vœu de renoncer à toute dignité ecclésiastique.

Depuis cette période, ses convictions religieuses se consolidèrent à tel point qu'il projeta sa future fondation religieuse dont la caractéristique serait d'accepter tout ce qui est catholique et développerait les vertus de franchise et de liberté. Malgré l'opposition de ses confidents, en juin-juillet 1845, le Père Emmanuel d'Alzon se rendit au sanctuaire de

⁵²⁴ *Ibidem*, p. 155-157.

Notre-Dame des Victoires où il prononça, en privé, les vœux de pauvreté, d'obéissance et de chasteté devant la statue de la Vierge Marie.

Il définit ensuite le cachet spécifique de sa congrégation par le vœu de se dévouer entièrement à l'extension du règne de Jésus-Christ. « Le but de l'Ordre, dira-t-il, se manifeste par le quatrième vœu de travailler à étendre de toutes ses forces le règne de Jésus-Christ dans les âmes : dans la nôtre d'abord, celle de nos Frères et dans celles de tous les chrétiens ⁵²⁵ ». Plus tard, il sollicitera ce quatrième vœu pour sa congrégation mais le pape Pie IX (1846-1876) ne le lui accorda pas. Il émit, enfin, le vœu de se consacrer entièrement à l'œuvre de la congrégation jusqu'à ce que ses supérieurs légitimes le lui défendent.

En septembre 1845, l'abbé Emmanuel d'Alzon, devenu religieux, revint de Paris et se rendit à Nîmes. Il avait dans ses bagages un habit blanc de moine avec un camail qui avaient été faits sur le modèle de ceux du Père Lacordaire, et espérait la fondation d'une congrégation religieuse ⁵²⁶. A la rentrée scolaire de 1845, le Père Emmanuel d'Alzon réunit les maîtres du collège de l'Assomption qui donnera plus tard son nom à la congrégation pour y avoir pris ses origines. Il leur fit part de ses résolutions et leur prêcha une retraite du 26 septembre au 1^o octobre 1844.

Les deux derniers jours de cette retraite furent consacrés à une sorte de Règle de vie religieuse qui prévoyait un Tiers-Ordre englobé comme les futurs religieux sous l'unique dénomination : « Association de l'Assomption ». La veille de Noël du 25 décembre 1845, le Père Emmanuel d'Alzon et cinq de ses professeurs du collège prononcèrent leurs premiers vœux. Cinq ans plus tard, la veille de Noël 1850, Mgr Cart autorisa au petit groupe de cinq d'émettre les vœux publics pour un an. L'autorité ecclésiastique reconnut, par-là, le bien fondé de la naissante congrégation et l'agréa officiellement dans l'Église.

Le 25 décembre suivant, le jour de Noël 1851, Mgr Cart reçut les vœux perpétuels du Père Emmanuel d'Alzon ; ce fut par ce fait la reconnaissance officielle de la nouvelle congrégation.. Il s'avança d'abord seul à l'autel, prononça les trois vœux ordinaires auxquels il ajouta le vœu de se consacrer spécialement à l'enseignement, et de travailler à l'extension du règne de Jésus-Christ auprès des chrétiens et des infidèles. Ensuite, il reçut les vœux des quatre autres dont trois n'étaient pas encore entrés dans les Ordres ⁵²⁷.

Le Père Emmanuel d'Alzon ne tarda pas à soumettre son œuvre au jugement du Saint-Siège. Le 1^o mai 1857, il obtint le Décret de louange de Pie IX. Ce Décret reconnut la nouvelle congrégation de droit pontifical ; sept ans après, le 26 novembre 1864, Rome lui accorda le Décret d'approbation et reconnut le nouvel Institut religieux sous le nom de Petite Association des Prêtres de l'Assomption.

⁵²⁵ Emmanuel. D'ALZON, *Ecrits spirituels*. Rome, Editions de la Maison généralice, 1956, p. 647.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 27-30.

⁵²⁷ *Les Religieux de l'Assomption*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1963, p. 33 ; *Les Augustins de l'Assomption*, *op. cit.*, p. 31-37.

La nouvelle congrégation élaborera progressivement ses Constitutions (1855-1865). Au niveau intérieur, elle adopta la spiritualité et la règle monastique de saint Augustin. Celle-ci s'articule sur la vie commune en quête de Dieu, la mise en commun des biens et sur l'unité dans la diversité. C'est pourquoi, les Augustins de l'Assomption sont parfois appelés « moine-apôtre ⁵²⁸ », non pas dans le sens strict des religieux habitant derrière une clôture mais dans l'observance de la Règle augustinienne.

À cause de leur style de vie, certains les placent au croisement spirituel des Dominicains et des Jésuites, et pour les dissocier de ceux-là, plusieurs préfèrent les appeler les petits Augustins. De cette Règle augustinienne et du collège de l'Assomption est issue, en 1850, la Pieuse Association des Prêtres de l'Assomption ⁵²⁹. Depuis le 8 décembre 1983, par le Décret de la *Sacra Congregatio pro religiosis et Institutionis sæcularibus* ⁵³⁰, elle est devenue la Congrégation des Augustins de l'Assomption ou Religieux de l'Assomption ou encore Assomptionnistes.

Sur le plan spirituel, les Religieux de l'Assomption prirent pour devise une partie du *Pater* : « *Adveniat Regnum Tuum* (A.R.T.) : Que ton Règne vienne »- à laquelle ils ajoutèrent « *Propter amorem Domini Nostri Jesu Christi*, -Pour l'amour de Notre Seigneur Jésus, le Christ ⁵³¹ »-. Ce but donne à l'Institut son cachet apostolique, substantiellement défini dans ses Constitutions de 1982, comme suit : « Assomptionnistes, nous sommes des religieux vivant en communauté apostolique. Fidèles à Notre Fondateur, le P. d'Alzon, nous nous proposons avant tout de travailler, par amour du Christ, à l'avènement du Règne de Dieu en nous et autour de nous ⁵³² ».

La devise assomptionniste pousse les membres de la congrégation à travailler à leur perfection en étendant le Règne de Dieu par l'imitation du Christ, la dévotion spéciale au Saint-Sacrement et à la Vierge Marie, par le zèle pour le triomphe de l'Église, et par l'obéissance filiale au souverain pontife. Elle incite à une « spiritualité trilogique » qui a pour pôles trois amours : l'amour de Notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de la Sainte Vierge Marie et l'amour de l'Église ⁵³³. Ainsi, la congrégation dont les Assomptionnistes sont membres n'a pas un caractère marial : l'Assomption est purement et simplement catholique.

L'extension du Règne de Jésus-Christ s'actualise dans les oeuvres de l'enseignement entendu dans son sens le plus large. Il s'agit surtout de l'enseignement

⁵²⁸ *Ibidem* p. 34.

⁵²⁹ Emmanuel D'ALZON, *Premières constitutions des Augustins de l'Assomption*. Rome, Maison généralice, 1966, p. 37.

⁵³⁰ Prot. n. 9-1/81 : Card. Pironio, et Augustin Mayer: Décret. Rome, le 8 décembre 1983, dans *Règle de Vie de la Congrégation des Augustins de l'Assomption*, 1984, p. 128.

⁵³¹ *Les Religieux de l'Assomption, op. cit.*, p. 107.

⁵³² *Règle de vie de la Congrégation des Augustins de l'Assomption*. Rome, Editions de la Maison généralice, 1984, p. 38.

⁵³³ Emmanuel. D'ALZON, *Ecrits spirituels, op. cit.*, p. 20-39.

secondaire, de la création de collèges, de séminaires, de l'enseignement supérieur et même dans certaines circonstances de l'enseignement primaire. L'enseignement pour l'Assomption consiste en la formation des chrétiens profondément attachés à l'Église, à ses dogmes, à ses directives morales sous l'action de plus en plus respectée du Souverain Pontife⁵³⁴.

Parmi d'autres moyens que l'Assomption mit en œuvres, en France, pour « étendre le Règne de Dieu » figurent la publication de revues et de livres chrétiens dont la Croix, le Pèlerin, l'Annuaire pontifical catholique, la Revue de l'enseignement chrétien, et sa contribution à l'impression de la Documentation catholique, et la maison d'édition Bayard Presse. Sur les autres parties du continent, ce sont plutôt des œuvres missionnaires qui répondent aux besoins des peuples.

Pour les Assomptionnistes, l'avènement de Royaume de Dieu se réalise dans le prochain par des oeuvres de charité comprises comme un moyen d'éducation des jeunes dans les collèges, et comme un moyen de retenir les hommes dans la pratique chrétienne⁵³⁵ Par cette double compréhension, les oeuvres de charité comportent une dimension sociale et théologique⁵³⁶.

Pour répondre à ces besoins d'ordre social, le Père Étienne Pernet(1824-1889) vit la nécessité de fonder, avec la Mère Marie de Jésus, née Antoinette Fage (1823-1883), la congrégation des Petites Sœurs de l'Assomption ayant pour but de vivre auprès des pauvres dans leur milieu social et auprès des abandonnés et des plus démunis comme aussi auprès des ouvriers.

Les oeuvres de charité en l'Assomption comportent à la fois une dimension sociale et théologique. Parmi les oeuvres sociales, nous pouvons citer la Direction des Dames de Miséricordes qui soulagent les pauvres, l'organisation de l'œuvre des militaires, les ouvriers pour les pauvres, la collaboration à l'œuvre de saint Vincent de Paul, et les orphelinats.

Parmi les oeuvres qui comportent à la fois l'aspect social et spirituel figurent l'œuvre de Notre Dame du Salut dans laquelle la prière, la charité, et l'hospitalité sont intimement unies. En outre, « l'œuvre Noëliste » qui consistait à fournir une éducation aux enfants par des activités ludiques, à favoriser leur instruction, et à les maintenir dans la pratique de la piété et de la générosité.

Par ailleurs, l'organisation des pèlerinages, de la piété eucharistique par l'adoration du Saint-Sacrement, et des processions de la Fête-Dieu sont autant d'aspects qui peuvent favoriser l'union au Christ et à l'Église⁵³⁷. Par ces œuvres, les Assomptionnistes

⁵³⁴ Emmanuel. D'ALZON, *Premières constitutions des Augustins de l'Assomption*, op. cit., p. 108. *Les Augustins de l'Assomption*, op. cit., p. 83-94.

⁵³⁵ Emmanuel. D'ALZON, *Premières constitutions des Augustins de l'Assomption*, op. cit., p. 108.

⁵³⁶ *Les Augustins de l'Assomption*, op. cit., p. 97-120 ; *Les Religieux de l'Assomption*, op. cit., p. 72-83

⁵³⁷ *Les Augustins de l'Assomption*, op.cit., p. 159-161.

cherchent-ils à instaurer un règne social et spirituel du Christ sur terre ? Enfin, travailler à l'extension du Royaume de Dieu en l'Assomption comporte la mission étrangère comprise, selon la théologie de l'époque, comme un appel à combattre le schisme en Orient et l'hérésie protestante en Europe, et à évangéliser des infidèles⁵³⁸.

Animée par cet objectif, l'Assomption se rendit en Australie (1860), en Amérique latine notamment au Chili et en Argentine (1890), aux États-Unis (1891), en Angleterre en 1901, au Congo-Kinshasa en Afrique noire (1929), à Tuléar au Madagascar (1953)⁵³⁹, au Kenya en 1986, en Tanzanie (1995), et projette, pour 2006, une fondation en Afrique occidentale française au Togo, après son apostolat dans le néo-catéchuménat, et enfin en Indonésie.

Afin de lutter contre le schisme de l'Orient, le Père Emmanuel d'Alzon, fonda, en collaboration avec la Mère Marie Correnson (1842-1900), la congrégation des Oblates de l'Assomption (1862). Il envoya d'abord, en 1863, ses propres religieux en Orient et plus tard en Russie orthodoxe⁵⁴⁰ et encouragea les études byzantines tout en formant ses religieux aux études.

Dans la pensée du Père Emmanuel d'Alzon, la meilleure manière de combattre contre l'hérésie est de former un clergé indigène solide dont l'Assomption se voulait toujours le collaborateur. Pour ce faire, pour les familles pauvres dont les parents ne pouvaient subvenir à la scolarisation des enfants, il créa des alumnats⁵⁴¹, qui devinrent des centres de vocations tant religieuses que sacerdotales, et essaima des écoles cléricales⁵⁴².

Soucieux du bien matériel et spirituel du clergé⁵⁴³, le Père Emmanuel d'Alzon approuva la fondation des Sœurs de Jeanne d'Arc (1914) aux États-Unis par le Père Marie-Clément Staub (1876-1936). De son côté, le Père François Picard (1831-1903), inquiet de voir religieux et religieuses absorbés par la multiplicité des oeuvres, fonda en 1896 la Congrégation des Sœurs Orantes avec Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre (1849-1921). Cet Institut à vocation contemplative a pour but d'attirer par la prière constante les grâces divines sur toute l'Église, mais plus particulièrement sur tous les membres et sur toutes les oeuvres de l'Assomption⁵⁴⁴.

Du but d'étendre le Règne de Dieu découle encore une seconde trilogie

⁵³⁸ Emmanuel. D'ALZON, *Premières constitutions des Augustins de l'Assomption*, op.cit., p. 108.

⁵³⁹ *Les Augustins de l'Assomption*, op.cit., p. 138-150 ; *Les Religieux de l'Assomption*, op.cit., p. 219-237.

⁵⁴⁰ *Les Augustins de l'Assomption*, op.cit., p. 124-138 et 157-158.

⁵⁴¹ *Ibidem*, p. 88-96.

⁵⁴² *Les Religieux de l'Assomption*, op.cit., p. 36-43.

⁵⁴³ *Les Augustins de l'Assomption*, op.cit., p. 164.

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 161-164.

caractéristique de l'Assomption qui se veut être au service des vérités doctrinales, de la charité et de l'unité⁵⁴⁵. Cette seconde trilogie a une triple dimension : doctrinale, sociale, et œcuménique. Ce fut le testament du Père Emmanuel d'Alzon quand, en juin 1878, deux ans avant sa mort, il proposait à son successeur les moyens concrets de « réaliser » l'avènement du Règne de Dieu dans la société française du dix-neuvième siècle.

Selon le Père Emmanuel d'Alzon, il fallait : « Travailler à la restauration de l'enseignement chrétien sur les principes de saint Augustin et de saint Thomas. Combattre les ennemis de l'Église enregistrés dans les Sociétés secrètes, sous le drapeau de la Révolution. Lutter pour l'unité de l'Église en nous dévouant à la destruction du schisme⁵⁴⁶ ».

Cet aspect doctrinal, social et militant, marqué par le contexte de la France au XIX^e siècle, après la Révolution, notamment la laïcisation de l'enseignement, se rencontre aujourd'hui sous d'autres formes. A la question de savoir ce que ces moyens pouvaient avoir comme cachet propre et spécifique des Augustins de l'Assomption, le Père Emmanuel d'Alzon répondit que la chose la plus rare au monde est le sens commun catholique :

« On prétend que la chose la plus rare au monde, d'est le sens commun. Serait-ce un paradoxe d'affirmer que dans le monde catholique la chose la plus rare c'est le sens commun catholique ? C'est pour cela que nous cherchons à nous l'approprier comme un cachet original. Nous sommes tout simplement catholiques : mais catholiques autant qu'il soit possible de l'être ; nous sommes catholiques tout d'une pièce, et, parce qu'il y a, par le temps qui court, beaucoup de demi-catholiques , des catholiques de leur temps, des catholiques par accommodement, des catholiques qui croient l'être, nous qui le sommes franchement, avant tout, complètement, nous passons aux yeux de la foule pour des hommes à part , sinon extraordinaires⁵⁴⁷ ». « En l'Assomption, être catholique, signifie penser, prier et agir comme l'Église ; rejoindre les grandes intentions de l'Église, c'est-à-dire la paix dans le monde, le retour des dissidents, le recrutement sacerdotal, et la prière pour les défunts. Etre catholique implique aussi pour un Assomptionniste la simplicité des moyens avec le maximum d'intensité et de vigueur soit dans la vie spirituelle et de piété, dans la dévotion au Sacré-Cœur, au Saint Sacrement et à la Sainte Vierge Marie, soit dans 'l'exercice du ministère des âmes', et dans l'accomplissement de toute oeuvre que le pape demande à la congrégation⁵⁴⁸ .

À cet effet, plusieurs ont qualifié le Père Emmanuel d'Alzon de 'papiste' car il insiste sur l'Église et le pape. Sa réponse devenue une boutade en l'Assomption : « Toujours pour Rome, quelquefois sans Rome, jamais contre Rome⁵⁴⁹ » suscite aujourd'hui une certaine

⁵⁴⁵ Règle de vie de la Congrégation des Augustins de l'Assomption, op.cit., p. 39.

⁵⁴⁶ Les Augustins de l'Assomption, op. cit., p. 67.

⁵⁴⁷ Emmanuel. D'ALZON, *Ecrits spirituels*, op .cit , p. 131-132.

⁵⁴⁸ Les Religieux de l'Assomption, op. cit., p. 188-192 ; *L'esprit de l'Assomption d'après Emmanuel d'Alzon*. Rome, Editions de la Maison généralice, 1983, p. 71.

réserve devant une si forte affirmation. Quoi qu'il en soit, ce bagage spirituel du triple amour qui a un retentissement, à la fois, doctrinal, social, et œcuménique transparaît dans leur service apostolique à travers le monde.

Pour ce faire, à travers les œuvres de l'enseignement et de la presse ayant pour but de former des chrétiens profondément attachés à l'Église ; à travers les œuvres de charité comprises comme un moyen d'éducation des jeunes dans la pratique de leurs devoirs chrétiens, et comme une réponse aux besoins d'ordre social des démunis et déshérités de la société ainsi que des ouvriers, et enfin, à la recherche de l'unité des chrétiens et l'évangélisation des infidèles⁵⁵⁰, l'Assomption se dévoue à l'extension du Royaume de Dieu.

Cependant, au temps du Père Emmanuel d'Alzon, les infidèles se limitaient à l'Australie, considérée comme une terre païenne. Il y envoya ses missionnaires en 1860. Quant à l'Orient, dans lequel l'Assomption œuvre à partir de 1862, était constitué d'un peuple schismatique à remettre à l'union avec l'Église catholique.

Les grandes intuitions du Père d'Alzon furent développées par lui et ses successeurs⁵⁵¹. Parmi les œuvres spirituelles et apostoliques qui se réalisèrent du vivant du Père d'Alzon, on peut mentionner la fondation des Religieuses de l'Assomption en 1939 par la Mère Marie Eugénie en collaboration avec le Père d'Alzon, celle des Petites Sœurs de l'Assomption (1864), au service des pauvres par le Père Etienne Pernet (1824-1899) en collaboration avec Antoinette Fage (Mère Marie de Jésus), et celle des Oblates de l'Assomption, en 1865, pour la mission de l'Orient.

Les alumnats (1871), qui sont des écoles pour enfants pauvres libres de choisir leur voie à la fin de leurs études, l'Association Notre-Dame de Salut (1872), qui s'occupe de l'hospitalité des malades et des pèlerins, les pèlerinages dont le « National » du 15 août à Lourdes, (1873), également enfin initiés au temps du Père Emmanuel d'Alzon. La presse catholique fut également mise en œuvre pour infiltrer les idées catholiques dans la société : la revue *Le Pèlerin* (1877), et *La Croix* (1883).

Des démarches pour l'unité des chrétiens en Orient (1862) furent entreprises avec la collaboration du Père Victorin Galabert (1830-1885) et en Russie (1878). Parmi les œuvres ultérieures figurent la Bonne Presse (1889), le cinéma (1905). Enfin, le Père François Picard en collaboration avec la Mère Isabelle fondèrent la congrégation des Orantes de l'Assomption (1896).

Une vision plus large de la mission se développa avec son successeur, le Père François Picard (1880-1903). Il ouvrit des maisons religieuses en Amérique latine, au Chili et en Argentine (1890) ; aux États-Unis (1891), et en Angleterre (1901). Il entreprit, pendant trois ans (1893-1896), des pourparlers pour pénétrer en Afrique centrale. Le Père

⁵⁴⁹ Emmanuel. D'ALZON, « Brouillon de la lettre à l'Abbé Fabre du 23 août 1834 », dans E. D'ALZON, *Écrits spirituels*, op. cit., p. 759.

⁵⁵⁰ Emmanuel D'ALZON, *Premières constitutions des Augustins de l'Assomption*, op. cit ; p.108.

⁵⁵¹ *Les Religieuses de l'Assomption*, op. cit., p. 197-206.

Gervais Quénard (1875-1961), quatrième Supérieur général et troisième successeur du Père Emmanuel d'Alzon réalisa, en 1929, cette mission au Congo-Belge.

2.4.2. L'arrivée des Assomptionnistes au Congo (1893-1929)

La grande expansion des missionnaires Assomptionnistes dans les terres considérées comme païennes, l'Amérique et l'Afrique, se réalisa au temps du Père François Picard qui prépara la pénétration de l'Assomption en Afrique pour se dévouer à la conversion des Noirs⁵⁵². En effet, durant trois ans (1893-1896), le Père François Picard entra en relations avec le Comte Raymond du Chastel-Anderlot. Ces contacts aboutirent à la promesse du Comte au gouvernement belge de bâtir un collège avec son église pour environ deux cents enfants, de fournir un fonds de mobilier avec un subside pour chaque enfant, et d'accorder une donation, à perpétuité et sans condition, d'environ 5000 hectares pour les cultures⁵⁵³.

Cette concession belge pour une mission au Congo-Belge provient des relations humaines. En effet, le Comte Raymond du Chastel-Anderlot, capitaine de la cavalerie de la maison militaire du roi Léopold II, était ami et bienfaiteur de la congrégation. Son poste stratégique lui permit de parler de l'Assomption au roi qui cherchait partout des missionnaires pour sa vaste colonie, l'État Indépendant du Congo. Le roi vint à être favorable à la requête du Comte.

Mais l'Assomption, à cette période (1893-1896), n'avait qu'un seul religieux belge, le Père Anselme Catoire et la fondation au Congo demandait à ses débuts cinq missionnaires dont au moins trois seraient de nationalité belge⁵⁵⁴ ? Il a fallu attendre l'après guerre (1914-1918) pour que l'Assomption reconsidère la question d'une mission au Congo.

En 1920, l'Assomption désirait avoir un champ apostolique en Afrique et ne l'obtint qu'après neuf ans de patience. Le Père Joseph Maubon (1849-1932), Vicaire général de la Congrégation et Le Père Possidius Dauby (1883-1975), Supérieur de la maison d'études à Louvain entrèrent en contact avec Mgr Rollin des Pères Dominicains dans l'Uélé-oriental.

La même année 1920, le Père Joseph Maubon entreprit des pourparlers avec Mgr Derickx des Prémontrés de Tongerlo dans l'Uélé-occidental ; par ailleurs, le 16 mai 1922, le Saint Siège par le biais de la correspondance du cardinal G.M. Van Rossum, Préfet de la congrégation de la propagation de la foi, et de Mgr Fumasoni-Biondi, son secrétaire, proposa le partage du Haut-Katanga avec les Spiritains (1907).

Enfin, les Pères Dominicains, en 1923, ouvrirent la possibilité du partage de leur mission à d'autres congrégations religieuses, et sollicitèrent la collaboration des

⁵⁵² Romanus DECLERCQ, *Le Vicariat apostolique de Beni*, dans *Lovania* 1946, p. 1.

⁵⁵³ APAR, FE, 548 : Lettre du 26 juillet 1893 de M. du Chastel au Père Picard.

⁵⁵⁴ APAR, 2 MI 17 : Mission du Congo. Recueil de lettres sur la question du Congo, p. 1.

Assomptionnistes. Mais les Augustins de l'Assomption ne parvinrent pas au bout de toutes ces démarches.

Les causes qui peuvent aider à comprendre ces échecs dans le partage des territoires des missions religieuses au Congo entre 1920 et 1929 sont d'ordre personnel, institutionnel et interne aux congrégations religieuses concernées par la cession et la réception du champ apostolique. En 1920, lors des tractations des Assomptionnistes avec les Pères Dominicains (1920), ces derniers préféraient que la subdivision de leur territoire se fasse entre leurs différentes communautés. Bien plus, ni Rome, ni le Supérieur général des Dominicains, ni l'État belge n'avaient pris aucune décision sur ce territoire de l'Uélé-oriental. Les accords de partage se sont passés entre les contractants sans avoir eu l'autorisation de leurs supérieurs.

Il en fut de même en 1920 entre les Assomptionnistes et les Prémontrés. Quand Rome demanda les données juridiques qui orienteraient une décision, les deux congrégations ne savaient pas les présenter car elles n'existaient pas. Les pourparlers se déroulaient entre des missionnaires zélés⁵⁵⁵ et non des juristes. En outre, pendant que le Père Joseph Maubon s'évertuait, en 1922, à contacter les Spiritains, l'Assomption s'occupait des tractations sur l'organisation interne de l'Institut et sur l'approbation définitive de ses Constitutions. Elle ne pouvait pas, par conséquent accepter la proposition du Saint Siège, ni celle des Spiritains.

C'est pourquoi, en 1923, le Supérieur général des Assomptionnistes, le Père Gervais Quénard, dans son procès verbal du 10 juillet 1923, lors du conseil de congrégation, pour ne pas manquer de délicatesse à l'égard du Saint Siège qui venait de proposer le Haut-Katanga, récusait la proposition des Dominicains. Cependant, indépendamment de ces raisons, le problème majeur qui résidait dans l'Assomption résidait dans la pénurie du personnel et des moyens financiers pour la mission.

Finalement, en 1925, la Congrégation de la Propagande proposa à l'Assomption une seconde mission au Congo. A cette occasion, l'Assomption ne voulut plus décevoir Rome ni décourager les candidats volontaires pour la mission. L'heure de la mission semblait avoir sonné pour l'Assomption. En effet, la congrégation venait d'ériger depuis 1923 la Province Belgo-Batave qui regroupait les Belges et les Hollandais. Les vocations y étaient devenues florissantes à tel point que le rapport⁵⁵⁶ du Père Remy Kokel, Supérieur provincial (1923-1929), durant l'exercice de l'année 1928-1929, relève un nombre assez considérable de religieux: 57 prêtres, 44 scolastiques, 21 frères convers et 16 novices.

Bien plus, ces religieux étaient enthousiastes à l'idée d'une mission lointaine. D'autres volontaires imploraient leur Supérieur provincial de leur accorder cette faveur comme nous le montre cette lettre du Père Henri-Joseph Piérard qui écrit : « Mon père, je vous supplie de m'envoyer au Congo avec le premier départ. Quand même je serais sûr de faire naufrage en route, faites moi partir pour la mission⁵⁵⁷. La suite favorable à sa requête fut pleine d'avenir. Ce Père devint le premier supérieur ecclésiastique depuis la

⁵⁵⁵ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu*, Butembo, Éditions Assomption Butembo-Beni, 1979, p. 17

⁵⁵⁶ APAR, 2 MI 17 : *Mission au Congo*, op. cit., p. 3.

mission indépendante de Beni jusqu'à son érection en diocèse.

En 1928, le Père Remy Kokel entra en relation avec M. De Boeck, Directeur des œuvres missionnaires belges, à propos de la mission assumptionniste au Congo. Ce dernier lui conseilla de contacter son frère Mgr De Boeck qui désirait une recevoir une collaboration dans son vicariat apostolique d'Anvers (nord de l'Equateur). Dès que le Père Remy Kokel s'entretint avec lui, Mgr De Boeck manifesta sa disponibilité à venir en aide à l'Assomption si elle ne venait pas à avoir un champ apostolique dans le Vicariat de Stanley-Falls. En effet, depuis les années 1920, Mgr Gabriel Grison aux Falls demandait au Saint Siège et à sa Congrégation du secours qu'il n'obtenait pas.

Le Père Remy Kokel s'exécuta aussitôt et demanda à Mgr Gabriel Grison, dans sa lettre du 03 avril 1928, la suite des premiers contacts qu'il venait d'avoir avec lui.. Mgr Gabriel Grison lui répondit directement par un télégramme codé : « D'accord, si Rome et notre Général acceptent ; et si je n'avais pas les mains liées». Il expliqua cette brève réponse dans sa lettre du 14 mai 1928 en rappelant au Père Rémy Kokel que la question de la scission de son entité ecclésiastique était depuis trois ans entre les mains de ses Supérieurs religieux et ecclésiastiques. Par conséquent; il ne pouvait plus agir sans eux.

C'est pourquoi, Mgr Gabriel Grison poursuit dans sa lettre que, s'il n'avait les mains liées, il aurait directement demandé au Provincial assumptionniste de faire promptement ses préparatifs et d'envoyer aussitôt ses missionnaires. Il promet ensuite qu'il ne donnerait pas la partie ouest de la Lomami mais l'est qui est meilleur et qui a déjà deux postes de missions et souhaita que l'Assomption obtienne sans tarder soit une mission indépendante⁵⁵⁸ soit une préfecture⁵⁵⁹. Enfin, il lui assura que « si la situation restait inchangée » à cause du manque du personnel, Rome répondrait favorablement à cette requête des Assomptionnistes⁵⁶⁰.

Le Père Rémy Kokel vit en ces promesses une récompense divine des prières, des jeûnes et des mortifications des Sœurs des Pauvres Claires auxquelles il avait recommandé la demande de la mission au Congo. Par ailleurs, le procureur qui avait répondu, en 1925, au Saint Siège lors de la proposition de la mission pour l'Assomption au Congo : « C'est ce que nous désirons depuis longtemps et je me demande quand nous pourrons enfin nous y mettre⁵⁶¹ » vit poindre à l'horizon la réalisation du souhait des autorités romaines. L'heure avait donc sonné pour s'employer à la pénétration de l'Assomption en Afrique centrale.

En effet, depuis le mois de novembre 1928, selon une source non officielle du Saint Siège, des informations d'une mission possible pour le Congo circulaient dans les

⁵⁵⁷ Romanus DECLERCQ, *op. cit.*, p. 9.

⁵⁵⁸ APAR, 2 LN 108, 7 : Mgr Gabriel Grison au Père Rémy Kokel. Stanleyville, le 14 mai 1928.

⁵⁵⁹ APAR, 2 LN 108, XI, 2 : Lettre du Père Christen, procureur des Prêtres du Sacré-Cœur. Staneyville, le 2 avril 1928.

⁵⁶⁰ APAR, 2 LN 108, XI, 1 : Mgr Gabriel Grison au Père Remy Kokel, Stanley-Falls, le 14 mai 1928.

⁵⁶¹ APAR, 2 LN 108, XI, 1 : Mgr Gabriel Grison au Père Rémy Kokel. Stanleyville, le 14 mai 1928.

communautés religieuses. Celles-ci se confirmèrent en janvier 1929 quand le Père Gervais Quénard et la Congrégation se préparant au Chapitre général reçurent du Saint Siège l'annonce que l'Assomption recevrait la partie sud-est du Vicariat apostolique de Stanley-Falls.

A cette occasion, le Père Rémy Kokel fit chanter le *Magnificat* dans toutes les communautés de la Province Belgo-Batave car le rêve de la mission au Congo était devenu une réalité. Le Père lui-même venait d'être nommé assistant général à Rome. Il chanta son *Nunc et dimittis* et confia à son successeur le Père Norbert Claes la responsabilité d'organiser le départ des religieux et chercher les ressources nécessaires pour la mission naissante au Congo⁵⁶².

Cependant, comment comprendre le fait que Mgr Grison ait cédé la meilleure⁵⁶³ partie de son vicariat avec les deux postes de Beni et de Kimbulu au lieu de l'ouest de la Lomami selon la suggestion que M De Boeck confia au Père Rémy Kokel. Quand Mgr Gabriel Grison apprit que les Assomptionnistes venaient prendre la relève des Déhoniens, il se rendit à Beni pour accueillir les nouveaux missionnaires. À bout de patience, il écrit une lettre du 4 août 1929 dans lequel il présentait la situation de la mission de Beni. Dans cette lettre, comme dans celle du 3 septembre 1935 adressée au Père Henri Piérard, Mgr Gabriel Grison souligna que cette mission a été pour lui une source d'ennuis⁵⁶⁴.

Les conditions climatiques, les problèmes de communication à cause de l'isolement, la pénurie du personnel accentuée par les décès de missionnaires étaient autant de facteurs qui rendaient la mission insoutenable⁵⁶⁵. Dans ce sens, il prévenait ainsi les nouveaux missionnaires :

« Déjà si éprouvée par ces transferts successifs, cette mission l'a été davantage par son personnel. Bien que la région soit la plus saine de mon Vicariat, nous y avons perdus six Pères. Il nous a été impossible de la soutenir comme nous l'avions voulu, à cause de son isolement, de la difficulté presque insurmontable des communications et de la pénurie du personnel⁵⁶⁶. Lorsque vous êtes arrivés, je n'avais plus que trois missionnaires là-bas et si vous n'étiez pas venus, il n'y en aurait pas davantage aujourd'hui. Ce qui justifie l'empressement avec lequel j'ai accueilli la requête des Pères de l'Assomption. Au temps des caravanes, Beni était si loin et surtout, si isolé⁵⁶⁷ ».

Ce fut dans ce même contexte que Mgr Gabriel Grison affirmait qu'il était plus facile d'aller

⁵⁶² Romanus DECLERCQ., *op. cit.*, p. 9.

⁵⁶³ APAR, 2 LN 108, XI, 1 : Mgr Gabriel Grison avec le Père Remy Kokel, Stanley-Falls, le 14 mai 1928 ; Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec le Père Conrad Grøenen. Saint Gabriel, le 23 octobre 1933.

⁵⁶⁴ Mgr Gabriel Grison au Père Henri Piérard. Stanley-Falls, 3 septembre 1934.

⁵⁶⁵ Mgr Gabriel Grison à ses missionnaires. Beni le 15 juillet 1931.

⁵⁶⁶ *Mémoire de Mgr Gabriel Grison à ses missionnaires. Beni, le 4 août 1929.*

⁵⁶⁷ *Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec le Père Henri Piérard. Stanley-Falls, 3 septembre 1934.*

de Beni à Bruxelles que de Stanvellyville à Beni qui est à plus ou moins 860 kilomètres.

Cependant, il serait difficile de souscrire à la note de la Sœur Tournellec affirmant que les postes de Beni et de Lubero présentait un climat trop frais pour le tempérament de Mgr Gabriel Grison, adapté au climat chaud des Stanley-Falls. La raison climatique reste ambiguë pour les missionnaires Déhoniens comme nous le soulignons dans les paragraphes précédents, et son appréciation dépendait du contexte soit de l'évolution des œuvres soit des interlocuteurs. Néanmoins, l'affirmation de cette religieuse sur le climat semble en contradiction avec les témoignages du vicaire apostolique.

Mgr Gabriel Grison affirmait que la partie orientale de son vicariat était la plus saine de son territoire et qu'il la préférerait pour sa retraite quand il écrivait successivement le 23 octobre 1930 et le 21 juillet 1935 aux Pères Conrad Groenen et Henri Piérard :

« Les commencements seront sans doute un peu durs comme il arrive presque toujours d'autant plus que vous arrivez en pleine saison pluvieuse. Mais les ennuis grands et petits sont assez habituellement la condition d'un apostolat béni. Du moins, vous n'avez pas à souffrir du climat : à Lubero il est européen et il fait très bon à Beni. Vous occupez la partie la plus saine de mon Vicariat ⁵⁶⁸ . Vous savez combien elle (la mission) m'est chère. Si elle nous était restée, j'y aurais sans doute pris ma retraite. La première fois que je suis allé là-bas, en 1906, j'ai été séduit par la beauté du pays et la bonne volonté de ses habitants ⁵⁶⁹ ».

Les difficultés consécutives aux changements successifs de l'emplacement du poste de Beni, à la pénurie du personnel, aux décès et aux difficultés de communication, à l'isolement de la contrée s'entremêlent avec des motivations humaines, spirituelles et pastorales, dont le but était de « hâter l'évangélisation ⁵⁷⁰ ».

Les relations entre les Assomptionnistes et les Déhoniens, en France, peuvent avoir aussi favorisé la collaboration à la même mission au Congo-Belge. Dans les années 1870, le jeune prêtre Léon Déhon de Saint-Quentin, fondateur des Pères du Sacré-Cœur, partit recommander son projet de fondation de sa congrégation à la prière du Père d'Alzon, le fondateur des Augustins de l'Assomption.

A son tour, Mgr Gabriel Grison, pendant qu'il était un jeune prêtre, se rendit en 1886 à Lourdes pour y remercier la Vierge Marie d'avoir obtenu de son évêque, la permission d'entrer dans un Institut missionnaire. A cette occasion, il rencontra le Père François Picard, le premier supérieur général des Assomptionnistes après le fondateur.

Ce dernier lui permit de célébrer à la grotte réservée uniquement aux évêques pendant le National ⁵⁷¹ . Cette faveur marqua positivement Mgr Gabriel Grison qui exprima en ces termes ses sentiments de gratitude à l'égard de l'Assomption au Père Henri Piérard dans sa correspondance du 26 février 1936 :

« Je ne connaissais les Pères de l'Assomption que par le bien qu'ils ont fait en

⁵⁶⁸ Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen, Saint-Gabriel, le 23 octobre 1930.

⁵⁶⁹ Mgr Gabriel Grison au Père Henri Piérard. Stanley-Falls, 21 juillet 1934.

⁵⁷⁰ « Une vaillante figure d'apôtre », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1934) n°5, p.26.

France et par votre Père Picard de qui j'ai eu en 1886, pauvre et humble petit religieux, la faveur réservée aux seuls évêques et aux directeurs des pèlerinages. Mais, si aujourd'hui nous avons en France une presse vraiment catholique, absolument dévouée au Saint Siège et assez puissante pour combattre celle du diable avec succès, c'est à Louis Veillot et aux Pères de l'Assomption que nous sommes redevables. Et puis, vous êtes consacrés à la Sainte Vierge et c'est pour cela, cher Père, que j'ai regardé votre arrivée dans mon Vicariat comme une bénédiction de cette bonne Mère⁵⁷² ».

De cette lettre se dégage non seulement la sympathie et l'affection d'un français, Mgr Gabriel Grison, à l'égard de l'Assomption qui est d'origine française, mais surtout une motivation spirituelle : les bénédictions de la Vierge Marie sur une partie de son Vicariat. Ainsi, les liens humains et spirituels entre le Père Léon Déhon et le Père Emmanuel d'Alzon, entre Mgr Gabriel Grison et le Père François Picard se concrétisèrent dans un apostolat spécifique, la collaboration à une même oeuvre dans la mission du Congo-Belge, en Afrique noire.

2.4.3. Les Assomptionnistes et la mission de Beni (1929-1934)

La Congrégation des Augustins de l'Assomption en son Conseil général de janvier-février 1929 recut l'approbation du Saint-Siège de pouvoir s'occuper de la partie est du Vicariat apostolique de Stanley-Falls où elle était attendue avec impatience par les Prêtres du Sacré-Cœur. La donation étant rendue officielle, ces missionnaires de la première heure ne voulaient plus rester jusqu'en mars 1930⁵⁷³.

Cette impatience se comprend par le fait que, lors de la réception de la Mission de Beni⁵⁷⁴, le Père Norbert Claes voulut rapporter le départ des premiers missionnaires pour une année afin de préparer ses missionnaires qui suivraient des cours de médecine tropicale pourtant pas indispensables⁵⁷⁵ et d'apprendre le *swahili*, leur nouvelle langue pour l'apostolat.

En juillet-août 1929, Mgr Gabriel Grison vint attendre ses nouveaux missionnaires à Beni. A bout de patience, il rédigea, le 16 juillet 1929, une lettre de sept pages contenant des renseignements et des avis sur ses postes de Beni Saint Gustave et de Kimbulu Saint Joseph qu'il venait de céder. Il relata d'abord que la région était toute neuve et qu'elle

⁵⁷¹ Henri PIÉRARD, "Un fief de Notre Dame de l'Assomption au cœur de l'Afrique", dans *L'Afrique ardente* (1954) n° 82, p. 4 ; Correspondance du Père Gervais Quénard. Stanleyville, le 12 novembre 1935 ; Gervais QUENARD, *Le miracle des Eglises noires*, op. cit., p. 27.

⁵⁷² **Mgr Gabriel Grison au Père Henri Piérard. Stanley-Falls, le 26 février 1936.**

⁵⁷³ APAR, 2 LN 108, XII, 2 : Père Norbert Claes au Père Gervais Quénard. Bruxelles, le 2 avril 1929 ; Marie-Jules CELIS, op. cit., p. 8.

⁵⁷⁴ Romanus DECLERCQ, *Le territoire de la mission de Beni passe aux Augustins de l'Assomption*, op. cit., p. 1-12.

⁵⁷⁵ APAR, 2 LN 108, XII, 3 : Père Norbert Claes au Père Gervais Quénard. Bruxelles le 14 mai 1929.

venait d'être relativement soumise à la conquête coloniale Belge.

Il rassura ensuite les Pères sur l'avenir du poste de Kimbulu qui semblait avoir le sol et un sous-sol riches en or, en platine, en étain, en diamant et d'autres pierres précieuses et les rassura sur les bonnes dispositions de la population. Enfin, il leur recommanda d'apprendre les deux langues locales : *kinande* et *swahili* afin d'atteindre toute la population même ceux qui travaillent dans les mines, habitués au *swahili* qui est aussi utilisé dans les manuels scolaires.

Dans la suite, Mgr Gabriel Grison demanda aux Assomptionnistes de faire de Kimbulu un centre d'évangélisation. De cette façon, ils libéreraient la population locale de la corvée de nourrir les catéchumènes et les ouvriers qui auraient sur place les instructions chrétiennes. Il envisagea, en outre, la possibilité de la transférer ce poste ailleurs dans le cas où le centre deviendrait incapable de pourvoir à la survie de la paroisse⁵⁷⁶.

Il recommanda aussi de maintenir les oeuvres, les écoles, le troupeau et le moulin, et d'entretenir de bonnes relations avec les agents de l'État et de la mine. Il leur conseilla enfin de créer une école normale afin de former des catéchistes-instituteurs, et de trouver parmi eux un représentant légal pour leurs concessions. En attendant, il leur garantit qu'il assurerait provisoirement ce service⁵⁷⁷.

Après deux mois de vaine attente, Mgr Grison se décida à regagner sa résidence à Stanley-Falls. Avant son départ, il écrit, le 4 août 1929, un rapport détaillé sur la mission de Beni qu'il remit entre les mains de Mgr Matthyssen de la Préfecture du Lac Albert afin que ce dernier le remette aux Assomptionnistes à leur arrivée à Bunia.

Dans ce rapport, Mgr Gabriel Grison notifia d'une manière générale la situation des postes de mission de Beni et de Kimbulu. Il releva les problèmes rencontrés au centre de Beni et les spécifia en relatant ses transferts successifs, la mort de six missionnaires, son isolement et enfin ses espoirs d'avenir. Il mentionna aussi au sujet de Kimbulu l'éventuelle pauvreté du centre et les douze hectares de plantation prévus pour son autofinancement⁵⁷⁸. Ce rapport et le mémorandum constituèrent les directives que les Assomptionnistes suivirent au début de leur apostolat au Congo.

Le premier groupe des missionnaires assomptionnistes au Congo-Belge avait comme Supérieur religieux, le Père Conrad Groenen, nommé à Bruxelles le 15 juillet 1929. Ce groupe était constitué de quatre Belges, les Pères Conrad Groenen, Henri-Joseph Piérard, Marie-Jules Celis, et du Frère Ignatius Nelissen, ainsi que de deux Hollandais, le Père Baudouin Ponsaert, et le Frère Antonius Sanders. La composition de ce groupe répond aux désirs du gouvernement colonial qui souhaitait avoir dans sa colonie plus de religieux belges appartenant aux congrégations missionnaires étrangères⁵⁷⁹.

⁵⁷⁶ Le transfert du poste de Kimbulu retiendra notre attention dans les paragraphes qui vont bientôt suivre.

⁵⁷⁷ Gabriel GRISON., *Quelques renseignements et avis au sujet des missions de Lubero Saint Joseph et de Beni*. Beni, le 16 juillet 1929.

⁵⁷⁸ Romanus DECLERCQ, « Le territoire de la mission de Beni », *op. cit.*, p. 11.

A la demande du Supérieur général des Prêtres du Sacré-Cœur et de Mgr Gabriel Grison, les six premiers missionnaires assomptionnistes au Congo-Belge s'embarquèrent de Marseille, le 12 septembre 1929 et arrivèrent à Beni le 14 octobre 1929, conduits par Mgr Matthyssen de la Préfecture du Lac Albert⁵⁸⁰. A ce premier poste de mission, le Père Modeste D'Hossche des Pères du Sacré-Cœur de Jésus, Supérieur de mission, accueillit la relève au milieu de sa chrétienté.

L'accueil à Bunia comme à Beni sonda des relations cordiales entre les trois futurs Vicariats voisins et réconforta les nouveaux Pères qui ne voyaient aucun signe de regret chez les missionnaires qu'ils venaient remplacer. Afin d'initier les six nouveaux missionnaires à leur nouvelle tâche apostolique, les Pères Modeste D'Hossche et Jean-Felix Groothuis à Beni, et le Père Piet Verheul à Kimbulu, le Père Cambron étant en congé en Europe, demeurèrent avec eux durant trois mois. Ils les quittèrent définitivement le 16 janvier 1930 à Beni et le 16 février 1930 à Kimbulu.

Ces départs des Pères du Sacré-Cœur furent ressentis par les nouveaux missionnaires comme un abandon⁵⁸¹. Restés seuls à Beni, sans véritable initiation à la tâche, ils se confrontèrent bientôt à une série de difficultés à surmonter sur un immense champ apostolique avec un personnel fort réduit : difficulté d'adaptation, premiers bégaiements des langues africaines, *le Swahili et le Kinande*, difficulté de ravitaillement et d'approvisionnement, irrégularité dans l'envoi de renforts missionnaires. Tout cela compliquait les nouvelles fondations sans parler de la pauvreté qui touchait au dénuement et qui faisait contracter des dettes⁵⁸².

Par ailleurs, les arrivées réglaient partiellement le problème de la vie commune. Quand les missionnaires étendaient leurs activités apostoliques, ils se contraignaient à une visite régulière de leurs ouailles afin de maintenir le contact avec les nouveaux chrétiens et d'approfondir l'instruction chrétienne qu'ils venaient de leur dispenser dans le catéchuménat. Ces randonnées successives en brousse permirent aux missionnaires de vivre avec le peuple qu'ils christianisaient et aux chrétiens de se rapprocher de leurs agents de l'évangélisation.

Une autre difficulté d'envergure au début de l'apostolat des Assomptionnistes au Congo fut la dépendance excessive de Stanley-Falls. Les missionnaires ne recevaient pas automatiquement la juridiction sacerdotale. Ils devaient d'abord recevoir les feuilles du pouvoir (*folium juriditionis*)⁵⁸³ qu'ils obtenaient après la profession de foi selon le droit canon. Par ailleurs, ils étaient soumis au règlement de la métropole et obligés de se

⁵⁷⁹ *Ibid.* p. 9

⁵⁸⁰ Le récit du voyage des premiers assomptionnistes au Congo a été relaté par plusieurs missionnaires. En guise d'illustration, nous signalons ceux des premiers pionniers, Mari-Jules CELIS., « Voyage au pays Wanande », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1979) n° 598, p. 14-19 et Henri PIÉRARD, « De Marseille à Mombassa », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930) n° 354-343, p.201-203 et 211-214.

⁵⁸¹ Romanus DECLERCQ, *op. cit.*, p. 12.

⁵⁸² Marie-Jules CELIS., *op. cit.*, p. 9.

rendre aux Falls, ou du moins de s'y faire représenter par le Supérieur de mission, pour présenter leurs rapports et y participer aux chapitres⁵⁸⁴.

Cette situation ne laissait pas aux nouveaux missionnaires une grande liberté d'action surtout que les réponses aux demandes de conseils et directives pastorales prenaient du temps. En effet, les Assomptionnistes étaient confrontés aux problèmes juridiques concernant les baptêmes, les mariages, l'empêchement d'âge canonique de mariage, et la validité des mariages contractés dans l'infidélité après le baptême. Par ailleurs, les réponses aux questions relatives à la régularisation des situations matrimoniales ne parvenaient pas souvent en temps opportun à cause de la difficulté des communications et de l'éloignement de la résidence épiscopale⁵⁸⁵.

En vue de résoudre ce problème, les missionnaires assomptionnistes et Mgr Gabriel Grison travaillèrent à l'indépendance de la mission de Beni qui venait de connaître l'arrivée progressive de renforts religieux, l'accroissement des catéchistes et des chapelles qui permirent de créer deux postes de mission à Muhangi (1933) et à Mulo (1934) dans la zone de Lubero.

Ce personnel missionnaire et local donna des possibilités d'intensifier le recrutement, l'instruction des catéchumènes et la prédication évangélique, d'assurer l'aumônerie de la compagnie Minière des Grands-Lacs (MGL) et l'enseignement scolaire en collaboration avec des moniteurs-catéchistes, de développer les œuvres médicales, et de se pencher de plus près sur les problèmes pastoraux⁵⁸⁶.

2.4.4. Création de la mission indépendante de Beni (1929-1934)

Mgr Gabriel Grison, par le biais de son Procureur Christen, dans une lettre du 02 avril 1929, exprima ses sentiments de gratitude à l'égard de l'Assomption qui venait d'envoyer ses missionnaires dans une partie de son vicariat. Il souhaita qu'elle devienne aussitôt soit une préfecture soit un vicariat⁵⁸⁷. Ce souci était devenu constant chez Mgr Gabriel Grison qui, dans sa lettre du 14 mai 1929, écrivait au Père Rémy Kokel: : « Tachez d'obtenir une mission indépendante »⁵⁸⁸.

En vue de l'érection canonique de cette mission, Mgr Gabriel Grison et le Père

⁵⁸³ Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 6 octobre 1930.

⁵⁸⁴ Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 4 avril 1933.

⁵⁸⁵ Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 2 février 1930 ; Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 7 mai 1930. Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 11 septembre 1930. Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 13 octobre 1932.

⁵⁸⁶ CELIS M-J., *op. cit.*, p. 12-13 et Henri Piérard., Rapport pour l'exercice annuel, 1934-1934.

⁵⁸⁷ Lettre du Père Christen au Père Conrad Groenen. Stanleyville, le 2 avril 1929.

⁵⁸⁸ Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 14 mai 1929.

Conrad Groenen s'attelèrent à fournir divers renseignements sur la mission, à donner les limites précises du territoire à céder, et à évoquer le besoin d'une indépendance afin d'affermir les œuvres et de les développer en toute liberté d'action⁵⁸⁹. En fait, lors la cession de la mission de Beni, les Assomptionnistes dépendaient de la métropole en suivant la recommandation de Mgr Gabriel Grison qui relate : « Régulièrement, vous devez venir au Chapitre. Je vous ai dit que je ne vous y obligeais pas parce que j'ai l'espérance que bientôt vous ne serez plus soumis aux règlements qui y sont tracés. En tout cas, j'ai fait ce qui dépendait de moi pour vous procurer votre indépendance⁵⁹⁰ ».

Dans l'attente de cette autonomie à laquelle il applaudirait⁵⁹¹, Mgr Gabriel Grison essayait de gagner le plus d'avis favorables à la mission de Beni qu'il promit aussi de défendre dans les réunions du 15 novembre 1932 auprès des Supérieurs des Missions à Léopoldville (Kinshasa)⁵⁹². Cependant, au zèle du vicaire apostolique correspondaient des inquiétudes des missionnaires assomptionnistes croyant qu'ils se buteraient à un échec.

Le Père Conrad Groenen exprima cette inquiétude à son Supérieur Général, le Père Gervais Quénard, quand il relatait que le Délégué apostolique du Congo-Belge, Mgr Albert Dellepiane, était prévenu contre les assomptionnistes et perdait les rapports qui lui étaient envoyés⁵⁹³. Il notifia ensuite que les Pères du Sacré-Cœur de Jésus étaient défavorables aux Assomptionnistes car Mgr Gabriel Grison leur aurait cédé « la meilleure partie de son vicariat » qui présentait de belles espérances religieuses. Enfin, il informa son Supérieur général que Mgr Gabriel Grison prendrait bientôt sa retraite⁵⁹⁴ et par conséquent, l'Assomption au Congo perdrait un défenseur.

Ces craintes se dissipèrent quand Mgr Albert Dellepiane demanda à Mgr Gabriel Grison la délimitation de la mission de Beni. Mgr Gabriel Grison envoya son Administrateur apostolique, le Père Kamiel Verfaillie qui demanda que les limites s'établissent sur la base des circonscriptions des tribus de la région. Certes, cette orientation de travail limita en quelque sorte le champ apostolique de l'Assomption. Il s'étendit désormais sur environ 45 000 km². Dès son retour à Stanley-Falls, le Père Kamiel Verfaillie donna un rapport favorable à ses autorités légitimes sur le travail qu'il venait d'accomplir avec les Assomptionnistes⁵⁹⁵.

⁵⁸⁹ APAR, 2 KL 12 : Père Gervais Quénard au Père Conrad Groenen. Chanelle, le 16 juin 1930. APAR, 2 KL 6 : Correspondance du Père Gervais Quénard au Père Conrad Groenen. Bruxelles, le 4 mai 1931.

⁵⁹⁰ Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 13 octobre 1932.

⁵⁹¹ Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Groenen, Saint Gabriel, le 30 août 1930

⁵⁹² APAR, 2 KL 17 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Lubero, le 25 septembre 1932.

⁵⁹³ APAR, 2 KL 15 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Lubero, le 13 mars 1932.

⁵⁹⁴ APAR, 2 KL 18, b : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Beni, le 25 décembre 1932.

⁵⁹⁵ APAR, 2 KL 25 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Lubero, le 9 août 1933.

Ce réconfort moral et apostolique se renforça quand Mgr Gabriel Grison, défenseur de la cause de la mission de Beni auprès des autorités ecclésiastiques, écrit au Père Conrad Groenen, dans sa lettre du 21 novembre 1933 : « Je veux espérer qu'en ce moment l'on règle la question de votre indépendance. En tout cas, pour mon compte personnel, j'ai fait ce que j'ai pu pour vous le faire accorder⁵⁹⁶ ». Ainsi en appela-t-il à la collaboration :

« Je crois qu'il faut presser un peu votre R.P. Général pour qu'il vous obtienne votre indépendance de Rome. Si Rome me demandait mon avis à ce sujet, je le donnerais de suite et aussi favorable que possible. D'ailleurs, l'an dernier, j'ai écrit à la Propagande que vous travailliez tous en vrais missionnaires et j'ai fait contresigner ce jugement par le P. Verfaillie qui, lui aussi, vous avait vus à l'œuvre et qui pensait comme moi⁵⁹⁷ ».

Entre temps, les Assomptionnistes étaient perplexes devant l'alternative d'être rattachés à la Préfecture apostolique du Lac Albert, situé à 200 km de Beni, ou d'avoir leur propre autonomie. La première possibilité s'avérait la plus probable car depuis dix ans les Pères Blancs du Lac Albert souffraient de la pénurie de personnel. En effet, à cette période, le Saint Siège était porté à envoyer le plus grand nombre possible de religieux dans les missions comme il venait de le faire pour le Kwango où les Jésuites venaient de céder une partie de leur territoire aux Oblats de Marie⁵⁹⁸.

Ce rattachement permettrait aux missionnaires du cardinal Lavigerie d'avoir tout l'Est du Kivu sous leur juridiction et la mission de Beni, qui est au centre, servirait d'un pont entre le Nord et le Sud. Il permettrait aussi de former un bloc compact avec les pays anglophones d'Ouganda ainsi que d'autres colonies belges, le Rwanda et le Burundi où travaillent les Pères Blancs. Néanmoins, les Assomptionnistes ne le regretteraient pas beaucoup parce que Mgr Matthyssen de la Préfecture du Lac Albert leur témoignait toujours une bienveillance notoire en leur facilitant les déplacements et même en recevant leurs élèves à l'école normale.

Cette perplexité devant le rattachement à la préfecture du Lac Albert et l'autonomie de la mission assomptionniste s'estompa quand les religieux reçurent une lettre de leur Provincial Norbert Claes qui les informait : « J'ai vu ici Son Excellence Mgr Dellepiane qui m'a exprimé toute sa satisfaction à votre sujet et m'a assuré que lui-même avait pris l'initiative de demander à Rome votre autonomie⁵⁹⁹ ». Dans le même contexte, Mgr Matthyssen, en 1934, lors de sa réception quand il revenait de l'Europe, intima au Père Marie-Jules Celis que la mission de Beni sera immédiatement érigée en préfecture apostolique.

Cependant, le Saint-Siège n'envisageait pas cette question sous cet angle car il

⁵⁹⁶ Mgr Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 21 novembre 1933.

⁵⁹⁷ *Mgr Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 4 avril 1933.*

⁵⁹⁸ APAR, 2 KL 18 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Beni, le 3 octobre 1932.

⁵⁹⁹ APAR, 2 KL 33 : Lettre circulaire du Père Norbert Claes à ses religieux. Bruxelles, le 1er janvier 1934.

annonça au Supérieur général des Assomptionnistes, le Père Gervais Quénard, que le champ apostolique de l'Assomption serait constitué en « *missio sui iuris Benensis*, tel sera votre nom », et qu'il faudrait attendre la nomination du Supérieur ecclésiastique⁶⁰⁰. Dans l'attente de la déclaration officielle de l'indépendance de la mission assomptionniste au Congo, les religieux proposaient des noms de leur milieu apostolique. Ainsi, les missionnaires oeuvrant dans le Nord baptisaient la mission de Beni sous le nom de « Mission du Ruwenzori⁶⁰¹ », tandis que ceux du Sud, dans la zone de Lubero, l'appelaient « Mission des Monts bleus » ou encore « Mission du Lac Edouard⁶⁰² ».

Deux mois plus tard, le Saint-Siège, par la bulle *Quo latius per orbem*⁶⁰³ du 09 avril 1934, le pape Pie XI érigea le champ apostolique des assomptionnistes au Congo en *missio sui iuris benensis*, en fixa les limites d'environ 45 000 km² et élut, dans un décret papal du 22 juin 1934, le Père Henri Piérard, de formation religieuse assomptionniste et sacerdotale, comme Supérieur ecclésiastique de la mission de Beni⁶⁰⁴.

Les limites de la juridiction ecclésiastique, définies dans la bulle *Quo latius per orbem*, ont la forme d'un trapèze rectangle renversé. Au Nord, une ligne partant du point de rencontre de l'Ituri avec le 28° méridien suit le cours de l'Ituri puis de l'Epulu. Elle va rejoindre le 29° méridien descendant jusqu'au 1° parallèle qu'elle longe pour s'arrêter à la Semliki. A l'Est, ce sont les limites naturelles de la frontière entre l'Ouganda et le Congo c'est-à-dire les rivières Lamia et Lubilia, le Ruwenzori et le Lac Édouard. Au Sud, une ligne oblique part de l'extrême pointe du lac Édouard, et aboutit au 28° méridien dont la limite est la rivière Lowa. Enfin, à l'Ouest, ce territoire suit le tracé du 28° méridien à partir de la rivière Ituri jusqu'à la rivière Lowa⁶⁰⁵.

⁶⁰⁰ Mgr Fumasoni-Biondi (Card-Prefet) et de Mgr Carlo Salotti(Sec) au Père Gervais Quénard, Prot. Num. 1575/134. Rome, le 11 avril 1934.

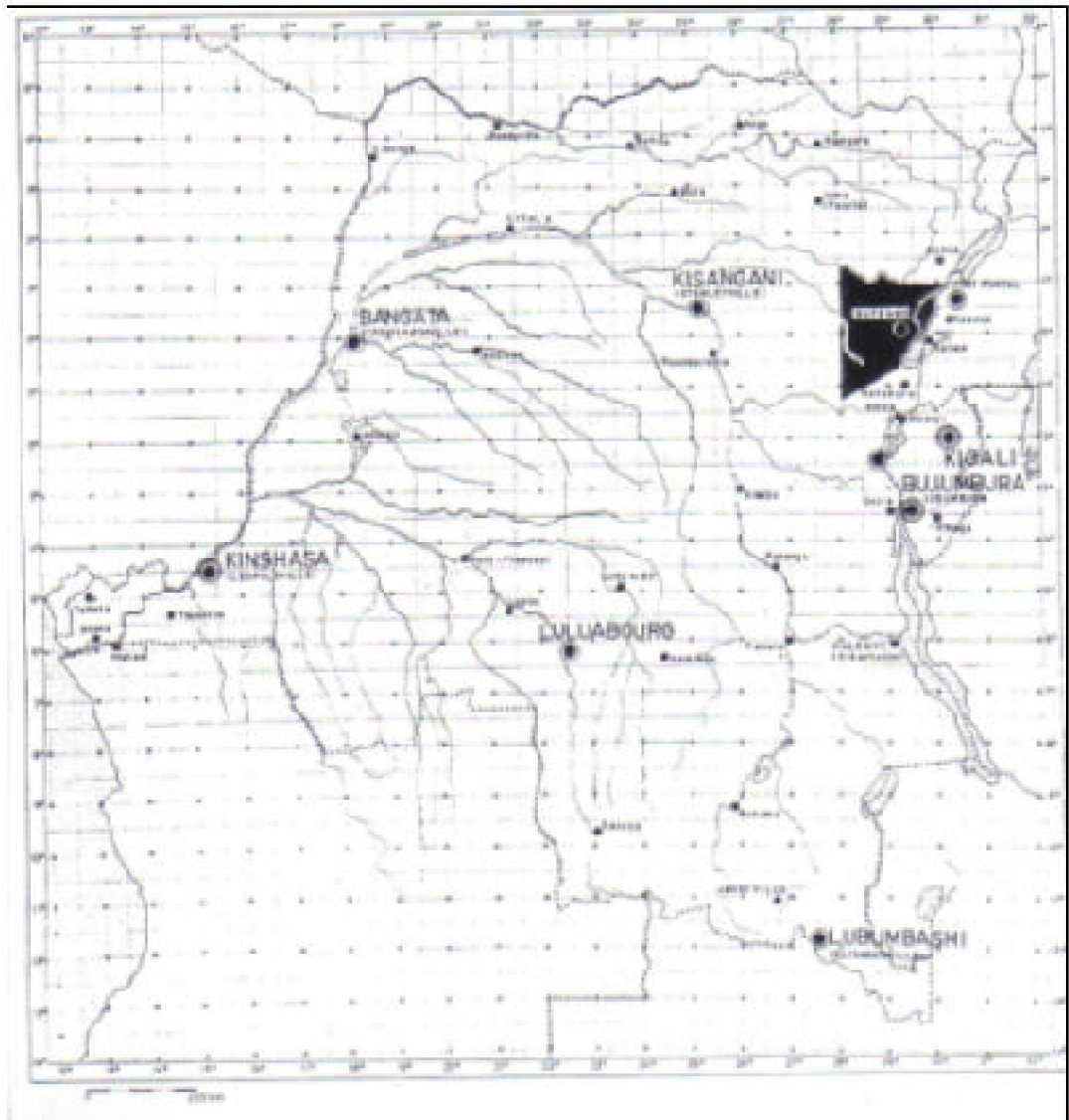
⁶⁰¹ APAR, 2 KL 34 : Père Henri Piérard au Père Gervais Quénard. Beni, le 19 février 1934.

⁶⁰² APAR, 2 KL 25 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Lubero, le 9 août 1933.

⁶⁰³ *Acta Apostolica Sedis* 27(1935), p. 256-257. Nous retrouvons ce texte dans l'annexe n° 4.

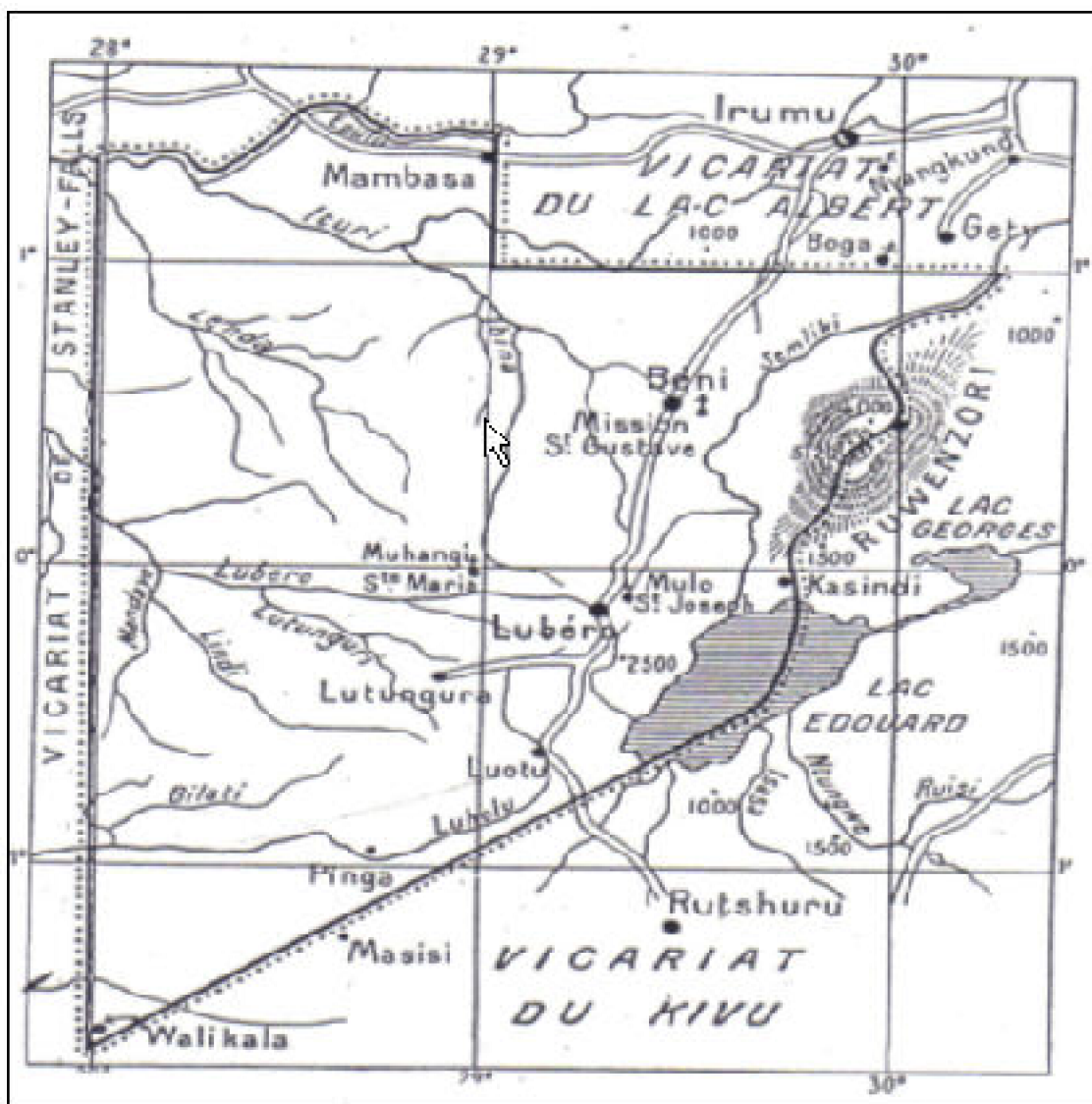
⁶⁰⁴ Mgr Fumasoni-Biondi (Card-Prefet) et de Mgr Carlo Salotti (Secrétaire) au Père Gervais Quénard, Prot. Num. 1575/134. Rome, le 11 avril 1934.

⁶⁰⁵ *Acta Apostolica Sedis* 27(1935), p. 256-257.



Carte n° 10 : Vicariat apostolique de beni (1938)

BERGMANS Leo et JONIAUX M, Onder de zon. Van de vrees (1969)



Carte n° 11 : Le vicariat apostolique de Beni (bis)

Source : Revues missionnaires (Sur cette carte, on retrouve Boga, (au Nord-Est) à la frontière du vicariat au croisement du 1° méridien et du 30° parallèle)

À la réception de cette nouvelle, Mgr Gabriel Grison félicita de tout cœur le Père Henri Piérard, le nouveau Père Supérieur ecclésiastique de Beni, pour la première étape qui venait d'être franchie en dépit d'innombrables inquiétudes. Toutefois, il ne manqua pas de traduire son regret du fait que la mission ne soit érigée pas en préfecture apostolique⁶⁰⁶. Pour certains religieux qui espéraient comme Mgr Gabriel Grison et Mgr Matthyssen une préfecture apostolique de Beni, les raisons principales d'avoir reçu une mission indépendante résideraient dans deux facteurs principaux.

D'une part, l'inconfort des missionnaires assomptionnistes vivant dans « une pauvreté touchant à la misère » auraient profondément choqué Mgr Albert Dellepiane, en 1932, lors

⁶⁰⁶ Mgr Gabriel Grison au Père Henri Piérard. Saint Gabriel, le 21 juillet 1934.

de sa première visite de la mission de Beni ⁶⁰⁷. Cette situation d'inconfort matériel a perduré dans le temps à telle enseigne que, le Père Marc Champion, après 52 ans de vie missionnaire au Congo, atteste que les maisons avaient des meubles difficiles à manier, et que le menu était parfois peu varié et insuffisant par rapport à l'effort fourni ou exigé par l'apostolat. Bien plus, il y avait une absence presque totale de détente si ce n'était les jeux de cartes, des journaux et des livres qui arrivaient irrégulièrement, et qui engendraient la difficulté d'une formation intellectuelle permanente ⁶⁰⁸. Pour certains missionnaires, cette situation aurait poussé le Délégué apostolique à demander que Rome diffère l'autonomie de la mission de Beni ⁶⁰⁹.

D'autre part, les missionnaires pensaient que le Délégué apostolique était prévenu contre les Assomptionnistes ⁶¹⁰ par les Pères du Sacré-Cœur de Jésus qui reprochaient à Mgr Gabriel Grison d'avoir cédé la partie orientale de son vicariat ⁶¹¹, et qui ne pardonnaient pas aux missionnaires de Beni le fait de transférer le poste de Kimbulu à Muhangi ⁶¹². Sans prétendre dénouer les soupçons portés sur les uns à l'égard des autres, la question du transfert du poste de Kimbulu ne susciterait, en principe, aucun problème. En effet, dans son rapport détaillé qu'il laissa aux Assomptionnistes, Mgr Gabriel Grison doutait des premières impressions sur ce centre. En préconisant son maintien ainsi que des infrastructures en place, le vicaire apostolique pensait que le centre pouvait ravitailler les catéchumènes et les écoliers internes ⁶¹³ et ne plus être pris en charge par la population locale ⁶¹⁴.

Par ailleurs, Mgr Gabriel Grison donnait la possibilité aux Assomptionnistes de chercher un autre emplacement dans le cas où le sol n'était pas fertile. Cette pauvreté du sol fut suivie par le dépeuplement de la région à cause de la recherche d'un travail rémunérateur dans les mines ⁶¹⁵. Bien plus, les résistances au christianisme et à l'occupation européenne rencontrées auprès des membres du mouvement *kima* de Kitawite et ceux du *vusingiri* de Mutsopi interdisaient toute collaboration avec les colons et

⁶⁰⁷ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 62-64.

⁶⁰⁸ Entretiens informels et occasionnels du Père Matthieu Sitone avec le Père Marc Champion sur la vie assomptionniste au Congo

⁶⁰⁹ Lieven BERGMANS., *op. cit.*, p. 66.

⁶¹⁰ APAR, 2 KL 15 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Lubero, le 13 mars 1932.

⁶¹¹ APAR, 2 KL 18, b : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Beni, le 25 décembre 1932.

⁶¹² APAR, 2 LN 108, XII, 2 : Père Norbert Clæs au Père Gervais Quénard. Bruxelles, le 2 avril 1929.

⁶¹³ Gabriel GRISON, *Quelques renseignements et avis au sujet des missions de Lubero Saint Joseph et de Beni*. Beni, le 16 juillet 1929.

⁶¹⁴ Romanus DECLERCQ, *op. cit.*, p. 9.

⁶¹⁵ Mgr Grison au Père Conrad Groenen. Saint Gabriel, le 30 juin 1930.

les missionnaires⁶¹⁶. Ces facteurs furent à l'origine du transfert du centre de Kimbulu.

Enfin, s'il est vrai que les missionnaires ont eu certains ressentiments contre Mgr Albert Dellepiane, ils changèrent quand le Père Norbert Claes, Supérieur provincial de la Province Belgo-Batave, rassura ses religieux en leur affirmant que le Délégué apostolique leur était favorable et militait pour leur autonomie⁶¹⁷. Des relations harmonieuses existèrent entre les Déhoniens et les Assomptionnistes après l'élévation de la mission indépendante de Beni. Cette entente atteste le dépassement des premières animosités qui auraient existé entre les missionnaires. Finalement, d'autres facteurs dont l'ancienneté de la mission, le développement des œuvres⁶¹⁸, le progrès des effectifs ainsi que les interventions des ecclésiastiques militant pour le poste de Beni aboutirent, en 1934, à l'élévation de cette mission de Beni en *missio sui iuris*. Voici son évolution :

Années	1929-1930	1930-1931	1931-1932	1932-1933
missionnaires	6	4	9	12
postes	2	2	3	4
chrétiens	468	795	965	1460
chapelles-rurales	60	58	67	80
confirmations	193	246	-	419
élèves	1035	1490	1595	1324
Soins médicaux	8 000	9 000	10 000	12 000
catéchumènes	1360	2500	5500	9 000 dont 3 000 femmes

L'érection de la mission indépendante de Beni fut reçue comme un signe de reconnaissance, d'appréciation et d'encouragement par l'Église du travail apostolique accompli par les missionnaires, et une bénédiction visible de Dieu sur ses envoyés et leurs labeurs⁶¹⁹. Elle fut accueillie avec joie par la congrégation, motiva les missionnaires, et les engagea davantage dans cette nouvelle étape que la mission indépendante venait d'inaugurer.

2.4.5. Préparation au vicariat apostolique de Beni (1934-1938)

L'érection de Beni en mission indépendante stimula le zèle apostolique des missionnaires assomptionnistes. Il furent encouragés par la visite de leur Supérieur général, le Père Gervais Quénard venu au Congo pour un séjour de deux mois (04 novembre 1935-03

⁶¹⁶ Informateurs : Syalandira Anselme, chef coutumier de Kimbulu (82 ans) et Sikulimuvuya, féticheur en date du 13 septembre 1995 à Kimbulu.

⁶¹⁷ APAR, 2 LK 33 : Lettre circulaire du Père Norbert Claes à ses religieux. Bruxelles, le 1^{er} janvier 1934.

⁶¹⁸ Marie-Jules CELIS., *op. cit.*, p. 12-13

⁶¹⁹ Lettre circulaire du Père Gervais Quénard, à ses religieux. Rome, Lungo Tavere Torrdansona, le 23 avril 1934. Lettre circulaire du Père Norbert Claes à ses religieux. Bruxelles, le 28 avril 1934.

janvier 1936) durant lequel il s'intéressa aux œuvres réalisées et projetées par les missionnaires, leur prêcha une retraite annuelle.

Il vint aussi avec un groupe de trois missionnaires et des ânes qui faciliteraient les randonnées apostoliques des religieux dans les brousses. Ces présences furent ressenties par les missionnaires comme un appel à de nouvelles conquêtes stimulées par l'arrivée successive de deux groupes de nouveaux missionnaires en novembre et en décembre 1934.

Dès son retour en Europe, le Père Gervais Quénard publia son livre, *Le Miracle des Églises noires*. Il trouva un écho favorable auprès du pape Pie XI qui demanda la publication de son entretien avec le Père général dans *l'Osservatore romano* du 26 décembre 1936. Cette propagande missionnaire sur le Congo renforça par ailleurs l'enthousiasme de onze nouveaux missionnaires assomptionnistes.

Cette équipe masculine fut renforcée par l'arrivée du premier groupe missionnaire des Oblates de l'Assomption fondée en 1865 accueillies à Beni le 23 décembre 1935 où elles se mirent aussitôt au service de l'émancipation de la femme congolaise par l'instruction chrétienne et scolaire; s'engagèrent dans les œuvres sociales en soulageant les malades dans les dispensaires, en se souciant des orphelins, des lépreux, et en fondant des ouvriers, des foyers sociaux, et des centres d'alphabétisation.

Grâce à la présence de ces deux congrégations religieuses missionnaires ; la mission connut une diversification des œuvres. Les missionnaires ouvrirent quatre nouveaux postes de mission : Bunyuka Notre Dame des Anges (1935), Mbingi Notre Dame des Lourdes (1935), Manguredjipa Saint Joseph (1937) et Kyondo, Marie Immaculée (1938). Ces nouvelles fondations exigèrent des missionnaires un travail de christianisation du peuple. Il se faisait par les randonnées continues en brousse, par l'instruction religieuse auprès des catéchumènes, par la régularisation des cas litigieux de mariages, et par l'instruction de la jeunesse dans les écoles centrales et rurales⁶²⁰.

Cependant, le secteur scolaire souffrait du manque de personnel enseignant qualifié. Les Assomptionnistes, dès le début de leur ministère apostolique à Beni; envoyaient les élèves les plus doués chez les Frères Maristes à Kilo dans la Préfecture du Lac Albert. Mais ces spécialistes de l'enseignement ne pouvaient recevoir qu'un nombre assez limité d'étudiants venant des missions voisines.

C'est pourquoi, devant l'urgence d'avoir un personnel qualifié dans les écoles qui ne cessaient de se créer, les Assomptionnistes décidèrent d'ouvrir à Beni en 1936 une école normale qui fut transférée à Mulo (1937) dans un climat froid sans beaucoup de risque de paludisme. Cette institution scolaire suivie plus tard des Écoles d'Application Pédagogique (1950) fournit un nombre suffisant d'instituteurs pour les écoles.

Devant la floraison de la chrétienté et des œuvres pastorales, sociales et caritatives avec un personnel diversifié constitué de religieuses et de religieux de l'Assomption, d'autochtones catéchistes, d'enseignants, et de futurs prêtres, le pape Pie XI dans sa bulle *Si Christi fidelium numero*⁶²¹ du 9 février 1938 érigea la mission indépendante de Beni, non en Préfecture comme l'espéraient les missionnaires, mais en Vicariat

⁶²⁰ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 69-84.

apostolique de Beni.

Cependant, le pape n'avait pas nommé le Vicaire apostolique de Beni. Les présences en Europe des Pères Conrad Groenen, Supérieur religieux, et de Henri Piérard, Supérieur ecclésiastique, furent interprétées par certains missionnaires comme une « course à la mitre⁶²² ». Il était prévu que le Père Conrad Groenen prendrait son congé à cette époque et que le Père Henri Piérard le remplacerait à son retour. Mais pour des raisons de santé, celui-ci dut partir en Belgique pour les soins médicaux⁶²³. À cause de ces faits, il nous est difficile de croire à cette interprétation d'une rencontre fortuite de ces missionnaires en Europe.

Bien plus, le Père Conrad Groenen dans sa correspondance du 3 mars 1933, relatait à son Supérieur Général, le Père Gervais Quénard, qu'il était une *persona non grata* auprès de son Excellence⁶²⁴; pour avoir probablement transféré le poste de Kimbulu à Muhangi. Par ailleurs, dans sa lettre du 9 juillet 1933 adressée au Père Norbert Claes, son Supérieur provincial, il suggérait que la mission aurait besoin d'un évêque juriste⁶²⁵, qui constituerait un tribunal ecclésiastique pour répondre aux cas pastoraux. Quoiqu'il en soit, le pape Pie XI nomma, par son décret du 14 juin 1938, le Père Henri Piérard, vicaire apostolique de Beni et évêque titulaire d'Andropolis⁶²⁶ en Afrique du Nord.

2.4.6. Le sacre de Mgr Henri Piérard (21 novembre 1938)

Mgr Henri Piérard fut sacré à Mulo le 21 novembre 1938 dans un de ses postes de mission au Congo par le Délégué apostolique, Mgr Albert Dellepiane. Le choix de cette date, le 58^e anniversaire de la mort de Père d'Alzon, le fondateur des Assomptionnistes; et jour festif de la Présentation de la Vierge Marie, ainsi que sa devise *Trahe nos Virgo Assumpta*, « Entraîne nous, (attire-nous) Vierge de l'Assomption », qui est une synthèse de sa prière de consécration⁶²⁷ du Vicariat et de ses activités apostoliques à la Mère de Dieu élevée au ciel trahissent l'attachement de Mgr Henri Piérard à la congrégation et à la Mère de Jésus-Christ qu'il va servir dans l'Église.

⁶²¹ *Acta Apostolica Sedis* (1939) n°31, p. 688.

⁶²² Lieven BERGMANS; *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu, op. cit.*; p. 18.

⁶²³ Romanus, Declercq, Lettre à la diaspora, Beni, le 30 septembre 1937.

⁶²⁴ APAR, 2 LK 31 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Mulo, le 12 mars 1933.

⁶²⁵ APAR, 2 LK 31, 2 : Père Conrad Groenen au Père Norbert Claes. Lubero, le 9 juillet 1933.

⁶²⁶ *Acta Apostolica Sedis* 31(1939), p. 688.

⁶²⁷ Henri PIÉRARD., « *Trahe nos Virgo Assumpta* », dans *Afrique Ardente* (1939) n°2, p. 2-3 ; Henri PIÉRARD., *Lettre pastorale* du 28 août 1963; p. 10 ; et Aubain COLLARD, « Mgr Piérard vous parle du Vicariat de Beni' »; dans *L'Afrique ardente* (1951) n°70; p. 6.

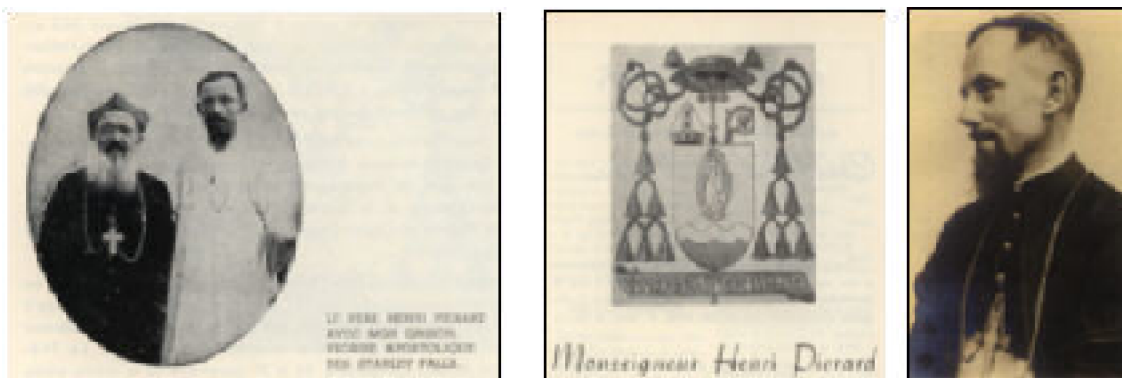


Image n° 4: Armoiries de Mgr Henri Pierard (1938)

Source : Revues Qu'il règne (1975) n°206, p. 2, 4 (année de son décès), et Qu'il règne (2003) n°366, p. 17.

Ce sacre comporta une dimension ecclésiale et humaine pour les missionnaires. D'une part, ce fut la reconnaissance officielle de la mission dont l'Église couronnait le labeur apostolique des missionnaires par l'érection de leur mission en Vicariat. D'autre part, le jour du sacre fut pour les assomptionnistes une célébration de communion avec l'Église dans le Vicariat autour de Mgr Henri Piérard, consacré par le Délégué apostolique, Mgr Albert Dellepiane, entouré de Mgr Verfaillie des Prêtres du Sacré-Cœur et de Matthyssen des Pères Blancs respectivement évêques des Vicariats apostoliques de Stanley-Falls et de Bunia, et d'autres autorités ecclésiastiques ainsi que religieuses des vicariats voisins.

La présence de ces visiteurs ⁶²⁸ fut une occasion, non seulement de connaissance mutuelle, mais surtout d'échanges d'expériences et d'encouragements ⁶²⁹, un signe de la bonne entente existant entre des vicariats voisins, et un renforcement des relations amicales et missionnaires. Mgr Henri Piérard le manifesta quand il partit à Stanley-Falls pour traduire *de visu* ses sentiments de gratitude auprès de Mgr Gabriel Grison, en retraite, pour tout ce qu'il avait accompli pour le nouveau vicariat de Beni ⁶³⁰.

Pour les autochtones, le sacre de Mgr Henri Piérard a d'abord suscité étonnement et admiration devant de nouveaux visages de missionnaires et d'Européens. Ce fut aussi, selon les missionnaires, un événement concret qui fit mieux comprendre l'unité et la catholicité de l'Église que les leçons de catéchisme et la récitation du Credo ⁶³¹. C'est en cet événement que les structures hiérarchiques de l'Église catholique commencèrent à devenir perceptibles à la population autochtone et que, dès lors, l'Église catholique,

⁶²⁸ Aux évêques consécrateurs s'ajoutèrent Mgr Legae des Dominicains du Vicariat apostolique de Niangara dans l'Uélé oriental celui même qui ordonna prêtre le frère Henri Piérard à Louvain, dans le 26 juillet 1925, Messieurs Michaud et Lacoursière des Pères Blancs qui accueillèrent les missionnaires assomptionnistes lors de leur passage en Ouganda; et plusieurs Pères Blancs ainsi que des Frères Maristes

⁶²⁹ Romanus, DECLERCQ, "Le Sacre de son Excellence Mgr. Piérard", dans *L'Afrique ardente* (1939) n°2, p. 7.

⁶³⁰ Romanus DECLERCQ, « Un grand événement. Le Sacre de Son Excellence Mgr. Piérard », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1938) n°452, p. 420-421.

elle-même, fut considérée comme un ensemble de doctrine et de préceptes morales distincts du protestantisme et de l'islam et que certains comportements et actes moraux furent interprétés⁶³² sur une base d'appartenance religieuse. Ainsi se développèrent la conscience de nouvelles formes d'identité religieuse, les catholiques (*wakatoliki*), les protestants (*waporo*), les musulmans (*wasilamu*), les anglicans (*wangili*), les kimbanguistes (*wabangu*) et autres.

Chapitre cinquième De l'Église missionnaire à l'Église locale

L'implantation de l'Église locale contribua aux progrès de l'évangélisation et permit l'extension du christianisme sur presque toute l'étendue du vicariat apostolique de Beni. Le développement des œuvres pastorales, scolaires, sanitaires et sociales aboutit à une transformation socioculturelle et religieuse du peuple nande.

Ce dispositif missionnaire, animé d'une double motivation, la christianisation et le progrès social du peuple, fut à la base du changement de méthode d'évangélisation régie depuis 1958 par un directoire. Cette méthode consiste dans la décentralisation, et le contact plus étroit avec le peuple favorisant une certaine acculturation du message du christianisme.

Cette stratégie missionnaire avec ses œuvres et son personnel diversifiés est située dans un contexte de décolonisation. Elle rencontre l'éveil des messianismes locaux à caractère syncrétique, politique et religieux⁶³³. Elle se place aussi dans le sillage de l'*aggiornamento* de l'Église véhiculé par le Concile Vatican II (1963-1965).

Ces facteurs sont à la base de l'érection du vicariat en diocèse de Beni (1959), ensuite en diocèse de Butembo-Beni (1965) que dirigera Mgr Emmanuel Kataliko depuis 1966. Aussi, la convention bilatérale ratifia la passation du pouvoir et régie, jusqu'en 1986, les relations entre les Assomptionnistes et le clergé diocésain. Jusqu'à cette, la distinction des biens entre les deux institutions religieuses ne fut pas encore clairement définie.

2.5.1. Le diocèse de Butembo-Beni

L'érection du Vicariat de Beni en 1938 fut accueillie comme un appel à un nouvel élan

⁶³¹ Témoignage recueillis par l'auteur auprès de Mgr Emmanuel Kahongya (août 1995), abbé Philippe Mulyatsenge (août 1995), et du catéchiste Paul Kaseghese (juillet 2002), dans la paroisse de Kyondo.

⁶³² Témoignage reçu en août 1995 du catéchiste Kiputsu Pierre (± 91 ans) dans la paroisse de Musienene et de Vitandi Émile (± 83 ans), membre de la légion de Marie à Mbao.

⁶³³ Nous reviendrons sur ces aspects quand nous parlerons des résistances à l'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni dans ce travail.

missionnaire. Mais soudainement, cet élan apostolique fut frappé par la seconde guerre mondiale (1940-1945). L'isolement de la métropole, certaines maladies subites comme l'hématurie et l'infection rénale, la mort brutale du Père Artus Léopold (1908-1942), foudroyé au confessionnal avec un pénitent, et l'épuisement physique engendraient une fatigue psychologique chez les missionnaires qui ne pouvaient plus espérer du renfort, d'avoir un congé en Europe pour refaire leurs forces⁶³⁴.

L'hospitalité fut offerte à de nombreux missionnaires d'autres vicariats notamment d'Équateur et d'Isangi qui furent accueillis dans les postes de Beni, de Mulo, de Bunyuka et de Kyondo pendant le temps nécessaire pour refaire leurs forces en vue de l'apostolat dans leurs régions. Cet « apostolat de charité » intégrant ces visiteurs dans le ministère pastoral et la vie commune aurait fait qualifier les Assomptionnistes de « géants de la charité ».

Ce bon souvenir aurait même poussé certains missionnaires étrangers à souhaiter une nouvelle guerre pour pouvoir revoir la contrée et les Pères dans leurs randonnées apostoliques où ils connaissaient les sentiers et les personnes⁶³⁵ ! Pour les Assomptionnistes ces rencontres furent l'occasion de développer la charité fraternelle et s'intéresser à toutes les missions du Congo dans une dilection et solidarité ecclésiale⁶³⁶.

Durant la seconde guerre mondiale, le *pusillus grex* de missionnaires restés à la tâche dans un vaste champ apostolique, poursuivait la christianisation⁶³⁷ du vicariat dans les domaines de la pastorale, de l'enseignement et de l'assistance médicale dont voici le tableau général :

Postes	7	Pères	21	Frères	5
Abbé	1	Maisons des Sœurs	3	Religieuses	11
Églises	9	Chapelles	913	Catéchistes	827
Moniteurs	374	Chrétiens	71 994	Néophytes	26 427
Petit séminaire	1	Séminaristes	19	Fermes-écoles	2

Cependant, dans ce contexte de guerre, les missionnaires ne pouvaient plus entreprendre de nouvelles conquêtes. Ils s'attachèrent plutôt aux oeuvres existantes en les organisant et en pourvoyant aux nécessités spirituelles des chrétiens au nombre incessamment croissant, mais à un rythme moins rapide qu'avant la tourmente⁶³⁸.

⁶³⁴ Romanus DECLERCQ, « L'après-guerre immédiat (1945-1948) », dans *Afrique ardente* (1956)n°95, p; 4.

⁶³⁵ Lieven BERGMANS., *Cinquante ans de présence Assomptionniste au Nord-Kivu, op. cit.*, p. 97-98.

⁶³⁶ Henri Piérard, Rapport annuel 1940 1944, p. 3.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 3.

⁶³⁸ Romanus DECLERCQ, « L'après-guerre immédiat (1945-1948) », *op. cit.*, p. 4. Matthieu SITONE., *Facteurs défavorables à l'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni*. Kinshasa, 1997, (Notes personnelles inédites).

Il a fallu attendre la fin de la guerre (1940-1945) pour entreprendre de nouvelles conquêtes grâce à l'arrivée d'une vingtaine de missionnaires. Elle permit aux religieux qui avaient enduré le poids de la guerre de se rendre en Europe pour un repos réparateur. Avec ce renfort, Mgr Henri Piérard et ses missionnaires ouvrirent en trois ans (1945-1948) quatre postes de missions : Musienene Sacré-Coeur (1945), Butembo-Kitatumba, Immaculée Conception de Marie(1946) avec la Procure du Vicariat (1946) et le poste de mission à Biambwe, Mutwanga Notre Dame des Neiges (1947) et Buisegha Notre Dame de l'Assomption (1948) chez les Batalinga à la frontière du Congo et de l'Ouganda.

La grande expansion du christianisme dans le vicariat de Beni se situe dans les années 1950-1960 durant lesquelles Mgr Henri Piérard ouvrit dix nouveaux postes grâce au nouveau renfort missionnaire et surtout au renouvellement de la méthode de christianisation. Elle consistait en des contacts étroits avec le peuple afin de constituer des postes dominicaux importants en petites paroisses à taille humaine. Elle consistait, en outre, en un essai d'acculturation du message évangélique en prenant les valeurs positives de la tradition dans sa théodicée et son éthique, d'où l'intérêt porté par les missionnaires à la culture nande⁶³⁹.

La nouvelle méthode nécessita une adaptation des *Instructions des Ordinaires du Congo-Belge et du Rwanda-Urundi* de 1955 et fut à l'origine en 1959 du *Directoire pastoral à l'usage des Prêtres du vicariat de Beni*. Ce directoire exhorte d'abord à la dilection sacerdotale, à l'union et la collaboration entre les membres du clergé diocésain et les missionnaires, et définit les orientations pastorales du vicariat⁶⁴⁰.

Cependant, ces fondations et implantations avec des moyens de fortune⁶⁴¹ ont parfois contraint les missionnaires à vivre géographiquement et psychologiquement dans l'isolement à deux ou même dans la solitude et dans la misère à cause de la pénurie financière permanente dans le vicariat. Le problème financier ne permit pas à Mgr Henri Piérard de réaliser son désir de bâtir une basilique votive à la Vierge Marie sur les sommets des monts de la Ruwenzori en 1952 dans laquelle résideraient des adoratrices et prieraient les pèlerins de passage.

⁶³⁹ A part les traductions du catéchisme et des livres de prières, les missionnaires dont Lieven Bergmans, Leo Bergmans, Marcel Joniaux, Baudet Guibert (1960)s'intéressant à la culture commencèrent à composer des livres qui parurent bien tardivement. Ces 13 ouvrages recensés vont de la grammaire bilingue (français-kinande), en passant par les proverbes (*emisy*), les contes, la significations des noms propres et l'art, la méditation sur le chemin de la Croix jusqu'à l'histoire du peuple dont certains ouvrages se retrouvent dans la bibliographie à la fin de ce travail.

⁶⁴⁰ Le Directoire pastoral à l'usage des prêtres du Vicariat de Beni encore en usage aujourd'hui compote cinq parties présentant des lignes directrices aux agents de l'évangélisation sur les thèmes de la vie spirituelle et intellectuelle des Prêtres, la discipline du clergé, l'organisation de l'apostolat, la discipline des sacrements, et les problèmes pastoraux.

⁶⁴¹ Pour ne citer qu'un exemple parmi tant d'autres, dans un dialogue informel à Namur Saint Gérard, le vendredi saint 18 avril.2003, le Père Marc Champion (85 ans), missionnaire Assomptionniste au Congo-Kinshasa racontait qu'en janvier 1955 il ouvrit la paroisse de Lubango avec une somme équivalente à 30 dollars américains et que les constructions d'une église en pisé en trois mois grâce à la contribution des chrétiens.



Image n° 5 : Basilique aux Monts Ruwenzori

Source : Romanus DECLERCQ, Source 2 : Henri PIÉRARD : Un fief de Notre Dame

Avec ce renouvellement de méthode, les œuvres paroissiales ont toujours été accompagnées par les œuvres sociales, en particulier l'enseignement scolaire qui est aussi au service de la formation à la vie chrétienne et à l'évangélisation⁶⁴². Pour les missionnaires, l'instruction profane était un des facteurs du développement d'une nation et un moyen d'exercer une influence plus profonde sur le peuple que la simple catéchisation⁶⁴³.

Animés de cette conviction, les religieux et les religieuses fondèrent des écoles primaires dans leurs postes et ouvrirent deux Écoles d'Apprentissage Pédagogique pour la formation des moniteurs-catéchistes, des écoles secondaires à Mulo et à Bunyuka, des écoles à la vie pratique en vue du développement de la contrée à savoir les écoles artisanales de menuiserie, de maçonnerie et de mécanique qui ont contribué à l'amélioration de l'habitat.

En outre, des foyers sociaux, des centres d'alphabétisation, et une École Technique Agricole et Vétérinaire (1952) ouvrirent leurs portes à la population locale. Aux activités scolaires, les religieuses ajoutèrent aussi l'action pour soulager les misères physiques du peuple dans les léproseries, les dispensaires, les maternités et les hôpitaux, aidaient les enfants dans des pouponnières et des ouvriers, et ouvrirent des écoles d'auxiliaires infirmières.

Devant l'accroissement d'œuvres pastorales, scolaires et médicales, avec un

642

643 Gabriel GRISON., Lettre circulaire.Stanley-Falls, le 8 novembre 1932 ; Marie Jules CELIS. *Rapport sur la Mission Assomptionniste au Congo-Belge*. Louvain, le 29 décembre 1934 ; « Les Ecoles en Afrique », dans *L'Afrique Ardente* (1937)n°4, p. 2.

personnel missionnaire diversifié, renforcé par les congrégations indigènes, les agents évangélisateurs autochtones laïcs allant des chrétiens, des membres des mouvements d'action catholique jusqu'aux catéchistes et les catéchumènes, le pape Jean XXIII (1958-1963) dans son décret *De mutatione nominis diocesis*⁶⁴⁴ érigea en 1959 le vicariat apostolique de Beni en diocèse de Beni, suffragant de Bukavu⁶⁴⁵ dans le Sud-Kivu.

Mais, cette élévation du vicariat en diocèse de Beni à la veille de l'indépendance du pays (30 juin 1960) se situe dans un contexte de décolonisation. L'Église semble avoir devancé de peu la politique coloniale belge dans le processus d'accession à l'indépendance. Elle montre que les colonisés deviennent capables de diriger leur propre destinée, de collaborer activement au bien général, et de prendre part à la conduite des affaires publiques de leurs pays. Toutefois, elle ne veut pas se prononcer sur les modalités ou le moment de l'émancipation d'un peuple. Cependant, elle s'efforce de promouvoir le clergé autochtone et son autonomie⁶⁴⁶.

Ainsi, depuis la fin de la seconde guerre mondiale (1945), Rome nommait des évêques des belges au Congo et, dans les années 1950, commença à ériger des diocèses avec des évêques autochtones depuis 1956 montrant ainsi progressivement le caractère transitoire des missions européennes et détachant peu à peu l'organisation locale des cadres métropolitains⁶⁴⁷.

Dans ce contexte, Mgr Henri Piérard qui était le premier supérieur ecclésiastique de la mission de Beni en devint le vicaire apostolique et finalement le premier évêque résidentiel. Avec ce nouveau statut juridique, la mission de Beni qui recevait les directives de Stanley-Falls (Kisangani dans la Province Orientale du Congo) aura désormais le regard tourné vers la métropole dans le Sud Kivu.

À l'érection du Vicariat de Beni en diocèse, le christianisme venait de se répandre dans presque tous les coins du diocèse : la zone de Beni comptait six paroisses tandis que la zone de Lubero, la plus peuplée, en avait quatorze. Par conséquent, pour des raisons pastorales et administratives, afin de mieux coordonner les activités apostoliques et de faciliter les contacts du Pasteur avec sa chrétienté tout entière, Mgr Henri Piérard, en 1965, transféra son siège épiscopal à Butembo⁶⁴⁸.

La position stratégique de ce centre de Butembo fut avantageuse car elle diminua les distances des postes éloignés d'au moins cinquante kilomètres. Elle favorise non seulement la coordination et l'unification des activités apostoliques mais aussi les échanges humains et communautaires entre les paroisses ainsi que le partage des

⁶⁴⁴ *Acta Apostolica Sedis* 52(1960), p. 913-914.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 373.

⁶⁴⁶ M. MERLE (dir.), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*. Paris, Libr. Armand Colin, 1967, p. 30-32. « Au seuil de l'indépendance », dans *L'Afrique ardente* (1960)n°115, p. 7-10.

⁶⁴⁷ M. MERLE (dir.), *op. cit.*, p. 42-46.

⁶⁴⁸ *Acta Apostolica Sedis* n°59 (1967), p. 167.

expériences pastorales entre les trois régions pastorales comptant, à cette période, 21 paroisses réparties en trois régions en nombre inégal selon la densité chrétienne de la population.

2.5.2. Passation du pouvoir (1959-1966)

À l'érection du diocèse de Beni en 1959, le pays connut les événements de l'indépendance (30 juin 1960), produits d'un patriotisme exaspéré déjà en germe dans les mouvements messianiques à caractère politique et religieux : le kimbanguisme (1921) et le kitawala (1940). Ces mouvements éveillaient à une conscience nationale en revendiquant la libération de la colonisation et une religion pour les Noirs.

Ils furent condamnés par les missionnaires pour leur syncrétisme religieux, accusés de démolir les fondements du christianisme et d'engendrer des renégats. De son côté, prétextant leur xénophobie, le pouvoir colonial persécuta ces mouvements qui se réfugièrent dans la clandestinité avant l'indépendance du pays⁶⁴⁹.

Dans le diocèse, l'idéologie patriotique a d'abord marqué l'élite des lettrés diffusant des idées marxistes, considérant le christianisme comme la « religion des blancs » opposée au progrès scientifique dans le pays. Cette critique fut adressée aux missionnaires qui collaboraient avec le colonisateur, et qui, par conséquent, ne pouvaient plus exercer leur autorité, leur rôle social et éducatif dans la promotion des Noirs à coopérer au développement du pays en attendant qu'ils le prennent en mains⁶⁵⁰.

De cette idéologie naquit dans le vicariat de Beni un sentiment anticolonialiste et antipaternaliste de méfiance à l'égard des missionnaires. On voyait dans ces mouvements religieux un moyen d'accéder à l'indépendance et de réaliser la promotion sociale des Noirs dans tous les secteurs de la vie⁶⁵¹. Ces attitudes négatives de l'élite à l'égard de l'Église, ébranlèrent la population : plusieurs prirent des distances à l'égard de l'Église, les villages éloignés des paroisses furent privés des catéchistes et d'instruction jusqu'à ce qu'on trouve un catéchiste volontaire et bénévole ; il y a eu aussi une diminution et une irrégularité dans la fréquentation de la prière et la réception des sacrements⁶⁵².

Les missionnaires ne furent pas non plus épargnés par l'évènement de l'indépendance : douze missionnaires quittèrent le Congo laissant derrière une forte

⁶⁴⁹ Henri Piérard, Rapport annuel 1942-1943, p. 5 ; APAR, 2 MI 99 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid J. Dufault, Beni le 25 novembre 1959; APAR, 2 MI 94 : Père Edgar Cuypers avec le Père Wilfrid J. Dufault, Butembo le 21 décembre 1959 ; J GERARD., *Fondements syncrétistes du Kitawala*. Bruxelles, CRISP, 1969, p. 43-44. H DESROCHES, *L'admdansistration et le sacré. Discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale (1921-1957)*. Bruxelles, Bureau d'Editions pour un Développement Harmonisé, 19 83, p. 48-49.

⁶⁵⁰ « Le matérialisme athée guette l'Afrique », dans *Afrique Ardente* (1958) n°107, p.11.

⁶⁵¹ APAR, 2 MI 102 : Père Théodard Steegen avec le Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 25 novembre 1959.

⁶⁵² Henri Piérard, Rapport annuel, 1958-1959 ; Correspondance du Père Marc Champion avec le Père Matthieu Sitone. Réponse au questionnaire.

diminution dans le personnel évangélisateur déjà réduit et des communautés chrétiennes sans pasteurs. Toutefois, la grande partie de la population resta calme⁶⁵³ ; et même les militaires tout en perquisitionnant dans les communautés religieuses garantissaient les missionnaires et religieuses de leur protection.

Les événements de l'indépendance furent suivis par la rébellion muleliste en 1964. Les missionnaires durent quitter le pays, car leur vie était en danger pendant que les autochtones se mirent à l'abri du danger au milieu de la population locale. Mgr Henri Piérard retrouva sa résidence le 24 décembre 1964, suivi d'autres missionnaires dans les six premiers mois de l'année 1964. et les membres du clergé diocésain ainsi que ceux des congrégations religieuses autochtones⁶⁵⁴ pour reprendre leurs charges et rejoindre leurs communautés chrétiennes respectives.

Désignation	Nombre	Désignation	Nombre
Pères Assomptionnistes	61	Frères de l'Assomption	68
Clergé diocésain	25	Ptes Srs de la Présentation	184
Frères Assomptionnistes	13	Compagnie de Marie	33
Oblates de l'Assomption	31	Petits Frères de Jésus	4

Durant la rébellion, les communautés chrétiennes privées de leurs pasteurs restèrent sans instruction religieuse, scolaire et sans sacrements. Les chrétiens s'enfuirent en milieux encore non évangélisés où le danger du syncrétisme et du retour aux pratiques traditionnelles les guettait. Il y a eu un relâchement dans la vie chrétienne à telle enseigne que Mgr Henri Piérard déclara : « la morale et la justice se voilèrent la face⁶⁵⁵ »

A l'intérieur de l'Eglise locale, la situation était aussi mouvementée. Bien que les œuvres apostoliques et sociales progressaient à cause du renfort des missionnaires qui était pourtant insignifiant devant l'immensité du champ apostolique, la charge pastorale devenait de plus en plus pesante pour les missionnaires. Au poids de l'âge et de la mauvaise santé des premiers missionnaires s'ajoutaient la fatigue des jours, et les départs en congé qui créaient des vides dans les postes. Du point de vue économique, les questions financières ne trouvaient pas des solutions immédiates.

Sur le plan relationnel, les tiraillements entre les missionnaires pouvaient parfois

⁶⁵³ APAR, 2 MI 93, 2 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 25 juillet 1960 ; APAR, 2 MI 93 : Correspondance de Mgr Henri Piérard avec le Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 25 juillet 1960.

⁶⁵⁴ Tableau statistique du personnel ecclésiastique dans le diocèse de Beni en 1964. Cfr *International Fides Service* n°1, January 20, 1965, p. 126. *Congo Leo, Over half missionary Priests and Brothers back*, dans Beni diocese. (N.b. Ces feuilles détachées retrouvées chez les Assomptionnistes à Rome n'ont pas toutes les cordonnées.)

⁶⁵⁵ Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1964.

aboutir à un climat de confusion. Cette situation semble avoir perduré à tel point que Mgr Henri Piérard relata qu'il régnait dans le vicariat une « certaine mentalité du Tour de Babel ⁶⁵⁶ ». Cette mentalité peut se comprendre par la présence de deux générations dans le rang des missionnaires : les vieux et les jeunes venus après la guerre. Certains missionnaires, dans ce contexte, se plaignaient de leur évêque auprès de la Congrégation de la Propagande et du Supérieur Général, le Père Wilfrid J. Dufault.

Parmi les accusations portées contre Mgr Henri Piérard, les missionnaires ⁶⁵⁷ relevaient son état de santé car il devenait de plus en plus malade. Ils soulignaient qu'il était souvent dépassé par les problèmes du moment, qu'ils ne voyaient plus en lui « le chef voulu pour le diocèse ⁶⁵⁸ », qu'il n'incitait plus les missionnaires à la prière ⁶⁵⁹, et qu'il freinait leurs initiatives dans la fondation de nouveaux postes ⁶⁶⁰.

Certes, la santé de Mgr Henri Piérard devenait de plus en plus fragile. Cependant, certaines exagérations des missionnaires viennent du fait que le vicaire apostolique avait une préférence marquée pour les grandes communautés. Il hésitait ainsi à multiplier les postes de mission qui désagrégeraient une vie religieuse en communauté apostolique.

En réalité, en dehors de la vie commune, la question la plus épineuse était celle des finances. Mgr Henri Piérard avait peur de la fougue des jeunes désireux de fonder des postes de mission. Aussi longtemps qu'ils ne lui demandaient pas des fonds pour ces entreprises, l'ouverture de nouveaux centres était tolérée même si parfois l'évêque était mis devant le fait accompli.

Cependant, il est aussi surprenant que la préférence de Mgr Henri Piérard pour la vie communautaire ait choqué certains missionnaires. Dans les années 1930, leurs prédécesseurs se plaignaient du fait qu'ils ne vivaient pas la vie commune comme leurs voisins, les Pères Blancs, et qu'ils étaient condamnés au *Numquam duo* ⁶⁶¹. Ce fait n'est nullement du côté de l'évêque un signe de défiance à l'égard des jeunes désireux de fonder de nouveaux postes. Il s'agit plutôt du conflit de deux générations dans le vicariat qui pouvait inciter Mgr Henri Piérard à prendre certaines distances et émettre certaines réserves.

En effet, les jeunes pouvaient avoir la tentation de vouloir faire une *tabula rasa* des expériences pastorales des anciens et de renverser ainsi les méthodes d'apostolats existantes. Il en est de même de l'allégation sur la prière qui semble une calomnie car, en

⁶⁵⁶ APAR, MI 67 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 18 août et 29 août 1956.

⁶⁵⁷ Comme nous parlons d'une histoire encore vivante, nous nous gardons de citer les auteurs de certains faits.

⁶⁵⁸ APAR, 2 MI 69 : Correspondance des missionnaires avec le Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 11 décembre et le 25 décembre 1959.

⁶⁵⁹ APAR, 2 MI 69 : Correspondance des missionnaires avec le Père Wilfrid J. Dufault. Butembo le 16 décembre 1959.

⁶⁶⁰ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 107-110.

⁶⁶¹ Marie-Jules CELIS, *op. cit.*, p. 9.

1954, lors de la célébration du jubilé d'argent de la présence assomptionniste au Nord Kivu, Mgr Henri Piérard évoquait la prière par les facteurs qui ont contribué à l'expansion du christianisme dans la contrée ⁶⁶².

La vraie explication de cette situation de confusion et d'accusations se retrouve dans la lettre du Père Aubain Collette, membre de la Curie généralice, à Mgr Sigismundi, Préfet de la Sacré Congrégation de la Propaganda fide. D'après ce document, les sept missionnaires qui se plaignaient de leur Pasteur avaient une « tendance à voir toute chose à leur point de vue professionnel particulier ». Cette tendance les poussait à « juger dans l'absolu avec intransigeance et exigence » :

« Dans cet esprit, ils se plaignent facilement de l'autorité qui ne peut administrer qu'avec des éléments (hommes, ressources, circonstances) de valeur très relative, qu'ils ignorent souvent, et avec le souci de la meilleure justice distributive. S'ils ne peuvent obtenir satisfaction, ils voient un obstacle au bien théoriquement souhaitable dans les défauts réels ou apparents de cette autorité en oubliant que celle-ci doit elle-même compter avec les déficiences de chacun des missionnaires ⁶⁶³ ».

Dans ce contexte où certains missionnaires voulaient un pasteur à leur goût ⁶⁶⁴ Mgr Henri Piérard eut l'impression ou même la conscience de ne plus être en mesure d'assurer la responsabilité du vicariat. Ce fut à cette période qu'il demanda au Saint Siège d'être démis de sa charge épiscopale afin de mener paisiblement l'apostolat comme un simple missionnaire. Ce fut aussi, dans ce même contexte pénible qui pouvait le porter à une dépression et à la solitude, qu'il écrit successivement à son Supérieur général dans sa correspondance du 18 août et du 1956 :

« On risque d'oublier qu'on est venu ici par amour des âmes, on n'a plus le temps d'aimer ceux qui nous sont confiés, d'être gentil avec eux, de se mêler à eux, on vit sous pression. Je rêve d'un petit poste en brousse où je m'installerais pauvrement, avec tout mon temps à donner aux gens ⁶⁶⁵. Je regrette de vous avoir peiné mais je pense de plus en plus avoir agi en conscience car les rapports avec les Pères me deviennent de plus en plus pénibles et cela se remarque dans mon attitude extérieure. Ce n'est pas tellement de leur faute, je ne les comprends plus et de plus en plus je suis porté à laisser faire ; il m'est impossible, seul, de suivre le train des affaires courantes toujours plus nombreux ⁶⁶⁶ ».

Le Père Wilfrid J. Dufault, Supérieur général, et les membres de son conseil se

⁶⁶² Henri Piérard, Rapport annuel, 1953-1954.

⁶⁶³ APAR, 2 TK 158, 1 : Père Aubain Colette à Mgr Sigismundi. Rome, le 11 janvier 1957.

⁶⁶⁴ Nous avons interrogé à ce sujet à Beni comme à Butembo entre le 17-22 septembre 1995, lors de la retraite annuelle, certains missionnaires et membres du clergé diocésain qui affirmèrent que certains missionnaires fougueux, en face de la réticence de Mgr Henri Piérard à leur accorder ce qu'ils voulaient, imposaient leur point de vue et mettaient leur évêque devant un fait accompli.

⁶⁶⁵ APAR, 2 MI 66 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 18 août 1956.

⁶⁶⁶ APAR, 2 MI 67 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 29 août 1956.

montrèrent défavorables à cette requête. C'est pourquoi, le Supérieur général répondit : « Cela (consultation) me fortifie dans la conviction que cette démission serait tout à fait regrettable à l'heure actuelle, et pour vous et pour la mission⁶⁶⁷ ».

Mais Mgr Henri Piérard, dans une situation de dépression nerveuse, et au milieu des questions financières, de la pénurie du personnel missionnaire dont certains étaient mécontents, et en face des exigences apostoliques provenant de la croissance de la chrétienté⁶⁶⁸, répliqua :

« Je ne vous cache pas que plus d'une fois j'ai regretté d'être revenu sur ma démission, non tant par désir de tranquillité que par inquiétude devant mon impuissance à suivre les exigences actuelles de l'apostolat, parce qu'aussi je suis porté à laisser faire et à ne plus réagir. Je n'ai confiance qu'en quelques anciens missionnaires de la première heure (...) Avec la grâce de Dieu, j'irai jusqu'à ce que je n'en puisse plus ou que les missionnaires eux-mêmes interviennent pour qu'on me remplace⁶⁶⁹ ».

Cependant, cette situation de malaise généralisé ne doit pas laisser croire qu'il régnait, de part et d'autre, des sentiments et des attitudes de malveillance. Ce fut, par contre le souci de bâtir ensemble une oeuvre commune qui se manifesta et se concrétisa par les oeuvres de cette même période (1950-1959) qui a connu une floraison de fondations de petites dix paroisses à tailles humaines.

Si Mgr Henri Piérard a tant insisté sur sa démission, ce fut en grande partie pour des raisons de santé qui avaient des graves retentissements sur la vie pastorale. Il le notifia auprès du Saint-Siège dans sa lettre de demande de démission, et informa le Père Wilfrid J. Dufault qu'il mettait en avant les raisons de santé et de fatigue cérébrale de plus en plus rapprochée qui ne lui permettaient plus de suivre le mouvement des oeuvres et d'assurer le développement du vicariat⁶⁷⁰.

Par conséquent, Mgr Henri Piérard ne se sentait plus en mesure de prendre seul la responsabilité d'une Église locale en pleine évolution à telle enseigne qu'en 1960 il déclara à son Supérieur général :

« Le temps vient de songer sérieusement à un coadjuteur ; je me suis bien rendu compte que je n'étais plus fait pour courir nos routes abominables, changer d'altitude du jour au lendemain ; je n'ai plus vingt ans, j'en ai soixante-dix ! Plus que jamais, un évêque doit être en contact continu avec ses prêtres, ses religieux et religieuses, et ses chrétiens, laisser à d'autres mains l'administration, prouver son affection attentive à tous les siens le plus possible (...) et ma santé ne me permet guère de voyager sans cesse. Il n'est pas question de démission mais simplement de doublure réelle⁶⁷¹ ».

Cette déclaration est en pleine continuité avec son vécu des années 1950. En 1956, Mgr

⁶⁶⁷ APAR, 2 MI 48, 3 : Père Wilfrid J. Dufault à Mgr Henri Piérard. Bruxelles, le 18 septembre 1956.

⁶⁶⁸ APAR, 2 MI 66 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 18 août 1956.

⁶⁶⁹ APAR, 2 MI 78 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 8 mai 1957.

⁶⁷⁰ APAR, 2 MI 66 : Mgr Piérard avec le Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 18 août 1956.

Henri Piérard réclamait du Saint-Siège un évêque coadjuteur mais sa requête ne fut pas exaucée⁶⁷². Devant ces faits, il renouvela sa démission dans sa lettre du 28 mai 1965 qu'il adressait à son Supérieur général en le suppliant d'intervenir pour lui auprès de la Congrégation de la Propagande afin qu'il obtienne la permission d'une « mise en retraite » en invoquant la question de l'âge et de la santé.

Il proposa en outre que dans le contexte que vivait le diocèse, la présence d'un jeune évêque s'imposait pour prendre la relève et la direction pastorale du diocèse selon les directives du Concile Vatican II⁶⁷³. Informé de la situation, le Saint Siège établit avec la curie généralice une correspondance qui aboutit à l'approbation de la demande de retrait de Mgr Henri Piérard⁶⁷⁴ à qui le Père Général demanda de présenter trois noms d'épiscopables parmi son clergé diocésain⁶⁷⁵.

Dans l'audience du 17 mai 1966 entre le Pape Paul VI et le Cardinal Agagianian, le saint Père transféra Mgr Piérard comme Évêque titulaire du diocèse de Molicunza en Mauritanie dans le district de Sétif et nomma, à la même occasion, l'abbé Emmanuel Kataliko⁶⁷⁶, un natif, membre du clergé diocésain de Beni, comme Évêque titulaire du diocèse après Mgr Piérard⁶⁷⁷. Rome ne révéla pas ces décisions aussi longtemps qu'elle attendait la réponse favorable du futur évêque. Celle-ci ne fut connue que dans l'après midi du 28 juin 1966 quand, l'*Osservatore romano* publia les actes du Saint-Siège pendant qu'il avait reçu dans le secret la réponse du nouvel évêque⁶⁷⁸.

Les réactions autour de l'accueil de cette élection d'un évêque autochtone dans le diocèse de Beni furent diverses. Mgr Henri Piérard y vit la réalisation de son désir, de ses

⁶⁷¹ APAR, 2 MI 120 : Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 30 juin 1960.

⁶⁷² APAR, 2 MI 66 : Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 18 août 1956.

⁶⁷³ Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 28 mai 1964.

⁶⁷⁴ Cardinal Agagianian et de Mgr Sigismundi au Père Wilfrid J. Dufault, Prot. Num. 1895/64. Rome, le 25 mai 1965 et Prot. Num. 4144/65, Rome, le 18 novembre 1965 ; Correspondance du Père Wilfrid J. Dufault avec Mgr Piérard. Rome, le 27 juin 1964.

⁶⁷⁵ APAR, 2 LN 265 : Père Wilfrid J. Dufault avec Mgr Piérard. Rome, le 2 septembre 1965 et le 30 novembre 1964.

⁶⁷⁶ Son Excellence Mgr Emmanuel Kataliko, successeur de Son Excellence Mgr Henri Piérard, est né à Lukale en 1932. Il étudia au petit séminaire régional de Baudouinville et fut l'un des premiers séminaristes (Kataliko Emmanuel, Kakule Alphonse et Mucien Mupendawatu) envoyés par Mgr Piérard à Rome pour les études sacerdotales supérieures à l'Université Pontificale Urbaine. Ordonnés prêtres le 20 décembre 1958, ils eurent la joie et la fierté d'être reçus avec leur évêque en audience privée auprès du pape Jean XXIII, le 6 janvier 1959. Mgr Emmanuel Kataliko poursuivit ses études à l'université du Latran d'où il obtint un doctorat en théologie. Ensuite, Mgr Emmanuel Kataliko se spécialisa en sociologie à l'Université grégorienne jusqu'à la licence. De retour dans le diocèse en 1963, il devint vicaire paroissial de Butembo et aumônier des oeuvres sociales. Cfr. APAR, 2 LN 108 : *Mission au Congo, op. cit.*, p.12 et *Agence Internationale Fides*, 2 juillet 1966.

⁶⁷⁷ Cardinal Agagianian et de Mgr Sigismundi au Père Wilfrid J. Dufault, Prot. Num. 2266/66. Rome, le 18 juin 1966.

⁶⁷⁸ APAR, 2 LN 293 : Père Leander de Leeuw à Mgr Piérard. Rome, le 28 juin 1966.

souhaits et de sa demande de retrait à tel point qu'il s'exclama « la croix a changé d'épaules ⁶⁷⁹ ». De fait, après l'initiation de Mgr Emmanuel Kataliko à la charge épiscopale, Mgr Henri Piérard se retira dans un pavillon auprès de l'hôpital à Musienene pour que sa présence devienne ainsi moins encombrante auprès du nouvel évêque.

De son côté, Mgr Emmanuel Kataliko aurait préféré que les lettres de félicitations qui lui furent adressées s'accompagnent aussi de condoléances à cause de son inquiétude poignante en face de la lourde charge pastorale qu'il devait assumer ⁶⁸⁰. Par ailleurs, selon la correspondance qui s'en suivit, il souhaitait ne pas être abandonné à lui-même avec son clergé diocésain mais de continuer à recevoir la collaboration des Assomptionnistes ⁶⁸¹.

Peut-être, y avait-il des membres du clergé, tant diocésain que régulier, qui préféreraient recevoir un missionnaire comme nouvel évêque pour continuer un certain paternalisme religieux ? D'autres auraient-ils eu l'intention de décider du choix de leur évêque et auraient-ils préféré un autre évêque que Mgr Emmanuel Kataliko ? Enfin, la présence de l'évêque sortant n'empiéterait-elle pas sur la liberté d'action de son successeur ⁶⁸² ? Chacun, selon sa sensibilités essayait de trouver une réponse à ces questions.

A propos de la nomination de Mgr Emmanuel Kataliko, la Congrégation des Augustins de l'Assomption vit en cet événement une source de joie qui couronnait l'effort généreux du travail hardi et désintéressé des missionnaires durant de longues années (1929-1966) ⁶⁸³. Mgr Emmanuel Kataliko lui-même en était conscient et reconnaissant. Il en parla à deux reprises dans sa lettre du 15 août 1999 au vicaire général de la Congrégation, le Père Leander de Leeuw et dans son allocution du jour de son sacre quand il évoquait les Prêtres du Sacré-Coeur et les Assomptionnistes dans l'oeuvre de l'évangélisation du diocèse ⁶⁸⁴.

L'attitude générale des missionnaires lors de la nomination et du sacre de Mgr Emmanuel Kataliko peut se traduire par ces quelques lignes :

⁶⁷⁹ APAR, 2 LN 281 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 27 juin 1966.

⁶⁸⁰ APAR, 2 LN 295 : Mgr Emmanuel Kataliko au Père Leander de Leeuw. Butembo, le 15 août 1966.

⁶⁸¹ APAR, 2 LN 294 : Mgr Emmanuel Kataliko au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 18 juillet 1966. APAR, 2 LN 278 : Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 28 juin 1966. APAR, 2 LN 283 : Wilfrid J. DUFAULT, Lettre circulaire aux Supérieurs majeurs. Rome, le 29 juillet 1966 ; APAR, 2 LN 282 : Mgr Henri Piérard avec le Père Léander de Leeuw. Butembo le 27 juin 1966 ; Emmanuel KATALIKO, « Allocution à l'occasion du sacre de Mgr Emmanuel Kataliko », dans *Le Royaume* (1967) n° 62, p. 16.

⁶⁸² APAR, 2 LN 312, 3 : Correspondance du clergé diocésain avec la Sacré Congrégation de la Propagation de la Foi. Butembo, le 2 mars 1966 ; Correspondance des missionnaires avec le Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 2 février 1966 ; APAR, 2 LN 275 : Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 22 février 1966.

⁶⁸³ APAR, 2 LN 278 : Père Leander de Leeuw avec Mgr Henri Piérard. Rome, le 28 juin 1966.

⁶⁸⁴ Emmanuel Kataliko, « Allocution », *op. cit.*, p. 15-16.

« Nous, missionnaires, qui savons mieux que tout autre , les sacrifices et les efforts que nous ont coûté l'institution et l'épanouissement de l'Église de Beni, nous prenons sincèrement part à cette allégresse et à cette fierté, car nous y voyons le couronnement et comme l'apothéose de trente - sept années de labeur intense et généreux. Ce nouvel évêque, notre nouveau chef, c'est un peu chacun de nous qui l'avons préparé et formé. Cette florissante chrétienté, c'est Dieu qui l'a suscitée parmi nos travaux et nos prières ⁶⁸⁵ ».

Lors de son élévation officielle au rang des successeurs des Apôtres, ni Mgr Emmanuel Kataliko ni Mgr Henri Piérard ne connaissaient le lieu et la date du sacre. Il y avait une double possibilité : la cérémonie du sacre pouvait se dérouler à Rome comme aussi à Butembo ⁶⁸⁶ . Cette incertitude provenait de l'expérience antérieure. En 1938, dans la bulle papale de nomination comme vicaire apostolique de Beni, il était notifié que Mgr Henri Piérard était dispensé de se faire sacrer à Rome et qu'il fallait qu'il choisisse un Évêque consécrateur en communion avec le Saint Siècle. Ce choix tomba sur Mgr Albert Dellepiane, Délégué apostolique du Congo.

Devant cet embarras, Mgr Henri Piérard en appela au savoir-faire du Père Wilfrid J. Dufault pour que l'ordination épiscopale du nouvel évêque soit célébrée à Butembo. En fait, cet événement encouragerait les parents dans la pratique chrétienne, affermirait les convictions des vocations sacerdotales et fortifierait en même temps l'Assomption du Congo qui verrait dans ce sacre le couronnement de leur oeuvre missionnaire ⁶⁸⁷ .

La maison généralice des Assomptionnistes n'avait pas, non plus, des précisions sur les lieux et la date du sacre. Néanmoins, le Père Wilfrid J. Dufault communiqua aux Supérieurs majeurs des Provinces la date du 8 septembre 1966, et les incitant, à cette occasion, à prêter au nouvel évêque une forte collaboration. Cette date fut celle communiquée par Mgr Henri Piérard, l'évêque sortant, tandis que Mgr Emmanuel Kataliko, dans une lettre d'invitation de la curie généralice pensait au 11 octobre 1966. Ce fut finalement cette dernière qui fut maintenue

Le matin du 11 octobre 1966, en la fête de la Maternité divine de Marie, Mgr Henri Piérard, accompagné de deux Évêques consécrateurs, Mgr Ukec, Évêque de Bunia et de Mgr Busimba, Évêque de Goma, en présence de Mgr Kuba, évêque de Mahagi, sacra Son Excellence Emmanuel Kataliko, Évêque du diocèse de Butembo-Beni, dans la nouvelle cathédrale du diocèse portant le nom de *Mater Dei*, provenant de la fête patronale du jour.

⁶⁸⁵ Alexis COLLARD, « Sacre de Mgr Emmanuel Kataliko, Evêque de Butembo Beni, », dans *Le Royaume* (1967) n° 61, p. 10-11.

⁶⁸⁶ APAR, 2 LN 295 : Mgr Emmanuel Kataliko au Père Leander de Leeuw. Butembo, le 15 août 1966. Wilfrid J. DUFAULT, Lettre circulaire aux Supérieurs majeurs. Rome, le 29 juillet 1966.

⁶⁸⁷ APAR, 2 LN 281 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 27 juillet 1966.



Image n° 6 : Sacre de Mgr Emmanuel Kataliko (1966)

Source : Revue Qu'il règne (1967) n° 156, p. 9.

Parmi les autorités civiles, figuraient Denis Paluku, Gouverneur de la Province du Nord-Kivu, et Étienne Tshisekedi, Ministre de l'intérieur du Gouvernement central, qui, à l'occasion, ne cacha pas sa joie d'avoir représenté les hautes instances de la République au sacre du plus jeune des évêques congolais et de voir un fils du pays accéder à cette haute dignité.



Image n° 7 : Sacre et autorités politiques (1966)

Source : Revue Qu'il règne (1967) n° 156, p. 11.

Il souligna ensuite la force de l'adaptation de l'Église catholique et exprima le souhait de la « voir poursuivre sa politique réaliste en confiant des destinées spirituelles de ce pays aux mains de ses propres fils ». Enfin, il remercia, d'une manière diplomatique, Mgr Henri Piérard pour le bien immense qu'il lui avait rendu par cette invitation et par l'aide que les missionnaires apportent aux fils de la nation⁶⁸⁸.

De son côté, Mgr Henri Piérard prononça une allocution⁶⁸⁹ pour la circonstance. Il rappela au nouvel évêque, son successeur, les fonctions qu'il avait à exercer dans cette Église locale : l'enseignement de l'Évangile, la sanctification du peuple de Dieu et la direction du peuple dans une continuelle donation de soi. En effet, continua-t-il, « L'épiscopat n'est rien d'autre qu'un amour des âmes sans mesure⁶⁹⁰ », lequel amour est l'expression visible de l'amour que Dieu porte au peuple.

Parlant ensuite du serment d'obéissance que le clergé tant diocésain que régulier devait au nouvel évêque, et de la bague épiscopale, symbole de la foi jurée et de la fidélité à l'Église, Mgr Henri Piérard exprima son attachement à l'Église de Butembo-Beni en ces termes :

« Je l'ai aimée, cette Église de Beni, et l'ai désirée belle, sans défaut, pure, parfaite, richement parée des bijoux de ses multiples œuvres, merveilleusement féconde en prêtres, vierges et saints ; elle n'est pas mon oeuvre particulière, mais celle du Christ dont je tenais la place. J'aurais voulu lui donner la plus grande preuve d'amour qui va jusqu'au sacrifice de la vie et Dieu n'accepta point qu'elle devienne pour moi une épouse de sang. (...). Oui, je sais à qui j'ai remis cette Église, l'âme de mon âme, et je vois son avenir lumineux⁶⁹¹ ».

Il consacra, enfin, son successeur à la Vierge Marie, et renouvela le « vœu » qu'il s'était donné pour la mission en disant : « Ce diocèse, nous l'avons voulu terre mariale afin que vienne sûrement le Règne de Dieu⁶⁹² ». Cette allocution reflète encore une fois l'âme de Mgr Henri Piérard, religieux fortement attaché à sa Congrégation et à sa spiritualité comme aussi à l'Église.

Il y exprime aussi son dévouement pour cette Église, jusqu'au sacrifice de sa vie, par allusion aux moments périlleux de la rébellion (1964) durant lesquels il faillit offrir sa vie avec certains religieux et religieuses ainsi qu'avec un membre du clergé diocésain, l'abbé Philippe Muliatsenge⁶⁹³.

Présentant le nouveau Pasteur à ses ouailles, Mgr Henri Piérard, comme dans une

⁶⁸⁸ APAR, 2 LN 298 : Agence Internationale Fides, 26 octobre 1966.

⁶⁸⁹ Henri PIÉRARD, « Allocution à l'occasion du sacre de Mgr Emmanuel Kataliko », dans *Le Royaume* (1967) n° 62, p. 9-14.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 13.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 12 et 13.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 14.

prophétie, décrit la ligne de conduite qui se révélera le jour de ses obsèques⁶⁹⁴ en ces termes :

« Je connais bien Monseigneur Kataliko Emmanuel. Tout ce que je vais dire c'est déjà ce qu'il est et ce qu'il sera toujours. Il sera pasteur de vos âmes, l'Évêque des pauvres, l'Évêque de ceux qui croient, mais de ceux également qui sont loin, qui ont perdu la foi et qui cherchent encore, comme à tâtons, le sauveur et tous ceux-là qui sont très chers... Il sera l'Évêque des jeunes, de cette jeunesse qui assurera l'avenir du pays et de l'Église de demain. Monseigneur sera le Père et la Mère, et le frère de vos âmes à tous, car il vous aimera. Il sera l'Évêque du Presbytérium, aurolé de la couronne de ceux qui partagent et unique sacerdoce avec lui, sans qui il ne peut rien, avec qui il peut tout par la grâce de Dieu... Monseigneur tiendra avec une bénédiction toute particulière la présence en ce Diocèse de ceux et celles qui se sont engagés, sur la voie des conseils évangéliques et donnent le témoignage des béatitudes annoncés par le Christ⁶⁹⁵ ».

A son tour, Mgr Kataliko prit la même orientation que son prédécesseur. Cette attitude provient en partie de l'esprit assumptionnistes dont il s'est imprégné durant sa formation et qu'il traduit dans une de ses lettres en signe de reconnaissance :

Elle (l'Assomption) nous a évangélisés et nous évangélise encore, elle nous a formés et nous continue à nous former et elle doit continuer à être à nos côtés pour nous aider et nous conseiller tel un père qui continue à guider son enfant même quand il devient grand. Hors, nous avons un devoir devant l'Assomption et nous devons le respecter c'est l'Assomption qui nous a donnés ce que nous sommes⁶⁹⁶ .

Le sentiment de reconnaissance à l'égard de l'Assomption pour ce qu'elle avait fait pour le diocèse impliquait aussi le désir d'une collaboration franche, réelle et désintéressée. Pour Mgr Emmanuel Kataliko, ensuite, son élévation au rang de l'épiscopat ne signifiait pas la rupture avec les missionnaires évangélisateurs mais bien une continuité.

Le souci de continuité avec son prédécesseur se traduit encore par la devise que Mgr Emmanuel Kataliko choisit : *Duc in altum Mater Ecclesiae* ; par le choix du jour de son sacre en la fête de la Maternité divine de Marie ; par la consécration de sa cathédrale à Marie, Mère de Dieu (*Mater Dei*) ; et surtout par son blason dans lequel la Vierge Marie couronnée de douze étoiles gouverne une barque.

⁶⁹³ Nous reviendrons sur cet aspect quand nous traiterons des résistances à l'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni.

⁶⁹⁴ . Matthieu SITONE, *Hommages à Mgr Emmanuel Kataliko*. Rome, 2004. Cet ouvrage est encore à l'impression.

⁶⁹⁵ Henri PIERARD, « Allocution à l'occasion du sacre de Mgr Emmanuel Kataliko », dans *Qu'il Règne* (1967) n° 156, p. *Sint unum* (1966) n° 5, p. 8.

⁶⁹⁶ APAR, 2 LN 295 : Mgr Emmanuel Kataliko avec le Père Leander de Leeuw. Butembo, le 15 août 1966.

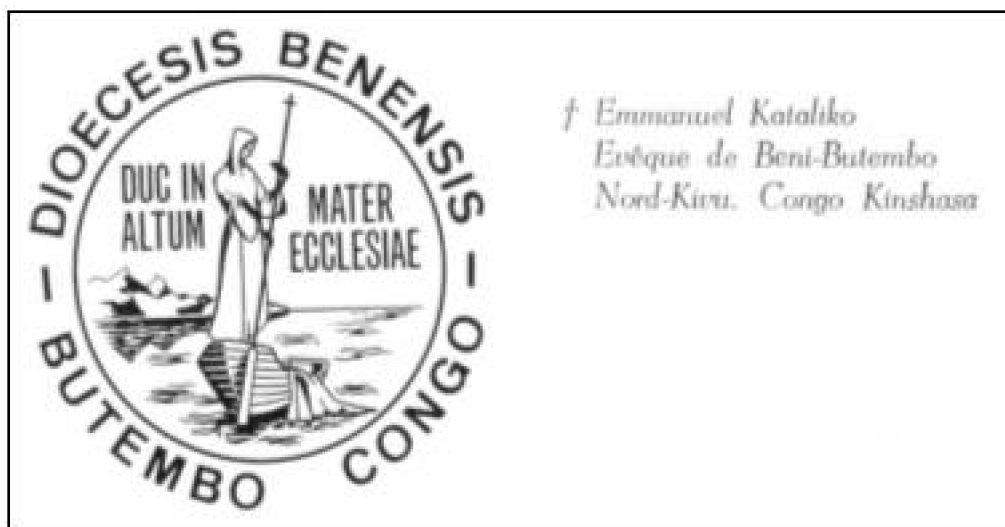


Image n° 9 : Armoiries de Mgr Emmanuel Kataliko

Source : Revue Qu'il règne (1967) n° 156, p. 2.

Dans la même perspective de continuité Mgr Emmanuel Kataliko exprima son désir de donner sa vie pour le diocèse en proclamant : « Je ne suis votre évêque que pour vous donner Jésus, vous aider à mieux le connaître, l'aimer et le servir⁶⁹⁷ ». Bien qu'avec une nouvelle orientation de service, cette conviction rejoint la trilogie assomptionniste concernant Jésus-Christ : l'aimer, le connaître et l'imiter⁶⁹⁸.

Enfin, le sacre du nouvel évêque inaugurerait une étape nouvelle quand Mgr Emmanuel Kataliko définit dans la conclusion de son allocution la ligne de conduite qui sera la marque spécifique de sa pastorale en mettant un accent particulier sur la dimension sociale de l'évangélisation. « Si le souci de vos âmes, disait-il, doit l'emporter sur toute autre préoccupation, nous ne serons pas indifférents à votre bien-être temporel, dans les limites voulues par Dieu : justice, paix, charité, promotion sociale, culturelle et intellectuelle⁶⁹⁹ ».

En fait, pour Mgr Emmanuel Kataliko, la dimension sociale était une partie intégrante de l'évangélisation. Il s'évertua à poursuivre ce double objectif -évangélisation et action sociale- en ouvrant un centre de catéchèse à Butembo (1969), de nouvelles paroisses comme Mangina (1968), Mukuna Notre-Dame du Carmel (1988), Bingo (1990), Bulema (1990), et Kanyabayonga (1990).

De même, en vue du bien spirituel des chrétiens, Mgr Emmanuel Kataliko accueillit de nouvelles congrégations religieuses dans le diocèse, notamment les Orantes de l'Assomption (1970), les Soeurs de l'Ordre des Servites de Marie (1990) et les Petites Soeurs de Jésus (1991) revenues à leur ancien apostolat auprès des Pygmées de la paroisse de Mbaou.

⁶⁹⁷ Emmanuel Kataliko, *Allocution à l'occasion du sacre de Mgr Kataliko, op. cit.*, p. 17.

⁶⁹⁸ Emmanuel D'Alzon, *Ecrits spirituels, op. cit.*, p. 875.

⁶⁹⁹ Emmanuel Kataliko, *Allocution à l'occasion du sacre de Mgr Kataliko, op. cit.*, p. 17.

Dans le domaine social, Mgr Emmanuel Kataliko pouvait apparaître, à l'occasion, comme un « Evêque-cantonnier », attitude provenant de sa devise « savoir se dégourdir et se salir les mains⁷⁰⁰ ». Il ouvrait ainsi des routes pour relier les régions paysannes aux cités, et participait lui-même aux travaux en vue stimuler la population locale. Ces voies routières favorisent non seulement le petit commerce mais aussi le contact fréquent des pasteurs avec les chrétiens les plus éloignés de la paroisse.

Au point de vue social, encore, il réhabilita en 1988 un projet d'hôpital arrêté en 1960, lors de l'accession du pays à l'indépendance. Par ailleurs, autour de sa résidence épiscopale, il lança des oeuvres de développement en ouvrant des centres de coordination comme le Bureau des Œuvres Médicales (B.O.M.), de la *Caritas* diocésaine, et une pharmacie desservant les postes de santé les plus reculés dans les paroisses du diocèse.

Soucieux de la formation culturelle et intellectuelle de la jeunesse, Mgr Emmanuel Kataliko ouvrit, enfin, en 1989, l'Université Catholique du Graben (U.C.G.) comportant plusieurs disciplines dans les sciences agronomiques, vétérinaires, médicales, et dans le domaine du droit, de l'économie, de la médecine, et des sciences politiques⁷⁰¹.

Dans la même orientation, il s'efforça de donner une formation religieuse et intellectuelle aux agents de l'évangélisation de son diocèse : deux années de propédeutique furent instituées (1995) pour les futurs prêtres qui n'ont pas suivi leurs études au petit séminaire, un grand séminaire de théologie ouvrit ses portes en 1993, et dispensa des cours internoviciat pour les religieux et les religieuses du diocèse (1980-1985).

Somme toute, le sacre de Mgr Emmanuel Kataliko fut une étape nouvelle pour le diocèse. Il marqua la fin du *jus commissionis* ou *Commissio*⁷⁰², par lequel la Congrégation de la Propagande, en 1928, demandait à l'Institut missionnaire des Assomptionnistes d'organiser l'évangélisation et d'édifier l'Église dans la mission de Beni. En outre, la *Commissio* comportait le droit d'avoir un des membres de l'Institut missionnaire nommé à la tête de cette circonscription ecclésiastique et le droit de donner une partie de l'apostolat ou de certaines oeuvres à d'autres Instituts religieux. Elle précisait enfin les prérogatives et les relations à établir entre les Supérieurs religieux et les Supérieurs ecclésiastiques dans la direction de la circonscription ecclésiastique sur le plan tant spirituel que temporel et juridique.

L'élection d'un évêque issu du clergé diocésain autochtone mit donc un terme au *jus commissionis*. Il revenait au nouvel évêque sous la dépendance de la Congrégation de la Propagande d'organiser le diocèse. Ainsi, pour ce qui concerne le diocèse de Butembo-Beni, les missionnaires évangélisateurs, c'est-à-dire les Religieux de

⁷⁰⁰ Ces expressions sont chères à Mgr Kataliko qu'il en parle à temps et à contre temps quand il exhorte ses ouailles comme aussi ses séminaristes à un travail intense dans le domaine intellectuel et dans la voie du développement.

⁷⁰¹ Nous reviendrons sur ces œuvres dans la suite tout au long de ce travail dans la quatrième partie.

⁷⁰² La traduction française du décret dont le texte fut recueilli des archives de Luluabourg qu'on peut retrouver dans les archives de l'Asuma du Zaïre au centre dansterdiocesadans de Kdansshasa est danstitulé *Questiones de religiosis in missionibus*. Le texte est daté de 1964 et nous nous référons ici aux pages 3-6.

l'Assomption, devinrent des apôtres dépendant de la juridiction de l'évêque autochtone et des collaborateurs au développement du diocèse.

Cette conscience et ce désir de collaboration avec le clergé diocésain fut le souhait de tous, l'Évêque sortant, Mgr Emmanuel Kataliko lui-même, et les Supérieurs de la congrégation. Les missionnaires eux-mêmes étaient animés des mêmes sentiments qu'un d'eux affirma :

« Cette florissante Église, c'est Dieu qui l'a suscité parmi nos travaux et nos prières. Et nous nous représentons de quel poids, à l'heure actuelle, elle va peser sur les jeunes épaules de Mgr Kataliko. Cela nous incite encore davantage à lui apporter notre concours, à mettre à son entière disposition notre expérience et notre zèle apostolique⁷⁰³ »



Image n° 10 : Passation du pouvoir (1966)

Source : Mgr Emmanuel Kataliko et Mgr Henri Piérard (à droite), dans Source : Revue Qu'il règne (1972) n° 191, p. 24 et Qu'il règne (1967) n° 156, page de couverture

2.5.3. Convention bilatérale (1966-1996) : le temps du partenariat

Après la passation du pouvoir qui marque la fin du *jus commissionis*, la situation nouvelle exigea une nouvelle réglementation ecclésiastique des relations et des rapports de collaboration entre la Congrégation missionnaire et le diocèse de Butembo-Beni. Cette réglementation intitulée *Convention bilatérale entre le Diocèse de Beni et la Congrégation des Prêtres de l'Assomption*, signée le 14 mars 1965 par Mgr Henri Piérard, et approuvée après les amendements nécessaires le 29 mars 1965 pour une durée de trois ans de péremption par le Père Wilfrid J. Dufault, Supérieur général de la Congrégation des Augustins de l'Assomption avait déjà connu en 1947 une préparation lointaine.

A cette date, le Père Rodrigue Moors, Supérieur provincial de la Belgique, demanda la rédaction des '*Statuta pro missione a.a. in Congo Belgico*' qui régiraient les rapports entre la vie religieuse et la mission qui étaient difficilement perceptibles. Ces statuts se réalisèrent par cette convention dans laquelle l'Assomption, en recherche d'une structure propre en pays de mission, retrouva son identité religieuse tandis que Mgr Henri Piérard

⁷⁰³ Alexis COLLARD, *op. cit.*, p. 11.

eut l'impression que les Supérieurs religieux étaient plus préoccupés de la Congrégation que de la mission⁷⁰⁴.

Membre de la Congrégation, il trouvait que la distinction entre les deux institutions ecclésiastiques n'était pas absolument nécessaire aussi longtemps que la présence de l'Assomption au Congo était un mandat que l'Église confia à la Congrégation pour la mission.

Dans une telle perspective, la question de l'obéissance et des finances ne posait pas de problèmes majeurs au Supérieur ecclésiastique et religieux qui, bien qu'autonomes, se dévouent au service d'une même cause, l'Église et le Royaume de Dieu, et la mission. Après quelques amendements qui n'altèrent pas sa substance, Mgr Emmanuel Kataliko, à son tour, signa cette convention en 1968 au moment où la précédente arrivait à expiration⁷⁰⁵.

Au sujet des personnes et des œuvres, la convention donne la liberté à l'Évêque d'ériger de nouvelles œuvres et d'agir en commun accord avec le Supérieur religieux dans le cas où cette œuvre demanderait de nouvelles charges à la congrégation. Il lui demande de notifier clairement s'il s'agit de la desserte d'une œuvre ou s'il la confie à la congrégation *servatis caeteris de jure servandis*, c'est-à-dire « étant sauves les autres (choses) décisions qui doivent être conservées selon le droit⁷⁰⁶ ».

Par ailleurs, la convention accorde à l'évêque la liberté d'ériger son conseil de consultants où le Supérieur religieux peut être membre en vue d'une collaboration harmonieuse et éviter d'être vicaire général pour ne pas confondre les rôles dans les deux institutions, et la liberté d'affecter à une fonction déterminée au service du diocèse un religieux qu'il sollicite ou qui lui est présenté par le Supérieur religieux.

Quant aux biens, le diocèse a droit à tous les terrains concédés par le Gouvernement pour l'établissement des postes de mission ou pour d'autres œuvres, à tous les bâtiments construits sur ces terrains, à tous les biens mobiliers qui s'y trouvent, aux plantations et aux troupeaux, aux subsides des Œuvres pontificales missionnaires entre autre celles de la Propagande de la Foi, de la Sainte Enfance, et de Saint Pierre Apôtre.

⁷⁰⁴ APAR, 2 MI 94 : Ces statuts datant de 1950 furent composés par le Père Romanus Declercq après la consultation des juristes et des Supérieurs religieux d'autres Congrégations missionnaires. Comportant 103 articles, après les considérations générales de sept articles, la première partie traite des personnes en parlant des candidats missionnaires, du Vice-provincial, de l'Ordinaire du lieu, des rapports entre le Supérieur local et le Supérieur ecclésiastique, et des missionnaires religieux tandis que la seconde partie composée de cinq chapitres se penche sur les questions matérielles. Cfr. Romanus DECLERCQ, *Statuta pro missione a.a.*; dans *Congo Belgico*, 1950, p. 14.

⁷⁰⁵ Cette convention contient dans sa première partie 24 articles traitant du personnel et des œuvres tandis que la seconde partie examine la distinction des biens dont 10 articles portent sur les biens du diocèse, 9 articles sur ceux de la congrégation, 6 articles sur les charges à supporter par le diocèse et 5 autres à supporter par la congrégation.

⁷⁰⁶ Cette traduction littérale de l'auteur peut être périphrasée par : « doivent être conservées les autres décisions qui ont été prises selon le droit ». Il s'agit des biens propres de l'Église locale et de la congrégation, ainsi que des œuvres que le diocèse peut mettre à la direction des religieux sans pourtant que ces derniers les considèrent comme une œuvre de la congrégation mais plutôt une œuvre de collaboration.

En outre, les dons de certaines sociétés philanthropiques ou commerciales, ceux du gouvernement destinés pour le ministère des âmes, les bâtiments, les écoles ou pour toute autre mission appartiennent aux diocèse. Enfin, les ressources financières que l'Ordinaire recueille par lui-même ou par l'intermédiaire d'un missionnaire, l'offrande ou la contribution des chrétiens ainsi que les aumônes des donateurs destinés au diocèse reviennent à l'évêque et à son Église locale.

Hormis *l'industria propria* qui se trouve dans ces clauses, la Congrégation garde toutes les propriétés qui, par convention spéciale, lui sont ou seront concédées par le diocèse. Il s'agit notamment de tous les bâtiments construits sur ces terrains, tous les biens mobiliers de ces bâtiments, ainsi que des plantations et le bétail des postes cédés.

En outre, toute rétribution pour un travail personnel d'un membre de la Congrégation, les honoraires de messes et toute pension reçue par le religieux à titre personnel, les droits d'étoles, les subsides annuels que l'Ordinaire doit verser pour l'entretien des religieux, les dons et les aumônes des donateurs destinés à un poste ou à une œuvre des religieux appartenant à la Congrégation.

A propos des charges ⁷⁰⁷, la *Convention* demande à l'Ordinaire de supporter les dépenses occasionnées par l'apostolat ainsi que les frais de voyage pour le ministère, d'entretenir les religieux qui sont au service des œuvres du diocèse, et d'assurer les frais de voyage des religieux rentrant au pays ainsi que leur retour en mission. Bien plus, à l'évêque incombe la charge d'entretenir les immeubles appartenant au diocèse et leur mobilier, de pourvoir au budget des œuvres, du culte et des dépenses tant ordinaires qu'extraordinaires en cas de maladie ou de vieillesse pour les missionnaires qui restent au Congo.

De son côté, la Congrégation prend en charge les frais d'entretien des jeunes religieux pendant leur formation première jusqu'à leur destination à un poste missionnaire ou à une œuvre dans une mission. Elle soutient aussi ses œuvres propres et entretient les religieux qui y sont affectés. Les dépenses faites par les maisons de la Congrégation, les frais pour les religieux qui, épuisés par les travaux ou l'âge avancé, résident en Europe sans espoir de retourner en mission, et les frais de retour au pays d'un religieux rappelé par son Supérieur majeur reviennent à l'Institut religieux.

Par ailleurs, la *Convention* examine les détails concernant la nomination des personnes, la disponibilité de l'Évêque à accorder à la Congrégation la permission d'ériger des maisons religieuses et des œuvres propres, et le souhait de promouvoir les deux clergés. En cas de différends, ce document laisse prévaloir la décision de l'évêque en matière des sanctions dans le domaine de l'apostolat, mais donne aussi la possibilité à tous de recourir à une autorité plus compétente en cas de désaccords.

Le but premier poursuivi par les deux autorités ecclésiastiques dans la *Convention bilatérale* est de prévenir les conflits de compétences et l'ingérence des deux Supérieurs dans le style de vie propre à chaque clergé, chacun ayant son organisation interne, ses

⁷⁰⁷ APAR, 2 LO 130 : Convention bilatérale entre le Diocèse de Beni et la Congrégation des Prêtres de l'Assomption signée à Butembo le 14 mars 1965 par Mgr Henri Piérard et à Rome le 27 mars 1965 par le Père Wilfrid J. Dufault lors du Conseil de congrégation, dans BOA (1965), p. 58-63.

obligations, ses devoirs, ses droits, ainsi que un idéal spirituel et apostolique propre. En outre, ce document cherche à établir les bases de respect du patrimoine matériel de chacun, et les lignes directrices qui inspire les deux autorités à développer une collaboration harmonieuse à la même œuvre dans une même entité ecclésiastique.

Sauf les concessions, en 1965, sur la donation de la paroisse de Bunyuka⁷⁰⁸ à l'Assomption et la permission d'ériger un collège avec un couvent⁷⁰⁹, les archives, à notre portée, restent muettes jusqu'en 1970. La paroisse de Bunyuka avec la menuiserie, la briqueterie et la tuilerie a été cédée par Mgr Henri Piérard pour trois ans en vue de la construction du collège. Voyant que cette paroisse continuerait à construire pour le diocèse et pour l'Assomption, l'évêque prolongea cet usufruit jusqu'à la fin des constructions. Néanmoins, les Assomptionnistes, jusqu'en 1987, continuèrent à desservir cette paroisse pour le diocèse.

En réalité, les signatures des accords de la *Convention bilatérale* n'ont jamais signifié une séparation de juridiction ni de biens entre les deux clergés diocésain et religieux. A la cession d'une œuvre propre, les Pères Assomptionnistes se montrent toujours désintéressés et en laissant leur patrimoine à leurs successeurs.

Du point de vue économique, la Procure des Missions à Bruxelles et celle du diocèse à Butembo sont restées indistinctes. Du point de vue pastoral, les problèmes autour de l'obéissance lors des nominations des religieux à d'autres postes restent imperceptibles. De ces faits, nous pouvons bien conclure que les signatures de la *Convention bilatérale* ont été initialement une affaire bureaucratique entre les deux autorités ecclésiastiques.

Bien plus, à la passation du pouvoir en 1966, la Congrégation et les missionnaires ressentirent un appel à une collaboration beaucoup plus profonde. Pour les missionnaires, indépendamment de leur statut qui venait de changer, la différence entre la mission et la collaboration n'existait pas. Travail en mission, travail dans le diocèse pour le clergé ou les religieux demeuraient une et une même réalité.

En fait, lors de la signature de la *Convention bilatérale* en 1965, le nombre restreint du clergé diocésain (25 abbés sur 65 missionnaires) était encore insuffisant pour prendre la relève. Il a fallu attendre l'année 1986, vingt ans plus tard, pour que le clergé diocésain prenne en mains 16 sur 25 paroisses ; l'Assomption ne garda que cinq, deux autres furent confiées aux Pères Croisiers (1984), les Carmes (1986) et les Servites (1986) assurèrent leur ministère dans les deux paroisses restantes.

À cause de cette pénurie du personnel diocésain, les autorités ecclésiastiques ont permis l'existence des « communautés mixtes » dans les paroisses de Kitatumba, de Mavoya, de Masereka, de Bingi, de Beni, de Mulo et au petit séminaire. Malgré les éventuelles incompréhensions culturelles, dans ces communautés, les prêtres diocésains suivaient en tout le style de vie missionnaire et le règlement des religieux bien qu'ils

⁷⁰⁸ APAR, 2 MI 24 : Convention bilatérale entre le Diocèse de Beni et la Congrégation des Prêtres de l'Assomption signée à Butembo le 14 mars 1965 par Mgr Henri Piérard et à Rome le 24 mars 1965 par le Père Wilfrid J. Dufault en son Conseil de congrégation.

⁷⁰⁹ « Convention bilatérale », dans *Bulletin Officiel de l'Assomption*, 1965, p. 63-64.

assurent la direction de l'école normale, du petit séminaire, de la coordination des écoles catholique, soit qu'ils ou dispensent des cours dans les différentes écoles de la place.

Par ailleurs, les missionnaires favorisèrent l'éclosion du clergé diocésain en promouvant les vocations diocésaines. Cette option était en partie due à un préjugé sur les vocations africaines. Les missionnaires craignaient que les candidats fuient les basses conditions matérielles de leurs villages pour se réfugier dans la congrégation religieuse. La crainte de voir les vocations sacerdotales affluer dans les communautés religieuses au détriment du diocèse explique les réticences à les accepter dans la congrégation.

On soupçonnait les candidats à la vie religieuse de ne pas être capables de vivre fidèlement le vœu de chasteté, d'être des « profiteurs » des biens de la congrégation ou des chercheurs des diplômes universitaires⁷¹⁰. En 1972, la congrégation n'avait que deux Pères Assomptionnistes, Jérôme Tsongo Masumbuko (1959) et Charles Kambale Mbogha (1972), pendant que le diocèse avait 29 prêtres y compris les grands séminaristes.

En définitive, le véritable problème pressenti dans la proposition des *Statuta pro missione a.a. in Congo Belgico* et par la suite dans la convention bilatérale entre le diocèse de Beni et les prêtres de l'Assomption était celui de la gestion du personnel missionnaire et diocésain ainsi que celui des finances en vue des relations harmonieuses entre les deux clergés au service du diocèse. Pour les deux juridictions ecclésiastiques, ainsi que pour le Gouvernement congolais, il n'existe pas de séparation entre le diocèse de Butembo-Beni et l'Assomption, tous deux étant légalement considérés comme une seule Association Sans But Lucratif (ASBL) représentée par l'évêque⁷¹¹.

Chapitre sixième Les problèmes chroniques de l'évangélisation (1906-1996)

Ce chapitre examine les difficultés qui ont accompagné la proposition du christianisme dans le diocèse de Butembo-Beni. La christianisation de cette juridiction ecclésiastique souffre de la pénurie du personnel malgré les vocations montantes et la collaboration de divers Ordres congrégations et religieux. Elle est constamment confrontée à la question financière vécue des missionnaires et par la suite l'Église locale. Enfin, malgré l'intégration du clergé autochtone dans le ministère pastoral, et la passation du pouvoir au diocèse, le problème linguistique n'a pas encore été résolu.

⁷¹⁰ Propos entendus et vécus par l'auteur depuis les années 1976 jusqu'en 1990. Bien que les mots « études ou profiteurs » ne reviennent plus dans le langage des anciens, l'attitude est restée la même sous les vocables : contribution, pauvreté, province prise en charge ».

⁷¹¹ Leander De LEEUW, *Visite canonique au Congo*, 1972, p.13-14.

2.6.1. Pénurie du personnel ecclésiastique (1909-1996)

Au moment de la donation de la Mission de Beni aux Assomptionnistes en 1929, le vaste territoire de 45 000 km² n'avait que trois Pères du Sacré-Cœur de saint Quentin. Avant cette date, la moyenne des missionnaires en pleine activité apostolique ne dépassa pas cinq religieux. Lors de la relève assomptionniste, six missionnaires se mirent à la tâche et leur nombre ne put s'accroître qu'au compte-gouttes. Lors de l'érection de Beni en *Missio sui juris*, en 1934, il existait quatre postes de mission établis et un autre en ses débuts. Ces postes étaient dirigés par neuf missionnaires.

L'effort des missionnaires, humainement parlant, paraissait comme une goutte de vin dans l'océan, expression que le Père Romanus Declercq traduit par un petit nombre de missionnaires devant un « bloc de païens, considérable et consistant⁷¹² » non seulement à évangéliser mais à aussi à promouvoir. La situation semble avoir été alarmante comme nous le révèle cet écho :

« Quand je considère l'immensité de notre patrie africaine et que je compte sur les doigts le nombre des missionnaires qui doivent l'évangéliser, des Préfectures plus étendues que notre Belgique elle-même, je me demande comment ils pourraient suffire à la tâche. Leur travail, leur dévouement, leurs sacrifices apparaissent noyés dans la masse des intelligences à former et à convaincre, des âmes à élever, à consoler, à sauver, et aussi des misères physiques à soulager. Combien ils doivent s'attrister devant la marche pénible et lente de l'évangile, qui contraste de plus en plus avec la civilisation matérielle. Une plainte, toujours la même, s'entend dans les correspondances qui nous parviennent des missions : 'Nous sommes trop peu nombreux. Priez Dieu afin qu'il suscite des vocations⁷¹³ ».

Dès le début de leur activité apostolique, les missionnaires assomptionnistes comme les Déhoniens, leurs prédécesseurs, sont donc confrontés au problème de la pénurie du personnel. Le Père Henri Piérard, après la description de leur voyage et ses premières impressions sur la Mission, écrit à ses amis qu'il faudrait chaque année au moins quatre missionnaires à Beni⁷¹⁴.

En 1930, dix mois après son arrivée au Congo, le Père Conrad Groenen, Supérieur religieux de la Mission, termina la relation de ses premières impressions par un cri d'alarme : « la tâche est immense, envoyez-nous au plus tôt des collaborateurs⁷¹⁵ ». Cinq ans plus tard, dans une lettre du 7 mai 1935, le Père Henri Piérard, devenu Supérieur ecclésiastique de la *missio sui juris* de Béni en 1934, décrivait comment une région négligée mais fort peuplée venait d'avoir une fondation dénuée de ressources.

⁷¹² Romanus DECLERCQ, « Le bloc des païens, considérable et consistant », dans *L'Afrique ardente* (1956) n° 90, p. 12-17.

⁷¹³ Nom non identifié de l'auteur : L.D., « Missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1932) n° 2, p. 22.

⁷¹⁴ Henri PIÉRARD, « L'Assomption au centre de l'Afrique », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930) n° 346, p. 266.

⁷¹⁵ Conrad GROENEN, « La mission du Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930) n° 349, p.319.

Il relate ensuite les réalisations accomplies dans l'espoir de trouver « un moyen de forcer la main à nos supérieurs d'Europe pour obtenir du personnel ⁷¹⁶ ». De son côté, le Père Gervais Quénard, Supérieur général des Pères Assomptionnistes, fit une visite canonique au Congo en 1935. Celle-ci lui permit de se rendre compte de l'ampleur du manque de personnel ecclésiastique comme aussi de celui des fonds pour aider au développement intégral du peuple.

À son retour en Europe, il se fit le propagandiste des missionnaires. Dans son article « Une vieille chrétienté de cinquante ans » écrit à Mombasa, le 9 janvier 1936, sur le chemin de retour, le Père suggéra :

« Recruteurs des missionnaires, trouvez leur aussi ces coadjuteurs qui sont souvent plus difficiles à remplacer que le plus zélé des prêtres. Suscitez aussi des aumônes : en plus de leur merveilleux apostolat, les Missions savent, avec des budgets dérisoires, remplir des vrais services d'État en ces pays où tout est à faire ; elles y forment, de beaucoup, les meilleurs centres de colonisation intégrale. Mais envoyez-leur surtout des ouvriers. Avec un capital humain suffisant, le reste vient toujours par surcroît ⁷¹⁷ ».

Pour remédier à la pénurie du personnel, le Père Général envoya sept missionnaires au Congo et quatre religieuses Oblates de l'Assomption. Avec le développement des œuvres apostoliques, ce renfort était pratiquement insignifiant car après l'érection de la mission indépendante de Beni en vicariat apostolique en 1938, Mgr Henri Piérard voulait équiper les stations en personnel.

Il espérait par ce biais créer des œuvres pérennes afin d'y former des cadres, de les mieux organiser, et de les étendre jusqu'aux points les plus reculés de la station centrale. Cependant, malgré le nombre progressivement croissant, le vicaire apostolique ne pouvait atteindre cet objectif.

Le tableau décrit par le Père Romanus Declercq, en 1939, le fait mieux percevoir quand il s'exclame : « Hélas ! Nous sommes trop peu nombreux à la tâche : vingt missionnaires prêtres et quatre frères répartis sur sept postes ; et neuf religieuses Oblates de l'Assomption qui s'occupent, en ordre principal, des classes des filles et de deux hôpitaux, un dispensaire, deux petits orphelinats, une léproserie ⁷¹⁸ ».

Devant ce nombre insuffisant de personnel en face de l'œuvre évangélisatrice, sociale et scolaire, Mgr Henri Piérard alerta la Congrégation toute entière en demandant au Père Gervais Quénard, Supérieur général, de l'aider dans les démarches qu'il venait d'entreprendre. Il lui adressa expressément cette lettre :

« J'ai essayé d'entrer en relation avec les deux Amériques. Santiago m'a répondu mais il faut quatre mois par courrier ordinaire. J'avais demandé à nos Pères d'Amérique d'organiser 'l'Assomption' chez eux de manière qu'elle arrive un jour

⁷¹⁶ Henri PIERARD, « Un nouveau poste de mission au Congo, Notre Dame des Anges », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1935) n° 409, p. 120.

⁷¹⁷ Gervais QUÉNARD, « Vieilles chrétientés de Cinquante ans », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1936) n° 418, p. 266.

⁷¹⁸ Romanus DECLERCQ, *La mission apostolique de Beni*, dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (1939) n° 436, p. 377.

à nous fournir du personnel. Dans l'Amérique du nord, s'ils pouvaient ouvrir une maison de théologie et intensifier le recrutement, sans doute, arriveraient-ils à nous ravitailler en vocations. Si vous vouliez bien à l'occasion autoriser nos Pères de là-bas à ouvrir une maison de théologie et insister pour qu'ils intensifient le recrutement de l'Assomption, on envisagerait l'avenir avec sérénité

719 ».

Ces démarches pour obtenir le personnel ecclésiastique n'eurent pas les résultats escomptés et la situation s'aggrava car une année après l'érection du vicariat (1938), la seconde guerre mondiale (1939-1944) éclata. Elle isola les missionnaires qui ne pouvaient pas non plus espérer du renfort. Après la guerre, le départ de deux missionnaires aggrava la situation : les Pères Marie-Jean Hennaut et André Dumon se décidèrent à rentrer définitivement en Europe. Néanmoins, ce dernier revint à sa décision et regagna la mission de 1954 à 1960.

Si Mgr Henri Piérard se démenait pour chercher un personnel ecclésiastique, la Province-mère Belgo-Batave se trouvait dans l'impossibilité d'y pourvoir. Après la guerre (1946) la surprise des missionnaires au Congo fut grande. Les missionnaires qui s'attendaient à un renfort suffisant afin de pouvoir mériter eux aussi un congé en Europe après la rude épreuve ne reçurent que deux confrères, les Pères Lambrecht Muermans et Renault Paulissen.

Cette situation peut se comprendre si l'on considère qu'à cette époque la Province Belgo-Batave, en pleine expansion, pensait à deux missions en Colombie et au Brésil. Selon le Père Lieven Bergmans, l'attrait pour l'Afrique pouvait diminuer. Les candidats pour le Congo pouvaient être orientés vers l'Amérique latine. Indépendamment de cette conjoncture, une seconde explication possible du manque du personnel dans le Vicariat de Beni résiderait dans un conflit de priorité entre le Provincial de la Belgique, le Père Rodrigue Moors, et Mgr Henri Piérard.

En effet, depuis leur arrivée au Congo, les Pères assomptionnistes n'ont pas dissocié la vie religieuse de la mission. Cet aspect de la vie religieuse missionnaire ne correspondait pas à celui du Père Rodrigue Moors. Bien qu'il s'intéressa à leur apostolat, le Père Provincial, lors de sa visite canonique au Congo en 1947, préférait qu'il y ait une dissociation entre la vie religieuse et la mission.

Pour ce faire, il demanda l'élaboration d'un statut entre le vicariat apostolique de Beni et la future vice-province du Congo-Belge. Cette perspective comportait également des implications économiques : l'autofinancement par l'exploitation rationnelle des concessions afin que le vicariat « plutôt que de vivre de la charité des bienfaiteurs belges devienne une source de revenus pour la Province-mère⁷²⁰ ».

Après le passage du Père Provincial, le Père Romanus Declercq remplaça en 1948 le Père Conrad Groenen dans sa charge de vice-provincial. Il élaborait les *Statuts* demandés : mais à leur publication, ils restèrent une lettre morte. Par conséquent, le vicaire apostolique ne reçut pas le personnel religieux et missionnaire qu'il souhaitait.

⁷¹⁹ Mgr Henri Piérard avec le Père Gervais Quénard. Beni, le 21 décembre 1940.

⁷²⁰ *Ibid.*, p. 101.

Selon le Père Lieven Bergmans, la mauvaise application des Statuts serait due au caractère de Mgr Henri Piérard quand il écrit : « Mgr Piérard acceptera malaisément une réglementation bien précise délimitant le pouvoir et les biens de l'autorité ecclésiastique d'une part et de l'autorité religieuse d'autre part. En vérité, jusqu'au jour qu'il abandonnera tout pouvoir, il mettra tout en oeuvre pour rester seul maître à bord⁷²¹ ».

Il laisse même entendre que le vicaire apostolique n'est pas un dictateur mais un sentimental à tel point qu'il est porté, à l'exemple de son ami Mgr Matthyssen, vicaire apostolique de Bunia, à monopoliser tout le pouvoir en sa personne. Il continue son argumentation en relatant que jusqu'en 1949, Mgr Henri Piérard s'occupait lui-même de l'économat du vicariat et qu'il admit à contre cœur le transfert de la procure du vicariat de Beni à Butembo⁷²².

Ces affirmations semblent unilatérales et ne relèvent que de son auteur car personne n'y fait écho⁷²³. Ce portrait correspond-t-il à celui de la personne qui, en 1956, demanda que le Saint Siège lui adjoigne un coadjuteur ? Correspond-il aussi à l'autre portrait que l'auteur de ces affirmations trace quand il témoigne que le vicaire apostolique était modeste jusqu'à partager en tout la vie de la communauté⁷²⁴ ?

Quoi qu'il en soit, Mgr Henri Piérard était un homme attaché à la Congrégation comme l'atteste sa nombreuse correspondance avec ses Supérieurs religieux⁷²⁵. Cependant, il avait une vision beaucoup plus large que celle de son Provincial, à savoir la l'expansion et à l'implantation de l'Église locale. Le malentendu qui exista entre le vicaire apostolique et le Père Rodrigue Moors serait un conflit de priorité.

Dans la même perspective, en 1968, Mgr Henri Piérard, lors de sa retraite à Musienene, écrit au Père Wilfrid Dufault, son Supérieur général :

« Lorsque la Congrégation acceptait en 1929 la mission du Congo, elle acceptait naturellement son développement et par conséquent s'engageait à l'accroissement du personnel au fur et à mesure des besoins. Il y a eu pour la Belgique, depuis lors, la Colombie et pour la Hollande, le Brésil. Je n'ai pas à accuser le passé moi. C'est ainsi qu'il ne fut pas possible de nous assurer le nombre voulu de religieux missionnaires⁷²⁶. Néanmoins, malgré cette conception différente de la mission entre Mgr Henri Piérard et le Père Rodrigue Moors, le vicariat apostolique de Beni reçut une vingtaine de religieux qui permirent, au vicariat apostolique, dans les années 1950, d'ouvrir des postes

⁷²¹ *Ibid.*, p. 101.

⁷²² *Ibid.*, p. 101.

⁷²³ Entretiens personnels avec le Père Edgar Cuypers et le Père Marc Champion.

⁷²⁴ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 102.

⁷²⁵ On peut se référer aux documents archives dans la bibliographie.

⁷²⁶ *Correspondance de Mgr Henri Piérard avec le Père Wilfrid J. Dufault. Musienene, le 28 août 1968.*

avec des religieux isolés, au détriment de la vie communautaire assomptionniste tant souhaitée par l'évêque. Malgré ce renfort missionnaire, la tâche était toujours lourde pour les missionnaires. Le vicaire apostolique prévint le Père Wilfrid Dufault en lui écrivant que les années 1950 connaîtront un ralenti dans le ministère pastoral. En fait, continue la lettre, les retours en congé après cinq ans de service intense dans la vie pastorale s'avèrent nécessaires : « l'Afrique centrale met parfois les nerfs à bout, nous ne sommes pas faits pour vivre en altitude⁷²⁷ ».

Si on répugnait à accorder un légitime congé, réparateur des forces et de la santé des missionnaires, c'est parce que les missionnaires, absents durant ce temps qui variait de trois à cinq ans, créaient des vides dans la pastorale. En 1959, le Père Théodard Steegen, vicaire général du diocèse de Beni, donne la clef d'interprétation de ces plaintes quand il écrit au Père Wilfrid Dufault que le diocèse était « extrêmement serré » au point de vue du personnel. Il poursuit en faisant savoir à son Supérieur général que « Les retours en famille tous les cinq ans bouleversent tout » dans les circonstances actuelles où il fallait maintenir un contact étroit avec les chrétiens qui résidaient parfois à trente kilomètres du poste⁷²⁸ »

De son côté, en 1960, le Père Edgar Cuypers, Supérieur religieux du Congo, attira la vigilante attention du Père Wilfrid Dufault et de la communauté assomptionniste sur les changements brusques et les réajustements fréquents nécessités par « le manque terrible du personnel ». Ces situations de fait, indépendamment des missionnaires, étaient occasionnées par les congés dont la fréquence devenait de plus en plus rapprochée.

Ils perturbaient tout projet à telle enseigne qu'ils provoquaient des critiques, comme nous pouvons le percevoir entre ces lignes : « Les congés en Europe se faisant dorénavant tous les trois ans pour les religieux enseignants et tous les cinq ans pour les religieux non enseignants viennent constamment changer le personnel des petits postes et bouleverser le bon fonctionnement des oeuvres d'action catholiques qui demande une certaine continuité⁷²⁹ ».

Le problème de la pénurie du personnel se posait surtout dans le domaine de l'enseignement⁷³⁰. Mgr Henri Piérard, en 1950, projeta de faire appel aux Barnabites dans le cas où Bruxelles ne s'empresserait pas à envoyer du personnel qualifié pour les oeuvres de l'enseignement⁷³¹. Devant l'urgence d'équiper en personnel les écoles, Mgr Henri Piérard sollicita en novembre 1956 le Gouvernement d'engager des laïcs. Il y

⁷²⁷ APAR, 2 MI 22 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni le 3 mars 1950.

⁷²⁸ APAR, 2 MI 90 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 11 décembre 1959.

⁷²⁹ APAR, 2 MI 106 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid Dufault. Butembo, le 30 mars 1960

⁷³⁰ En 1957, il existait dans le Vicariat, pour 230 000 chrétiens et 170 000 païens environ, 60 Pères dont 5 autochtones. 18 missionnaires s'occupaient de l'enseignement, le reste de la pastorale auprès des chrétiens dans les villages. Dans ce restes d'autres missionnaires avancés en âge n'avaient plus le rendement d'autrefois. Cf. Henri Piérard, Rapport annuel, 1956-1957, p. 2.

⁷³¹ APAR, 2MI 22 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 3 mars 1950.

trouvait un moyen d'empêcher l'école officielle de s'établir solidement et la possibilité de récupérer le personnel missionnaire pour l'apostolat.

Bien que les laïcs soient une aide appréciable, ils deviendraient aussi une charge car tous les frais incomberaient au vicariat : voyage, logement et traitement au moment où il avait à s'emprunter et où il avait besoin d'un million de Francs belges pour le roulement de la contrée⁷³². En outre, la même année (1956), Mgr Henri Piérard chargea le Père Farne de la curie généralice de stimuler le Provincial de Belgique à envoyer du personnel au Congo.

Mais, les possibilités d'avoir du renfort étaient réduites surtout que le vicaire apostolique souhaitait recevoir des religieux solides prêts aux tâches de la mission⁷³³, ayant une « dose de surnaturel » et capables « renoncer aux satisfactions humaines⁷³⁴ ». Le Père Conrad Groenen, supérieur religieux (1929-1947) partageait la même conviction. Dans ses lettres, il demandait de bons religieux, suffisamment doués et d'une santé ou du moins d'une résistance physique au-dessus de la moyenne. Pour lui, l'âge du missionnaire n'avait pas beaucoup d'importance⁷³⁵.

Aussi, pour remédier au problème du personnel enseignant, Mgr Henri Piérard sollicita, en 1957, les Frères des Écoles Chrétiennes par l'intermédiaire du Père Général Wilfrid Dufault. Ce dernier renvoya la question à l'Évêque afin qu'il contacte le Frère Philippe Antoon, Vicaire général des susdits Frères à Léopoldville avec son visiteur le Frère Ignace Veron, à Tumba⁷³⁶.

Cette démarche n'aboutit pas, ni celle des Frères maristes qui promirent vaguement de prendre une école de moniteurs et ne vinrent pas. Par ailleurs, le Père Wilfrid Dufault contacta un institut séculier qui désirait avoir Beni comme diocèse d'origine. Une fois de plus, ces démarches n'aboutirent nulle part parce que *l'Opus Dei* les avaient pris en charge⁷³⁷.

En 1961, Mgr Henri Piérard demanda à la Congrégation des Assomptionnistes de lui fournir du personnel qualifié pour le petit séminaire, le collège, les « Modernes » et l'école normale. L'insatisfaction à sa requête l'incita à se plaindre auprès du Père du Père Général :

« Mes appels aux Supérieurs Provinciaux ne sont pas attendus, je le crains à en juger par les réponses de Paris et New-York. Je comprends mais je crois que l'Assomption toute entière doit faire l'impossible pour nous sauver. Je ne

⁷³² APAR, 2 MI 67 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 29 août 1956.

⁷³³ APAR, 2 MI 130 : Père Alfred Farne à Mgr Henri Piérard. Bruxelles, le 18 septembre 1956.

⁷³⁴ APAR, 2 MI 125 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 6 juillet 1961.

⁷³⁵ APAR, 2 LK 30 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Mulo, le 22 mars 1934.

⁷³⁶ APAR, 2 MI 78 : Père Wilfrid Dufault à Mgr Henri Piérard. Rome, le 15 novembre 1957.

⁷³⁷ APAR, 2 MI 48, 2 : Père Wilfrid Dufault avec Mgr Henri Piérard. Paris, 21 août 1956.

demande qu'un prêtre ou deux par Province afin de maintenir notre Petit séminaire et nos établissements d'enseignement secondaire. Ces Pères ne viendraient-ils que pour deux ou trois ans, le temps de remettre aux mains du clergé local notre chrétienté que mon angoisse prendrait fin⁷³⁸ . »

Cette situation de 1961 perdura car les effectifs de la Vice-province du Congo en 1969, nous montrent que sur 53 missionnaires, onze s'occupaient de l'enseignement⁷³⁹ .

Devant ce manque du personnel, certains Pères Assomptionnistes d'Europe étaient tentés de proposer à Mgr Henri Piérard de retirer de Rome ses trois abbés des études afin de suppléer à cette carence du personnel enseignant. Une telle proposition allait à l'encontre des objectifs du vicaire apostolique qui, dès 1955, se préoccupait d'avoir un clergé bien formé pour une bonne implantation de l'Église locale.

Il précisa ce dessein, en 1964, lors de son jubilé épiscopal: « C'est très important pour l'avenir. Je suis résolu à pousser ceux qui peuvent faire des études universitaires. Je préfère cette tendance à celle de bâtir des belles églises. Ce qui prime, c'est d'assurer l'avenir par un clergé et des religieux de qualité. L'effort financier devrait porter sur ce point en priorité⁷⁴⁰ ».

Même en retirant les trois abbés des études, ce renfort restait toujours insignifiant devant l'immensité de la tâche. Nous pouvons comprendre cette attitude de l'Évêque à partir de la lettre du 21 juillet 1961 dans laquelle il relate les conseils de l'Évêque de Metz. Ce dernier, en effet, affirmait qu'il valait mieux priver pendant quelques temps les paroisses et les oeuvres de la présence sacerdotale que de renoncer à spécialiser des prêtres diocésains dans tous les domaines des sciences ecclésiastiques.

Mgr Henri Piérard préféra laisser ses abbés poursuivre leurs études et voulut forcer la main du Père général pour avoir du personnel : « Vous, mon Père, ne pourriez-vous pas, usant de votre autorité, demander que chaque Province de la Congrégation désigne d'office un prêtre pour le diocèse de Beni ou bien pourriez-vous lancer un appel aux volontaires, en précisant qu'il s'agirait de se consacrer à l'enseignement⁷⁴¹ ? ».

La carence du personnel qui se faisait sentir dans l'enseignement existait aussi dans le domaine pastoral. En 1958, préférant la vie commune, Mgr Henri Piérard déclara « qu'il n'y aura plus de fondation nouvelle aussi longtemps que les missions actuelles n'auront pas trois religieux ou abbés au moins⁷⁴² ».

En 1958, le diocèse comptait 22 postes et celui de Lukanga dut être fermé à cause de la pénurie du personnel. Certains postes comme Lubango, Lubero, Biambwe et Buisegha n'avaient qu'un seul Père. D'autres postes étaient desservis soit par deux

⁷³⁸ APAR, 2 MI 125 : Mgr Henri Piérard avec le Père Wilfrid Dufault. Beni, le 21 juillet 1961.

⁷³⁹ Willibrord MUERMANS, *Rapport pour le chapitre de 1969*, p.1.

⁷⁴⁰ Wilfrid J.DUFAULT, « Jubilé épiscopal de Mgr Piérard », dans *Missions Assomptionnistes (1963-1964)* n° 562, p. 4.

⁷⁴¹ APAR, 2 MI 125 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 21 juillet 1961.

⁷⁴² APAR, 2 MI 85 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 23 juillet 1958.

Pères, soit par un Père et un Abbé, soit un Père et un Frère comme Luofu, Mbingi, Butembo-cité, Beni-Cité, Mavoya et Manguredjipa⁷⁴³. Ce personnel assez réduit fut confronté aux événements de l'indépendance (1960) qui diminuèrent sensiblement le nombre des missionnaires de douze éléments⁷⁴⁴.

Face à cette situation, le Père Martial Ronveaux, Provincial de la Belgique en 1963, mobilisa les énergies afin d'engager toute la Congrégation à fournir le personnel nécessaire pour le diocèse de Beni. Aussitôt, le diocèse reçut six nationalités constituées de Belges, (Flamands et Wallons), Hollandais, Italiens, Espagnols, Luxembourgeois et Irlandais.

Ces religieux furent placés sous l'obédience du Vice-provincial, le Père Edgar Cuypers, qui devait les établir, mais toujours *ad nutum Episcopi*⁷⁴⁵ dans les postes qui leur étaient réservés. Cette diversité allait-elle créer une sorte de Tour de Babel ? Au contraire, l'entente qui régnait déjà en 1954 entre ses missionnaires poussa Mgr Henri Piérard à croire qu'il y avait là une « vie en catholicité ». Cette entente, pour lui encore, était une leçon pour les Noirs divisés par l'esprit clanique⁷⁴⁶.

Ce renfort international poussa la Congrégation des Augustins de l'Assomption à ériger, le 3 juillet 1969, la Vice-province du Congo qui dépendait directement du Père Général en Province. Cet acte avait trois objectifs : aider les religieux à constituer une équipe, éviter aux religieux de se référer constamment à leurs différents Provinciaux, et favoriser leur obéissance⁷⁴⁷.

Lors de son jubilé épiscopal, le 21 novembre 1963, entouré des évêques de la Congrégation, du Supérieur Général et de ses assistants, Mgr Henri Piérard, comme s'il faisait un bilan de sa vie, déclara : « La grande souffrance fut toujours la pénurie du personnel missionnaire. Je la ressentais d'autant plus que nous nous trouvions en face des mœurs saines et d'une terre disponible à l'évangélisation. Mais notre force fut toujours le travail en équipe malgré notre diversité ethnique⁷⁴⁸ ».

À cette souffrance causée par la carence du personnel missionnaire s'ajouta celle de la rébellion en 1964 qui vida le diocèse des agents de l'évangélisation à l'exception de douze prêtres diocésains qui restèrent dans leurs postes respectifs. Lors de la tourmente (27 septembre 1964-mai 1965), le Père Edgar Cuypers, Vice-provincial et vicaire général; *ad intérim* du diocèse de Beni : 16 missionnaires se réfugièrent en Ouganda dans la

⁷⁴³ APAR, 2 MI 106 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid Dufault. Butembo, le 30 mars 1960.

⁷⁴⁴ Nous reviendrons sur ce point quand nous analyserons les événements de l'indépendance.

⁷⁴⁵ APAR, 2 MI 130 : Père Afred Farné à Mgr Henri Piérard. Rome, le 23 mai 1962.

⁷⁴⁶ Henri Piérard, Lettre pastorale à l'occasion de l'année jubilaire d'or de la présence l'Assomptionniste au Congo. Beni, le 8 septembre 1954.

⁷⁴⁷ Information du Père Marc Champion, premier Provincial des Assomptionnistes du Congo à partir des entretiens d'août 1995.

⁷⁴⁸ Wilfrid J. DUFAULT, « Jubilé épiscopal de Mgr Piérard », dans *Missions Assomptionnistes* (1963-1964) n° 562, p. 3.

Province du *Lack Kalwe*, 27 religieux retournèrent en Belgique et 15 en Hollande ⁷⁴⁹ .

Jusqu'aux années 1970, une accalmie régna dans le rang des missionnaires après leur retour d'Europe et de l'Ouganda. Mais bientôt les événements de la « zaïrianisation ⁷⁵⁰ », le poids de l'âge et de la vieillesse, les maladies et les décès diminuèrent fortement les agents de l'évangélisation en sorte que les renforts ne compensaient pas les retours en Europe.

En 1979, au cinquantenaire de la présence assomptionniste au Congo, le diocèse comptait en tout 40 missionnaires et 40 prêtres diocésains, 40 ans après de la fondation du petit séminaire. Aux yeux de certains missionnaires dont le Père Marc Champion, cette école de la formation sacerdotale a été « un petit séminaire de peu de rendement ».

Il explique ce phénomène par les événements de l'époque en notant que le séminaire était la seule école qui présentait des chances d'avenir dans les charges administratives. Au moment de l'indépendance, on aurait fait miroiter des places dans l'administration. L'attrait au gain fit que plusieurs quittèrent les séminaires ⁷⁵¹ .

Par ailleurs, la valeur de la vie sacerdotale n'était pas suffisamment comprise par les familles chrétiennes. Ainsi, elles ne pouvaient pas tellement susciter les vocations sacerdotales qui étaient peu rentables à la vie matérielle familiale. A ce phénomène, s'ajoutaient les défections personnelles ⁷⁵² .

Malgré un chiffre que le diocèse n'avait jamais atteint dans le personnel ecclésiastique, le diocèse cherchait toujours du personnel. Devant cette situation, Mgr Emmanuel Kataliko en son conseil de 1980 se trouva dans l'obligation de mandater auprès du Conseil de congrégation le Père Stéphan Smulders, second Provincial assomptionniste après le Père Marc Champion. L'évêque souhaitait que les Provinciaux lui donnent des missionnaires assomptionnistes ou à défaut qu'ils en cherchent dans d'autres congrégations religieuses. Mgr Emmanuel Kataliko, lui-même, se rendit en Europe pour contacter les Supérieurs Majeurs en Conseil de congrégation en vue d'implorer le personnel pour son diocèse.

Comme les Provinciaux de la Belgique et de la Hollande ne pouvaient plus envoyer du renfort, il proposa « l'interprovincialisation » du diocèse de Butembo-Beni. Il attendait par-là que toutes les treize Provinces de l'Assomption donne chacune un prêtre ou un religieux. Supposant que les Supérieurs Majeurs lui demanderaient de frapper aux portes d'autres Instituts religieux missionnaires, Mgr Emmanuel Kataliko intima au Conseil de Congrégation :

« Nous ne connaissons pas les autres Congrégations, à moins que vous nous

⁷⁴⁹ Répartition des Augustins de l'Assomption. Rome, Éditions de la Maison généralice, 1963-1964, p.5-7.

⁷⁵⁰ Nous avons déjà parlé de cet aspect quand nous parlions de la politique de l'authenticité. (mettre les références des pages)

⁷⁵¹ Correspondance du Père Marc Champion avec le Père Matthieu Sitone. Butembo, le 28 juillet 1994.

⁷⁵² Témoignage reçu des abbés Léonard Sidani et Philippe Muliantsenge à l'évêché en septembre 1997 ainsi que de Mgr Bernard Sokoni, historien de formation, dans nos diverses rencontres.

donniez des tuyaux. Ceux qui ont commencé, fondé et pris en charge notre diocèse sont les Pères Assomptionnistes. L'Esprit qui règne dans le diocèse est un esprit assomptionniste, esprit d'entente, d'entraide même dans des difficultés. On est par conséquent homogènes. On se connaît en qualités et en défauts ; on est de la maison⁷⁵³ ».

Si l'évêque craignait l'hétérogénéité, ce fut par précaution, prudence et peur de ce qu'il appelle dans la même allocution les « difficultés irréparables » car on ne sait quels qualités et défauts, quels tiraillements et exigences, et enfin quelles adaptations découleraient de la venue d'autres Congrégations dans le diocèse.

Ces craintes se dissipèrent dans les années 1980, quand le diocèse reçut les Pères Croisiers, les Carmes et les Pères Servites de Marie⁷⁵⁴. Ces nouveaux agents de la christianisation, non seulement desservent six paroisses cédées par les Assomptionnistes qui ne pouvaient plus les maintenir à cause du manque du personnel mais aussi recrutent parmi les jeunes des candidats pour leurs Congrégations respectives.

L'ouverture décidée par Mgr Emmanuel Kataliko, dans les années 1980, aux autres Instituts religieux, répondait à une situation critique dans le diocèse qu'il qualifie de « situation stagnante ». D'une part, il y avait un accroissement démographique et une forte immigration des populations. D'autre part, l'âge, les décès des missionnaires et les défections n'épargnaient pas les religieux comme le clergé diocésain. Les ordinations sacerdotales ne compensaient pas les vides que ces situations engendraient⁷⁵⁵.

S'adressant au même Conseil de congrégation de 1980, conscient du fait que l'Assemblée lui poserait la question de savoir pourquoi il ne formerait pas lui-même son propre clergé et un laïcat chrétien, Mgr Emmanuel Kataliko devança les participants en soulevant les difficultés financières dont le diocèse ne pouvait pas assumer la pleine responsabilité⁷⁵⁶.

2.6.2. Pénurie des moyens (1929-1996)

La question économique n'est pas nouvelle dans le diocèse de Butembo-Beni. A la pénurie du personnel missionnaire s'ajoute de manière chronique le problème financier. Selon l'expression du Père Lieven Bergmans, les missionnaires vivaient « une pauvreté qui touchait au dénuement⁷⁵⁷ ». Il décrit cette pauvreté des débuts dont les missionnaires ne parlent pas beaucoup en ces termes :

« Ils habitaient à l'étroit, avec un manque absolu de confort. Les meubles étaient

⁷⁵³ Emmanuel KATALIKO, *Allocution au Conseil de Congrégation. Rome, avril 1981.*

⁷⁵⁴ Ces congrégations sont relatées dans les paragraphes sur les congrégations missionnaires de ce travail.

⁷⁵⁵ Emmanuel KATALIKO, *Rapport quinquennal de 1977 à 1981*, p. 15.

⁷⁵⁶ Emmanuel KATALIKO, *Allocution au Conseil de Congrégation. Rome, avril 1981.*

⁷⁵⁷ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 65.

difficiles à manier et fort primitifs. Le menu était peu varié et plus d'une fois nettement insuffisant par rapport aux efforts exigés. Les livres et les revues étaient rares, les journaux inexistantes. En un mot : une pauvreté évangélique ! En plus, il leur manquait, ce qui plus tard fera également défaut, un minimum de possibilité de détente. La pauvreté matérielle ne pèse pas tellement, surtout pour celui qui, librement, a accepté cette condition de vie. On parvient même à s'habituer au manque de détente. Mais l'impossibilité de poursuivre sa formation intellectuelle ou de s'informer convenablement est une forme de pauvreté à laquelle même un missionnaire ne s'habitue jamais. D'autre part, la pauvreté des premières années a rapproché les Pères de leurs ouailles ⁷⁵⁸ ».

Cette situation a des répercussions sur les oeuvres tant sociales que pastorales. En 1930, trois mois après son arrivée en mission, le Père Marie-Jules Celis écrivait à son Supérieur provincial : « Pour suffire à la tâche, il nous faut du renfort, il nous en faut dès cette année, nous l'attendons. Le nombre nous fait défaut, mais aussi le secours matériel ⁷⁵⁹ ». De son côté, dix mois après son séjour en Mission, le Père Conrad Groenen, Supérieur religieux, après avoir remarqué qu'il fallait non seulement nourrir les catéchumènes et les élèves internés, synthétisa ainsi ses impressions :

« Nos finances seront toujours mauvaises. Pour cette année, je prévois un budget d'au moins 50 000 francs qu'il faudrait doubler à peu près l'année prochaine, car tous les prix vont en augmentant. Sur place, nous trouvons difficilement 40 000 francs, à moins que caféiers ne commencent bientôt à rendre, mais je n'ai pas grande confiance. Au total, au point de vue matériel, situation pénible ; au point de vue religieux, brillant avenir, si le bon Dieu est avec nous ; c'est là le principal ⁷⁶⁰ ».

En la même année 1930, un père dut se rendre à Bunia dans la préfecture apostolique voisine pour un emprunt. Devant cette situation qui semble avoir perduré, Mgr Henri Piérard exhorta en 1939 ses missionnaires à la pratique réelle de pauvreté religieuse. Cette invitation impliquait aussi un effort d'autofinancement comme nous le révèle le contenu de cette lettre pastorale :

« Dès à présent, nous devons nous faire à l'idée qu'il faudra sur place nous suffire à nous-mêmes. Je crains que le vœu de pauvreté que nous avons fait ne nous ait pas assez armés pour les jours pénibles qui s'annoncent : nous n'avons jamais manqué des choses usuelles ; le vœu de pauvreté nous a accoutumés à compter sur nos supérieurs et sur les économes pour prévenir à nos besoins, nous n'avons jamais eu à nous inquiéter du matériel : d'où la tendance chez nous à l'imprévoyance, à la négligence, à des exigences. Le moment de réagir et de pratiquer réellement la pauvreté est arrivé, nous allons vers l'incertain ⁷⁶¹ ».

Outre cet appel à la pauvreté religieuse, le vicaire apostolique appela ses missionnaires à

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁵⁹ APAR, 2 LK 5 : Père Marie-Jules Celis avec le Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

⁷⁶⁰ Conrad GROENEN, « La mission du Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres (1930)* n° 349, p. 319-320.

⁷⁶¹ Henri Piérard, *Lettre pastorale de Mgr à ses missionnaires. Beni, le 26 septembre 1939.*

« ouvrir de suite l'ère des restrictions ». Le principe établi, les applications suivirent. Le personnel fut réduit de moitié dans tous les postes afin de diminuer de moitié les salaires. Il en fut de même de la paye des catéchistes, boys, et instituteurs. Les catéchistes des agglomérations plus proches furent supprimés. La liturgie fut aussi frappée par la mesure de la situation présente. À la Sainte messe, le vicaire apostolique recommanda l'usage d'un seul cierge ; chaque année, une dame-jeanne de vin devait suffire à tout prêtre s'il célèbre l'eucharistie avec une grande cuiller de vin.

Dans la pastorale, l'usage des biens de la communauté comme motocyclette ne devait plus servir que pour l'administration des sacrements aux malades. En outre, une lampe tempête commune ou une « coleman » s'allumait le soir dans la communauté à moins que le Supérieur du poste ne prenne d'autres dispositions. Les élèves furent privés d'effets. Si les parents venaient à réagir contre cette mesure, il fallait leur refuser la réception des sacrements et exiger que les enfants ne fréquentent plus les classes.

En outre, pour arriver à un certain autofinancement, Mgr Henri Piérard demanda aux postes dans les altitudes élevées d'intensifier la culture du blé et l'élevage des porcs et de la volaille même dans les environs des chapelles-écoles. Dans les communautés, les missionnaires devaient prendre soin de leurs effets personnels jusqu'à la réparation de leurs souliers en se servant des morceaux de pneus ou de peau de buffle comme semelles.

En fait, pour le vicaire apostolique, le vœu de pauvreté impliqua une grande simplicité, et un sens de partage qu'il fallait accepter avec un esprit surnaturel non seulement dans le contexte précis du manque des moyens pécuniaires mais aussi pour sa vie personnelle comme pour l'avenir du poste et celui du vicariat⁷⁶².

Les fruits de cette lettre pastorale ne se firent pas attendre. En 1949, dix ans après l'exhortation du vicaire apostolique, certains missionnaires comme le Père Jean-François Colaux, dans la paroisse de Kyondo, éprouvent une certaine fierté pour les progrès réalisés :

Notre mission est la seule du Vicariat qui ne coûte pas un centime à Monseigneur. Nous tâchons de vivre par nous-mêmes, ce qui est déjà une fameuse épine hors du pied de Son Excellence. Nous devons fournir à peu près vingt tonnes de légumes, tous les mois, à Stanleyville et autres marchés du Congo, jusqu'à Léopoldville. Nous voudrions arriver à trente tonnes par mois (...). Nous avons à peu près sept hectares de potager. Toutes les semaines, nous envoyons des légumes aux autres missions qui ne peuvent s'en procurer. C'est ainsi que nous ravitaillons le Séminaire, le Docteur, les Missions de Muhangi, de Manguredjipa et de Beni⁷⁶³.

Le poste de mission de Mulo, à son tour, avec le Père Karel Meurissen, vingt ans après l'alerte du vicaire apostolique, se réjouissait du fait que des camions venaient prendre des légumes et des fruits, et qu'un poste auxiliaire de la mission développait la fabrication des tuiles⁷⁶⁴. Cependant, ces deux initiatives ne sont pas les seules à témoigner de ce désir

⁷⁶² *Ibid.*, p.4.

⁷⁶³ Jean-François COLAUX, « Kyondo », dans *L'Afrique ardente* (1949) n° 55, p. 19.

d'autofinancement. Les paroisses dans les plaines ont contribué aussi à leur autofinancement par leurs champs de caféier et de palmiers à huile surtout dans les régions de la plaine et de la forêt.

Néanmoins, cet effort d'autofinancement, si significatif qu'il soit, ne comblait pas tous les besoins ni du vicariat ne du diocèse. Mgr Henri Piérard, pour se tirer de l'embarras, demanda l'aide du *Pontificium opus A.S. Petro Apostolo pro clerico indigena*⁷⁶⁵. Les plaintes financières restent permanentes et laissent croire que le vicariat de Beni comme le diocèse, malgré les secours reçus de la Propagande, souffraient d'un manque réel des moyens pécuniaires, à tel point qu'il fallait recourir aux emprunts ou même à la mendicité. En 1955, Mgr Henri Piérard, écrit : « Pour la première fois de ma vie, j'ai dû signer un emprunt. Nous vivons au jour le jour en nous confiant à la divine Providence et à tous nos bienfaiteurs⁷⁶⁶ ».

Par ailleurs, en dépouillant certaines lettres des missionnaires et les rapports du diocèse (1929-1965), nous pouvons remarquer le fait que les subsides étaient reçus sporadiquement, au compte-gouttes⁷⁶⁷, et en baisse continue⁷⁶⁸. En outre, certaines oeuvres comme le petit séminaire et l'hôpital de Musienene étaient réalisées grâce à la mendicité en prière, en nature comme en argent à travers des lettres explicites de demande⁷⁶⁹, et les Revues missionnaires assomptionnistes⁷⁷⁰.

Enfin, d'autres oeuvres ne pouvaient compter que sur des généreux bienfaiteurs. Dans une de sa correspondance avec son Supérieur général, Mgr Henri Piérard écrit : « J'ai écrit à un ami, celui de la future basilique du Ruwenzori. Mais, marchera-t-il? Si l'ami en question n'intervient pas, je devrai emprunter⁷⁷¹ ». Cette basilique n'a jamais été construite. En résumé, le vicariat de Beni, et plus tard le diocèse de Butembo-Beni, ont souffert dans leur expansion du manque persistant de moyens.

⁷⁶⁴ Kieren MEURISSEN, « Écho de Mulo », dans *L'Afrique ardente* (1959) n° 109, p. 7.

⁷⁶⁵ Nous donnons cette affirmation à partir des données qui datent de 1955-1965 qui sont à notre possession. Elles donnent les aides reçues de la Sacré Congrégation de la Propagation de la foi. Il s'agit entre autres du *Pontificium Opus a Propagatione fidei*, Prot. N. 2798/55 du 15 septembre 1955, Prot. N.1741/56 du 22 juin 1956 ; Pot. N. 1471/57 du 15 juin 1956, Prot. N. 1511/58 du 7 juin 1958 ; Prot. N.883/62 du 28 juin 1962 ; Prot. N. 977/63 du 5 juillet 1963 et Prot. N. 1061/65 du 28 juin 1965 (APAR, 2MI 159-176).

⁷⁶⁶ « S.O.S. de Mgr Piérard », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1955) n° 87, p. 14.

⁷⁶⁷ APAR, 2 MI 98,2 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 novembre 1959.

⁷⁶⁸ Emmanuel KATALIKO, *Allocution au Conseil de Congrégation*. Rome, avril 1981.

⁷⁶⁹ APAR, 2 LK 17 : Père Conrad Groenen avec le Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

⁷⁷⁰ On pourra se référer à ces numéros de *L'Afrique ardente* (1947) n°41 ; n°42, p. 22 ; n°47, p. 21.24 ; n°50, p. 20 ; et n° 58, p. 11-15.

⁷⁷¹ Mgr Henri Piérard avec le Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 novembre 1956.

2.6.3. La question linguistique

Dès le début de la christianisation du diocèse de Butembo-Beni, les missionnaires déhoniens et assomptionnistes ont préféré le *Swahili* comme langue d'évangélisation au lieu du *kinande* et des autres langues locales. Cette adoption du swahili a, sans doute, ralenti la diffusion du message évangélique dans le diocèse de Butembo-Beni et entravé son développement⁷⁷². Cette question suscite différentes attitudes selon que nous nous plaçons du point de vue des missionnaires ou des autochtones.

En 1929, à la donation de la mission de Beni aux Assomptionnistes, le Père Norbert Claes, Supérieur provincial de la Belgique, acheta des grammaires *swahili* pour ses missionnaires. Attendus à Beni en juillet-août 1929, ils ne purent rencontrer Mgr Gabriel Grison qui leur laissa un mémorandum. Dans ce document, le vicaire apostolique pressait les nouveaux missionnaires d'apprendre la langue locale, le *kinande*, car la plupart ne connaissaient pas le *swahili*. Il demanda en même temps aux missionnaires d'approfondir le *swahili* parce qu'il était une langue commune chez les ouvriers de la mine et la plus utilisée dans les manuels scolaires⁷⁷³. Le problème était complexe car la majorité de la population ne parlait pas le *swahili*. Mais à cause des ouvriers de la mine et des manuels scolaires l'adoption du *swahili* s'imposa aux missionnaires.

Le Père Marie-Jules Celis, un des pionniers assomptionnistes, donne une explication de ce choix. Il souligne d'abord le problème du découpage du territoire ecclésiastique qui n'avait pas de limites fixes. Il allait d'Irumu dans l'actuel diocèse de Bunia et s'étendait jusqu'à Rutshuru dans l'actuel diocèse de Goma. Pour relier les deux pôles, les missionnaires passaient par la route des caravanes en traversant Lesse, Kasindi, Beni, et Bwera (Vitsumbi). Par ailleurs, avant 1930, le christianisme n'était vécu que dans cette plaine de la Semliki où l'on parlait le *swahili*. Les régions montagneuses dans lesquelles le *kinande* était la langue locale étaient hostiles à toute pénétration étrangère⁷⁷⁴.

Devant cette situation, les Déhoniens exercèrent naturellement leur ministère pastoral en *kingwana* (*swahili* sans les mots appropriés) auprès des peuples de la plaine et des villages alentours qui avaient connu l'infiltration du *swahili* à la fin du siècle dernier par la voie des razzias esclavagistes.

La question du poste de Kimbulu Saint Joseph (1924), qui se trouve à l'intérieur de la contrée et dans les régions montagneuses, se comprend par sa fondation à cause de la présence de la mine, des agents de l'Etat et de la forte densité de la population. Les missionnaires tinrent compte de cette composition de la société. C'est pourquoi, le Père Léon Cambron fit appel aux catéchistes de Beni pour traduire le catéchisme du *swahili* en *kinande*.

⁷⁷² Commentaires libres durant les récréations du soir.

⁷⁷³ Grison GRISON, *Quelques renseignements et avis au sujet des missions de Lubero Saint Joseph et de Beni*. Beni, le 16 juillet 1929.

⁷⁷⁴ Marie-Jules. CELIS, « *Kiswahili ou Kinande ?* », dans *Sint Unum* (1967) n° 14, p.6.

Ces catéchistes bilingues enseignaient le mot à mot du catéchisme accompagné d'un enseignement scolaire en *swahili* et en donnaient une explication en *kinande*, mêlé de *kingwana*. L'enseignement chrétien s'accompagna ainsi d'un enseignement *swahili* et scolaire. Cette double instruction suscita l'engouement de la population locale. Dans le contexte de Kimbulu, l'appel aux catéchistes bilingues s'avérait nécessaire parce que les Pères du Sacré-Cœur de saint Quentin ne pouvaient pas agir sur tous les fronts en même temps : christianiser et apprendre une langue, le *kinande*, qui ne disposait pas de livres de grammaire ni de lexiques⁷⁷⁵.

Le Père Marie-Jules Celis, défendant les Déhoniens accusés de n'avoir pas eu le courage de rédiger des catéchismes bilingues, insiste sur les difficultés du début. Les Pères du Sacré-Cœur de saint Quentin étaient placés dans un grand isolement. Bien plus, le problème d'acclimatation les maintenait dans un état de santé fragile. Par ailleurs, les difficultés de ravitaillement en nourriture comme en médicaments, les déplacements successifs de la mission de Beni, les retours en congé, la population encore insoumise et les randonnées en brousse mettaient les missionnaires dans des conditions qui ne favorisaient pas l'étude d'une langue⁷⁷⁶.

La critique portée contre les Déhoniens de n'avoir pas été bilingues se rapporte aussi aux Assomptionnistes qui, à leur arrivée en 1929, ont suivi les traces de leurs prédécesseurs. De prime abord, ils n'étaient eux-mêmes qu'au niveau du balbutiement du *swahili*. Par ailleurs, il est toujours difficile d'apprendre deux langues en même temps. Bien plus, l'abandon d'une méthode qui venait de séduire la population pouvait créer une discontinuité auprès des chrétiens habitués au *swahili* dans leur enseignement chrétien et scolaire. Pour une œuvre durable, disent les Nande, la continuité est toujours source d'avenir.

Plus incisive est la critique portée à l'égard des Assomptionnistes d'avoir continué à imposer le *swahili* dans le diocèse⁷⁷⁷. Certains missionnaires⁷⁷⁸ se rapportent aux directives de Mgr Gabriel Grison qui demandait qu'ils approfondissent le *Swahili*⁷⁷⁹. Auraient-ils fait fausse route comme se le reproche, en 1979, le Père Lieven Bergmans qui croit avoir manqué au devoir d'inculturer le message chrétien auprès de la population locale⁷⁸⁰ ? Qu'en était-il au moment où le latin était la langue liturgique ?

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁷⁶ Nous avons déjà analysé ci-haut ces vicissitudes en parlant de l'apostolat des Pères du Sacré-Cœur dans ce travail.

⁷⁷⁷ Affirmations des jeunes prêtres du sud du diocèse qui aimeraient être libres dans le choix de la langue dans leur prédication au diocèse. En fait, certaines paroisses, comme Kyondo, exigent le *swahili* comme langue liturgique tandis que la population locale parle plus *kinande* que le *swahili*.

⁷⁷⁸ Dialogues informels avec les Pères Edgar Cuypers, Marc Champion, Willibrord Muermans. De ces dialogues ressort parfois un regard rétrospectif sur l'activité missionnaire et sur la vie du diocèse.

⁷⁷⁹ Grison Grison, Quelques renseignements et avis au sujet des missions de Lubero saint Joseph et de Beni. Beni, le 16 juillet 1929.

Le diocèse de Butembo-Beni compte un amalgame de peuples ayant chacun sa langue et sa culture propre. Il y a les Nande, les Bapere, les Babira, les Balese, les Bambuba, les Batalinga, les Bahema et les Pygmées. En face de cette diversité culturelle, l'adoption du *swahili* dans la pastorale a été un facteur unificateur des chrétiens et de diverses ethnies.

Quant à l'imposition du *swahili*, la question serait à prendre avec du recul. Jusque dans les années 1980, les paroisses dirigées par les missionnaires assomptionnistes maintenaient le *swahili* comme la langue parlée pour prêcher et enseigner le catéchisme. Les catéchistes ainsi que les chrétiens pensaient que pour se faire comprendre du missionnaire, il fallait parler en *swahili*.

Les prêtres autochtones étaient même interpellés pour avoir prêché en *kinande*. La question demeure avec les prêtres indigènes. Ils s'expriment plus aisément en *swahili* qu'en *kinande*. En fait, en 1948, quand les missionnaires voulurent introduire des cours en *kinande* sur la culture bantoue dans l'enseignement, les étudiants s'y opposèrent et préférèrent les cours en français ou en *swahili*⁷⁸¹. Pour les étudiants, apprendre en *swahili* dans les classes élémentaires, et en français dans les classes moyennes, terminales et le secondaire signifiait accéder progressivement à la culture européenne.

Depuis 2000, le missel romain, « *Ehongo* », traduit en *kinande* par l'abbé Olivier Kitsali, n'est pas facilement adopté à cause de la difficulté de parler et de lire en *kinande*, le *swahili* étant la langue approfondie dans la tendre enfance et tout au long de l'école primaire. Il y a là une mutation linguistique dans laquelle le *swahili* supprime progressivement les langues vernaculaires. Depuis les années 1980, ce processus risque de s'accélérer avec le contact commercial des Nande avec les pays de l'Est de l'Afrique : le Kenya et la Tanzanie. L'usage du *swahili* entre parents et enfants, comme première langue, en est un signe révélateur⁷⁸².

Cependant les missionnaires assomptionnistes ne sont pas restés étrangers au *kinande*. Bien qu'ils ne maîtrisent pas le *kinande* comme le *swahili*, ils peuvent entendre les confessions, consoler les malades, et donner une parole d'appoint dans leurs sermons ou leurs conversations. Ils ont montré leur intérêt pour cette langue et ont été attentifs aux cultures des peuples rencontrés⁷⁸³.

En 1935, le Père Marie-Jules Celis, à Muhangi, entreprit de composer une grammaire et un lexique en *kinande*. Mais cette initiative n'aboutit pas parce que, la même année, il dut partir en Belgique pour refaire sa santé⁷⁸⁴. À son retour d'Europe, il ne put s

⁷⁸⁰ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁸¹ *Ibidem*, p. 48.

⁷⁸² Observation de l'auteur originaire de cette culture.

⁷⁸³ Expérience vécue avec le Père Edgar Cuypers lors de notre ministère pastorale à dans la paroisse de Mbau (1986-1991) dont la population est constituée des Nande, Balese, Bambuba, Bambuti (pygmées). Témoignage reçu aussi du Père Stephan Smulders, ancien missionnaire et provincial du Congo (1979-1985), et de François Deradt, ancien professeur à l'ITAV avec un ministère paroissial à Luofu auprès des peuples habitants dans la forêt équatoriale.

continuer son étude à cause du cumul des charges. Le Père, lui-même, en témoigne quand il écrit : « Je fus chargé de fonder à Beni une école normale pour former des moniteurs de l'enseignement primaire. J'étais à la fois directeur d'école, missionnaire itinérant, missionnaire inspecteur de toute la *missio sui juris* et je devais assurer, en outre, le ministère paroissial⁷⁸⁵ ».

Ce fut le Père Guibert Baudet qui, plus tard, dans les années 1960, édita une grammaire et un lexique en *kinande*. Il prêchait et enseignait le catéchisme en *kinande*. Il incita beaucoup de missionnaires à l'imiter⁷⁸⁶. De son côté, le Père Marie-Jules Celis édita un livre de prières et un catéchisme en *kinande*⁷⁸⁷. Peu de temps après, dans les années 1970, le Père Lieven Bergmans publia quatre ouvrages et des fascicules sur la vie culturelle des Nande⁷⁸⁸.

Depuis lors, ces œuvres éditées, bien que critiquées, stimulèrent les autochtones qui s'attelèrent à l'analyse ethnologique de la culture Nande. Bien avant ces écrits, depuis les années 1930, les missionnaires s'intéressaient déjà à la culture nande en publiant dans différentes revues missionnaires assomptionnistes des articles concernant la vie traditionnelle des Nande.

2.6.4. Relations ambiguës : mission, colonisation et cultures rencontrées

Malgré cet intérêt pour les cultures, plusieurs missionnaires se posent la question de savoir s'ils ont vécu avec ou à côté du peuple. Dans sa lettre du 13 mars 1959 adressée au Père général Wilfrid J-Dufault, le Père Théodard Steegen, Vicaire épiscopal de Beni, se demandait si les missionnaires ont vraiment vécu « en hébreu avec les hébreux et en grec avec grecs ». À cette période, veille de l'indépendance (1960), continue la lettre, un courant anti-chrétien sévissait dans le pays en sorte que l'on pouvait affirmer que « le Christ n'est pas venu sauver les Noirs et qu'il est uniquement mort pour les Blancs ».

Dans ce contexte de décolonisation, d'insécurité, et de sentiment xénophobe contre les Blancs, le Père souhaitait que les missionnaires ne soient pas associés aux colons en

⁷⁸⁴ Cette santé inquiéta la population locale à telle enseigne qu'elle surnomma le Père, lors de sa maladie, *lula lusa*, c'est-à-dire aussi maigre que l'intestin grêle.

⁷⁸⁵ Marie-Jules CELIS, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁸⁶ Témoignage de Marc Champion et d'Edgar Cuyppers, à diverses occasions.

⁷⁸⁷ Marie-Jules CELIS, *Akatikisimu omo kinande*. Rome, Éditions de la Société de saint Pierre Claver, 1965. 144 p.

⁷⁸⁸ Lieven BERGMANS, *Les Wanande t. 1. Histoire des Baswaga*. Butembo, Editions Assomption Butembo-Beni (ABB); *Les Wanande t. 2. Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune* ; *Les Wanande t. 3. Croyances et pratiques traditionnelles*. Editions Assomption Butembo-Beni, 1970 ; *Les Wanande t. 4. Histoire des Bashu*. Editions ABB, 1970 ; *Us et coutumes chez les Nande : Emisyo : proverbes nande* Editions Assomption Butembo-Beni ; *Les pots et les cruches*. Editions Assomption Butembo-Beni ; *Munande, comment t'appelles-tu ?* ABB; *Biondi, nova et vetera*. Editions ABB, 1975, 41 p.

affirmant : « Puisent-ils toujours voir en nous des hommes d'Église et non pas l'europpéen qui est venu, comme ils le disent et le croient, pour les exploiter et qu'il faut donc chasser ⁷⁸⁹ ».

Sous une autre perspective pastorale, le Père Willibrord Muermans, dans sa correspondance du 16 décembre 1959, informait son Supérieur général que le fait de ne pas vivre avec le peuple pouvait créer un fossé entre les chrétiens et les missionnaires qui regardent de loin leurs ouailles :

« Si nous continuons à travailler comme font la plupart des missionnaires, nous perdrons tous nos chrétiens à la moindre secousse. Quoi d'étonnant, nous ne les avons jamais eus en main parce que nous ne nous sommes pas penchés sur eux en père-aimant, mais simplement en père-patron. On a parlé du haut de la 'barza' et souvent en criant. On est le grand 'bwana' qui passe en voiture mais qui très souvent ne voit pas leurs misères ⁷⁹⁰ ».

Ces deux lettres en forme d'examen de conscience, chacune avec son style propre, posent la question des attitudes des missionnaires à l'égard des autochtones. Les relations auraient-elles été purement fonctionnelles ? Par ailleurs, quelles furent les relations des missionnaires avec les Européens ? Le Père Willibrord Muermans nous donne certaines indications quand il écrit au Père Wilfrid J-Dufault, Supérieur général des Assomptionnistes :

« Si au début on cherchait la compagnie des Blancs, c'est parce qu'on était quelques uns, cela se comprend ; mais j'ai l'impression que l'on a pris aussi leurs habitudes, car l'amour ne nous dicte pas d'agir comme nous le faisons. Je ne comprends pas non plus qu'on est bons amis avec les Blancs qui se disent catholiques, mais qui ne vont jamais à la messe ou qui ne respectent aucunement les Noirs. Si eux n'ont pas quelques moments par semaine pour Notre Seigneur et se permettent de se moquer de lui, je me demande si notre devoir n'est pas plutôt de leur faire comprendre qu'en qualité d'envoyés de Notre Seigneur, nous sommes obligés de défendre sa cause et de ne pas donner l'impression aux chrétiens que Notre Seigneur se contente d'un whisky et de quelques paroles sans valeurs ⁷⁹¹ ».

La lettre, qui garde la même tonalité du début jusqu'à la fin, pose le problème de relations entre les Blancs et les Noirs dans les plantations et les mines. Certes, dans ces colonats, les Noirs pouvaient trouver d'appréciables avantages matériels. Ils pouvaient recevoir de bons salaires comme ils pouvaient y trouver des lieux pour se soustraire à leur milieu ancestral. Mais les camps miniers et agricoles devenaient aussi des lieux de relâchement moral à telle enseigne que Mgr Henri Piérard écrit, en 1945, dans son rapport annuel :

« Les camps des travailleurs agricoles sont devenus le refuge des célibataires, de ménages tronqués et de toute une jeunesse qui y vit de la prostitution, de l'alcool et des danses lascives qui y régnaient en maître. Les indigènes se tenaient ainsi

⁷⁸⁹ APAR, 2 MI 90 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 13 mars 1959.

⁷⁹⁰ Père Willibrord Muermans au Père Wilfrid Dufault. Butembo, le 16 décembre 1959.

⁷⁹¹ Idem, Butembo, le 16 décembre 1959.

éloignés de toute pratique religieuse surtout que plusieurs Européens ne faisaient cure de la moralité⁷⁹² ».

En 1952, le vicaire apostolique s'alarmait des colons où, disait-il, « vivaient des étrangers qui ne sont pas toujours des articles d'exportation recommandables⁷⁹³ ». Ces Européens s'y introduisaient avec des « mauvais exemples » et produisaient des « fruits empoisonnés » en ouvrant aux autochtones des hôtels où s'organisaient des beuveries et danses lascives. « L'industrie de la bière européenne y propageait même jusqu'au milieu de la brousse, le chancre de l'alcoolisme ». Ces camps des mines et des plantations prenaient de plus en plus d'extension à tel point qu'ils attiraient les indigènes et les arrachaient à la moralité de leurs villages coutumiers pour une vie laxiste.

Parce qu'il avait dénoncé ces méfaits, la rumeur se répandit parmi les Blancs que le vicaire apostolique allait être écarté de ses fonctions. Il devait rentrer en Europe parce qu'il ne prenait pas assez à cœur les intérêts temporels du pays dans les plantations, les mines et ceux de sa patrie, la Belgique. Ce bruit, selon Mgr Henri Piérard, provenait du gouvernement de gauche qui avait une politique laïcisatrice et se séparait des Prêtres.

Ce fait incita au vicaire apostolique à mettre en garde les missionnaires en les prévenant que l'ennemi attend son heure pour attaquer, et en leur rappelant leur raison d'être au Congo. La vie missionnaire, disait-il, n'est pas une œuvre personnelle mais une recherche de la « grande gloire de Dieu et son règne ». Par la même occasion, il exhorta ses missionnaires à se mettre entre les mains du Seigneur⁷⁹⁴. Ce rapport dévoile les relations parfois tendues entre les missionnaires et les colons, peu soucieux du bien spirituel de la population locale.

Néanmoins, cette réaction signifie pas que les missionnaires ne souffraient pas d'un complexe de supériorité culturelle vis-à-vis des Noirs. Mis à part le fait qu'ils se comportent en *Bwana* c'est-à-dire seigneurs comme le signalait la susdite lettre du Père Willibrord Muermans, les missionnaires ne voyaient pas dans le Noir un égal. Toute une littérature le confirme

Dans les années 1930, les Noirs étaient essentiellement considérés comme « des grands enfants⁷⁹⁵, voleurs par instincts et sans affections familiales⁷⁹⁶, polygames et peuple sans code⁷⁹⁷, anthropophages et cannibales⁷⁹⁸, sorciers, race exubérante et population superstitieuse⁷⁹⁹ ». Les Noirs n'avaient qu'un « esprit superficiel, étourdi et

⁷⁹² Henri Piérard, *Rapport annuel, 1944-1945*.

⁷⁹³ Henri Piérard, *Rapport annuel, 1951-1952*.

⁷⁹⁴ Henri Piérard, *Rapport annuel, 1954-1955*.

⁷⁹⁵ MARIE-JOSEPH, « Bribes de nouvelles cueillies dans les lettres des missionnaires à leurs familles », dans *Annales* (1937)n° 8, p. 18.

⁷⁹⁶ Louise-Thérèse GRILLOT, « Bribes de nouvelles », *op. cit.*, 16-17.

⁷⁹⁷ « Un peuple sans code », dans *L'Afrique ardente* (1958) n° 107, p. 6-9.

léger vivant dans la corruption et l'immoralité⁸⁰⁰ ». « Faibles, ils succombent facilement à la tentation⁸⁰¹ ». « Frustrés, ils voient le mal partout⁸⁰² » et ont une « réputation d'imbécillité⁸⁰³ ». Parlant une « langue barbare⁸⁰⁴ », ils mènent une « vie de sauvage et ne sont pas persévérants et vivent dans un pays du farniente⁸⁰⁵ ».

Ces attitudes sont résumées dans le paganisme que le Père Romanus Declercq, en 1956, décrit en ces termes après ces tournées apostoliques : « On s'y trouve aux prises avec le bloc païen, considérable et consistant, avec tout ce que cela implique de coutumes, de pratiques immorales, superstitieuses ou de sorcellerie ; on s'y trouve aux prises avec 'l'esprit païen invétéré', amalgame de laisser-aller, de fourberie, de cruauté, de bas égoïsme et de bien d'autres perversités⁸⁰⁶ ».

Dans un contexte d'isolement de leur famille, de leur culture et de leur patrie, ces jugements négatifs les isolaient de la population et favorisaient les relations des missionnaires avec leurs compatriotes, malgré les mœurs délabrées chez certains. Par le simple fait qu'ils fréquentaient les Européens, les chrétiens crurent que les missionnaires étaient des collaborateurs des colons qui se montraient brutaux avec les Noirs dans les camps miniers et agricoles, et dans les services de l'administration⁸⁰⁷.

Ces liens entre missionnaires, colons et agents de l'Administration renforçaient la distance entre les chrétiens et leurs pasteurs d'autant que les missionnaires étaient parfois considérés comme des traîtres qui livrent le secret du confessionnal⁸⁰⁸. Par

⁷⁹⁸ Edgar CUYPERS, « Randonnées à travers nos montagnes », dans *L'Afrique ardente* (1952) n° 71, p. 8 ; « Mangeurs d'hommes », dans *L'Afrique ardente* (1937)n° 4, p. 23-24.

⁷⁹⁹ Henri PIERARD, « Une tournée apostolique au Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930) n° 365, p. 584-586. Guibert BAUDET, « Réflexion sur le salut des païens », dans *L'Afrique ardente* (1949) n° 52, p. 2-6 ; Joseph WATTEYNE, *Les superstitions*, dans *L'Afrique ardente* (1936) n° 1, p. 19-20.

⁸⁰⁰ « L'écolier noir », dans *L'Afrique ardente* (1932) n°3, p.3.

⁸⁰¹ « Les nègres et la confession », dans *L'Afrique ardente* (1934) n° 1, p. 23-24.

⁸⁰² « La crainte chez les nègres du Congo », dans *L'Afrique ardente* (1935) n° 1, p. 9-11.

⁸⁰³ R. De BRIEY, « L'éducation des nègres », dans *L'Afrique ardente* (1934)n° 2, p. 17

⁸⁰⁴ Monulphus. BASTIANS, « Les premières années d'un nouveau missionnaire », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1933)n°386, p. 356.

⁸⁰⁵ Correspondance de la Mère Marie Laurentine avec sa Supérieure générale, la Mère Berthe, dans *Annales* (1937) n° 8, p. 13.

⁸⁰⁶ Romanus DECLERCQ, *op. cit.*, p. 12.

⁸⁰⁷ Ceux qui ne parvenaient pas à réaliser le lot exigé de minerais ou de produits agricoles dans les plantations étaient punis par le fouet. Le Frère Jérôme Mughongo nous signala aussi qu'un vieux de son village fut laissé fracturé et à moitié mort pour avoir fait tomber un blanc de son typographe à cause de la fatigue du chemin.

ailleurs, la vue des missionnaires en soutanes, avec un casque colonial et pouvant manipuler des armes à feu, les fusils Mauser de chasse, n'était pas de nature à montrer aux chrétiens que leurs pasteurs étaient différents des autres Blancs.

Ce fait explique, en partie, lors des événements de l'indépendance (1960) et de la rébellion muleliste (1964), la crainte des missionnaires d'être assimilés Européens qu'il fallait expulser. Du coup, la religion chrétienne qui prône l'obéissance aux services de l'Etat oppresseur, et le missionnaire qui exploite les Noirs dans le catéchuménat n'étaient plus crédibles.

La collaboration partielle que les missionnaires prêtèrent aux Européens est surtout visible dans le domaine de la promotion sociale. Ils encourageaient, entre autres, les initiatives de fonder des écoles, aménager des routes, introduire de nouvelles cultures. Réalités nouvelles, elles ne furent pas acceptées par la population qui y opposait une forte résistance. Comme les missionnaires approuvaient ces réalités, ils furent associés aux autres « Blancs » colonisateurs.

Enfin, la lettre du Père Willibrord Muermans dénonçait le comportement des missionnaires qui avaient des attitudes de *père-patron* au milieu d'un peuple misérable. À dire vrai, la vision autochtone est plus complexe : la richesse des missionnaires n'avait pas été enviée aussi longtemps qu'ils étaient reconnus comme des « hommes de charité 809 ».

En ce sens, la population les considère comme des *pères-aimant* parce que, dans la culture, une richesse partagée ne pose aucun problème car elle est considérée comme un bien commun. L'important est ce que l'on donne et la manière de le donner comme le révèle l'expression « autant me priver de tout que de me donner quelque chose avec du chantage ». Par ailleurs, nul n'a désiré que les missionnaires vivent pauvrement comme les autochtones. Bien que riches, leurs biens ont toujours été considérés comme un bien commun au service des malades, des dispensaires, des écoles, et des personnes dans le besoin.

Chapitre septième Progrès de la christianisation dans un contexte politique en mutations (1940-1998)

Les événements politiques ont eu un profond impact sur l'évolution de la vie chrétienne dans le diocèse de Butembo-Beni. Il s'agit notamment de la seconde guerre mondiale, de l'indépendance, de la rébellion, et de la prise de conscience du « nationalisme zaïrois ».

⁸⁰⁸ Il a souvent été raconté, à tort ou à raison, que certaines personnes furent arrêtées par les policiers à la sortie de l'Église après la confession de leurs péchés. Les prêtres leur imposaient une grande pénitence à accomplir sur place dans l'Église afin qu'ils aient le temps d'alerter les agents de l'Etat qui venaient les arrêter.

⁸⁰⁹ Qualificatif donné aux prêtres. Ce qualificatif est aussi une attente : les prêtres, *hommes de Dieu* sont ou devraient être charitables.

2.7.1. La seconde guerre mondiale et l'après-guerre(1940-1952)

Quand la Missio sui juris de Beni fut élevée au rang du vicariat apostolique de Beni, sans passer par l'étape intermédiaire, la préfecture apostolique, la mission semblait promise à un bel avenir.. Les missionnaires y trouvèrent en 1938 un souffle nouveau pour leurs activités apostoliques. Mais la seconde guerre mondiale (1940-1945) pointait déjà à l'horizon⁸¹⁰.

Elle plaça les missionnaires dans l'isolement de leur patrie. Les communications devinrent difficiles avec la métropole comme à l'intérieur du vicariat pour les missions éloignées comme Muhangi et Mbingi. Plusieurs missionnaires « vivaient sur les nerfs ». D'autres, comme le Frère Ignatius Nelissen, échappèrent de peu à la mort (à cause d'une hématurie qu'il contracta durant des travaux de construction). De son côté, le Frère Cyrilles Tassiaux succomba d'une infection rénale.

À l'isolement des missionnaires dans leurs postes, à la tension qu'engendre la guerre et aux problèmes de santé s'ajouta l'épreuve de la mort brutale du Père Artus Léopold à l'âge de trente quatre ans (1908-1942). Ce Père, venu au Congo malgré l'opposition de ses parents, fut foudroyé lors d'une randonnée en brousse en vue de la préparation des chrétiens aux fêtes pascales. Pendant qu'il confessait, la foudre s'abattit sur lui et le pénitent le 22 mars 1942. Le vicariat en cette période de guerre ne reçut plus de renfort missionnaire et interrompit les départs en congé en Europe. Ainsi, à l'épuisement physique s'ajoutait une fatigue psychologique qui accablaient les missionnaires qui ne pouvaient plus espérer du renfort en provenance d'Europe.

Au contraire, ce sont les missionnaires d'autres vicariats comme ceux d'Équateur, d'Isangi qui venaient dans le vicariat de Beni pour se reposer. Cet « apostolat de charité⁸¹¹ », comme l'appelle le Père Lieven Bergmans, exercé à l'égard d'autres missionnaires du Congo, était, aux yeux de Mgr Henri Piérard une forme de solidarité ecclésiale. Dans son rapport annuel de 1944-1945, il écrit à ce propos : « Nous avons été heureux d'offrir l'hospitalité à de nombreux missionnaires d'autres Vicariats, ce qui développe la charité fraternelle et permet de s'intéresser à toutes les missions du Congo⁸¹² ». Par ailleurs, il y voyait une forme de gratitude envers tous les missionnaires :

Tout missionnaire est le bienvenu chez nous, pourvu qu'il se contente de ce que nous pouvons lui offrir (...) et ayez la bonté de ne pas parler de rémunération. Nous, les derniers venus, nous avons reçu la meilleure partie de toute la Colonie. Il est donc normal que nous montions notre gratitude de cette façon(...). Chaque missionnaire est le bien venu et il reste chez nous le temps qu'il lui faut pour se remettre complètement⁸¹³.

⁸¹⁰ Romanus DECLERCQ, « Histoire du Vicariat de Beni », dans *L'Afrique ardente* (1947), n° 42, p. 2-7 ; *Idem*, « Jours de gloire et d'épreuves (1938-1944) », dans *L'Afrique ardente* (1956) n° 95, p. 1-5.

⁸¹¹ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu, op.cit.*, p. 97.

⁸¹² Henri Piérard, Rapport annuel, 1944-1945.

Malgré la pauvreté des missionnaires que Mgr Henri Piérard vient de souligner dans le vicariat de Beni, cette nouvelle fut bien reçue et les postes de Beni, de Mulo, de Bunyuka et de Kyondo accueillirent des missionnaires étrangers à bout de force. Néanmoins, la gratuité dont parle le vicaire apostolique n'excluait pas d'autre contre-partie. Un Père du Sacré-Cœur, dans une lettre de janvier 1948 écrite de Coquilhatville, raconte avec humour qu'il existait un tarif local à la communauté de Mulo : « Chaque fois que vous aurez regagné cinq kilos, vous êtes obligés de payer à la communauté, une bouteille de whisky. Je vous assure que pendant mon séjour à Mulo j'ai aidé à boire plus d'une bouteille⁸¹⁴ ».

Un autre Père d'Isangi, comme le relate le Père Lieven Bergmans, évoque avec humour sa vie chez les Pères Assomptionnistes qu'il qualifie de « géants de la charité ». Un autre fut frappé par l'attitude des missionnaires à l'égard des chrétiens. Il disait que les Pères Assomptionnistes étaient des « hommes vivant avec le peuple jusqu'à connaître tous les sentiers et les noms de plusieurs de leurs chrétiens ». Aussi, certains de ces visiteurs se souvinrent positivement des randonnées en brousse quand ils s'inséraient dans la vie de la communauté où les soirées passées à jouer aux jeux de cartes près d'un foyer chauffé au bois.

Un dernier témoignage, recueilli par le Père Lieven Bergmans, confirme la satisfaction des visiteurs lors de leur séjour dans le vicariat de Beni. Il aurait affirmé qu'il aimerait qu'il y ait « une nouvelle guerre pour pouvoir revoir la contrée et les Pères car des pareils, on n'en trouve nulle part ailleurs⁸¹⁵ ». Pour les Pères Assomptionnistes, ce comportement était conforme à l'esprit communautaire et apostolique que la Congrégation s'était assignée. L'Institut incite et encourage ses membres à la collaboration dans les activités apostoliques, et à « l'esprit de famille » qui exige des religieux de se retrouver, malgré les différences, dans l'accueil et le pardon mutuel, et d'entourer d'une sollicitude particulière les frères malades ou âgés⁸¹⁶.

Malgré ces témoignages, rapportés dans un style édifiant, nul ne pourra croire que la période de la seconde guerre mondiale fut heureuse pour les missionnaires du vicariat de Beni. Le maintien des oeuvres existantes, le nombre insuffisant de missionnaires, le poids des jours, les malades et la mort d'un des leurs pesaient à tel point que Romanus Declercq écrit :

« Voici toute possibilité de renfort tarit dans sa source pour plusieurs années. Le fait s'imposa à nous de façon brutale et ce fut un des aspects les plus douloureux de notre épreuve. Il nous fallut tenir le secteur, maintenir ce qui était acquis, le perfectionner, conquérir encore, mieux organiser, nous adapter à des nécessités

⁸¹³ Lieven BERGMANS, *op.cit.*, p. 97.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁸¹⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁸¹⁶ Règle de vie de la Congrégation des Augustins de l'Assomption. Rome, Éditions de la Maison Généralice, 1984, art. 8-11, p. 41-42.

nouvelles, tout cela malgré le petit nombre. Un prêtre est mobilisé comme aumônier des troupes, un autre meurt tout jeune encore. Fatigues, maladies, isolement durcissent l'épreuve. Oui, tout comme nos frères d'Europe, quoique d'une façon sensiblement différente, nous eûmes à passer ces années là sous le signe de la souffrance multiforme et sous celui de la vertu de force qui triomphe de l'épreuve⁸¹⁷ ».

Ce témoignage explique mieux le vécu des missionnaires lors de la guerre et les répercussions que cette dernière a eu sur la pastorale du nouveau vicariat. Le petit nombre de missionnaires était comme un « *pusillus grex* » c'est-à-dire un petit troupeau dispersé⁸¹⁸ sur un vaste territoire dans un contexte où le renfort était inespéré. Certes, le Père Romanus Declercq, dans son témoignage, parle de « conquérir encore » .

En réalité, durant la période de la seconde guerre mondiale, il n'y a pas eu de véritable expansion. Il a fallu attendre la fin de la guerre pour ouvrir quatre postes de mission à savoir Musienene (1946), Kitatumba (1946), Biambwe (1947), en 1948 le poste Mutwanga. S'il y a eu des progrès, il faut les voir dans la fondation du petit séminaire de Musienene (1940) et, en 1952, l'ouverture de deux fermes-écoles à Mbingi à Kyondo.

Durant la seconde guerre mondiale, la vie pastorale a donc tourné au ralenti. Les missionnaires renoncèrent à la fondation du poste de Buisegha qu'ils avaient amorcé ; les randonnées en brousse se « firent à un rythme moins vif, car il importait de tenir jusqu'à la relève⁸¹⁹ ». Bien plus, les chrétiens devenaient de plus en plus inaccessibles. Les gros villages, pour leur survie, se scindèrent et les populations s'éparpillèrent afin de trouver soit des terres arables, soit un travail rémunérateur auprès des Européens dans les colonats. Les autochtones trouvaient dans les colonats d'appréciables avantages matériels, de bons salaires et, du fait d'être soustrait à son milieu ancestral, des occasions d'abandonner la pratique chrétienne.

La vie chrétienne y était si alarmante que Mgr Henri Piérard et les missionnaires se plaignaient en ces termes :

« Les camps des travailleurs sont devenus le refuge des célibataires, de ménages tronqués et de toute une jeunesse qui y vit de la prostitution. Alcool, danses lascives y règnent en maître et tiennent les indigènes éloignés de toute pratique religieuse. Certains colons facilitent l'accès du missionnaire à leurs camps et veillent à la moralité de leur main-d'œuvre, d'autres n'en ont cure⁸²⁰ ».

Décrivant toujours la situation dans les colonats, le vicaire apostolique poursuit en affirmant que : « Les mauvais exemples appris ailleurs ou importés produisent leur fruit empoisonné. Aux indigènes s'ouvrent des hôtels où s'organisent de grandes beuveries et danses lascives. L'industrie de la bière européenne propage jusqu'au milieu de la brousse

⁸¹⁷ Romanus DECLERCQ, *Jours de gloire et jours d'épreuves, op. cit., p. 4.*

⁸¹⁸ Durant la seconde guerre mondiale, le nombre des missionnaires s'élevait en tout à 39 dont 23 prêtres, 5 frères et 11 religieuses sur un territoire de 45 000 kilomètres carrés.

⁸¹⁹ Romanus DECLERCQ, *op.cit*, p. 4-5.

⁸²⁰ Henri PIERARD, *Rapport annuel, 1944-1945, p. 2.*

le chancre de l'alcoolisme⁸²¹ ».

La situation du ministère pastoral dans les camps se trouve résumée par Mgr Henri Piérard lui-même qui affirme : « Le va et vient dans les mines ne donnait pas assez de temps aux missionnaires pour rester avec les chrétiens. Les visites des chrétiens se faisaient tôt dans la matinée et tard dans la nuit avec un moment assez réduit pour l'administration des sacrements⁸²² ».

Cet exode des populations dans la forêt et l'attrait de nouveaux chantiers miniers entraînaient la diminution de la population dans les chapelles-écoles. À cette désintégration sociale, situation nouvelle qui exigeait une certaine mobilité de la part des pasteurs et surtout des catéchistes, il faut ajouter la montée du Kitawala qui gagnait de plus en plus de terrain.

Ainsi, à cause des conditions matérielles et psychologiques du temps la guerre, l'action pastorale dans le vicariat de Beni ne connut pas un accroissement normal. Ce phénomène peut se vérifier à partir des Rapports annuels de Mgr Henri Piérard qui relate les situations du moment. Avant la guerre, trois Pères rentrèrent en congé pour des raisons de santé. Les randonnées en brousse qui étaient un stimulant indispensable à la vie et à la pratique chrétienne aussi bien pour les chrétiens éloignés des postes de missions que pour les catéchumènes et les païens, n'étaient plus parcourues comme dans le passé.

À cause de la pénurie du personnel, les missionnaires, trop absorbés par les confessions, les palabres à trancher, la régularisation des situations des catéchumènes, s'en remettaient aux catéchistes pour le recrutement dans les chapelles-écoles. Ainsi, le contact étroit avec les chrétiens comme avec les païens, le souci de les aborder et de leur montrer la sympathie des missionnaires vinrent à manquer à la population.

Par ailleurs, la chute de la pratique chrétienne durant la seconde guerre mondiale fut aussi favorisée par la tension qui régnait. Ne montrant plus de douceur évangélique, les missionnaires se rendirent « plus odieux par leur brusquerie ». On constate une diminution dans la réception des sacrements et dans le contact avec les païens. En outre, préoccupés d'un rendement plus immédiat, ils se laissaient fascinés par les chiffres des baptêmes et des mariages à obtenir sans se soucier de l'action catholique qui avait pour but d'évangéliser lentement mais en profondeur⁸²³.

Certains Pères assomptionnistes succombèrent même au découragement à tel point que Mgr Henri Piérard craignit que certains aient « perdu le sens missionnaire », car ils pouvaient affirmer qu'ils resteraient définitivement en Europe à la fin des hostilités. Un esprit d'indépendance s'empara de plusieurs missionnaires : chacun voulait avoir son rayon d'action et son oeuvre dans lesquels il serait seul maître. Par ailleurs, certains Pères eurent tendance à se lancer dans l'action matérielle, les constructions et les

⁸²¹ Henri PIERARD, Rapport annuel, 1951-1952, p. 1.

⁸²² Henri Piérard, Rapport annuel, 1940-1941.

⁸²³ *Ibid.*, p.1.

cultures.

Enfin, dans une partie du vicariat de Beni, dans les régions de Bunyuka, Kyondo et Mulo, les épidémies de la variole et de la peste bubonique firent leur apparition. Dans ces contrées, l'Etat interdit toute circulation afin de ne pas se laisser contaminer⁸²⁴. Par conséquent, il n'y avait plus de recrutement de catéchumènes, et on déplora de nombreux décès. À ces épidémies, il faut ajouter la disette, la dysenterie bacillaire, et la malaria⁸²⁵.

En face de ces difficultés qui expliquent les chiffres stationnaires des chrétiens dans certains postes de mission, Mgr Henri Piérard incita les agents de l'évangélisation à plus de fidélité à leur vocation. À l'individualisme dans les activités pastorales, le Vicaire apostolique opposa l'esprit catholique en ces termes : « Il faut arriver de plus en plus à devenir 'catholique', à s'intéresser non seulement à sa seule mission, à son petit secteur, mais à l'ensemble du Vicariat pour porter intérêt à tout le Congo et par delà à l'Église dans le monde entier. Qui ne possède pas cet intérêt général, catholique, travaillera en vain⁸²⁶ ».

En fait, continuait Mgr Henri Piérard, il ne fallait pas « travailler en franc tireur » ni en isolé; mais, au contraire, en équipe en évitant l'esprit de « la tour de Babel » qui engendre la faillite. Ensuite, bien que le matériel et les cultures vivrières, en vue du bien de l'humanité, fassent partie intégrante de l'évangélisation, il exhorta surtout ses missionnaires à l'enracinement de la foi dans les consciences des chrétiens : « Ce qui importe, c'est d'arriver à mettre le Christ dans la vie de nos Noirs, dans la masse de nos chrétiens en sorte qu'ils vivent leur foi non à certaines heures mais tout le temps⁸²⁷ ».

Face à la dispersion des chrétiens et à la difficulté de trouver des catéchistes dans chaque nouveau village⁸²⁸, Mgr Henri Piérard invita ses missionnaires et ses catéchistes à devenir des « apôtres itinérants ». Les fruits de cette stratégie ne se firent pas attendre : il y eut de nouveau recrutement de plusieurs catéchumènes, une fréquentation plus assidue au catéchisme, et une assistance plus régulière à la prière, à la messe dominicale et aux instructions.

Devant l'indifférence de certains païens qui ne voulaient pas imiter l'exemple des chrétiens, Mgr Henri Piérard proposa à tous ses agents de l'évangélisation comme à ses ouailles « l'apostolat de la prière ». Il leur demandait d'offrir leur assistance quotidienne à la Sainte Messe, leurs communions, la récitation du chapelet et leurs mortifications à l'intention de la conversion des païens qui reportaient à « *sine die* » leur conversions, et à celle des « mauvais chrétiens ». Les résultats furent positifs selon le vicaire apostolique qui écrit : « l'on vit plus d'une brebis égarée rentrer chaque semaine au bercail et plus

⁸²⁴ Henri Piérard, Rapport annuel, 1943-1944.

⁸²⁵ Henri Piérard, Rapport annuel, 1940-1941.

⁸²⁶ Henri Piérard, Rapport annuel, 1946-1947.

⁸²⁷ *Ibid.*, p.1.

⁸²⁸ *Ibid.*, p.1

d'un retardataire de la communion pascale s'approcher de la Sainte Table⁸²⁹ ».

Un autre fait positif durant la guerre fut l'ordination sacerdotale du premier prêtre autochtone du diocèse de Butembo-Beni, l'abbé André Buyori. Il avait été ordonné le 17 septembre 1944. À cette occasion, Mgr Henri Piérard accueillit de hautes personnalités tant ecclésiastiques qu'administratives. Lors de l'ordination qu'il présidait, l'évêque fut entouré du Père Modeste d'Hossche des Prêtres du Sacré-Cœur de Quentin qui envoya l'abbé Buyori au petit séminaire de Stanleyville, de Mgr Matthyssen du vicariat apostolique du Lac Albert, et des missionnaires des vicariats voisins.

Les autorités civiles de l'administration coloniale, en uniforme, donnèrent par leur présence à cette fête un éclat nouveau pour la population locale. La présence de M. De Ryck, Commissaire du district du Kivu, entouré des administrateurs territoriaux de Beni et de Lubero, le directeur de la compagnie Minière des Grands Lacs (M.G.L.), et des protestants rehaussèrent la célébration. Le témoignage de M. de Ryck, confirmé par la lettre de M. Noiro, gouverneur de la province de Constermansville, adressée à Mgr Henri Piérard, impressionna le peuple :

« Je saisis l'occasion pour exprimer à Votre excellence et à tous les missionnaires du Vicariat de Beni, précieux artisans de notre colonisation dans ce qu'elle a de plus noble et de plus désintéressé, toute sympathie qu'inspire au gouvernement l'accomplissement de leur tâche toujours ardue, souvent ingrate, mais combien méritoire. Je veux attester la solidarité qui unit les missionnaires à l'Administration, dans un même sentiment : le désir d'apporter plus de bien, une vie plus haute et plus complète aux populations envers lesquelles la tutelle nous crée de grands devoirs⁸³⁰ .

Cette lettre circonstanciée du Gouverneur atteste la collaboration qui a existé entre l'Église et l'État, même si celle-ci a connu à certains endroits des refroidissements à cause de la « mentalité combative » des missionnaires qui défendaient le droit des indigènes⁸³¹ ». Ce geste de l'Administration à l'égard du prêtre autochtone a été aux yeux des indigènes une réhabilitation de leur dignité auprès des Européens.

En fait, la première ordination sacerdotale dans le vicariat apostolique de Beni a entraîné chez les Noirs et surtout chez les protestants un nouveau regard sur l'Église et le sacerdoce. Selon Mgr Henri Piérard dans son Rapport annuel de 1944, un protestant déclara au sujet du catholicisme qu'il « est une religion qui élève quelqu'un de notre race à une si haute dignité, qui entoure cette cérémonie d'un tel appareil, et qui établit devant Dieu le Noir sur un même pied d'égalité que le Blanc, doit être la vraie religion⁸³² ».

Au-delà de ces apparences, les indigènes se rendirent compte du fait qu'un prêtre

⁸²⁹ Henri Piérard, Rapport annuel, 1944-1945, p. 2.

⁸³⁰ Henri Piérard, Rapport annuel, 1944-1945 ; Romanus DECLERCQ, « L'ordination sacerdotale de M. l'abbé Buyori », dans la Lettre à la famille (1945) n°10, p. 45.

⁸³¹ Henri Piérard, Rapport annuel, 1944-1945.

⁸³² Ibidem, p. 1.

autochtone n'appartient plus à sa famille : il devient l'homme des Pères missionnaires et de l'Évêque pour répandre la parole de Dieu. Toutefois ce sentiment de privation ou encore de retrait d'une personne hors de la famille renforça l'idée d'offrande du prêtre à l'Église et à Dieu : *erimuherera oko Nyamuhanga*. Cette conviction avait un soubassement culturel qui impliquait le rôle spécifique du prêtre : un consacré (*omukara*) et un sacrificateur (*omuhereri*), comparable aux jeunes gens pubertaires qui servaient, jour et nuit, la déesse *Nyavingi* sur les Monts Ruwenzori⁸³³.

Cependant, cette conception de sacrifice n'impliquait pas un don total car le prêtre reste toujours un membre de sa famille humaine avec les obligations de communion et de solidarité familiale. En réalité, plusieurs considèrent encore le sacerdoce comme un métier (*kazi ya kipadiri*). Ce fait, parfois minimisé par les autorités ecclésiastiques, peut engendrer un malaise chez le prêtre ainsi que les consacrés car, pour l'Africain, le don à Dieu, n'exclut pas la piété filiale et la solidarité familiale⁸³⁴.

Somme toute, l'ordination sacerdotale de l'abbé André Buyori a resserré les liens d'amitié et de collaboration existant entre le vicariat de Beni et ses voisins, comme aussi entre l'Église et l'Administration coloniale. En outre, elle a suscité chez plusieurs une adhésion beaucoup plus profonde à l'Église catholique, et a favorisé des conversions de certains païens et de certains des protestants. Bien plus, elle a encouragé ceux qui aspiraient au ministère sacerdotal. Ceux-ci pouvaient non seulement avoir la conscience d'être des pasteurs mais aussi les égaux de leurs colonisateurs⁸³⁵.

Mais, l'espoir né de l'ordination sacerdotale de l'abbé André Buyori et des progrès dans la pratique chrétienne et la pastorale après la guerre fut éphémère. Les événements de l'indépendance vinrent bientôt ébranler les missionnaires et les chrétiens.

2.7.2. La décolonisation (1950-1960)

Quinze ans après la seconde guerre mondiale, les idéologies nationalistes autour des années de l'indépendance du pays (30 juin 1960) s'en prenaient aux missions. L'élite des lettrés diffusait des idées marxistes hostiles au christianisme qui était considéré comme la « religion des Blancs », opposée au progrès scientifique dans le pays et aux religions traditionnelles.

À cette période des années 1950, triomphe un slogan : « patriotisme avant tout⁸³⁶ ».

⁸³³ Nous reviendrons sur ce sujet dans la partie suivante quand nous traiterons la question relative à l'inculturation dans le diocèse de Butembo-Beni.

⁸³⁴ Témoignage reçu de différents membres des familles des prêtres et des consacrées et expérience personnelle de plusieurs religieux selon les textes de notre travail sur l'Assemblée des Supérieurs majeurs (ASUMA) au Zaïre en 1995. Cf. Matthieu SITONE, *L'ASUMA face aux problèmes de la vie religieuse au Zaïre*. (Mémoire de Diplôme d'Etudes Spéciales). Kinshasa, Faculté Catholique de Kinshasa, 1995, p. 95-96.

⁸³⁵ Henri Piérard, Rapport annuel, 1940-1941.

⁸³⁶ « Le matérialisme athée guette l'Afrique », dans *Afrique Ardente* (1958) n°107, p.11.

La critique contre l'Église trouve son explication dans le fait que les missionnaires étaient indistinctement associés aux Blancs. En effet, au Congo Belge,

« L'Église était remarquablement secondée dans sa mission par l'autorité civile qui, de son côté, avait su mettre en valeur l'extraordinaire richesse des ressources industrielles du pays et le placer ainsi en tête des puissances économiques africaines. Mais du fait de cette collaboration qui avait valu aux Congolais un ensemble de réalisations sociales remarquables, l'Église fut soupçonnée de colonialisme. Plusieurs missionnaires furent accusés d'avoir freiné l'évolution radicale d'une élite en adoptant la thèse d'une évolution lente, réalisée par un progrès global du peuple ⁸³⁷ ».

L'élite lettrée accuse les missionnaires de ne pas avoir favorisé les Noirs à « coopérer au développement du pays en attendant qu'ils le prennent en mains ⁸³⁸ ». Selon le Père Van Djick, Vice-président de l'Assemblée des Supérieurs Majeurs (ASUMA) au Congo en 1960, la cause des attitudes néfastes de l'élite à l'égard de l'Église peut être synthétisée par ces mots :

« L'Église prenait donc un rang privilégié parmi ces éducateurs contre lesquels s'élevaient la méfiance et la rancœur des Congolais. On la rendit responsable des défiances et des lacunes de l'enseignement, on lui reprocha de n'avoir pas assez travaillé à la promotion des élites, et, enfin de compte, on en vint à l'accuser d'avoir cherché sciemment à garder le peuple sous tutelle ⁸³⁹ ».

Ainsi, l'élite intellectuelle associa-t-elle les agents de christianisation avec ceux de l'Administration civile dans la volonté de freiner la promotion et l'émancipation du peuple.

Ce sentiment anticlérical, dans certaines régions du pays comme à Bukavu, à Kasongo, au Sankuru, alla jusqu'à la révolte et à la persécution de certains missionnaires. L'élite s'affirmait en s'opposant. Dans le diocèse de Butembo-Beni, la préparation politique des Noirs à leur indépendance semble avoir fait défaut à tel point qu'un missionnaire affirme que la conception de cet événement pour plusieurs devenait une source d'aspiration à la promotion sociale dans tous les secteurs de la vie, à savoir l'occupation de la place des Blancs par les Noirs ⁸⁴⁰.

Néanmoins, cette critique « antimissionnaire » semble être contredite par l'attitude de l'Église. Si elle s'impliquait pas directement dans les affaires politiques du pays, elle déclarait : « l'Église salue toujours avec joie l'heure où les peuples colonisés deviennent capables de diriger eux-mêmes leurs propres destinées ⁸⁴¹ ». Par ailleurs, elle préconisait que les colonisés deviennent capables de diriger leur propre destinée, de collaborer

⁸³⁷ « L'Église au Congo. Mûris par l'épreuve, les chrétiens marquent une nouvelle vitalité », dans *Missions Assomptionnistes* (1963) n°561, p. 15.

⁸³⁸ « Le matérialisme athée guette l'Afrique », *op.cit.*, p.11.(10-11)

⁸³⁹ Van DJICK, *L'Église au Congo. (Œuvre inédite)*, Bruxelles le 25 avril 1961, p. 4-5.

⁸⁴⁰ Correspondance du Père Théodard Steegen avec le Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 novembre 1959.

⁸⁴¹ « Au seuil de l'indépendance », dans *L'Afrique ardente* (1960) n°115, p. 7.

activement au bien général, et de prendre part à la conduite des affaires publiques de leurs pays bien qu'elle ne puisse pas se prononcer sur les modalités de l'émancipation d'un peuple.

C'est pourquoi, elle s'était efforcée de promouvoir le clergé autochtone à son autonomie⁸⁴². Dans les années 1950, le Saint-Siège commença à ériger les vicariats apostoliques en diocèses avec des évêques autochtones⁸⁴³ pour montrer progressivement le caractère transitoire des missions européennes et son souci de dissocier l'organisation de l'Église locale des cadres métropolitains⁸⁴⁴.

Malgré ces déclarations, l'Église payait la confusion ou les relations ambiguës qui existèrent entre la mission et la colonisation, entre l'Eglise locale et les Eglises métropolitaines. Selon les différents contextes du moment, la mission s'accommoda de la colonisation, y voyant un moyen de « réussite pour l'évangélisation ». Claude Prudhomme souligne le sens de cette attitude missionnaire :

« La mission acceptait la colonisation dans la mesure où elle obtenait un appui utile mais cette alliance était conjoncturelle et n'impliquait pas un jugement de valeur sur le fond. Dès lors que l'avenir des Eglises locales suppose une autre option, la mission fait le choix de rompre avec l'ordre colonial et engage les chrétiens dans la construction d'Etats indépendants. Mais l'alliance de la mission et de la colonisation n'aurait pas été possible dans la durée si elle n'avait pas trouvé une légitimation commune dans la vocation à civiliser des civilisations attardées⁸⁴⁵ ».

Cette double logique fut finalement une force pour les missions au Congo car le peuple ne pouvait pas affirmer que la mission était assimilable à la colonisation. La confusion entre mission et colonisation s'accompagne toujours d'une différenciation. Elle permit à l'Eglise de tirer son épingle du jeu et de s'adapter aux besoins du temps.

Le but ultime reste celui fixé, en 1951, par l'encyclique du pape Pie XII, *Evangelii praecones* : « Le but dernier des missions (...) c'est que l'Eglise soit fermement et définitivement établi chez de nouveaux peuples, et qu'elle y reçoive une hiérarchie propre, choisie parmi les habitants du lieu⁸⁴⁶ ». Ce souci pousse l'Église à encourager l'implantation de l'Église locale en s'adaptant à la mentalité du peuple. La position des missionnaires se traduit dans cette affirmation que l'Église s'efforce, partout où elle arrive, de promouvoir un clergé : des prêtres, des évêques, issus du pays. Elle aide les populations à prendre conscience de leurs droits et à conduire tous leurs sujets vers une vie libre, honnête et prospère⁸⁴⁷.

⁸⁴² Martin MERLE (dir), *Les Eglises chrétiennes et la décolonisation*. Paris, Librairie Armand Colin, 1967, p. 30-32.

⁸⁴³ Jean COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation*, Paris, Desclée, 1992, p. 284.

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 42-46.

⁸⁴⁵ Claude PRUDHOMME, *Missions chrétiennes et colonisation*, *op. cit.*, p. 162-163.

⁸⁴⁶ Jean COMBY, *op. cit.*, p. 283.

Cette vision du développement des peuples est reprise par les Évêques qui déclarent en 1960 :

« Tous les habitants d'un pays ont le devoir de collaborer activement au bien général. Ils ont donc droit de prendre part à la conduite des affaires publiques (...). La nation tutrice a l'obligation de respecter ce droit et d'en favoriser l'exercice par une éducation politique progressive (...). L'Église n'a pas à se prononcer sur les modalités de l'émancipation d'un peuple. Elle la considère comme légitime lorsqu'elle s'accomplit dans le respect des droits mutuels de la charité⁸⁴⁸ ».

Quoi qu'il en soit, la marche vers l'indépendance n'a pas manqué d'avoir des répercussions sur la vie chrétienne. Dans le diocèse de Butembo-Beni, les critiques de l'élite jetèrent le trouble dans la population. Quant à l'élite, sans pour autant rompre avec l'Église, elle prit des distances vis-à-vis d'elle⁸⁴⁹. Son influence s'étendit sur les moniteurs-catéchistes qui s'éloignèrent de la vie paroissiale et abandonnèrent leur rôle pour un travail plus rémunérateur. Par conséquent, des villages éloignés de la paroisse furent privés des catéchistes avant de trouver un catéchiste volontaire et bénévole. Il y eut aussi une diminution et une irrégularité dans la fréquentation de la prière et la réception des sacrements⁸⁵⁰.

Enfin, douze missionnaires quittèrent le pays pour des raisons diverses. Les uns comme le Père Monulfe Bastians s'enfuit pour s'être attiré le courroux des policiers et des soldats parce qu'il avait aidé un colon à se mettre à l'abri du danger en lui favorisant la traversée de la frontière ougandaise. D'autres partirent parce qu'ils étaient « à bout de nerf ». Il s'agit notamment des Pères Luc Joniaux et de Pius Visser. Certains noms des Pères Jean-Marie Pijpers, et Marcelin Libert étaient colportés comme figurant sur la « liste noire ». Le Père Julien Rogiers fut soupçonné d'être en possession d'un arsenal d'armes parce qu'il avait été aumônier des troupes en campagne pendant la seconde guerre mondiale.

D'autres encore, les Pères Guibert Baudet, Mattheus Van Herkhuizen avec son frère Stephanus, et le Père Conrad Groenen, aumônier de l'hôpital de Mutwanga, abandonnèrent le diocèse « parce qu'ils étaient écœurés de voir comment les éléments subversifs semaient le désordre général ». Le Père Conrad Groenen, dépassé par la situation du moment dut secouer la poussière de ses pieds à Kasindi après avoir traversé la frontière ougandaise⁸⁵¹.

Enfin, le Père Marie-Jules Celis demanda à être rapatrié en Europe parce qu'il était

⁸⁴⁷ « Au seuil de l'indépendance », dans *L'Afrique ardente* (1960) n° 115, p. 7-10.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p.10.

⁸⁴⁹ Henri Piérard, Rapport annuel, 1958-1959, p. 1.

⁸⁵⁰ Nous tenons nos informations du Père Marc Champion, du Père Edgar Cuypers et de Mgr Emmanuel Kahongya en mi-septembre 1996. Pour l'unique paroisse de Buisegha, on a enregistré un départ d'une vingtaine de catéchistes.

⁸⁵¹ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu*, op.cit, p. 176.

persuadé qu'il serait la première victime du mouvement anti-européen. Il se reprochait « d'avoir été assez dur » avec l'un ou l'autre à l'école normale de Mulo. Maintenant que ses étudiants étaient devenus des évolués à l'heure de l'indépendance, il se décida à rentrer en Belgique, par crainte de la vengeance⁸⁵².

Ce départ massif des missionnaires ne doit pas laisser croire que dans le diocèse de Butembo-Beni, le mouvement anti-européen se généralisait dans toute la population jusqu'à en vouloir aux missionnaires. Malgré le trouble, la population locale gardait son calme⁸⁵³ et même certains soldats de l'armée régulière n'avaient nullement envie de nuire aux agents de l'évangélisation.

Ainsi, un des soldats noirs, tandis qu'il perquisitionnait avec sa troupe la paroisse de Beni pour récupérer les éventuelles armes qui y seraient cachées déclara : « Si les Blancs s'enfuient, c'est leur affaire, mais les Pères et les Sœurs doivent rester, car vous n'êtes pas comme les autres, nous avons besoin de vous pour notre pays⁸⁵⁴ ».

Mgr Henri Piérard avec son vicaire général, le Père Théodard Steegen en firent l'expérience quand ils visitaient les communautés des Pères et des religieuses dans le diocèse sans « le moindre ennui ». Frappé positivement par cette expérience, l'évêque pouvait alors encourager ses missionnaires : « Nous ne pouvons à aucun prix désertier. C'est le moment ou jamais d'être les témoins du Christ autrement nous ne sommes que des farceurs⁸⁵⁵ ».

Ce même sentiment se rencontre chez les religieuses. Une d'elles, la Sœur Jean Baptiste Mennesson écrit à leur maison généralice : « Nous ne pouvons partir que si on nous met dehors⁸⁵⁶ ». Le fait de rentrer dans leurs postes, pendant et après le retour massif des colonisateurs en Europe, fit apparaître chez les chrétiens le désintéressement des missionnaires. Il suscita plus de confiance chez les fidèles malgré les critiques négatives des lettrés⁸⁵⁷.

2.7.3. La rébellion muleliste (1964-1965)

Outre la seconde guerre mondiale (1940-1945) et les troubles politiques de l'indépendance du pays (1960), la vie chrétienne du diocèse de Butembo-Beni souffrit de la rébellion muleliste (1964-1965). Cette rébellion fut le produit de la désarticulation

⁸⁵² APAR, 2 MI 98, 2 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid Dufault, Beni le 25 novembre 1959.

⁸⁵³ APAR, 2 MI 110, 2 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid Dufault, Butembo, le 25 juillet 1960 ; APAR, 2 MI 110 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 juillet 1960.

⁸⁵⁴ Leo LEURINCK, « Interview avec le Provincial », dans *Lettre à la Famille*, Bruxelles le 22 juillet 1961.

⁸⁵⁵ Mgr Henri Piérard à la Supérieure Générale des Oblates de l'Assomption. Beni, le 22 février 1961.

⁸⁵⁶ Sœur Jean-Baptiste à la Supérieure Générale des Oblates de l'Assomption, Beni, le 17 juillet 1960.

⁸⁵⁷ Témoignage reçu de Joseph Kaputsu, et de Vincent Vitandi respectivement catéchistes à Musienene et à Mbao, août 1994.

politique, économique et sociale que le pays traversait après son accession à l'indépendance. Du point de vue politique, l'indépendance venait « d'être octroyée sans préparation à des élites sans formations⁸⁵⁸ ».

Le rapport de mai-juin 1961 du Ministre des Affaires Étrangères, M.W.J. Ganshef Van Der Mersch donne une vision claire de la situation qui régnait dans le pays :

« Une évolution progressiste avait trop tardé et que le Congo avait été insuffisamment préparé à ses propres responsabilités ; la faiblesse de l'administration avait dangereusement ébranlé la notion de l'autorité ; l'avènement de l'indépendance - indiscutablement justifié dans son principe - avait été dangereusement et brusquement accéléré sans égard à l'insuffisante formation administrative et politique des cadres, dont elle était nécessairement solidaire⁸⁵⁹ ».

Ce manque de préparation aux nouvelles responsabilités aboutit, de 1960 à 1965, à quatre changements de gouvernement : celui de Lumumba (juillet-septembre 1960), d'Ileo (septembre 1960-juillet 1961), d'Adula (août 1961-juin 1964) et de Tschombe (juillet 1964-1965). A ces changements politiques s'ajoutaient la mutinerie de la Force Publique (4 juillet 1960), la sécession du Katanga (11 juillet 1960) et du Kasai (8 août 1960). L'union nationale venait à manquer au pays⁸⁶⁰.

Dans un contexte socio-politique et économique de mécontentement généralisé, au début de la période post-coloniale, la rébellion apparaît comme un mouvement révolutionnaire, « c'est-à-dire qui ne cherche pas à modifier les frontières nationales ou à réaliser la sécession d'une partie de l'Etat, mais bien plutôt à changer l'ordre politico-économique et à expulser du pouvoir l'élite politique installée⁸⁶¹ ».

La rébellion dirigée par Pierre Mulele éclata au début d'août 1964 au Bas-Congo. Le 5 août de la même année, les partisans de Kisenga déclarèrent que l'Est du Congo devenait une république populaire. Un mois plus tard, le vendredi 25 septembre 1964, les mulélistes entrèrent à Beni sans rencontrer aucune résistance.

En tête des rebelles marchait un jeune homme portant une branche de palmier qu'il agitait en l'air en vue de chasser les esprits mauvais. Puis venait une procession de jeunes de dix à dix-sept ans qui agitaient eux aussi des palmes avec des cris ponctués d'invocations comme Simba-Mulele, Mulele mayi. Suivaient enfin des camions bondés d'hommes armés de couteaux, de haches, de machettes, de serpettes et de quelques fusils Mauser.

À Beni, les Mulélistes déclarèrent que Lumumba était comme le Christ, qu'il serait ressuscité des morts et qu'il régnerait encore⁸⁶². La même « religion lumumbiste » confessait :

⁸⁵⁸ Robert CORNEVIN, *Le Zaïre*. Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 98.

⁸⁵⁹ A. DESJARDIN, *Le Congo, un an après, dans La Croix, l'événement, 2-3 juillet 1961, p. 8.*

⁸⁶⁰ R. CORNEVIN, *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*. Bruxelles, Hayez, 1989, p. 391-436.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 13-14.

« Dieu est Dieu, créateur et maître de toutes choses. Immédiatement en dessous de Dieu, il y a deux figures, celles de Jésus-Christ et celle de Lumumba, également Dieu l'un et l'autre. Ces hommes ont été assassinés tous deux par leurs ennemis politiques. Le Christ est ressuscité le troisième jour ; Lumumba est ressuscité la troisième année. Il a le pouvoir de convertir en eau toute mitrailleuse des ennemis pour les initiés qui ont reçu le baptême de Mayi Lumumba ⁸⁶³ ».

Cette idéologie, qui assimile Lumumba au Christ, traduit l'opinion selon laquelle Lumumba depuis les événements de l'indépendance était considéré comme un libérateur. Dans cette perspective, les mulélistes promenaient la photo de Lumumba dans la cité de Beni, et espéraient libérer le Congo indépendant des indignes agents de l'Administration civile.

Un muléliste expliqua la raison de la révolte du peuple aux missionnaires emprisonnés en ces termes : « Les vrais congolais ne veulent plus des profiteurs, de Kasavubu, de Tschombé, de l'armée nationale, de l'administration (...) qui, par abus de pouvoir, détournent tout l'argent du Congo à leur profit personnel ⁸⁶⁴ ».

En parlant ainsi de Joseph Kasavubu qui était le premier président du Congo indépendant et de Tschombé, son Premier ministre, ce témoignage rejoint l'étude de Jean-Philippe Peemans :

« Très rapidement après l'indépendance (...) les différentes fractions de la petite bourgeoisie se sont rejointes dans la mise en œuvre d'une logique d'accumulation leur permettant de se tailler une place à leur mesure dans les structures économiques, à travers le contrôle de l'Etat et la spéculation commerciale. Dans ce contexte, et à de rares exceptions près, la petite bourgeoisie politico-bureaucratique a très rapidement perdu sa légitimité acquise de fraîche date auprès des masses populaires urbaines et rurales. ⁸⁶⁵ ».

En effet, l'aspiration de plusieurs Congolais, après la déclaration de l'indépendance (30 juin 1960), était d'occuper les postes des Blancs et de conquérir ainsi leur puissance économique. Il fallait devenir comme l'Européen. La libération du Congo devenait une hantise naïve des Mulelistes, au point qu'un rebelle relata, lors d'un dialogue avec la Sœur Theresa-Marguerite des Oblates de l'Assomption à Beni, que les missionnaires avaient appelé les Américains. Les rebelles, par contre, allaient s'allier aux Russes, et en peu de temps, ils libéreront le Congo. Ensuite, ils iront à la conquête de la Belgique et de l'Amérique ; Lumumba leur facilitera la traversée des mers et des océans. Ce n'est qu'après ces conquêtes qu'il y aura la paix et la reconstruction du pays avec les jeunes ⁸⁶⁶

⁸⁶² "Refugees tell of the child rebels", dans *Uganda Argus*, October 7, 1964. n.b.: Nous n'avons pas été en possession du document original pour donner les références exactes. Nous nous référons à un bout de journal que nous avons trouvé dans les archives à Rome dans la Curie généralice des Augustins de l'Assomption. Il n'est pas numéroté dans le dossier Congo.

⁸⁶³ Théodard STEEGEN, « Notre Mission du Congo dans la tourmente », dans *Missions Assomptionnistes (1964-1965) n° 566*, p. 6-7. Cf. aussi APAR, 2 TU 72 : Sœur Marie Imelda, *Pages d'archives des Oblates de l'Assomption*.

⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁸⁶⁵ J-P. PEENANS, « Le contexte socio-économique des 'Rébellions' congolaises (1960-1965) », dans C. COQUERY-VIDROVITCH, A. FOREST et H. WEISS, *op.cit.*, p. 102.

Par ailleurs, le baptême lumumbiste dont il est question dans la croyance des rebelles consistait en une initiation rituelle avec de l'eau magique (*mayi Lumumba*) dont ils aspergeaient les gens. Cette eau, selon eux, rendait la personne invulnérable jusqu'à neutraliser les balles des ennemis. Pour ce faire, il fallait agiter les palmes en disant *mayi Lumumba*. Cette croyance à l'invulnérabilité était si forte qu'un commandant muleliste montrait son ventre et sa cuisse sur lesquels, sous l'ordre de Lumumba, les balles auraient glissé comme des gouttes d'eau⁸⁶⁷. Les illusions que les rebelles se donnaient, en croyant aux fétiches, n'empêchèrent pas car ils furent mis en déroute à Butembo comme à Beni en 1965.

Cependant, une question demeure. Comment expliquer qu'une guerre contre le gouvernement central, les militaires, les policiers, les chefs des villages, les élèves au-delà de la quatrième année primaire, les agents de l'Etat, tous ceux qui portaient un costume européen et les évolués, car ils étaient suspectés d'avoir profité des biens des Européens, ait pu s'étendre à l'Église⁸⁶⁸ ? C'était le signe que l'Église catholique était associée à l'ordre colonial.

L'Église de Butembo-Beni garde un mauvais souvenir de ces événements de 1964 à 1965. Soixante dix missionnaires prirent la fuite à l'arrivée des rebelles. Le Père Philippe Gallaber, arrivé à Beni en 1962, fut fait prisonnier dans la paroisse de Buisegha. Bien que libéré à l'insu des autres missionnaires, il avait été déclaré mort le 13 octobre 1964. Mais, dans une lettre du 7 octobre de la même année, il donna signe de vie en racontant que la paroisse de Mbao et la communauté des Petites Sœurs de Jésus ont été pillées par les rebelles.

Par ailleurs, la rébellion a été une épreuve très dure pour les religieux et les religieuses. A Beni, les sept Oblates de l'Assomption abandonnèrent leurs œuvres sociales : une école pour fille, un dispensaire et un orphelinat de huit enfants. Le Frère **Antoine**, Frères de l'Assomption, prit en charge ces enfants après la fuite des Sœurs qui venaient de subir des perquisitions, des interrogations infâmes, des coups de crosse, l'arrachement de leurs voiles, des menaces et des discours obscènes⁸⁶⁹.

De leur côté, les Frères de l'Assomption, dont la communauté du noviciat comptait une quarantaine de jeunes congolais en soutane, furent appelés à la reddition. Réquisitionnés comme mulelistes, ils devaient subir l'initiation rituelle avec l'aspersion de l'eau magique (*mayi Lumumba*). Selon les prévisions des rebelles, les Frères devaient aller grossir l'avant-garde de leur armée. Ce projet n'aboutit pas. Il se limita à une gymnastique préparatoire à laquelle les rebelles associèrent les Pères Flavien Jans et Bastians Monulphe, le Maître des novices⁸⁷⁰.

⁸⁶⁶ « Le calvaire des Sœurs Oblates au Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1965) n° 540, p. 18.

⁸⁶⁷ Théodard STEEGEN, *op.cit.*, p. 2 et 6.

⁸⁶⁸ Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965.

⁸⁶⁹ « Le calvaire des Sœurs Oblates au Congo », *op. cit.*, p. 18-19.

Quant au clergé séculier et aux Petites Sœurs de la Présentation, Mgr Henri Piérard, usant des privilèges qu'il tenait de la Propagande, se vit dans l'obligation de les ramener chez eux dans les villages, et les exhorta à être des témoins de leur état de vie religieuse dans leur milieu naturel. Pour la circonstance, il accorda à son clergé la dispense du port de la soutane, du voile et de la robe de religieuses afin d'éviter des ennuis avec les rebelles. Il recommanda enfin à son clergé et aux consacrés de rejoindre leurs communautés respectives aussitôt que le danger serait écarté⁸⁷¹.

Les missionnaires eux-mêmes, Mgr Henri Piérard, les Pères Assomptionnistes Théodard Steegen, Monulphe Bastians, Flavien Jans, Flavinus Borghoms, le Père Philippe des Petits Frères de Jésus, l'abbé Philippe Musubao Mulyatsenge, récemment ordonné en 1962, ainsi que deux Frères de l'Assomption, furent mis en prison où ils subirent des humiliations de tout genre. Ils regardèrent, impuissants, les rebelles qui s'emparaient de deux camionnettes de la paroisse et de la voiture de l'Évêque,.

Ces prisonniers étaient voués à la mort. Mgr Henri Piérard était le plus visé. Il échappa à la mort grâce à l'abbé Philippe Musubao Mulyatsenge. Ce dernier, quand les rebelles voulurent battre à mort son Évêque, eut le courage de leur proposer de le remplacer⁸⁷². Ce fait envenima le courroux des rebelles qui le châtièrent sévèrement. Leur colère était d'autant plus grande qu'ils pensaient qu'il avait tellement profité des biens des Blancs qu'il en était blasé⁸⁷³. Il reçut impitoyablement une bastonnade. Deux coups de baïonnettes lui fendirent le menton et la figure. Il fut enfin laissé à moitié mort. Mais, il survécut à ses sévices.

Le comportement de l'abbé Philippe Musubao fut une consolation pour les missionnaires à tel point que Mgr Henri Piérard témoigne : « Ce geste héroïque d'un abbé congolais est la grande récompense de nos labeurs missionnaires et la preuve de cette vie de charité qui règne entre les deux clergés. Si ce jeune prêtre n'avait pris les devants, son vieil évêque, âgé de 71 ans, ne serait pas sorti vivant des mains des rebelles⁸⁷⁴ ».

⁸⁷⁰ Lieven BERGMANS, *Les Oblates de l'Assomption au Zaïre* (ouvrage inédit). Bruxelles, 3 janvier 1980, p. 49-51. *Le calvaire des Sœurs Oblates au Congo*, dans *Assomption et ses oeuvres* (1965) n° 540, p. 19-20.

⁸⁷¹ APAR, 2 MJ 29 : Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965, p. 6.

⁸⁷² Cette information nous provient des bribes d'un journal anglais *Universe* que nous avons trouvé à Rome dans les archives de la maison généralice des Augustins de l'Assomption sous l'intitulé « Priest beaten senseless in saving Bishop », dans *Universe*, London 23 october 1964.

⁸⁷³ Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965, p. 4 ; Théodard STEEGEN, *op.cit.*, p. 8.

⁸⁷⁴ Henri PIERARD, *op. cit.*, p. 4.



Image n° 11 : Souvenirs de la rébellion (1964)

L'abbé Philippe Mulyatsenge est bandé. Il est le troisième à partir de la droite de la photo, à gauche, sur la première ligne ; sur la photo à droite, l'abbé Philippe est avec Mgr Henri Piérard.

Sources : Revue *Missions assomptionnistes* (1964-1965) n° 566, p. 6 et 4.

La prison de ces agents de l'évangélisation était une pièce abandonnée de l'hôtel du grec Nicolatos. C'était un réduit hermétiquement fermé de 2 m 15 sur 3 m 30. Dans cette chambre, les neufs prisonniers connaissaient des mauvais traitements de toute sorte et recevaient des coups. Ils furent fouillés et on leur enleva les soutanes, les bréviaires et les chapelets. La croix et l'anneau épiscopales furent confisqués et profanés. Par ailleurs, ils étaient insultés et menacés avec la promesse d'être rôtis ou de mourir par une fusillade. La torture et l'obligation de reddition en agitant des palmes en vue de chasser les mauvais esprits étaient fréquents selon les caprices des rebelles qui montaient la garde.

Pendant, si plusieurs rebelles étaient déchaînés contre les missionnaires et les religieux, certains, dont un commandant, se montrèrent bienveillants à leur égard. Appelant les neuf prisonniers ses hôtes, il leur servit un saucisson, leur offrit de l'eau et même du whisky, en les entretenant sur sa vie familiale et de l'indiscipline des rebelles qui lui rendaient la vie difficile.

Ce même commandant annonça aux prisonniers qu'il voulait les conduire lui-même à Stanleyville (Kisangani) où ils devraient être transférés auprès du Général Olenga pour être jugés. À cette occasion, il avoua qu'il déposerait sa démission à cause des mutineries de ses hommes⁸⁷⁵. La bienveillance du commandant alla jusqu'à libérer momentanément les Pères, l'abbé et les Frères. En les quittant, il leur parla d'une voix grave : « Je vous sauve aujourd'hui, viendra un jour où vous devrez me sauver⁸⁷⁶ ».

⁸⁷⁵ « Au Congo, Pères et Sœurs de l'Assomption ont souffert pour leur foi », *op.cit.*, p. 5.

⁸⁷⁶ Théodard STEEGEN, *op.cit.*, p.7.

Pour l'heure, s'il venait à les confier entre les mains des rebelles, il les condamnait à mort.

Devant l'emprisonnement de l'Évêque, des religieux et de l'abbé, les chrétiens se rendirent compte de la gravité de la situation. Certains tentèrent de les sauver par le canal des enfants envoyés par leurs parents auprès des gardes avec ces déclarations : « Je demande grâce pour un des Pères. Lorsque ma mère était malade, il lui a donné de quoi manger, des vêtements et des médicaments⁸⁷⁷ ». Les ecclésiastiques rescapés de la rébellion ont toujours considéré leur délivrance dans la matinée du dimanche 27 septembre 1964 comme un miracle, après trois jours de prison.

La décision de les exécuter à Beni venait d'être prise. Pendant que les rebelles se disputaient entre eux pour désigner celui qui donnerait le dernier coup de grâce en éliminant physiquement ces prisonniers, les membres du clergé se donnèrent l'absolution. Selon le témoignage de l'abbé Philippe Musubao Mulyatsenge et de Mgr Henri Piérard, ils implorèrent ensuite les Martyrs de l'Ouganda et émirent le vœu de célébrer une neuvaine de messe en leur honneur s'ils venaient à échapper à la mort.

Alors que le bourreau semblait être introuvable, le Père Monulphe Bastians, humoriste, jusque dans la prison, s'exclama : « l'occasion de mourir d'une si belle mort ne viendra plus⁸⁷⁸ ». Effectivement, au moment où l'on devrait tuer les prisonniers, les soldats américains mirent les rebelles en débandade alors que les gardes n'avaient plus de munitions dans leurs fusils.

Profitant de la fuite des rebelles, les ecclésiastiques prisonniers se rendirent à la paroisse puis prirent la piste de Bunyuka avant d'aller au repos à Kisubi en Ouganda, puis en Europe pour certains. Ce fut pendant ce séjour à Kisubi que le Père Théodard Steegen, vicaire général de Beni, écrit à ses amis : « Il n'y a pas de doute, c'est un miracle que nous ayons tous pu échapper à la mort. Nous devons cela aux martyrs de l'Ouganda. Ce matin, j'ai dit une messe d'action de grâce ici sur leur tombeau⁸⁷⁹ ». Mgr Henri Piérard écrit dans le même sens : « Le diocèse de Beni, à la date du 26 septembre, fut envahi au Nord par les mulelistes. Moi-même et sept de mes missionnaires avons connu le cachot, les coups, la menaca de mort. Grâce à l'interventions des martyrs de l'Ouganda, nous avons pu nous échapper⁸⁸⁰ ». Seuls, le Père Monulphe Bastians avec ses novices prit la route de Mangina, dans le Nord du diocèse⁸⁸¹.

Si le personnel ecclésiastique et certains chrétiens avaient subi de mauvais

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 10.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁷⁹ « Au Congo, Pères et Sœurs de l'Assomption ont souffert pour leur foi », *op.cit.*, p. 5.

⁸⁸⁰ APAR, 2 LQ, 6 : Mgr Piérard à Mgr S. Gue. (L'écriture est de Mgr Piérard. Le document n'a ni date, ni lieu).

⁸⁸¹ Monulphe BASTIANS, Deuxième exode, (d'aire), Butembo, 1964, 1-17 ; Alphonse Schoofs, Congo, Rapport annuel de la Procure missionnaire assomptionniste, Bruxelles 1966, p. 1-4 ; Théodard STEEGEN & Edmond DARCHE, « Rébellion au diocèse de Beni », dans *Contacts* (1965), p. 1-23.

traitements de la part des rebelles, c'était parce qu'ils ne voulaient pas prêter main forte au nouvel occupant. Les rebelles exigeaient que tout le monde soit muni d'une carte d'affiliation au Mouvement National Congolais (M.N.C.) fondé par Lumumba. Certains chrétiens et les missionnaires expatriés ne la possédaient pas. Ainsi, furent-ils considérés comme des mercenaires.

Si les paroisses de Mbao, Buisegha, Beni et les couvents des Sœurs de ces endroits ont été fouillés et pillés jusqu'aux voitures et camionnettes, et obligeant à la destruction des registres et des archives, c'est parce que les rebelles étaient convaincus que les missionnaires auraient appelé les mercenaires américains pour les combattre. Les missionnaires furent inculpés comme responsables de la mort de quatre rebelles survenue le samedi 26 septembre 1964 lors du bombardement de deux avions militaires à Beni⁸⁸².

Un des rebelles, ex-séminariste ruandais refusé pour manque de capacités, tint aux missionnaires en prison ces propos : « Vous, les Pères de Beni, vous avez vendu le Congo aux Américains ; demain vous serez assassinés. Vous avez appelé les Américains pour enrayer notre marche victorieuse ; pour vous montrer qu'il est inutile de lutter contre Lumumba, nous vous abattons tous demain⁸⁸³ ».

Par-là, les missionnaires étaient associés aux « politiciens » et aux ennemis des rebelles⁸⁸⁴. Par ailleurs, les rebelles accusaient les missionnaires d'avoir exploité les Noirs en leur faisant payer les frais de scolarisation⁸⁸⁵. Ils reprochaient à la population de ne pas les soutenir⁸⁸⁶. Enfin, le fait qui envenima la colère des rebelles contre les missionnaires réside dans le geste de leur commandant qui les accompagna à leur résidence paroissiale lors de leur libération provisoire. Les chefs des rebelles lui en voulaient déjà. Ils croyaient que le commandant avait été corrompu par les Pères. Le commandant n'aurait donc pas respecté les tabous des mulelistes qui ne toléraient pas la corruption. Ainsi, les Pères furent-ils accusés d'avoir tué le commandant⁸⁸⁷.

Dans ce contexte, comment les rebelles ont-ils expliqué que les invulnérables aient succombé sous les balles ? Pour les mulelistes, ils auraient violé leurs tabous. En effet, il était interdit aux rebelles de tuer un innocent, de mentir, de manquer à la continence sexuelle, de prendre la nourriture préparée par des femmes adultes, sauf celle servie par des filles de onze à douze ans. Il fallait aussi éviter de toucher l'eau et la pluie car ces éléments affaibliraient la puissance de leurs fétiches. En respectant ces interdits, même si

⁸⁸² Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965.

⁸⁸³ Théodar STEEGEN, *op.cit.*, p.9.

⁸⁸⁴ Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁸⁶ APAR, 2 LN 45 : Père Edgar. CUYPERS au Père Wilfrid Dufault. Bruxelles, 5 octobre 1965.

⁸⁸⁷ Théodard STEEGEN, *op.cit.*, p.3, 5 et 7.

on mourait, on ressusciterait trois jours après⁸⁸⁸.

En définitive, les conséquences de la rébellion, en fin d'année 1964 et au début de 1965 dans le diocèse de Beni, furent désastreuses pour la vie chrétienne. Les chrétiens abandonnèrent les villages le long de la route et se réfugièrent dans la forêt au milieu des païens qui les accueillèrent. Plusieurs, au contact des païens, eurent la tentation de retourner à leurs pratiques ancestrales. D'autres encore vécurent le christianisme d'une manière syncrétique⁸⁸⁹. On observa un relâchement dans la vie chrétienne à telle enseigne que Mgr Henri Piérard écrit dans son rapport que « la morale et la justice se voilèrent la face. On s'étourdissait pour ne pas songer au lendemain inquiétant⁸⁹⁰ ».

Bien plus, la dispense donnée au clergé, aux religieuses et religieux autochtones d'abandonner les paroisses aussi longtemps que la guerre perdurait, et la permission de sauvegarder la présence de l'Église auprès du peuple en y exerçant un métier⁸⁹¹, étaient mal compris des chrétiens. Malgré le bon comportement de ces ecclésiastiques, plusieurs personnes crurent que la vie religieuse était seulement praticable en temps de tranquillité.

Lors de la rébellion, le diocèse de Butembo-Beni comptait vingt et une paroisses. Celles-ci furent abandonnées à cause du départ des missionnaires et des religieuses en Europe ou en Ouganda pour se mettre à l'abri. Douze missionnaires quittèrent définitivement le pays⁸⁹². Parmi eux, les Pères Ghislain Cravatte, Prosper Bleys et les Frères Gérard Haerden et Pol Dillen.

Le cas du Père Prosper Bleijs, inspecteur adjoint dans l'enseignement au diocèse, mérite une attention particulière. Peu après l'indépendance, il frôla le corps d'un ivrogne, étendu sur la route, avec sa voiture. Bien qu'on ait payé des amendes, la famille soutenue par les membres du Mouvement National Congolais (MNC) continuait à réclamer un dédommagement et l'exécution du Père. Lors de l'invasion muleliste, tandis qu'il était en Europe, ces Supérieurs lui conseillèrent de ne plus revenir au Congo-Kinshasa⁸⁹³.

Pendant plus de six mois, les chrétiens furent privés de leurs pasteurs⁸⁹⁴, religieux et religieuses, comptés dans ce tableau :

⁸⁸⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁸⁹ Père Marc Champion au Père Matthieu, février 2003.

⁸⁹⁰ Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965, p. 1.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 6.

⁸⁹² APAR, 2 LN 267: Père Wilfrid Dufault à Mgr Henri Piérard. Rome, le 6 juillet 1965.

⁸⁹³ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu*, *op.cit.*, p. 179.

⁸⁹⁴ Voici les chiffres du personnel ecclésiastique dans le diocèse de Butembo-Beni en 1964 : Cfr. *International Fides Service*, January 20, 1965 n° 1, p. 126 ; *Congo Leo*, *Over half missionary Priest and brothers back in Beni diocese*, Ces bribes de nouvelles détachées des documents originaux ont été recueillies dans les Archives des Augustins de l'Assomption à Rome en novembre 1995. Matthieu Sitone, *Statistiques des Instituts religieux dans le diocèse*, 1998.

Congrégations	Nombre	Congrégations	Nombre	Total
Pères Assomptionnistes	61	Oblates de l'Assomption	31	415
Frères Assomptionnistes	13	Compagnie de Marie	33	
Frères de l'Assomption	68	Petits Frs et Srs de Jésus	8	
Clergé diocésain	25	Sœurs de la Présentation	184	

Ce personnel ecclésiastique ne pouvait dispenser l'enseignement religieux et scolaire au bout duquel les chrétiens et les élèves recevaient les sacrements. Les œuvres hospitalières en pâtirent aussi. La vie normale dans les paroisses ne reprit qu'après leur retour progressif en mai 1965.

Par ailleurs, la rébellion muleliste causa plusieurs victimes : quatre frères de Charles de Foucauld, les Pères André Gorse, Bernard Sarnes, Heinz Euberlein et Bernard Mathias moururent à Mambasa le 26 novembre 1964, et furent considérés comme des martyrs. Les deux derniers, une fois fusillés, furent précipités dans la rivière Epulu à soixante dix kilomètres de Mambasa. Les deux autres furent massacrés à Mambasa même. Ces Petits Frères de Jésus se dévouaient auprès des pygmées à Etabe, à la limite Nord du diocèse de Beni.

Ces Frères avaient eu à maintes reprises l'occasion de fuir. Ils furent d'abord enfermés dans un camp minier à Teturi, proche d'Etabe. Une fois relâchés, les rebelles les arrêtaient de nouveau pour les conduire à Mambasa, à cinquante kilomètres d'Etabe. Le 26 septembre 1964, les rebelles les enfermèrent dans un réduit souterrain. Ils le quittaient seulement pour subir des mauvais traitements : des coups, des corvées manuelles, de transport d'eau, la coupe du bois, l'entretien des routes, et enfin la mort⁸⁹⁵. Mgr Henri Piérard exalta leur héroïsme :

Le diocèse de Beni se glorifie d'avoir en ces quatre Petits Frères de l'Évangile ses premiers martyrs car ils savaient bien ces Petits Frères qu'en demeurant au Congo en cette période d'anarchie, leur vie se trouvait en danger. Les bourreaux pourront inventer des raisons politiques ou raciales mais ils savaient bien, comme tous, que ces humbles religieux ne se trouvaient parmi eux que pour témoigner combien Dieu veut le salut de tous les hommes, qu'uniquement par amour du Christ et des âmes ils avaient tout quitté pour se donner sans merci aux plus déshérités de cette terre : les pygmées de la grande forêt⁸⁹⁶.

Enfin, les troubles mulelistes, firent des dégâts économiques considérables dans le diocèse de Butembo-Beni. Les quatre paroisses de Beni-Cité, Beni-Paida, Mbao, de Buisegha et le petit séminaire de Musienene furent vidés de tout le matériel nécessaire pour l'apostolat et le fonctionnement des œuvres, et le diocèse, en général connut la perte de nombreux véhicules et des réserves de ravitaillement. A ce coût, il faudra ajouter l'impact psychologique de l'exode de plus de soixante missionnaires européens qui

⁸⁹⁵ Henri PIERARD, Rapport annuel, 1963-1965, p. 7.

⁸⁹⁶ *Ibidem.*, p.7.

gagnèrent précipitamment l'Ouganda et l'Europe pour se mettre à l'abri des rebelles⁸⁹⁷.

En ce qui concerne la rébellion muleliste dans le diocèse de Beni, une dernière question se pose. Pourquoi Mgr Henri Piérard avec ses missionnaires décidèrent-ils de ne pas fuir à l'approche des rebelles tandis que la population disparaissait dans la brousse ? Le 23 septembre 1964, la menace de l'invasion de Beni se faisait de plus en plus sentir. Les policiers et les soldats abandonnaient leurs postes pour se replier vers le Sud. Bien plus, on commençait à éliminer certains éléments qu'on suspectait dangereux.

À l'approche de la rébellion, Mgr Henri Piérard dépêcha son vicaire général, le Père Théodard Steegen, vers le sud du diocèse en vue de prévenir les missionnaires du danger imminent dans un langage ambigu. Il leur laissait entendre que l'évêque leur donnait la liberté de quitter le diocèse s'ils redoutaient l'arrivée des révoltés. Cependant, il les invitait à y demeurer pour témoigner de la confiance en Dieu.

Pendant ce temps, les agents de l'administration civile demandèrent à l'évêque de quitter sa résidence, mais il s'y refusa. Il croyait que son devoir de pasteur l'obligeait à garder sa présence au milieu des chrétiens dans l'épreuve. Par ailleurs, il souhaitait ainsi donner la preuve que le message évangélique que les missionnaires annonçaient était authentique et que le Christ se montrerait fidèle à sa promesse d'être jusqu'à la fin des temps avec ses fidèles.

Enfin, l'évêque pensait que la fuite des missionnaires serait mal perçue par les chrétiens qui les considéreraient comme « de vulgaires colporteurs, venus faire la réclame de leurs pacotilles⁸⁹⁸ ». Il expliqua cette attitude en déclarant qu'en ces temps d'épreuves, « il fallait donner un témoignage à nos chrétiens car je leur répète dans mes tournées de confirmations qu'ils reçoivent le don de la force⁸⁹⁹ ». Cette attitude semble avoir été généralisée chez plusieurs missionnaires dont Monulphus Bastians qui se retira à Mangina avec les Frères et le Père Laurentius Leenaars.

Durant la période de la rébellion, le Père Laurentius Leenaars, ancien recteur du petit séminaire (1940-1960) dans le diocèse était curé de la paroisse de Beni-Cité. L'abbé Lambert Kinagha, son vicaire paroissial, lui conseilla et l'obligea à prendre la fuite, non loin de la paroisse, afin de se mettre à l'abri du danger car il venait d'apprendre que les rebelles viendraient prendre le Père.

Butembo fut libéré, le 28 octobre 1964, après avoir connu la mort de plus sept cent personnes et Beni fut complètement pacifié le 3 novembre de la même année. Après deux mois, le 24 décembre 1964, Mgr Henri Piérard fut de retour dans sa résidence à Beni. Puis en janvier 1965 et après les fêtes de Pâques, trente cinq Pères Assomptionnistes et vingt deux Sœurs Oblates de l'Assomption regagnèrent leurs postes dans le diocèse.

C'est pourquoi, nous adhérons à cette affirmation d'un texte anonyme : « nul de ceux qui sont partis ne considéraient pas leur départ comme définitif⁹⁰⁰ ». Dans le même sens,

⁸⁹⁷ *Ibidem*, p. 7.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 1.

⁸⁹⁹ « Au Congo, Pères et Sœurs de l'Assomption ont souffert pour leur foi », *op.cit.*, p. 3.

une religieuse missionnaire au repos, citée par le Père Lieven Bergmans, pouvait manifester son affection au peuple malgré la situation des troubles quand elle écrivait :

« Loin de la terre de mission, c'est l'exode qui continue et le cœur meurtri, mais il garde, 'enraciné', l'espoir d'y retourner un jour, bien proche peut-être ; l'espoir d'y retrouver les enfants, les malades, les chrétiens, tous les autres, fallut-il repartir à zéro (...). Puissent les martyrs de l'Ouganda nous obtenir ce miracle, comme ils ont obtenu celui de la libération de Monseigneur et ses compagnons en captivité⁹⁰¹ ».

Sur place, les vingt cinq membres du clergé diocésain, les Frères et les Sœurs autochtones reprirent leurs fonctions. Ce retour pressé du personnel ecclésiastique raffermi la foi des chrétiens car pour eux, ainsi que toute la population locale, les attaques contre l'Eglise pendant les événements de l'indépendance et de la rébellion étaient des situations nouvelles et inimaginables. Déjà, en 1960, le Père Van Djick, Vice-président de l'Assemblée des Supérieurs Majeurs (ASUMA) du Congo, soulignait le caractère inédit de la situation :

« Les chrétiens du Congo n'avaient jamais été accoutumés à prendre en charge l'Église dont presque toutes les ressources venaient de la Belgique. Ils n'avaient jamais à lutter pour l'Église, puisque celle-ci, soutenue par les pouvoirs publics et grande dispensatrice de l'enseignement, était porteuse de la culture et de la civilisation⁹⁰² ».

Elle nous fait comprendre l'attitude de l'abbé Lambert Kinagha qui conseillait au Père Laurentius Leenaars de fuir devant l'avancée de la guerre et le dissuadait de son « héroïsme » qui ne serait pas compris⁹⁰³ par la population locale. Ce Père se reprochait d'être en contradiction avec l'enseignement qu'il donnait aux chrétiens : « Moi qui vous ai toujours enseigné que le bon pasteur n'abandonne jamais ses brebis, je prends la fuite⁹⁰⁴ ».

Néanmoins, lors des troubles, les chrétiens manifestèrent aussi leur attachement aux missionnaires par de petits gestes de délicatesse qui ont gardé une signification particulière pour les missionnaires. Ces chrétiens envoyaient leurs enfants pour plaider pour leurs missionnaires en prison, mais les chefs des rebelles, divisés sur la question, étaient incapables d'intervenir⁹⁰⁵.

Par ailleurs, sur la piste de Bunyuka, durant 65 kms, ils transportèrent, sur un *typoy*, Mgr Henri Piérard épuisé lors de sa fuite après sa libération de la prison. En outre, quand

⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 7.

⁹⁰¹ Lieven BERGMANS, *Les Sœurs Oblates au Zaïre (ouvrage inédit)*. Bruxelles, 3 janvier 1980, p. 52.

⁹⁰² Van DJICK, *op.cit*, p. 7.

⁹⁰³ Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965, p. 4-7.

⁹⁰⁴ Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965, p. 4-5 ;

⁹⁰⁵ Information reçue du chef Stéphane Atshongya (67 ans), lors de notre ministère paroissial à Mbao (1986-1991).

les Sœurs Oblates prirent la fuite le 26 septembre 1964, le Frère Antoine de la Congrégation diocésaine, assisté de quatre jeunes filles jocistes, prit la responsabilité de l'orphelinat que les Sœurs Oblates venaient d'abandonner⁹⁰⁶.

Ces faits, isolés parmi beaucoup d'autres, laissent percevoir l'affection que les chrétiens portaient à leurs agents de christianisation et font comprendre l'accueil chaleureux qu'ils leur réservèrent à leur retour dans les différents postes. Cet accueil réconforta les agents pastoraux car, selon Mgr Henri Piérard, les chrétiens leur étaient attachés mieux que dans le passé⁹⁰⁷. Il donna aussi un sens spirituel

2.7.4. La politique de l'authenticité et la « zaïrianisation » (1970-1980)

La collaboration qui existait entre les missionnaires et les chrétiens eut à subir une nouvelle épreuve : la crise sociale et religieuse des années 1970. Elle était le signe d'une mutation culturelle, faite de rupture avec le passé colonial et de « réappropriation » des valeurs ancestrales⁹⁰⁸. Les changements symboliques des noms des lieux et des personnes en furent les signes précurseurs :

« Le 27 octobre 1971, la République Démocratique du Congo, indépendante depuis 1960, devenait le Zaïre. Déjà le franc congolais que soutint la Belgique durant la seconde guerre mondiale, était devenu le zaïre divisé en 100 makuta. L'hymne national composé, au concours, par Boka di Mpsi, (...), prenait nom La Zaïroise. Quant au fleuve qui continue à s'appeler Congo à Brazzaville, il s'appelle désormais Zaïre à Kinshasa. Ces changements symboliques sont l'expression d'un profond mouvement culturel amorcé le 24 novembre 1965, lorsque, pour mettre fin aux désordres sanglants et à la 'congolisation', qui, (...), avaient suivi l'indépendance, l'armée prend le pouvoir ayant à sa tête le général Mobutu, alors âgé de 35 ans. Cinq ans plus tard, le 5 décembre 1970, après avoir donné à son pays l'unité et la paix, lui avoir rendu sa fierté et son bonheur, le général Mobutu, élu président au suffrage universel, entamait son septennat⁹⁰⁹ ».

Ce septennat fut caractérisé par le mouvement zaïrois de l'authenticité⁹¹⁰ qui se définit comme suit :

« Le nationalisme zaïrois authentique est une prise de conscience de ce qui nous est propre. Le Mouvement Populaire de la Révolution entend réaliser la révolution

⁹⁰⁶ Témoignage reçu du Frère Antoine à Beni, le 15 août 1995.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁹⁰⁸ Isidore NDAYWEL è NZIEM, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo*. Bruxelles, Duculot, 1998, p. 781.

⁹⁰⁹ *Zaïre, un fleuve, une nation, une monnaie* », dans *MISSI*, 9 novembre 1975, 264.

⁹¹⁰ Isidore NDAYWEL è Nziem, *Histoire générale du Congo, op. cit.*, p. 667-686. Dans cette section intitulée, le nouvel ordre national, l'auteur examine la création du parti unique, la formulation d'une philosophie politique, et le recours à l'authenticité qui formèrent l'idéologie politique du Président Mobutu.

de la nation zaïroise au moyen de ce principe : ‘dans l’exaltation des valeurs du pays dans le domaine intellectuel et culturel, par l’union de tous les zaïrois par la force et la grandeur de la République’⁹¹¹ ».

Mais, ce principe qui incitait à une recherche de sa propre identité puisant dans le patrimoine culturel les éléments sur lesquels la personne pourrait rebâtir sa vie⁹¹² se transforma, en 1972, en une idéologie politique de l’authenticité, lors du premier congrès ordinaire du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR).

Cette même année fut aussi celle de la radicalisation de la révolution et des grandes réformes des structures de l’Etat. Le pays se subdivisa en Régions, en Zones et en Collectivités au lieu de provinces, districts et territoires ; le gouvernement devint le conseil exécutif national et ses membres des commissaires d’Etat, et l’Assemblée nationale prit le nom de conseil législatif national.

Le pays, la République Démocratique du Congo, devint la République du Zaïre. Ce nom provient de *Ndjali*, nom provenant de la langue *kikongo*, et qui signifie fleuve, rivière. Sa déformation dans la prononciation par les Européens donna le Zaïre qui engloba à la fois le nom du pays, du fleuve, et de la monnaie comme chanté dans les slogans, ‘les trois Z’.

Le Président Mobutu, devant le Conseil présidentiel de l’ONU, le 4 octobre 1973, fit une campagne mondiale en faveur de la politique de l’authenticité. Elle se traduisit le 30 novembre 1973 par les mesures de la « zaïrianisation ». L’année suivante, le 15 août 1974, il prôna le ‘mobutisme’ comme doctrine du MPR qui devint un parti unique qui revendiquait un nationalisme zaïrois authentique dont la démarche était l’authenticité.

En 1977, il procéda, ensuite, à la décentralisation politique et économique. Ce triennat s’acheva, enfin, par la guerre de 80 jours au Shaba⁹¹³, les nouvelles élections au suffrage universel au bout desquelles Mobutu fut reconduit comme Président du pays. Dès lors, il s’autoproclama président à vie.

La politique de l’authenticité trouve ses origines lointaines, en 1966, dans le « nationalisme authentique » prôné dans le *Manifeste de la N’sélé* qui marquait la volonté de se démarquer des idéologies importées. Pour Mobutu, la recherche de l’authenticité consistait à découvrir le vrai visage des Africains et des Zaïrois tel qu’il fut façonné, jour après jour, par les ancêtres.

Cette recherche de l’authenticité suscita des réactions au sein de l’Eglise catholique, la seule force capable de réagir à cette période, mais elle fut rapidement réduite au silence. L’idéologie du parti unique, Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), dont le chef était le Président de la République, Joseph-Désiré Mobutu, devenu Mobutu Sese Seko Kuku Ngbendu Wa Za Banga, le 12 janvier 1972, aboutit à la laïcisation du pays. Le changement des prénoms chrétiens fut l’objet d’une controverse entre l’Eglise et l’Etat. Il

⁹¹¹ Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 251-252.

⁹¹² « Zaïre, un fleuve, une nation, une monnaie », *op. cit.*, p. 28.

⁹¹³ Mandjumba MWANYIMI-MBOMBA, *Chronologie générale de l’histoire du Zaïre, des origines à 1988*. Kinshasa, C.R.P., 1989, p. 95-97 ; Isidore NDAYWEL è NZIEM, *op. cit.*, p. 678-679.

semble avoir été une réaction à une provocation⁹¹⁴ du quotidien catholique *La Libre Belgique* qui se moquait de la loi du 5 janvier 1972 exigeant que les mulâtres prennent des noms africains.

Par ailleurs, ce quotidien se demandait pourquoi Mobutu qui se prétendait « authentique », conservait encore ses prénoms chrétiens de 'Joseph-Désiré'. Pour relever ce défi il changea de prénom et à sa suite, à partir du 16 janvier 1972, toute la population de nationalité zaïroise (congolaise). Dans les zones de Beni et de Lubero, cette situation fut à l'origine de déboires : plusieurs prenaient des noms à leur goût.

Toutefois, ceux qui ont appliqué, malgré eux, cette décision, donnèrent à leurs enfants les noms selon leur rang dans la famille restreinte⁹¹⁵ et leur adjoignaient celui de l'arrière-grand-parent. Ce fait a eu pour avantage d'identifier facilement les membres de la famille, mais a créé, en même temps plusieurs homonymes dans les registres de l'Etat et des paroisses à tel point qu'il est difficile de repérer la fiche de celui qui a perdu sa carte d'identités⁹¹⁶. Depuis les années 1980, certains chrétiens, d'abord timidement, ajoutèrent aux noms des familles des prénoms chrétiens, et l'habitude s'est généralisée.

À la fin novembre 1972, le gouvernement interdit les organisations confessionnelles aux jeunes afin qu'ils adhèrent au mouvement du parti unique. Le ministre des Affaires politiques, Kithima, interdit, le 17 mars 1972, toute assemblée du clergé ou des religieuses et les réunions interconfessionnelles à moins qu'elles ne soient culturelles (23 avril 1973).

L'ordonnance du 31 août 1972 stipula que tout officiant qui, en baptisant un zaïrois, lui donnerait une appellation aux consonances étrangères, serait puni d'une peine allant de six mois à cinq ans. La politique de l'authenticité vint à se confondre avec la politique de la laïcité de l'Etat. Cette nouvelle orientation que le Gouvernement donna à l'Etat avait, selon Henri Moraux divers aspects.

Elle était une « laïcité de l'État *sui generis* », déiste sans exclure les nouvelles religions, mais anticléricale. Par ailleurs, cette laïcité revalorisa les religions traditionnelles en prônant « le Dieu des Ancêtres ». Ces religions ancestrales devinrent une nouvelle forme de ressourcement authentique et d'expérience religieuse. Enfin, elle affirmait que l'Etat était le seul maître de son « autodétermination » et que son projet était exclusif, car « un corps à deux têtes est un monstre⁹¹⁷ ».

La situation sociale du moment se caractérisait par les dix fléaux que le Président dénonça dans son discours du 4 janvier 1975. Il s'agissait notamment de la liberté

⁹¹⁴ Isidore NDAYWEL è NZIEM, *op. cit.*, p. 678-679.

⁹¹⁵ Les Nande portent des noms selon leur sexe et selon leurs successions dans le foyer conjugal. Pour plus d'ambles informations, on peut consulter le répertoire des noms nande établi par Lieven BERGMANS, *Munande, comment t'appelles-tu ?*, Butembo, Editions Assomption Butembo-Beni, 1972, 28 p.

⁹¹⁶ Plainte commune des agents de la christianisation et de l'Etat autour des enfants nés entre 1972-1985.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 250-264.

trompeuse qui a conduit au dérèglement moral et à la licence, la crise agricole qui a sacrifié la paysannerie à l'industrie, le chômage, l'inflation, les méfaits de la société de consommation, la crise dans l'éducation et la formation de la jeunesse, l'injustice sociale, le manque de solution aux problèmes sociaux, l'égoïsme et l'individualisme érigés en mode de vie⁹¹⁸.

La nouvelle idéologie politique, au lieu de combattre ces méfaits qui minaient le pays, se mit au service d'un pouvoir totalitaire, manipula les personnes et leur conscience afin de mythifier la personne du Président Mobutu jusqu'à le considérer comme un messie politique. Ce messianisme politique renforça la laïcisation de l'État qui ne tint plus compte de la liberté religieuse et se transforma en une opposition à la religion chrétienne⁹¹⁹.

Cette idéologie devint hostile à l'Église du Zaïre en général. Les noms chrétiens ainsi que les noms des lieux cédèrent la place aux noms africains : le parc national Albert et le lac Edouard, parmi tant d'autres, devinrent respectivement par national des Virunga et Lad Id Amin. Seuls, les noms musulmans furent tolérés. Les insignes chrétiens, crucifix et statues, objet de dévotion populaire, furent enlevés des places publiques et remplacées par les images ou les monuments du Président que le mouvement considérait comme le messie libérateur.

Les solennités de Noël⁹²⁰, de l'Ascension, de l'Assomption et de la Toussaint ne pouvaient plus être célébrées en jours de semaine car ces jours étaient ouvrables. Les processions du Saint Sacrement lors de la Fête-Dieu ou de l'Assomption, furent prohibées les jours de la semaine ainsi que le dimanche. Le culte et la manifestation populaire publique de la religion chrétienne furent interdits.

Par ailleurs, l'enseignement religieux dans les écoles, qui furent toutes étatisées, fut remplacé par l'instruction civique. La messe scolaire fut interdite. Les mouvements chrétiens de jeunesse⁹²¹ : le Kiro, le scoutisme, la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (J.O.C.), le Mouvement Eucharistique des Jeunes (M.E.C.) furent supprimés ou alors affiliés au mouvement du parti, le Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R.), qui a même été considéré par certains membres du gouvernement comme une Église⁹²².

Devant cette situation, l'Église du Congo, presque réduite au silence, réagit d'abord dans ses déclarations du 15 au 16 janvier 1973 en distinguant les valeurs positives et négatives de la nouvelle politique :

« Recourir à l'authenticité est une démarche qui nous permet d'être pleinement

⁹¹⁸ Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 253.

⁹¹⁹ APAR, 2 LP 120 : [Assemblée Plénière des Évêques du Zaïre], *Notre foi en Jésus-Christ*, Kinshasa le 16 janvier 1975, p. 2.

⁹²⁰ APAR, 2 LP 113-119, Dossier de Noël 1974.

⁹²¹ Nous reviendrons sur ces mouvements quand nous étudierons leur genre d'apostolat dans le diocèse.

⁹²² La considération du Mouvement Populaire pour la Révolution (MPR), comme une Église fut une déclaration du Commissaire d'État aux Affaires politiques, le Citoyen Engulu, aux responsables régionaux de l'éducation nationale, en date du 4 décembre 1974. Elle est citée par l'Assemblée Plénière de l'Épiscopat du Zaïre, *Notre foi en Jésus-Christ*, *op. cit.*, p.2.

nous-mêmes et cependant de rester ouverts à autrui et au progrès. Renouer avec les hommes libres qu'étaient les ancêtres implique, en effet, la réadoption de toutes les valeurs compatibles avec les exigences du monde moderne. La foi chrétienne ne nous dispense pas d'un tel effort. Bien au contraire, elle nous y stimule, car elle nous aide à prendre au sérieux notre tâche d'homme et le service social que nous sommes appelés à rendre à nos frères. Cependant, plusieurs mesures et déclarations visent les Églises chrétiennes : suppression de mouvements de jeunesse confessionnels ; suppression de prénoms chrétiens (...); suppression de moyens d'expression, notamment de la presse chrétienne ; suppression de crucifix et de croix dans les lieux et établissements publics ; suppression des cours de religion dans les écoles ; suppression des Facultés de théologie au sein de l'UNAZA (Université Nationale Zaïroise) ; proclamation du M.P.R. comme Église. La position qui est de plus en plus faite à l'Église, notamment la rupture des accords sans la moindre information, la place dans une situation difficile. Elle se voit, somme toute, comme Institution, réduite à sa mission d'évangélisation intérieure. Surtout, le chrétien trouve dans la foi au Christ une nouvelle approche du monde. Tout ce que nous pouvons faire en suivant le Christ revêt par-là une valeur et un sens nouveau. L'éthique chrétienne est, de ce fait, créatrice d'un type d'homme et d'un type de civilisation capable d'échapper à toute sclérose. En conséquence, nous nous garderons de confondre foi et culture, c'est-à-dire des mode de vie, de penser et d'agir dans lesquels une civilisation a pu incarner sa foi⁹²³ ».

L'épiscopat du Congo donna ensuite des directives inspirées de la doctrine de l'Eglise dans son *Instruction à l'usage des vicaires apostoliques* (1659) qui recommandait aux missionnaires d'être éloignés de la politique et des affaires de l'Etat⁹²⁴ ». Les Evêques du Congo rappelèrent aux ecclésiastiques, religieuses, religieux et prêtres, le fait qu'ils ne peuvent pas être membres d'un parti ou à son service mais qu'ils sont mis à part pour l'annonce de l'Evangile.

Par ailleurs, ils demandèrent au clergé de former une jeunesse responsable et des laïcs adultes. Les évêques recommandèrent aux ecclésiastiques de tenir, dans les maisons de formation, les jeunes informés des réalités de la vie nationale. Enfin, ils interdirent la Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution (JMPR) dans les grands séminaires, et le tolérèrent aux petits séminaires⁹²⁵, mais avec des conditions très restrictives.

Au petit séminaire de Musienene, il s'agissait seulement de hisser le drapeau, sans chanter ni crier des slogans. Les élèves avaient seulement à participer aux rassemblements populaires. Dans les collèges et les lycées, un cadre du parti unique fut installé dans chaque institution. L'idéologie du parti, apprise à travers les chants pendant

⁹²³ *Déclarations des Evêques citées dans « Zaïre, une nation, une monnaie », op. cit., p. 281.*

⁹²⁴ Jean COMBY, *Deux mille ans d'évangélisation*. Tournai, Desclée, 1992, p. 168. L'auteur cite *L'Instruction à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les royaumes chinois de Tonkin et de Cochinchine* (1659), dans *Le Siège apostolique et les Missions*, U.M.C. Paris-Lyon, 1959, p. 9.

⁹²⁵ [Assemblée Plénière des Evêques du Zaïre], *Notre foi en Jésus-Christ*, op. cit., p. 259.

au moins quinze minutes avant le début des cours, se répandit sur tout le territoire zaïrois.

Si les Évêques appréciaient l'humanisme de l'idéologie du Manifeste de la N'Sélé, et les réalisations du régime, ils s'opposaient à la perte de la liberté individuelle de tout citoyen, condamnaient le mauvais comportement des membres du parti, et récusaient les tendances totalitaires de l'Etat et le culte de la personnalité⁹²⁶.

En effet, sur ces points, des équivoques par rapport au langage chrétien apparurent très vite dans l'idéologie de l'authenticité : le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR) pouvait être considéré comme une « Église » et son fondateur, un messie, un sauveur, envoyé par les ancêtres, libérant l'homme zaïrois de l'aliénation religieuse. Le Président Mobutu s'autoproclama le gardien de certaines valeurs ancestrales, et les membres du mouvement tenaient la place des apôtres. Bref, sous l'idéologie de l'authenticité couvait une décolonisation religieuse antichrétienne⁹²⁷.

L'impact de cette politique de l'authenticité eut des retentissements sur la vie chrétienne dans le diocèse. Le recours à l'authenticité signifia pour les chrétiens dans le diocèse de Butembo-Beni le recours aux ancêtres et aux pratiques traditionnelles. Un syncrétisme religieux se généralisa dans le diocèse⁹²⁸. La jeunesse n'étant plus sous le contrôle des instituteurs et de leurs pasteurs, s'imprégna de l'esprit du temps. Pour elle, l'authenticité, transformée en langue vernaculaire, le *kinande*, signifia *obutendisikia* c'est-à-dire littéralement « ne plus respecter⁹²⁹ ».

Licence, dérèglement moral, désobéissance, manque de piété filiale s'affichaient. Des membres des mouvements chrétiens de jeunes, qui s'affilièrent au mouvement du parti, se comportèrent comme certains policiers et soldats⁹³⁰. La politique de l'authenticité créa un trouble social et religieux chez les chrétiens privés de points de repères dans la tradition ancestrale et dont les références chrétiennes étaient combattues.

Depuis que l'instruction chrétienne était bannie du programme scolaire, les enseignants s'éloignaient progressivement de la vie paroissiale. Il fallut instituer des

⁹²⁶ Henri MAURIER, *op. cit.*, p.259.

⁹²⁷ « Zaïre, un fleuve, une nation, une monnaie », *op. cit.*, p. 28.

⁹²⁸ A propos de ce syncrétisme religieux, nous pouvons signaler le cas parmi tant d'autres du catéchiste Vinzendi (Vincent) de Muhangi qui pratiqua clandestinement la sorcellerie à l'insu de son curé tout en dispensant le catéchisme dans la paroisse.

⁹²⁹ L'auteur de ce texte est un témoin direct de ces événements et des plaintes des parents contre leurs fils désobéissants et impolis.

⁹³⁰ Parmi les cas connus, nous citons ici un ami. Kamale était un scout qui était un enfant de chœur et aimé de son curé l'abbé Alphonse Mavondo dans la paroisse de Luotu. Ce scout était le chef de file quand il fallait arracher les statues des places publiques et dénuder les murs des crucifix jusqu'à envoie à ceux du petit séminaire de Musienene. Reconverti, il est actuellement un lecteur et un membre du conseil dans la communauté ecclésiale vivante dans notre village Tanda. Un autre scout dans la paroisse de Musienene avait comme totem Chevreuil. Lors de l'authenticité, il transforma son nom en cercueil et fut réputé pour sa méchanceté. Un dernier cas dans la même paroisse fut celui de Michel, mon chef dans le Kiro. Il devint policier. Actuellement, il s'est repris et est devenu catéchiste dans la paroisse de Mangina à Baiti.

catéchistes pour l'enseignement religieux hors de l'école pour les enfants qui se préparaient aux sacrements. Ces catéchistes se limaient à l'essentiel du contenu des sacrements. Il en résulta deux sortes de chrétiens dans une même communauté, les catéchumènes et les anciens qui avaient reçu l'intégralité du catéchisme, et les chrétiens issus des écoles dont les enseignements chrétiens s'évanouissaient après la réception des sacrements. Si en 1976, les écoles furent remises entre les mains des confessions religieuses pour les diriger, recruter les professeurs et les gérer, la religion ne fut pas réintroduite dans le programme scolaire. Elle a cédé la place aux leçons de civisme.

Dans les années 1972-1975, ces situations eurent des répercussions sur les missionnaires assomptionnistes du diocèse de Butembo-Beni : douze religieux rentrèrent en Europe. Les uns étaient découragés par le syncrétisme religieux et par les attaques adressées contre les missionnaires qui, parfois, étaient considérés comme des opposants au gouvernement. Cette situation pesa fortement sur ceux qui étaient déjà fragilisés par la maladie ou par l'âge⁹³¹.

Depuis les années 1980, le diocèse de Butembo-Beni fut victime de l'occupation des Forces Armées Zaïroises (FAZ) du Président Mobutu. Cette présence militaire était justifiée par celle des rebelles NALU (National Alliance for the Liberation of Uganda) qui s'étaient réfugiés dans les Monts Ruwenzori. Jusqu'à la fin du siècle dernier, les soldats de l'armée régulière n'ont jamais réussi à les déloger du sol congolais.

Par ailleurs, après la Conférence Nationale Souveraine (1991), au Kivu se déclencha la guerre de libération sous l'égide de l'Alliance des Forces pour la Démocratie et la Libération (AFDL) du Congo. Cette Alliance qui impliquait non seulement des Congolais, mais aussi des pays voisins, le Rwanda, le Burundi, et l'Ouganda, fut dirigée par Laurent Désiré Kabila qui renversa le pouvoir de Mobutu, le 17 mai 1996.

L'Est du pays devint un champ de bataille lors de cette guerre de libération. L'archevêque Munzihirwa Christophe périt pour avoir dénoncé les exactions de la guerre et du nouvel occupant. Deux ans plus tard, le 3 août 1988, une seconde guerre de libération commença afin de renverser le régime de Laurent Désiré Kabila. Certains Congolais, appuyés par le Rwanda et l'Ouganda, constituèrent un parti politique, le Rassemblement Congolais pour la Démocratie (R.C.D) avec ses ramifications.

Cette guerre, non plus, n'épargna pas le nouvel archevêque de Bukavu, Mgr Emmanuel Kataliko, à cause des dénonciations contenues dans sa lettre pastorale de Noël 1999 dans laquelle il écrivait :

« Des pouvoirs étrangers, avec la collaboration de certains de nos frères congolais, organisent des guerres avec des ressources de notre pays. Ces ressources, qui devaient être utilisées pour notre développement, pour l'éducation de nos enfants, pour guérir les malades, bref pour que nous puissions vivre d'une façon plus humaine, servent à nous tuer. Plus encore, notre pays et nous-mêmes, nous sommes devenus objet d'exploitation. Tout ce qui a de la valeur est pillé, saccagé, amené à l'étranger ou simplement détruit. Les impôts collectés, qui devraient être investis pour le bien commun, sont détournés. Des taxes exorbitantes n'étranglent pas seulement le grand commerce

⁹³¹ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu*, op. cit., p. 181-182.

et l'industrie, mais aussi la maman qui vit de son petit commerce. Tout cet argent prélevé sur nous, provenant de nos productions, et déposé à la banque, est directement prélevé par une petite élite venu d'on ne sait où. Même notre personne humaine n'échappe pas à cette exploitation oppressive : tous ceux qui travaillent dans un service public ne reçoivent pas leur salaire, malgré qu'ils apportent des richesses avec leur labeur. Cette exploitation est soutenue par une stratégie de terreur qui entretient l'insécurité .

En ville, des bandes armées, souvent en tenue militaire, font irruption dans nos maisons, volent le peu de biens qui nous restent, menacent, enlèvent et même tuent nos frères. Nos frères et sœurs, dans les campagnes, sont massacrés à grande échelle. Les victimes se comptent déjà par milliers et les rescapés, pour se sauver, sont obligés de se déplacer avec toutes les conséquences que cela comporte.

Notre Eglise institutionnelle elle-même n'est pas épargnée. Des paroisses, des presbytères, des couvents ont été saccagés. Des Prêtres, des Religieux, des Religieuses sont frappés, torturés et même tués parce que, par leur mode de vie, ils dénoncent l'injustice flagrante dans laquelle est plongée le peuple, condamnent la guerre et prônent la réconciliation, le pardon et la non-violence⁹³² ».

Cette lettre pastorale qui dénonce la situation politique, sociale, économique et religieuse dans le Kivu, à l'Est du Congo/Kinshasa fut prise par les membres du Rassemblement Congolais pour la Démocratie comme un écrit « incendiaire », et « une violence verbale intolérable⁹³³ ». Elle valut à l'évêque une relégation de six mois (17 février – 14 septembre 2000). Deux semaines après son retour à Bukavu, il se rendit au Symposium des Evêques d'Afrique et du Madagascar, à Rome, où il mourut le 4 septembre 2000.

À son décès, les médecins pensèrent à un infarctus, mais le lendemain le Saint Siège ajouta : « Pris d'un malaise mardi en fin de soirée, Mgr Kataliko a été emmené à l'hôpital voisin de Marino, mais les médecins n'ont pu le sauver. Son cœur était certainement très affaibli par tous les poisons que ses ennemis l'avaient contraint à absorber : humiliations, exactions, vexations⁹³⁴ ». Tous ces faits témoignent du climat de violence qui caractérisent cette période.

Conclusion de la deuxième partie

⁹³² Emmanuel Kataliko, Extrait du Message de Noël 1999 aux fidèles de Bukavu (Recueil privé des lettres de Mgr Emmanuel Kataliko, rassemblées par l'auteur de ce texte).

⁹³³ Matthieu SITONE, *Hommage à Mgr Emmanuel Kataliko*, Archevêque de Bukavu, (17/05/1997–11/10/2000) (sous presse à Rome), 2003, p. 34.

⁹³⁴ [STANDARD, CHURCH/RELIGIOUS AFFAIRS], *A la mémoire de Mgr Kataliko, défenseurs des délaissés*, Rome, le 05 octobre 2000.

La mission religieuse des Pères du Sacré-Cœur de Saint-Quentin trouve ses origines dans le dessein de collaborer à l'œuvre de civilisation de l'Afrique centrale entreprise par le roi Léopold II. Ce but bien défini de relever les populations indigènes du point de vue morale et d'améliorer leurs conditions de vie fut reprise sous la forme de civilisation chrétienne.

Outre la question de l'influence anglaise dont il fallait empêcher la propagation, l'islam fut aussi une motivation pour justifier l'arrivée des Pères du Sacré-Cœur à Beni. À sa grande surprise, Mgr Gabriel Grison, qui pensait être un pionnier de cette contrée, trouva la présence d'une chapelle et des chrétiens ainsi que des catéchumènes recevant des instructions à Beni. C'est pourquoi, nous pensons que le christianisme dans la contrée de Beni et de Lubero a ses origines dans le diocèse de Fort-Portal et dans la suite dans celui de Kasese, tous deux dirigés au début du XX^e siècle par les Pères Blancs.

Depuis 1906, le contact des Déhoniens avec la population locale et l'effort pour connaître ses coutumes ancestrales, la formation des catéchistes, l'instruction scolaire dans des formes de chapelles-écoles furent à la base du relatif succès initial du ministère apostolique des Pères du Sacré-Cœur. Cependant, le contexte colonial, le climat parfois peu clément pour certaines sântés, la présence permanente de la maladie et de la mort ruinèrent cet apostolat. Le coup fatal de ce service apostolique fut la pénurie du personnel. À la relève des Pères Assomptionnistes, il ne restait plus que trois Pères Déhoniens, relativement en bonne santé, sur une étendue de 45 000 km².

Les Pères du Sacré-Cœur, fort réduits en personnel missionnaire, désiraient depuis les années 1920, recevoir du renfort qu'ils n'obtenaient. L'éloignement de Beni de Stanley-Falls, la résidence épiscopale, ne favorisait pas la communication entre les missionnaires. La pénurie du personnel accentuait l'isolement des missionnaires confrontés aux diverses épreuves climatiques, de maladie, et de mort. Ainsi souhaitèrent-ils une relève.

Depuis 1929, les Assomptionnistes s'occupèrent de la mission de Beni cédée par les Pères du Sacré-Cœur. Le développement de la mission de Beni en *missio sui juris* (1934), en vicariat apostolique (1938), en diocèse (1958) avec, en 1966, un évêque issu de la population locale, est dû à plusieurs facteurs. Les successives érections juridiques de la mission ravivaient, d'une part, le courage apostolique des missionnaires.

Par ailleurs, dans contexte de décolonisation de l'Afrique (1950), l'Église catholique encourageait l'émancipation des peuples. Au Congo comme dans les autres pays africains, la hiérarchie ecclésiastique s'efforçait d'imprégner les futures institutions de l'esprit de la doctrine chrétienne basée sur la destination universelle des biens de la terre. Elle voyait aussi, dans cette circonstance, une occasion pour former des cadres locaux et pour penser à la passation du pouvoir au clergé indigène qui continuerait l'Église, implantée par les missionnaires dans la contrée⁹³⁵.

L'évolution de la mission de Beni fut aussi permise par l'augmentation progressive du personnel missionnaire. De 1929 jusqu'à la passation du pouvoir, les Assomptionnistes

⁹³⁵ Claude PRUDHOMME, « Les missions catholiques et la construction de l'État-nation au Tanganyika », dans *Missions chrétiennes et formation des identités nationales*, LYON-CREDIC, (1993) n° 12, p. 200-203.

collaborèrent avec des congrégations missionnaires féminines constituées des Sœurs Oblates de l'Assomption (1935), de la Compagnie de Marie (1948) et des Religieux de Charles de Foucoud (1952).

Ce personnel missionnaire était renforcé par des agents autochtones de la christianisation, les catéchistes, le clergé diocésain (1940), les Petites Sœurs de la Présentation (1950), et les Frères de l'Assomption (1952). Il ne doit pas faire oublier le rôle joué par les parents et les membres des mouvements chrétiens. Ce personnel diversifié, bien que toujours insuffisant dans le domaine apostolique, fut à l'origine de changement de méthode missionnaire. Elle consistait à rendre les agents de l'évangélisation plus proches de la population locale. Elle favorisa le développement des œuvres pastorales par la fondation de plusieurs postes de mission qui constituèrent les paroisses du diocèse. Elle permit aussi l'organisation des œuvres scolaires et hospitalières.

Cependant, le christianisme grandit au milieu de facteurs qui ne favorisent guère son expansion. Les facteurs socio-politiques de la seconde guerre mondiale, de la décolonisation, de la rébellion *mulaliste* et de la zaïrianisation, bien qu'ils ne soient pas directement dirigés contre l'Église elle-même, ont amené des crises successives qui furent surmontées, mais ont laissé la région dans une situation dramatique de rébellion ou de guerre.

Troisième partie Les Agents de la christianisation : vers l'Église locale de Butembo-Beni

Cette partie relate le difficile chemin parcouru pour établir les débuts d'une hiérarchie ecclésiastique autochtone. Elle étudie l'implantation des congrégations missionnaires dans le diocèse de Butembo-Beni. Elle s'intéresse ensuite d'une manière particulière aux problèmes des collaborateurs directs des missionnaires : les catéchistes et le clergé. Elle examine ensuite les questions liées aux fondations des congrégations religieuses autochtones : les Petites Sœurs de la Présentation et les Frères de l'Assomption. Elle retrace aussi l'évolution du clergé diocésain, de la vie consacrée des autochtones, et les problèmes de formation qui demeurent chez les catéchistes.

Chapitre premier L'Assomption africaine

Ce chapitre présente l'évolution de la communauté assomptionniste au Congo. Il examine le processus par lequel la communauté religieuse des missionnaires est devenue une vice-province (1952), ensuite une Province (1969). Il montre le chemin parcouru pour accueillir les Africains au sein de la Congrégation. Il souligne enfin la question de la

formation des Africains à la vie assomptionniste.

3.1.1. La province assomptionniste au Congo (1929-1997)

Depuis 1929, les Assomptionnistes au Congo-Belge s'investirent d'abord dans les œuvres de christianisation. La question de l'implantation d'une vie religieuse assomptionniste qui associerait les autochtones à leur mission ne fut pas envisagée sérieusement jusqu'aux années 1970. La raison principale du long chemin de l'établissement de l'Assomption institutionnelle, c'est-à-dire les structures de la religieuse insérée dans la mission réside dans un problème d'option. Pour les missionnaires, en recevant une mission d'Église, les Assomptionnistes s'engageaient *ipso facto* à christianiser les terres dites païennes. Par conséquent, la Congrégation devait fournir le personnel et pourvoir aux fiances des religieux et de la mission⁹³⁶.

Cette question de la priorité à la mission fut, en 1947, à l'origine de divergences de vues entre le Vicaire apostolique, Mgr Henri Piérard, et le Supérieur de la province Belgo-Batave, le Père Rodrigue Moors. Pour le Provincial, l'Assomption ne devait pas être confondue avec la mission. Il fallait définir clairement la relation de religieux avec la mission et la Congrégation qui venait d'ériger, en 1946, la Province de la Belgique.

Ce souhait impliquait en même temps un soubassement économique par des ressources locales. La mission du Congo, juridiquement établie comme une communauté religieuse, devait chercher une certaine autonomie économique et contribuer financièrement aux nouvelles fondations assomptionnistes belges en Amérique latine⁹³⁷.

Malgré ces divergences, les deux autorités ecclésiastiques proposèrent des statuts qui régiraient la vie religieuse et missionnaire au Congo-Kinshasa. Il a fallu attendre l'année 1952 pour que le nouveau vicaire provincial, le Père Romanus Declercq, rédige ces statuts⁹³⁸ qui sont restés lettre morte. La même question revint en 1965 avec la visite de l'assistant général, le Père Leander de Leeuw. Le Congo-Kinshasa était depuis 1964 érigé en Vice-province dépendante directement de la maison généralice de Rome.

Parmi les facteurs religieux qui présidèrent à cette création de la Vice-province du Congo se trouve le nombre relativement consistant en religieux. Par ailleurs, les sept nationalités des missionnaires qui constituaient ce groupe de missionnaires, se réclamaient parfois de leurs Provinces d'origine et rendaient ainsi l'exercice de l'obéissance religieuse difficile au supérieur religieux du Congo et à l'évêque⁹³⁹.

En outre, les événements et les situations politiques exigeaient une autorité qui puisse prendre rapidement une décision selon les circonstances, sans se référer à une

⁹³⁶ Wilfrid-J. DUFAULT, « Jubilé épiscopal de Mgr Piérard », dans *Missions Assomptionnistes* (1963-1964), p. 3.

⁹³⁷ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Kivu, op. cit.*, p. 101.

⁹³⁸ APAR, 2 MI, 94 : Marie-Jules CELIS, *Statuta pro missione aa in Congo belgico*, Septembre, 1950.

⁹³⁹ Correspondance du Père Marc Champion avec le Père Matthieu Sitone. Butembo, le 23 avril 1994.

hiérarchie lointaine à laquelle il fallait du temps pour apporter une réponse à un problème, à cause des difficultés de communication entre la mission et la métropole.

Enfin, du point de vue missionnaire, en instituant une double hiérarchie nette dans la mission, supérieur ecclésiastique et supérieur religieux, l'évêque entrevoyait d'être privé du personnel missionnaire et des moyens pécuniaires pour l'édification de l'Église locale. Les missionnaires, eux-mêmes, se voyaient déjà contraints aux exigences de la vie commune respectant la règle de quatre religieux au moins dans une communauté⁹⁴⁰.

Ainsi, contrairement à Mgr Henri Piérard qui avait une préférence pour les grandes communautés⁹⁴¹, les religieux qui avaient des attraits pour la solitude (*solinauté*) ou pour une vie à deux personnes; sans l'avouer explicitement, ne souhaitaient pas, « pour des raisons apostoliques », un dédoublement de l'autorité. Ces facteurs firent que la mission et la vie religieuse étaient considérées comme « une et une même réalité » (*one and the same* !).

Le Père Willibrord Muermans après le Père Edgar Cuypers dirigea cette Vice-province jusqu'en 1968. Entre temps, en 1966, une *Convention bilatérale entre le diocèse et la Congrégation* fut signée à Butembo et approuvée à Rome. Elle devait être amendée après trois ans pour revoir les qualités de relation entre les deux supérieurs ecclésiastique et religieux. Pendant ce temps, le Congo-Kinshasa était entré dans le processus qui allait l'ériger en Province.

Ce projet aboutit à son terme le 3 juillet 1968 quand le Supérieur général, le Père Wilfrid J. Dufault, en conseil, érigea la Vice-province du Congo en Province assomptionniste autonome. Le Père Marc Champion en fut le premier provincial. Il est l'unique au Congo-Kinshasa à avoir été proposé et à avoir accepté un triénat (1869-1978) comme provincial pour le bien de la mission et de la congrégation. Il fut même reconduit pour trois ans (1984-1987) pour une nouvelle nomination comme provincial.

En 1968, les facteurs qui pouvaient favoriser cette distinction nette entre les religieux et le diocèse, bien que tous collaborent à la même mission de l'Église, sont divers. Lors de la passation du pouvoir entre les religieux assomptionnistes et le diocèse avec l'élévation à l'épiscopat, en 1966, de l'abbé Emmanuel Kataliko, sorti du clergé diocésain, le diocèse souffrait d'un handicap grave : le manque de personnel et d'agents pastoraux. Par conséquent, le nouvel évêque ne pouvait pas apporter des amendements substantiels à cette fameuse « Convention bilatérale⁹⁴² ».

Par ailleurs, l'élévation de la Vice-province en Province ne changea pas le style de vie pastorale et religieuse des missionnaires. Ainsi, les religieux continuèrent leur vie d'antan et la *Convention* n'existait que sur du papier, hormis les accords sur le collège saint Pie X Kambali, *industria propria* de la province assomptionniste, et la paroisse de Bunyuka, à cause de son importance financière pour la vie du diocèse⁹⁴³.

⁹⁴⁰ Entretiens informels avec le Père Marc Champion (1993-1998).

⁹⁴¹ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 110-116.

⁹⁴² Cf. *infra*.

Néanmoins, il ne faut pas en déduire qu'il n'existait aucune forme de vie religieuse. La vie de prière, les recollections, les retraites annuelles, et l'apostolat étaient organisés. Ce fut surtout l'aspect communautaire qui en pâtit quelque peu. Toutefois, de ces petits groupes, il résulta, dans les années 1950, la création d'une dizaine de paroisses. Mgr Henri Piérard était souvent mis devant le fait accompli. Aussi longtemps que les missionnaires ne lui demandaient pas de l'argent qu'il n'avait pour ces nouveaux postes destinés à devenir des paroisses à taille humaine, l'évêque tolérait ces initiatives.

En vue de parer à l'isolement et à la solitude des religieux, il fut organisé des rencontres périodiques et des communautés mixtes constituées des religieux et des abbés. Bien que les relations fraternelles et sacerdotales étaient harmonieuses, il n'y manquait pas des points de divergences culturelles. Cette situation se régularisa en 1982 avec quand les nouvelles constitutions insistèrent fortement sur la vie commune.

Cependant, le système de regroupement par région du Nord, du centre et du Sud ne changea en rien l'idéal communautaire poursuivi. La grande révolution fut la création des premières « communautés paroissiales assumptionnistes » qui furent, juridiquement, instituées à Mutwanga et à Mbao, depuis le 30 septembre et le 1^{er} octobre 1986. La nouveauté de celle-ci réside dans le fait qu'il fallait privilégier une communauté religieuse apostolique au service de la paroisse.

Ces deux communautés religieuses⁹⁴⁴ furent installées et inaugurées par le Père Hervé Stephan, supérieur général, le provincial et son premier assistant, les Père Marc Champion et Christian Blanc. Elles surmontèrent les premières difficultés des assumptionnistes européens vivant avec des assumptionnistes autochtones. Les résultats positifs de ces expériences furent encourageants et déterminants pour les cinq paroisses accordées définitivement aux Assumptionnistes par le diocèse de Butembo-Beni, aussi longtemps qu'ils peuvent les gérer : Kitatumba, Kyondo, Luofu, Mutwanga et Mbao.

En réalité, ces dernières communautés sont une réponse à ce désir ancien d'appliquer les *Statuts* rédigés par Romanus Declercq (1952) et la Convention bilatérale de 1964. Ces documents juridiques qui établissent les rapports entre la communauté religieuse assumptionniste et le diocèse culminèrent dans cette convention en 1986. Il en sortit une distinction nette entre les biens du diocèse et les biens de la Congrégation.

Mais, en 1993, après la cession de Mutwanga dans des conditions douloureuses au diocèse, deux missionnaires soucieux de l'avenir de l'Assomption nègre, les Pères Henri Schilder et Joseph Delvordre, de leur *motu proprio*, fondèrent successivement Kasando, Notre Dame de la Paix (1998), et Oicha, Saint Esprit (1998).

Ces paroisses, « communautés-pilotes⁹⁴⁵ », furent aussitôt suivies par d'autres, dans le diocèse de Butembo-Beni, dans la mission *ad intra* à Kinshasa et dans la mission lointaine au Kenya à Nairobi (1988), à Kijenge Parish (1995/6) à Arusha, et enfin à Njiru

⁹⁴³ Notes du Père Morand Kleiber au Père Matthieu. Lorgues, février 2003.

⁹⁴⁴ Ces nouvelles communautés étaient composées à Mutwanga des Pères Damian Van Deynen et Edmond Bamptu avec des Frères René Mihigo et Gaspard Majo ; et à Mbao par les Pères Edgar Cuypers, Matthieu Sitone, les Frères Jérôme-Faustin Tembo Mughongo et Angelus Mutsopi, qui, six mois après, abandonna la vie religieuse.

Parish (2002) dans les périphéries de Nairobi au Kenya.

Ces fondations en Afrique de l'Est sont une réponse à demande du Père Hervé Stephan, Supérieur Général, qui dix ans auparavant, en 1977, dans sa lettre aux religieux du Congo, le Père Hervé Stéphan, encourageait les religieux du Congo à la mission lointaine. Il affirmait que l'esprit de la congrégation permet à la jeune province de prendre racine et de prospérer en terre africaine. Ce même esprit lui donne une spiritualité propre, à savoir une « spiritualité catholique et simplement catholique, avec une vie de fraternité fondée sur l'esprit de famille et d'amitié augustiniennne et sur un amour de l'Église vécue comme un grain de folie pour le Royaume ».

Il conclut la même lettre adressée aux religieux du Congo par cette affirmation : « l'Assomption a besoin de la vitalité, de la foi, du sens du sacré, du sens de l'accueil, et de l'esprit de famille des zaïrois⁹⁴⁶ ». Telles furent les valeurs ou le bagage spirituel dont les religieux africains avait besoin pour la mission. Il y revint en 1983 quand il exhortait les religieux congolais (zaïrois) dans ces sentences : « vous êtes enracinés dans ce bon diocèse de Butembo. Mais déjà, il paraît que ses collines familières ne sont pas une prison. L'heure vient et il faut s'y préparer où il faudra aller plus loin, ailleurs⁹⁴⁷ ».

Vingt ans plus tard, en 2001, cet « ailleurs » signifie s'ouvrir à l'universalité de l'Église et à l'internationalité de la congrégation. De fait, la Province du Congo (1969), devenue Province d'Afrique (1996) à cause des fondations en Afrique de l'Est, est présente en Afrique, en Amérique latine, à Riobamba (Equador), au Mexique, et à Santiago (Chili) en Espagne, à Bruxelles, à Rome⁹⁴⁸.

Cette évolution de l'Assomption de la Province d'Afrique est le fruit de l'ouverture de la congrégation qui forma les autochtones à la vie religieuse. Grâce à leur nombre croissant, ils prirent la relève des missionnaires dont le nombre était continuellement décroissant⁹⁴⁹ depuis les années 1970.

3.1.2. Implantation de la vie religieuse assomptionniste au Congo

⁹⁴⁵ « Paroisses-communautés assomptionnistes et communauté-pilotes » sont des désignations qui proviennent de l'auteur de ce texte. Elles veulent distinguer les paroisses dirigées par les missionnaires mais qui appartiennent au diocèse d'avec les paroisses qui furent perçues depuis 1986 comme des communautés apostoliques, conformément à la Règle de Vie des Augustins de l'Assomption, n°13-22, *op. cit.*, p. 43-46.

⁹⁴⁶ Hervé STEPHAN, « Assomption zaïroise », dans *Documents-Assomption* (1977) n° 2, p. 81.

⁹⁴⁷ Hervé STEPHAN, « Lettre aux religieux du Zaïre », dans *Documents-Assomption* (1983) n° 83, p. 574.

⁹⁴⁸ Cette répartition ne tient pas compte des religieux en formation au Québec, aux Etats-Unis, et en France. Cfr aussi la *Répartition des Religieux 2005*, p. 70.

⁹⁴⁹ Des 40 missionnaires en 1979, il n'en reste plus que trois, hormis les Américains qui vinrent pour une fondation anglophone en Afrique de l'Est, dépendante des Etats-Unis, mais en coloration avec des Congolais. Depuis 1997, cette nuance s'est estompée avec l'unification de la Province d'Afrique. Néanmoins, Il ne reste plus que six missionnaires.

(1970-2001)

Les Pères assomptionnistes mirent trente ans (1929-1959) pour admettre les premiers indigènes dans leur congrégation. Parmi les raisons de ce délai figure l'idéologie régnante dans les congrégations missionnaires à l'époque coloniale. Il était difficile de croire à la fidélité des autochtones qui entreraient dans la vie religieuse. Par ailleurs, ce manque de confiance dans les vocations locales s'accompagnait d'une autre attitude négative qui portait à faire croire et à convaincre les Noirs qui désiraient entrer dans la vie religieuse qu'ils étaient des profiteurs fuyant la misère dans leurs cabanes de villages pour convoiter des études en Europe.

Une autre raison expliquant ce retard de l'implantation de l'Assomption au Congo réside dans la relation de Église locale avec la vie religieuse missionnaire. Il fallait d'abord promouvoir le clergé autochtone. Cet esprit missionnaire, répondant à l'objectif premier de l'Église, était néanmoins accompagné de la crainte de voir les vocations sacerdotales affluer vers les congrégations religieuses au détriment de l'Église locale.

L'Assomption commença timidement son recrutement dans les années 1950. Le premier assomptionniste fut le Père Tsongo Masumbuko Jérôme (+1983) qui fut ordonné à Rome en 1959 avec d'autres membres du clergé local. Dans les années 1960, nos répartitions signalent aussi la présence de quatre autres assomptionnistes indigènes. Ils auraient manqué de persévérance.



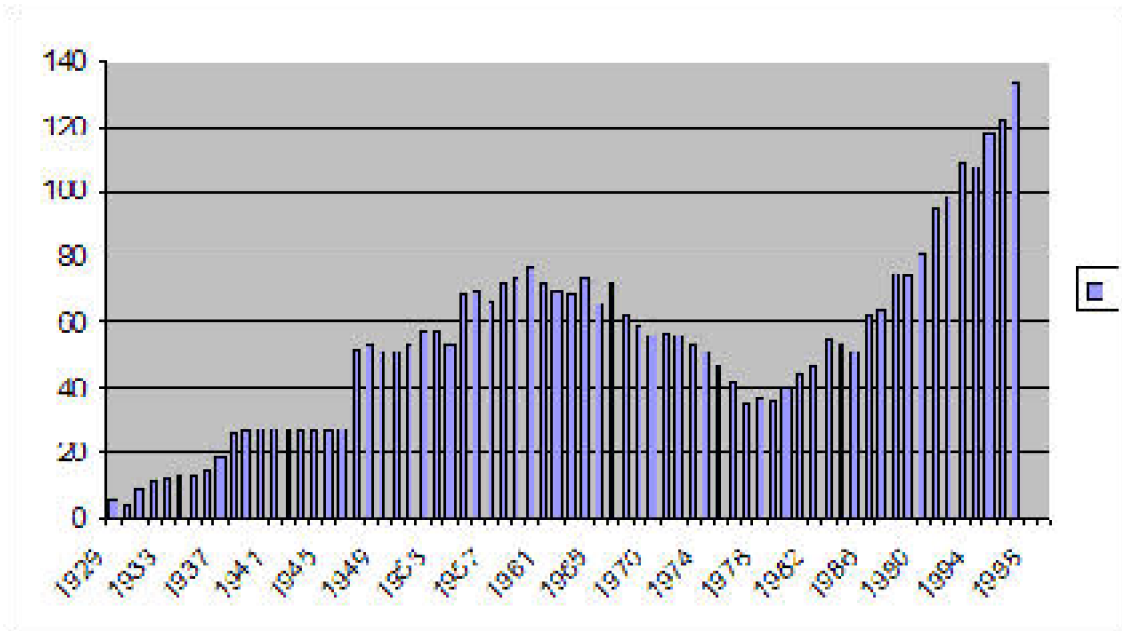
Image n° 11 : Essai de recrutement assumptionniste (années 1960).

Source : Revue Qu'il règne (1964) n° 564, p. 18.

Ce n'est qu'en 1972 que nous rencontrons un second père assumptionniste, Mgr Kambale Mbogha Charles ayant reçu sa formation initiale religieuse au collège Kambali après son itinéraire sacerdotal au sein du clergé diocésain de Butembo-Beni. En 1979, au cinquantième de l'Assomption au Congo, apparaît un troisième assumptionniste autochtone, le diacre Kalumbiro Michel.

Jusqu'en 1979, cinquante ans après une activité missionnaire intense, les Augustins de l'Assomption n'avaient que deux religieux prêtres autochtones qui reçurent leur formation en Europe, trois autres n'ayant pas réussi à tenir jusqu'au bout. Le recrutement systématique aurait commencé dans les années 1970. Dans sa lettre du 14 septembre 1972 à ses religieux, le Père Marc Champion, Supérieur provincial, demanda que les missionnaires lui mettent par écrit leurs idées sur le recrutement et l'ouverture d'un noviciat dans le diocèse. Les sources, à notre portée, ne révèlent pas plus.

Dans les mêmes années 1970, la Province assomptionniste du Congo connaissait une chute rapide des religieux. D'après les statistiques qui sortirent de la Réunion plénière des missionnaires, tenue à Butembo du 27 au 28 décembre 1977, dans le troisième triénat du Père Marc Champion, les missionnaires firent remarquer que depuis 1970 le nombre de religieux était passé de cinquante et un à une trentaine.



Graphique n° 1 : Évolution de l'Assomption au Congo (1929-1998)

Source : Répétitions des Assomptionnistes (1929-1998)

Cette chute dans le personnel religieux aurait-elle fait réfléchir les jeunes, comme le souligne le Père Marc Champion, et suscité en eux le désir de prendre la relève de la vie religieuse assomptionniste⁹⁵⁰ ? Il est difficile d'élucider cette question car, à cette période, la vie religieuse était peu connue dans milieu des jeunes. Quoiqu'il en soit, de nombreux jeunes désiraient à cette période devenir des religieux assomptionnistes.

Devant le nombre décroissant des religieux⁹⁵¹, il a donc fallu prévoir l'avenir de l'Assomption au Congo et au besoin établir les conditions de recrutement des futurs religieux. L'assemblée plénière sentit alors la nécessité du recrutement des religieux et donna les conditions d'admission. D'une part, les candidats devaient être munis d'un diplôme d'État, avoir des qualités morales exigées par le droit canon, et un esprit de détachement envers leurs familles. D'autre part, ils devaient être bien connus et jugés dignes de la vie religieuse par le conseil paroissial. Leur pratique religieuse devait manifester un intérêt pour l'apostolat. Ils devaient, enfin, être simples, généreux de travailler manuellement, tandis que ceux qui chercheraient des avantages matériels seraient écartés de la communauté religieuse⁹⁵². Ces conditions réunies permettaient d'être admis comme aspirant à la vie religieuse assomptionniste.

⁹⁵⁰ APAR, 2 LP 89 : Réunion plénière des Augustins de l'Assomption. Butembo, 27-28 septembre 1977, p.1.

⁹⁵¹ Le tableau numérique de l'évolution du personnel assomptionniste au Congo (1929-2000) le visualise dans l'annexe n°1.

Avant leur entrée au postulat, les aspirants à la vie religieuse fréquentent régulièrement les communautés religieuses pour se faire connaître des religieux et pour connaître un peu la congrégation. Ce temps de discernement est assez long car il n'y a que ceux qui ont terminé les humanités secondaires ou une école professionnelle qui sont admis au postulat.

Les étapes décisives du recrutement résident d'abord dans l'initiative du Père provincial Marc Champion qui, dans les années 1970, fit des randonnées apostoliques avec un groupe de jeunes dans la paroisse de Mangina. La bonne impression qu'il en retira lui donna en 1976 l'idée d'organiser une session pour les jeunes désireux de la vie religieuse assomptionniste. Le Père Marc Champion, Supérieur provincial, avec le Père Augustin van England, aa, professeur au petit séminaire de Musienene, réalisa ce dessein à Cophaco.

Le Père Kambale Mbogha Charles et Mgr Emmanuel Kataliko ainsi que d'autres membres du clergé diocésain, dont Mgr Bernard Sokoni⁹⁵³, y apportèrent leur contribution dans des conférences et dans leur témoignage de vie. A cette occasion, l'évêque ne manqua pas de rappeler la recommandation de ne pas généraliser la formation en Europe pour que ses candidats prêtres diocésains ne lui échappent pour se faire des religieux assomptionnistes⁹⁵⁴.

Bien plus, l'année académique suivante (1977-1978) quatre postulants partirent suivre des études au grand séminaire de Kisangani puis à Bukavu. Ils furent suivis de deux autres qui commencèrent leur cycle de philosophie à Beni-Paida pour les parachever avec les quatre premiers à Bukavu (Murhesa). Pour tous, la recommandation de ne pas se déclarer postulant et de se comporter en tout comme des séminaristes fut de rigueur⁹⁵⁵.

Ce phénomène fut suscité par l'attitude des évêques qui ne souhaitaient pas voir de différences de traitement entre les étudiants dans une même Institution. Ils désiraient que les religieux soient accompagnés d'un formateur qui suivrait ses religieux en dehors de l'enceinte du séminaire et qui dispenserait des cours ou une autre activité dans le séminaire même.

Le tournant décisif dans le recrutement fut l'ouverture du noviciat à Kitatumba durant l'année du cinquantenaire de l'Assomption au Congo-Kinshasa (1929-1979), par le Père Stephan Smulders, second provincial du Congo, qui succéda au triénat provincial du Père

⁹⁵² *Ibidem*, p.7.

⁹⁵³ Mgr Bernard Sokoni, curé de la cathédrale de Butembo avait reçu les bras ouverts l'invitation à donner sa contribution à ce qui devint pour les indigènes la fondation de la vie religieuse assomptionniste. À cette occasion, il offrit un mouton aux participants de la session. Ce mouton est devenu légendaire.

⁹⁵⁴ Mais il y eut un revers de la médaille. Ce sont les membres du clergé diocésain qui ont poursuivi leurs études philosophiques, théologiques et humaines en Europe, à telle enseigne qu'ils affirment qu'il est préférable d'être membre du clergé que de croupir sous le paternalisme colonial des religieux.

⁹⁵⁵ Vécu personnel du compositeur de ce texte.

Mar Champion (1969-1978). Cette nouvelle étape de l'Assomption au Congo-Kinshasa fut préparée, depuis le mois de mai 1978, par la curie généralice. Dans une réponse à la lettre du Père Edgar Cuypers réagissant au Rapport de la Réunion plénière⁹⁵⁶ tenue à Butembo du 27 au 28 décembre 1977, le Père Hervé Stephan, Supérieur général, mentionna entre autres la fin du mandat du Père Marc Champion et les consultations qu'il fallait prévoir la préparation de la relève assomptionniste, et le souci de l'unité entre les deux clergés constitués des Assomptionnistes et des prêtres diocésains⁹⁵⁷.

Juillet 1978 fut décisif pour l'avenir de l'Assomption ouverte aux autochtones du Congo-Kinshasa. Le Père Hervé Stephan, dans une lettre circulaire⁹⁵⁸, écrit aux religieux de la Procure d'Anderlecht (Bruxelles) et aux missionnaires en vacances évoqua des questions autour des consultations du nouveau provincial, du gouvernement de l'Assomption au Congo, des deux clergés, et de la fondation de l'Assomption zaïroise, selon la terminologie provenant de la dénomination du Zaïre à cette époque.

Il en informa le Père provincial, Marc Champion, en septembre 1979, et lui demanda d'éclairer le choix de son successeur qui continuerait à accentuer le sens de la « *convivencia* », c'est-à-dire de la communion fraternelle⁹⁵⁹. La dernière lettre qui concerne l'implantation de l'Assomption au Congo-Kinshasa fut celle de l'Assistant général, Thomas De Leeuw, qui s'occupait des questions religieuses des Assomptionnistes de la Hollande, de la Belgique Nord et Sud, et du Congo-Zaïre. Il annonça, dans sa lettre du 16 septembre 1978, adressée au nouveau Provincial, le Père Stephan Smulders, l'érection du noviciat à Butembo⁹⁶⁰.

Cette annonce fut suivie par la lettre circulaire⁹⁶¹ du 22 novembre 1978 dans laquelle le Père Hervé Stephan communiquait la nomination du nouveau Provincial. Il exhortait, en même temps, les religieux du Congo-Zaïre à prendre au sérieux leur vie religieuse, d'avoir une collaboration fraternelle avec le clergé diocésain, et de « croire en une vie assomptionniste pour les jeunes zaïrois ».

Dans la suite, le Père Hervé Stephan, dans sa lettre circulaire, rédigée en juillet 1979, lança d'une manière décisive le processus de l'Assomption au Congo-Zaïre en ces termes :

Les derniers Européens sans doute sont arrivés et leur nombre diminuera trop vite. Tournant de l'histoire de l'Assomption au Zaïre : dernière étape des A.A. -(lire Augustins de l'Assomption ou Assomptionnistes)- européens et ouverture

⁹⁵⁶ APAR, 2LP 88 : Père Edgar Cuypers au Père Hervé Stephan. Butembo, le 6 mars 1978.

⁹⁵⁷ APAR, 2LP 90 : Père Hervé Stephan au Père Edgar Cuypers. Saint Gérard, le 1^{er} mai 1978.

⁹⁵⁸ APAR, 2LP 47 : Père Hervé Stephan. Lettre circulaire. Rome, juillet 1978.

⁹⁵⁹ APAR, 2LP 48 : Père Hervé Stephan. Rome, le 16 septembre 1978.

⁹⁶⁰ APAR, 2LP 53 : Père Thomas De Leeuw au Père Stephan Smulders. Rome, le 16 septembre 1978.

⁹⁶¹ APAR, 2LP 52 : Père Hervé Stephan. Lettre circulaire. Rome, le 22 novembre 1978.

résolue aux A.A. Zaïrois. Déjà vous avez donné à l'Église de Butembo-Beni la possibilité, en 50 ans, d'avoir un évêque, des abbés, des religieuses, des religieux et des catéchistes zaïrois. L'heure est venue d'ajouter un dernier service dans cette ligne : une Assomption zaïroise. Les premiers sont là : Jérôme, Charles, Michel. Il faut avancer maintenant dans cette ligne en marche forcée. L'envisager comme un service à l'Église ('pas dans un calcul égoïste, de survie de notre Congrégation'). Une Église est constituée adulte quand elle peut trouver en elle : évêque, prêtres, religieuses et religieux. C'est manifestement l'heure de commencer cette aventure : l'Esprit nous fait signe. Le Christ nous invite à ouvrir nos portes puisqu'il invite de nombreux jeunes à y entrer. Les candidats sont relativement nombreux (une quinzaine). À accueillir sans aucune méfiance ni naïveté. Nécessité, ici comme ailleurs, de discerner les vocations. La pureté de leurs intentions dépendra d'ailleurs, en partie, du visage que nous aurons donné de notre vie religieuse. Ces jeunes qui se présentent à vous sont en quelque sorte vos fils. Au moment où ils veulent devenir vos frères, faut-il les repousser et les regarder d'un autre œil ? Accueillir et aider ces jeunes à vérifier leur vocation. C'est une belle aventure à vivre. Une chance de trouver une sève nouvelle. Accueillons-les avec foi et espérance. Il y aura beaucoup de problèmes à résoudre. Mais ce sont des problèmes de vie et non pas de mort ! L'histoire de l'Assomption est remplie de ces commencements. Quelques fois, ce fut la persécution qui nous a fait commencer dans un pays. Dans d'autres cas c'est manifestement l'Esprit. Je crois qu'ici c'est l'Esprit de Dieu. C'est là notre force et notre raison d'espérer⁹⁶² ».

Cette exhortation fut conclue par les responsabilités de chaque religieux en matière de discernement des vocations quand il rappela le texte voté au Chapitre Général de 1974. Ce chapitre confiait aux religieux de chaque Province l'éveil des vocations de prêtres, de religieuses, des religieux, et des catéchistes dans les paroisses par les Pères.

Il insistait sur l'importance de l'exemple d'une vie de charité entre les religieux, « d'accueil vrai », et de prière commune. Il exhortait enfin les Provinces à trouver des communautés et des groupes de religieux pour recevoir des aspirants, leur révéler ce qu'est l'Assomption, l'âme de la foi, de la vie et de l'apostolat des religieux. Cette étape, rappelle le texte, peut aider les religieux à se reconverter quotidiennement à l'Assomption. Il donnait enfin la responsabilité au Provincial et son conseil de demander l'érection d'un noviciat⁹⁶³.

Le pas décisif vers un tournant nouveau pour l'Assomption au Congo (Zaïre) ne signifiait pas une rupture de collaboration avec le clergé diocésain mais plutôt un service à l'Église locale, une continuité et un appel à la mission dans l'Église en Afrique. Cet esprit fut traduit, le 22 juillet 1979, lors du cinquantenaire de l'Assomption au Congo-Zaïre, dans un mot de circonstance, à l'ancienne église cathédrale de Beni, quand le Père Hervé Stephan déclarait :

« Aussi je vous dis avec autant de force : ce cinquantenaire, c'est votre fête à vous tous, chrétiens de Beni ou d'ailleurs. Vous avez répondu à l'appel de

⁹⁶² APAR, 2LP 91 : Père Hervé Stephan. Lettre circulaire. Rome, juillet 1979.

⁹⁶³ Ibidem, p. 2.

Jésus-Christ de façon merveilleuse. Avant de semer, un paysan défriche et laboure son champ. Ainsi, depuis des siècles, Dieu, comme un bon paysan préparait le peuple d'ici à recevoir le grain de l'Évangile. Les Pères du Sacré-Cœur, les premiers, il y a 70 ans, ont semé dans les larmes. Les Pères Assomptionnistes, il y a 50 ans, à leur tour ont semé. Et comme la terre était bonne, la récolte a été abondante, rapide, miraculeuse. Oui, c'est votre fête, la fête de votre fidélité à Jésus-Christ. Maintenant, il faut regarder l'avenir. Continuer ensemble. Tout n'est pas fini. Les Pères Assomptionnistes, je veux vous l'avenir, veulent continuer à servir, à aider. Ceux qui sont venus de loin tiendront jusqu'aux limites de leurs forces. Ils continueront, si Dieu le veut, avec des Assomptionnistes nés parmi vous. Dans un mois, cinq ou six d'entre eux vont commencer le noviciat à Butembo. Eux et ceux qui suivront continueront ici, et même dans d'autres régions d'Afrique. L'Église de Butembo-Beni est assez généreuse pour devenir elle aussi à son tour missionnaire⁹⁶⁴ ».

Le Père Willibrord Muermans fut le premier Maître des novices aidés du Père Edgar Cuypers, curé, et du diacre Michel Kalumbiro. Ce noviciat qui débuta, le 16 août 1979, dans la paroisse de Kitatumba, fut transféré l'année suivante dans ce qui devint la Maison Lwanga et l'internoviciat (1980) de toutes les congrégations de la famille de l'Assomption, les Sœurs Oblates et Orantes de l'Assomption, des congrégations autochtones, les Petites Sœurs de la Présentation et les Frères de l'Assomption, et d'autres congrégations missionnaires.

Le transfert nous fait comprendre les directives que le Père Thomas De Leuw, Assistant général, donna, le 28 juin 1980, au Père Stéphane Smulders, Supérieur provincial du Congo-Zaïre :

« Comme l'érection d'un Noviciat est liée à une maison déterminée, nous ne pouvons pas employer la formule 'érection du noviciat à Butembo'. Cela ne donnera pas des difficultés pour l'avenir parce que ce n'est pas d'un jour à l'autre qu'on change de maison. En outre, il est toujours possible de passer un mois avec tous les novices dans une autre maison de la province⁹⁶⁵ »

Cette formule fut décisive pour l'ouverture de l'internoviciat dirigée par le Père Théodard Steegen, aidé du Père Constant Gaspermant (1911-1993) qui, deux ans plus tard, vint rejoindre le scolasticat de philosophie. Celui-ci ouvrit sa première année académique (1982-1983) à Cophaco, avant son transfert l'année suivante à Bulengera qui, par un jeu de lettres imaginé par le Père Pol Dillen, fut appelé Bregalune.

⁹⁶⁴ APAR, 2LP 98 : Hervé Stephan. *Chers chrétiens de Beni et d'ailleurs. Beni, le 22 juillet 1979.*

⁹⁶⁵ APAR, 2 LP 53. Père Thomas De Leuw au Père Stéphane Smulders. Rome, le 28 juin 1980.



Image n° 12 : Décoration de la porte de la chapelle de la Maison Lwanga

Source : Revue Qu'il règne (2004) n° 369, p. 16.

La Maison Lwanga fut la troisième maison constituée canoniquement après la Cophaco⁹⁶⁶, maison provinciale transférée au Collège Kambali en 1992 par le Père Giuliano Ricadonna, succédant au Père Théodard Steegen, ancien provincial (1987-1992). Le scolasticat de philosophie prit naturellement le statut d'une maison religieuse.

3.1.3. La question de la formation dans les maisons religieuses d'études

Le scolasticat trouve son origine dans la volonté de poursuivre la formation assumptionniste dans une maison propre à la congrégation après le noviciat. Après la première promotion du noviciat établi à Kitatumba. Les frères qui venaient d'émettre la profession religieuse temporaire partirent poursuivre leurs études philosophiques à Kinshasa, chez les Jésuites, à Kimwenza, d'autres retournèrent au grand séminaire pour la théologie. La dispersion des religieux n'alla pas sans engendrer des problèmes.

⁹⁶⁶ La Coopérative des Pharmacies au Congo (COPHACO) fut une maison que l'Assomption acheta pour en faire une communauté religieuse. Ce nom de la pharmacie est resté : il désigne en même temps la maison et les alentours. Après la poste, la banque, l'avenue Matokeo, et les anciens bureaux du district, le COPHACO évoque un des grands lieux de références géographiques de la ville de Butembo sur la route Goma-Butembo-Bunia qui se trouve en face l'Institut Secondaire Technique et Supérieur de Butembo où fonctionne l'Université Catholique du Graben (UCG).

De part et d'autre, bien que la cohabitation avec d'autres religieux ait été pacifique, les plaintes ne manquaient pas de surgir à cause des particularités et sensibilités spirituelles propres à chaque Institut religieux. À cette plainte des Supérieurs s'ajoutait celle des étudiants qui n'appréciaient pas leur formation religieuse, communautaire et spirituelle, comme le suggère cette lettre :

« Je suis relativement heureux dans ce groupe mais je dois vous avouer, mon Père, que je ne me sens nullement chez nous. Je le regrette. J'envie mes confrères qui auront la chance de faire leurs études dans la maison de formation à Butembo. Un de mes rêves! C'est à propos des jeunes théologiens actuels. Ceux-ci dispersés qui à Bukavu, qui au Rwanda, qui à Kinshasa. Qu'on se souvienne que nous venons droit du noviciat et que, de fait, nous avons besoin d'une formation, d'une vie communautaire, d'une maison assomptionniste. Garderons-nous l'esprit de l'Assomption? Malgré notre bonne volonté, nous serons des assomptionnistes 'atrophés' et je crains le pire⁹⁶⁷ ! »

Cet appel à une maison de formation assomptionniste après le noviciat était un souci commun. Devant ce problème de formation, le Père François Péjac, Assistant général, formula l'alternative :

« Ou arrêter les admissions au noviciat, malgré les nombreuses demandes, faute de pouvoir assurer la formation à laquelle les jeunes ont droit : c'était la solution humainement raisonnable. Ou se lancer dans la mise en oeuvre d'un scolasticat de philosophie pour assurer une formation intellectuelle, religieuse, assomptionniste, sérieuse, pour les premières années de vie religieuse. Solution parfaitement utopique sans argent et sans personnel qualifié⁹⁶⁸ ».

Ce fut plutôt cette seconde possibilité qui fut envisagée. Le chapitre général de la congrégation de 1981 était aussi du même avis et créa une Caisse de Solidarité Interprovinciale (C.S.I.).

Celle-ci a pour but de faire face aux problèmes concernant le bien commun de la Congrégation et de répondre aux appels motivés émanant d'une Province. Elle fut aussi créée dans le but de recevoir des dons et subventions, et pour les distribuer aux religieux, aux communautés, aux oeuvres, et aux Provinces qui vivent dans le besoin. Elle est donc un moyen d'entraide et de partage. Au Chapitre général de 1982 fut décidé le financement du scolasticat et les débuts des constructions.

Le 16 septembre 1983, le Père Hervé Stéphan, Supérieur général, présida à la bénédiction de ce scolasticat lors d'une paraliturgie préparée pour la circonstance. À cette occasion, dans son allocution, il définit l'identité du scolasticat saint Augustin, comme une maison religieuse, apostolique, missionnaire et d'études. L'importance de ce scolasticat dans l'œuvre de l'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni n'est pas à sous-estimer⁹⁶⁹. Du point de vue missionnaire, il a ouvert ses portes à d'autres congrégations religieuses,

⁹⁶⁷ Cet extrait de lettre du Frère Théophile Makuta fut écrit au Rwanda dans la communauté de 12 membres composés de 9 scolastiques dont 5 Salésiens, 2 Palotins, un religieux des Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus et de Marie, et un Assomptionniste. Cet extrait d'une lettre écrite au Père Hervé Stéphan, Supérieur Général, fut repris par le Père François Péjac, son assistant général. Cf. F. PÉJAC, « Faut-il construire ? », dans *l'Assomption et ses œuvres* (1982) n.610, p. 13.

⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. 13.

notamment les grands Carmes, les Croisiers, les Joséphites et les Petites Sœurs de la Présentation, pour pourvoir à leur formation intellectuelle et religieuse ainsi qu'à celle des futurs agents de l'évangélisation. Il est aussi ouvert aux laïcs.

Néanmoins, ils peuvent bénéficier de la bibliothèque, et si besoin est, ils peuvent rester dans la maison pour un ressourcement spirituel. Du point de vue social, le scolasticat organise des cours d'alphabétisation pour des adultes qui n'ont pas fréquenté l'école. Avec les moyens au bord, les classes sont dispensées au site même de Bulengera ou dans les chapelles environnantes. Malgré les conditions difficiles d'études, les résultats sont satisfaisants. En outre, la population environnante reçoit une éducation sanitaire. Elle est essentiellement sensibilisée à l'hygiène du corps, des habits, de la nourriture, de l'eau et de la maison. Ce travail de conscientisation se fait surtout par l'exemple.

Ainsi, les Frères participent aux aménagements des sources d'eau potable. Cette entreprise est une des réussites dans le diocèse. Elle s'est répandue dans la paroisse de Bunyuka, de Kitatumba, de Mbao, de Mutwanga et de Butembo-cité. Par ailleurs, dans les villages environnants, la population est éduquée à l'usage rationnel de la culture des champs pour une meilleure rentabilité à court, à moyen, et à long terme. Aussi, est-elle appelée à cultiver des produits nutritifs comme le soja, et à varier son alimentation en pratiquant le petit élevage.

Bien plus, les scolastiques vont vers les plus petits et les déshérités, les pauvres, les veufs, les vieillards, les abandonnés, et les orphelins. L'instruction chrétienne et la prière sont souvent accompagnées des gestes d'entraide matérielle et de partage selon les besoins de chacun. Par ailleurs, le scolasticat s'insère dans les activités paroissiales. Le Père Michel Tassin s'occupait de l'animation dominicale du secteur de Bulengera, dans la récente paroisse de Mukuna, dirigée par les grands Carmes depuis 1990. Mais, à cause de la forte centralisation de la paroisse, les Pères et les Frères ne se travaillent plus dans ce secteur⁹⁷⁰.

Cependant, dans d'autres paroisses de la cité, les Pères rendent le service dominical ou encore animent des recollections. Enfin, la maison religieuse rend à ceux qui, dans le diocèse, religieux, membres du clergé diocésain ou laïcs, désirent se retirer pour une retraite, un temps de repos, de méditation, de travail assidu en dehors de leurs activités quotidiennes⁹⁷¹.

Le scolasticat de Butembo fut suivi du théologat assumptionniste à Kinshasa (1987). Cette maison de théologie est née, elle aussi, de circonstances similaires à celles du scolasticat. Elle garde la même identité, le même style de vie, et les mêmes perspectives que le scolasticat : une maison religieuse, apostolique, missionnaire et d'études.

⁹⁶⁹ Témoignage de Jean-Chrysostome Kisali, Recteur du scolasticat. Bulengera, août-septembre, 1994.

⁹⁷⁰ Plainte des Frères dont Christophe Mbafumoha qui était engagé comme acolyte dans la chapelle de Bulengera où le Père Michel Tassin exerçait son ministère.

⁹⁷¹ Victor NDAKASI, *Nos activités apostoliques*, dans *Qu'il règne* (1985) n°267, p. 10-12.

La dernière maison d'étude est l'Institut Supérieur Emmanuel d'Alzon de Butembo (I.S.E.A.B) approuvé par son Excellence le Ministre à l'Education Nationale par sa Lettre N° MINEDUC/CABMIN/2935/2002 du 11 décembre 2002. Cette nouvelle institution a entre autres comme finalités d'assurer une formation de niveau universitaire en Philosophie, en Sciences et Techniques de Développement, en Sciences de l'Information et Communication Sociale à tous les membres qui y suivent l'enseignement.

Elle veut aussi garantir l'étude des disciplines philosophiques et des sciences humaines requises pour aborder les études de Théologie en vue du sacerdoce, telles qu'elles sont prévues par la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotialis* du 6 janvier 1970. En outre, elle espère stimuler l'approche critique des grandes préoccupations et interrogations de nos contemporains, et ainsi, permettre aux jeunes religieux de vivre une foi intelligente et libre, en prise sur son temps, et de contribuer à l'éducation de la jeunesse congolaise.

Cette institution universitaire, après l'Institut Technique Industriel de Mahamba (ITIMA) (1987), est une des grandes transformations de l'Assomption au Congo. Elle ouvre aux laïcs non seulement des connaissances scientifiques mais aussi un esprit d'émulation dans le savoir-être, le savoir-vivre, et le savoir-faire pour leur développement personnel, celui de la contrée ainsi que celui de la participation à la construction de la nation. Tel est le défi⁹⁷² que l'Assomption au Congo-Kinshasa lance au corps étudiantin et professoral, ainsi qu'à toute la population locale.

Chapitre deuxième Les Oblates de l'Assomption (1935-1996)

Les paragraphes suivants présentent l'identité de cette branche féminine assomptionniste et son idéal religieux et apostolique en mission. Ils relatent, après ses origines et son expansion, leur raison apostolique d'être en mission

3.2.1. Fondation et expansion (1865-1985)

Les origines de la congrégation des Oblates de l'Assomption⁹⁷³ sont liées à celle des Augustins de l'Assomption dont elle est la branche féminine. Au cours de l'audience avec

⁹⁷² Commentaire libre provenant des entretiens informels avec Emmanuel Mughunda, ex-père assomptionniste. Bruxelles, novembre 2004.

⁹⁷³ Pour ce rappel historique de cette branche féminine des Augustins de l'Assomption, nous nous référons à ces ouvrages : *Les Augustins de l'Assomption. Origines. Esprit, organisation, oeuvres*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1928, p. 157-159 ; « La fondation des Sœurs Oblates de l'Assomption », dans *L'Assomption et ses Œuvres* (1980) n.602, p. 15-16 ; Pierre TOUVENERAUD et Marie-Léonie MARICHAL, *La fondation des Sœurs Oblates de l'Assomption*. Rome, 1980, 1-36. Ce dernier ouvrage a été tiré à l'occasion du centenaire des Augustins de l'Assomption.

le pape Pie IX (1839-1872) lors du pèlerinage du Père Emmanuel d'Alzon à Rome en 1862, le pontife romain vint à lui dire : « Je bénis vos œuvres d'Orient et d'Occident ». Aussitôt, en 1863, le Père Emmanuel d'Alzon envoya à Constantinople le Père Victorin Galabert (1830-1888) pour travailler à la restauration de l'unité l'Église orthodoxe avec l'Eglise catholique.

Soucieux d'associer à cette nouvelle œuvre la collaboration d'une congrégation religieuse, le Père Emmanuel d'Alzon s'engagea, en 1862, à fonder la congrégation des Oblates de l'Assomption dans sa maison natale du Vigan, sous la responsabilité du Père Hippolyte Saugrain (1822-1905) qui, à l'extérieur de ce noviciat, s'adonnait à la prédication et à la confession des fidèles.

Cette activité apostolique aboutit à la formation d'un groupe de jeunes filles des Cévennes que le Père Emmanuel d'Alzon réunit, le 24 mai 1865, dans une grande maison au quartier de Rochebelle dans le faubourg du Vigan. Il leur donna le nom « Oblates de l'Assomption » impliquant le sens des personnes « offertes » pour le service de l'Eglise et leur appartenance à la famille des Religieuses de l'Assomption qu'il avait fondé à Nîmes en 1850.

Afin de marquer leur première destination dans l'Eglise, il plaça leur maison sous le patronage de « Notre-Dame de Bulgarie » qui a et garde une connotation de la mission étrangère ou mieux de la mission lointaine, hors des frontières nationales françaises, dans l'Eglise. La vie y était austère et constituée d'austérité et de prière : coucher sur la planche, souper au pain et à l'eau deux fois la semaine, adoration du Saint Sacrement chaque dimanche, et une adoration nocturne hebdomadaire.

Aussitôt, le problème de la responsable de cette nouvelle communauté se fait sentir. Le Père Emmanuel d'Alzon avait déjà estimé, lors de la direction spirituelle de Marie Correnson, aînée de dix enfants, avait un appel particulier du Seigneur. Elle était la fille de Correnson, médecin du collège de l'Assomption de Nîmes, et ami du Père Emmanuel d'Alzon. Au cours de ces rencontres spirituelles, Le Père Emmanuel d'Alzon intéressa et prépara Marie Correnson à la fondation de nouvelle congrégation naissante⁹⁷⁴.

Le Père Emmanuel d'Alzon proposa comme objectif à cette institution religieuse une devise qu'il emprunta de l'apôtre Paul (I Co, 9, 22) : « Je me suis fait tout à tous, afin de les gagner tous à Jésus-Christ ». Ainsi demanda-t-il à la Supérieure de rendre son cœur « mille fois plus grand, plus ardent pour tout ce qui est grand, beau, divin, dans les perfections de Jésus-Christ et la cause de Dieu ? »

En 1867, après un temps nécessaire de discernement et après s'être imprégnée des projets, des désirs et des inspirations du Père Emmanuel d'Alzon, Marie Correnson devint, à l'âge de 25 ans, la cofondatrice de cette congrégation des Oblates de l'Assomption, et prit comme nom de religion celui de Mère Emmanuel-Marie de la Compassion. Par-là, Les bases de la fondation de cette nouvelle institution religieuse étaient lancées.

Cette devise et ce cœur large ouverts se polarisent sur trois orientations dans un

⁹⁷⁴ Marcel NEUSCH, « Les Oblates de l'Assomption », dans *Les Oblates de l'Assomption*, s.d., s.l. Cette revue présente sommairement cet institut religieux sous forme de plaquette. Elle sert dans l'animation des vocations.

même but comprenant des dimensions missionnaires, œcuménique et caritative ainsi concrétisées dans leurs récentes Constitutions et leur Règle de vie :

« Nous entendons rester fidèles à ces trois finalités de nos origines par le service de l'évangélisation dans tous les pays du monde, avec une attention spéciale à ceux qui ne connaissent pas le Seigneur, le travail en faveur de l'unité des chrétiens, le service des plus démunis et le souci constant de la croissance de l'homme dans l'esprit de l'Évangile, plus particulièrement par l'assistance éducative, médicale et sociale Partout où nous sommes envoyées, nous suscitons des engagements au service de l'Église⁹⁷⁵ ».

'Filles de l'Église', et 'ouvrières d'unité', les Oblates de l'Assomption recherchent la gloire de Dieu et la réalisation de l'ultime souhait du Christ : 'Qu'ils soient un'. Par ailleurs, dans les attitudes évangéliques de simplicité et d'humilité, elles trouvent une voie qui les rend proches des pauvres et qui favorise le dialogue⁹⁷⁶. Partageant la spiritualité assomptionniste et la devise 'Que ton Règne vienne, Seigneur', elles se rendent disponibles en empruntant la parole du prophète : 'Ecce ego, mitte me : Me voici, envoyez-moi (Is, 6,8).

Cette parole du prophète est pleine de sens pour elles car elle englobe leur oblation au Christ dans l'engagement de tout leur être par les vœux d'obéissance, dans l'accueil de la volonté du Père, de pauvreté à la suite du Christ pauvre, et de chasteté en se rendant proche du genre humain racheté par le sang du Christ.

À la manière des Assomptionnistes menant une vie de prière, d'oraison et de recueillement en présence de Dieu, les Oblates de l'Assomption radicalisent cette attitude par une phrase lapidaire en se persuadant qu'il est « impossible d'être une vraie fille de l'Assomption si on n'est pas en même temps une fille d'oraison ». Cette oraison puise ses énergies dans l'Eucharistie, où 'Oblate s'unit au Christ dans le don total de sa vie'. Cette conviction prolonge la sensibilité spirituelle du Père Emmanuel d'Alzon qui exhorte ses religieux en leur disant que « À l'Assomption, le Saint Sacrement est le maître de la maison⁹⁷⁷ ».

La vie de donation à Dieu se concrétise dans la vie commune, enracinée dans la Trinité, communauté d'amour. Ainsi, se proposent-elles, selon l'esprit augustinien, une vie faite de simplicité, de franchise et de cordialité, de partage de biens, de charité, et de service de frères dans un esprit de famille, afin de faire rayonner le Règne de Dieu en elles et autour d'elles.

Dès sa fondation, la congrégation des Oblates de l'Assomption était destinée à franchir les frontières françaises pour étendre « le Règne de Dieu » dans le monde. Le cœur large et ouvert à l'Église des premières Oblates de l'Assomption s'est progressivement réalisé sur les cinq continents à travers le temps dans 17 pays : en Europe (1865), en Orient (1889), en Afrique (1935), en Amérique latine (1964), et en Asie

⁹⁷⁵ Règle de Vie de la Congrégation des Oblates de l'Assomption, Paris, 1985, n°1.

⁹⁷⁶ « Oblates de l'Assomption, qui êtes-vous ? », dans *Les Oblates de l'Assomption*, op. cit., p. 4.

⁹⁷⁷ « L'esprit de l'Assomption », dans *Les Oblates de l'Assomption*, op. cit., p. 10.

(1985).

Cette expansion serait-elle due au fait que leur particularité religieuse favorise une large ouverture d'options apostoliques ? C'est ce que suggère cette évocation :

« L'Europe Occidentale et Orientale, l'Afrique peuvent l'appeler tour à tour pour se dévouer dans les oeuvres les plus diverses, partout où il y a quelque bien à faire, quelque détresse à soulager, -au chevet des malades dans les cliniques les plus réputées comme dans les hôpitaux dans les dispensaires, près des enfants qu'il faut instruire, dans les orphelinats et les patronages, aussi bien que dans les grandes institutions où les jeunes filles de la société reçoivent une éducation conforme à leur rang, -dans les garderies, les écoles d'apprentissages et les ateliers chrétiens, où il faut préserver la jeune fille de l'ambiance souvent funeste respirée au dehors. Elle a sa place également dans l'Action Catholique et se dévoue dans les oeuvres sociales : goutte de lait, visite des taudis, régularisation des mariages ⁹⁷⁸ ».

3.2.2. Les Oblates de l'Assomption au Congo (1934-1996)

Animées d'esprit missionnaire enraciné dans le triple amour et le bagage spirituel qui s'en dégage, les premières Oblates de l'Assomption prirent le chemin de leur mission à Andrinople en Bulgarie, où elles arrivèrent le 24 avril 1868, en la troisième année de leur fondation. Expulsées de Bulgarie sous le régime communiste, les Oblates de l'Assomption se préparèrent pour l'Afrique. En effet, depuis octobre 1929, les Augustins de l'Assomption oeuvraient dans la Mission de Beni, cédée par les Pères du Sacré-Cœur de Quentin.

Aussitôt, les Assomptionnistes se rendirent compte que le christianisme échappait partiellement au monde féminin et que l'Église naissante courait le danger de devenir essentiellement masculine. La présence des religieuses s'avéra nécessaire pour les assomptionnistes à tel point qu'un missionnaire écrit à son Supérieur :

« L'Église naissante risque de devenir une Église essentiellement masculine, et l'écart entre le statut de l'homme et de la femme risque de s'accroître. En effet, bien que les jeunes filles et femmes mariées ne soient pas exclues du catéchuménat, leur nombre est de loin inférieur à celui des jeunes gens et hommes adultes. Quant à l'enseignement dans les écoles, il s'adresse presque exclusivement à la jeunesse masculine, ce qui pourrait accroître la prédominance de l'homme, déjà très marquée dans la civilisation bantoue, par l'évangélisation et scolarisation unilatérales ⁹⁷⁹ ».

« Aussi longtemps que nous n'aurons pas des religieuses, nos missions seront des familles sans mamans. Si les prêtres en Europe éprouvent des difficultés à comprendre la psychologie féminine, comment nous autres, pourrions-nous réussir à comprendre la femme indigène? Nous avons beau instruire les hommes et les baptiser, tant que les femmes ne seront pas évangélisées, nous ne réussirons pas à christianiser les familles.

⁹⁷⁸ « Oblates de l'Assomption », dans *L'Afrique ardente* (1947) n°44, p. 10.

⁹⁷⁹ AOP, DL 20 : *Aventure missionnaire des Oblates au Zaïre*, avril 1990.

Or, sans religieuses, il ne nous sera pas possible d'atteindre la femme (...). La chrétienté naissante court le danger de devenir essentiellement masculine⁹⁸⁰ ».

Face à ce déséquilibre, les Pères Assomptionnistes virent la nécessité de l'apostolat des religieuses dans la Mission pour s'occuper plus particulièrement de la femme dont le rôle, bien qu'effacé, reste capital dans l'éducation de la société. Les missionnaires souhaitèrent alors que la présence des Oblates de l'Assomption dont l'action apostolique serait concomitante avec celles des Pères.

En 1931, le Père Conrad Groenen, supérieur religieux aurait demandé à son Supérieur général, le Père Gervais Quénard, d'intervenir auprès de la Supérieure générale, la Mère Marie-Berthe Paré, pour qu'elle envoie des Sœurs Oblates de l'Assomption dans la Mission de Beni⁹⁸¹. Le Père général transmit cette requête du Père Conrad Groenen à la Mère Marie-Berthe Paré qui mit quatre ans pour réaliser l'attente des Assomptionnistes au Congo.

Cette longue attente des Pères Assomptionnistes nourrissait davantage leur ferme conviction que l'avenir de l'Église naissante dépendait, en cette contrée, de l'éducation de la femme. Cette conviction était si profonde que Mgr Henri Piérard le rappela en 1959, en ces termes : « L'Église ne s'implantera en pays de Mission que si la famille chrétienne se constitue solidement, et la famille chrétienne c'est la maman⁹⁸² ».

Face à l'insistance⁹⁸³ des Pères Assomptionnistes pour avoir des religieuses, la Mère générale Marie Berthe Paré en son conseil du 10 septembre 1935, autorisa les Oblates de l'Assomption de se rendre en mission au Congo pour y organiser des foyers chrétiens solides et pour travailler à la promotion culturelle de la femme noire. Cette décision, annoncée par le Père Joseph Mauban (1830-1932), vicaire général de la congrégation, fut une source de consolation pour les missionnaires⁹⁸⁴ : ils trouvèrent des auxiliaires dans leur mission.

En effet, dans sa lettre 7 juillet 1935 adressée à la Mère générale Marie-Berthe Paré, Henri Piérard précisait les responsabilités respectives entre les religieuses et les religieux et la qualité des relations qui existerait entre les deux communautés. Ce contrat énonce que la congrégation des Oblates de l'Assomption s'engageait à servir d'auxiliaires aux Pères assomptionnistes dans toutes leurs oeuvres d'apostolat actuelles et futures, et que ces oeuvres ne seraient pas en opposition avec les constitutions des religieuses.

⁹⁸⁰ Lieven BERGMANS, *Les Oblates de l'Assomption au Zaïre*. Bruxelles, 1980, p.4.

⁹⁸¹ Père Gervais Quénard avec le Père Conrad Groenen. Rome, le 14 mai 1931.

⁹⁸² Henri. PIÉRARD, « Au Congo Belge », dans *Le Royaume* (1959) n°1, p. 4.

⁹⁸³ APAR, 2 LK 9 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard, Lubero, le 9 août 1931 ; 2 LK 25 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard, Lubero, le 9 août 1933 ; Père 2 LK 30 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Mulo, le 22 mars 1934 ; 2 LK 69 : Henri Piérard à Mère Marie-Berthe Paré, Beni, 1934.

⁹⁸⁴ APAR, 2 LN 108, 15, 1 : Père Joseph Mauban au Père Conrad Groenen. Bruxelles, le 17 mai 1934.

Par ailleurs, cette lettre notifiait qu'elles ont la charge d'organiser des foyers chrétiens, de favoriser l'émancipation de la femme africaine, et de répondre à d'autres tâches imprévisibles. Enfin, les religieuses auraient un Père aumônier et seraient mises à la disposition du chef de poste de mission qui serait leur centre de rayonnement dans la contrée. Elles dirigeraient dans chaque station une école primaire pour filles et leur enseigneraient le catéchisme, s'occuperaient des maternités et des orphelinats, des veuves et des vieillards, aussi bien que du soin de la sacristie⁹⁸⁵.

Sous une autre forme, Mgr Henri Piérard précisa cette forme de contrat⁹⁸⁶ quand il soulignait que les Oblates de l'Assomption venaient travailler à l'éducation de la mère chrétienne, 'remplacer' les mamans défuntées des orphelins, suivre attentivement l'évolution et le développement physique de nombreux nourrissons qu'on leur présenterait, et devenir des *mères* auprès des petits, . Par ailleurs, elles se destinaient à enseigner les rudiments de l'alphabet et du calcul aux filles et à les préparer aux sacrements, à soigner dans les hôpitaux et les maternités, et à visiter les familles à domicile⁹⁸⁷.

Pour la Mère Marie-Berthe Paré, la mission au Congo fut comprise dans une dimension plus spirituelle. Les Oblates de l'Assomption y étaient appelées à devenir des 'génératrices de la vérité', à vivre de la prière et du sacrifice, à contribuer à la beauté des âmes, à soutenir les Pères missionnaires, et à rester toujours sous la houlette de Marie, Reine des apôtres⁹⁸⁸.

Pour mieux répondre à cet appel du Congo, les premières religieuses Oblates de l'Assomption qui se préparaient pour le l'Afrique reçurent une formation technique, mais « pas toujours indispensable », selon les vétérans de la mission. Elles suivirent des cours de maternité, s'initèrent à préparer et à administrer des remèdes, à soigner les maladies tropicales, à se familiariser avec le microscope, et à étudier toutes les règles de l'hygiène⁹⁸⁹.

Avec cet idéal religieux et missionnaire, et cette préparation, les premières Oblates de l'Assomption au Congo, les Sœurs Marie-Laurentine Allard (Belge), Marie de Saint-Gérard Vanlichtervelde (Française), et Philomen Morlinghen (Belge), embarquèrent d'Anvers le 10 octobre 1934. Elles furent accompagnées de cinq religieux eux Assomptionnistes et du Père Gervais Quénard, Supérieur général, venu pour la visite canonique de ses religieux dans la *Missio sui juris de Beni*. Ce groupe de missionnaires arriva à Bunia, Préfecture voisine au nord de Beni le 23 novembre 1934.

Le lendemain, les Pères se rendirent à Beni et les Sœurs reçurent un stage imprévu

⁹⁸⁵ 2 TK 184 : Père Henri Piérard avec la Mère Marie-Berthe. Beni le 7 juillet 1934.

⁹⁸⁶ 2 TK 183 : Père Henri Piérard, Accord entre l'Assomption et les Oblates de l'Assomption. Beni, 5 juillet 1934.

⁹⁸⁷ Henri. PIÉRARD, « Au Congo Belge », dans *Le Royaume* (1959) n°1, p. 4.

⁹⁸⁸ MARIE BERTHE, « Nous aussi », dans *les Annales des Oblates de l'Assomption* (1936) n°1, p. 5-6.

⁹⁸⁹ « Au Congo. Oui, mais, préparez-vous bien », dans *les Annales des Oblates de l'Assomption* (1937) n°5, p. 15-16.

en demeurant pendant un mois auprès des Sœurs Blanches. Il a donc fallu expliquer aux Sœurs Oblates de l'Assomption le motif de ce stage, à savoir leur initiation auprès de ces missionnaires expérimentées au travail apostolique qui les attendait⁹⁹⁰. A vrai dire, les Pères n'avaient pas encore déménagé de la maison qu'ils réservaient aux religieuses. Les pluies abondantes de septembre et d'octobre ne leur permirent pas de terminer les maisons qu'ils devaient habiter.

Les Sœurs Oblates de l'Assomption arrivèrent à Beni le 23 décembre 1934. Elles furent reçues par le Père Henri Piérard, Supérieur ecclésiastique de la Mission indépendante, aux pieds de la statue de la Vierge Marie. Les écoliers, après le mot de bienvenue du Père, exécutèrent un cantique et les petites filles leur présentèrent des fleurs. Mais, ce monde relativement bien habillé et en bonne santé, contrastait avec le « ramassis d'épave humaines⁹⁹¹ ».

Ce « monde en détresse » était composé de lépreux, de paralytiques, d'aveugles, et des victimes de la maladie du sommeil, assemblés sur la pelouse devant la statue pour venir accueillir leurs 'mamans'. Devant ce monde contrasté, les Sœurs se rendirent compte de l'attente du peuple et du service qui les occuperait.

Était-ce à cet apostolat que les Sœurs Oblates s'attendaient ? Dans sa lettre du 5 juillet 1935 à la Mère Berthe-Marie Paré, le Père Henri Piérard parlait des imprévus⁹⁹² dans l'apostolat, leur laissant ainsi une marge de liberté, d'initiative et de surprise sur leur labeur missionnaire. Cette réalité aurait-elle incité une religieuse missionnaire à préparer psychologiquement ses consœurs quand elle rédigea, avec humour, à leur intention les dix commandements⁹⁹³ de l'Oblate de l'Assomption au Congo :

1. Les Congolais, tu aimeras pour les gagner plus sûrement. 2. Jamais tu ne t'offusqueras de les voir en 'complet' d'Adam. 3. Au kiswaili tu mordras, dès l'arrivée, à pleines dents. 4. Ton savon point ne perdra à vouloir rendre un nègre blanc. 4. Mais les âmes tu blanchiras aux fontaines des Sacrements. 6. D'être mordue accepteras en faisant quelque pansement. 7. Huit cents négrillons pèseras sans te lasser apparemment. 8. La canicule porteras, Missionnaire, crânement. 9. Des fauves tu te défendras et de nostalgie même. 10. Les Annales, tu rempliras de tes croquis, tous si charmants.

Quoi qu'il en soit, la réalité au Congo demandait une préparation diversifiée dans les domaines de la médecine humaine, de l'enseignement, de la puériculture, de l'assistance sociale, et de l'art ménager. Certes, la question d'un minimum académique d'études suscite toujours une polémique.

Pour les uns, les études seraient un outil de travail qui servirait à la première initiation

⁹⁹⁰ Laurentine ALLARD, « Abord de l'Albertville », dans *les Annales des Oblates de l'Assomption* (1936) n°1, p. 24.

⁹⁹¹ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁹² 2 TK 183 : Père Henri Piérard, Accord entre l'Assomption et les Oblates de l'Assomption. Beni, 5 juillet 1934.

⁹⁹³ M. de J., « Les dix commandements de l'Oblate au Congo », dans *Les Annales des Oblates de l'Assomption* (1937), n°7, p. 21. (L'article est signé par les initiales que nous ne retrouvons pas dans la nécrologie des Oblates au Congo).

à la tâche. Pour d'autres, pourtant instruits, à tort ou à raison, les connaissances ne donnent pas toujours la compétence. L'exemple du curé d'Ars devient pour eux la référence même. Cette vision de la préparation à la mission a entraîné certaines dérives chez les Assomptionnistes comme chez les Oblates de l'Assomption. La lettre d'obédience pouvait bien indiquer la tâche précise des religieux ou les religieuses en mission mais la réalité était tout autre⁹⁹⁴.

Ainsi, psychologiquement, un missionnaire pouvait se préparer à être un professeur d'anglais sans avoir préalablement étudié cette langue ; en mission, il se retrouvait dans une paroisse. Ainsi des cuisiniers et des jardiniers pouvaient devenir des architectes, ceux qui sortaient des alumnats pouvaient remplir les charges d'inspecteurs ou de directrices d'écoles.

La question devenait plus délicate avec l'évolution du peuple quand il reprochait à ses responsables une certaine incompétence. Si les responsabilités en mission étaient imprévisibles, fallait-il des « spécialisations » ? Faudra-t-il encore des bricoleurs de la mission ? Quoi qu'il en soit, les religieux et les religieuses, d'une manière générale, devraient être capables de toucher à tout dans leurs postes de mission : la compétence s'acquiert en mettant la main à la pâte.

Cette question est encore ouverte de nos jours dans plusieurs congrégations religieuses. Pour la part des Oblates de l'Assomption au Congo s'engagèrent à réaliser l'objectif de leur mission qui se poursuit encore aujourd'hui : l'éducation de la femme africaine⁹⁹⁵. Auxiliaires des Pères dans l'œuvre évangélisatrice, elles s'occupent du catéchisme des jeunes filles et des femmes. Tout en inculquant de leur mieux aux épouses les principes de morale chrétienne relative au mariage, les Sœurs se dévouent à relever le prestige de la femme aux yeux du mari comme à ses propres yeux.

Elles instruisent les femmes, gardiennes du foyer, non seulement de leurs obligations, mais aussi de la noblesse de leur vie humble qui comporte beaucoup d'amour et de dévouement. Elles s'efforcent, en outre, dans les foyers sociaux et les classes d'alphabétisation pour celles qui ne peuvent poursuivre leurs études dans les écoles officielles, à relever le niveau intellectuel de la femme.

Par ailleurs, les Religieuses, surnommées *mama*, s'ingénient à prodiguer de multiples conseils lors de leurs contacts avec les femmes. Pour ce faire, elles organisent de fréquentes réunions de femmes adultes et des jeunes. Les conseils en commun et en particulier ont eu des succès notoires sur le plan humain et religieux à telle enseigne qu'une missionnaire écrit en 1954 : « La jeune épouse se sent comprise et heureuse. Confusément elle a conscience de se perfectionner, de se rapprocher de son mari, dans une plus grande estime mutuelle, maintenant qu'ils partagent la même foi chrétienne⁹⁹⁶ ».

⁹⁹⁴ Témoignage du Père Stephan Smulders qui fut préparé et nommé professeur d'anglais au petit séminaire de Musienene mais qui fut conduit, à son arrivée au Congo, dans le poste de mission de Biambwe. Boston, novembre 2004.

⁹⁹⁵ MISSIA, « L'éducation de la femme en pays kivu », dans *le Royaume* (1954) n°1, p. 16-20.

⁹⁹⁶ *Ibidem*, p. 17-18.

Les Sœurs Oblates indiquent aux femmes le chemin des consultations prénatales, les incitent à suivre les conseils du personnel hospitalier, et à entrer dans les maternités quand elles attendent un enfant. Aussi, les consultations des nourrissons permettent d'enseigner aux mamans quelques principes élémentaires de propreté, d'hygiène, et de puériculture. Les jeunes filles sont aussi l'objet d'une sollicitude particulière des Sœurs Oblates de l'Assomption. Elles sont initiées aux travaux ménagers, à la confection des nattes et tapis en raphia, à la couture moderne, à l'hygiène, à l'entretien d'une maison, à une préparation ultérieure à la vie matrimoniale, et aux divers services qu'exige la société contemporaine.

Parmi les principales révolutions que les Sœurs Oblates opérèrent dans le vicariat de Beni figurent les écoles des filles allant de la maternelle aux humanités secondaires, l'organisation des orphelinats et la fondation de la Congrégation des Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame.

Sous l'attentive vigilance des Sœurs, les aspirantes à la vie religieuse s'initiaient à l'entretien des orphelins. Puis timidement, après un effort de conscientisation, quelques femmes, surmontant les tabous culturels, se décidèrent à adopter certains de ces orphelins et de leur offrir une protection familiale dans leurs ménages. Depuis, personne n'éprouve aucun problème à élever et à pourvoir à l'instruction de ces enfants adoptés par la famille.

En plus, les Oblates de l'Assomption travaillèrent à la promotion de la femme indigène, dans les écoles pour filles, le pensionnat, l'école d'infirmières et les foyers sociaux, afin qu'elle puisse être capable de conquérir ses droits et être une épouse chrétienne digne de ce nom ou même une servante de Dieu par la consécration religieuse. Dans ce dessein, avec la collaboration de Mgr Henri Piérard, les Oblates de l'Assomption formèrent des jeunes filles qui sentaient en elles l'appel de Dieu. Celles-ci, en 1948, furent à l'origine de la Congrégation des Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame.

Devant cette diversité de tâches apostoliques, prévues ou imprévues, après les premiers balbutiements de l'apprentissage de la langue, les Sœurs Oblates de l'Assomption se heurtèrent au problème de la pénurie du personnel missionnaire. D'une manière poétique, Mgr Henri Piérard lança une campagne de recrutement quand il concluait, avec humour, les diverses tâches des Oblates de l'Assomption dans la Revue missionnaire, *Le Royaume* sur :

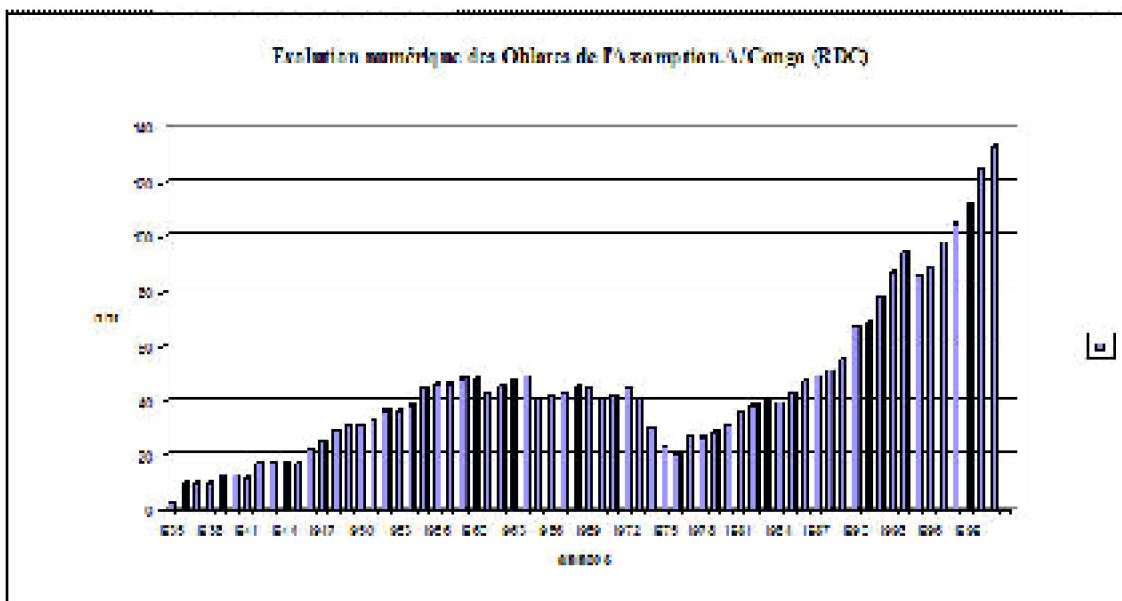
« Mais l'évangélisation de la femme indigène, dont le retard est malheureusement évident, réclamerait une bonne centaine de religieuses, et leur nombre est encore ici trop restreint. Si Notre-Dame de l'Assomption le voulait bien, les Oblates apparaîtraient dans le champ de l'apostolat aussi nombreuses que les étoiles de la voie lactée⁹⁹⁷ ».

Ce phénomène s'explique, en partie, par les faits de la seconde guerre mondiale (1939-1944), les événements de la rébellion muleliste (1964) qui vida le diocèse du personnel ecclésiastique dans le rang des religieuses comme celui des religieux. Néanmoins, jusqu'en 1960, la moyenne annuelle des religieuses missionnaires dans le

⁹⁹⁷ Henri. PIÉRARD, « Au Congo Belge », dans *Le Royaume* (1952) n°1, p. 6.

Vicariat de Beni variait entre quatre à cinq personnes. D'autre part, les Oblates de l'Assomption commencèrent tardivement le recrutement de jeunes religieuses congolaises.

Ce n'est qu'en 1960, vingt cinq ans après leur arrivée, qu'elles accueillirent les premières novices autochtones, les Sœurs Marie-Goretti Kisangani et Assumpta Masika Kaghoma qu'elles formèrent à Froyennes en France. Ces dernières prononcèrent leurs premiers vœux en 1962. Malgré ce renfort des sœurs autochtones qui, progressivement entraînent en religion, le nombre des Oblates connut une période lente de chute (1960-1972), lors des événements de l'indépendance, la rébellion de 1964, et la politique de l'authenticité au Congo/Zaïre. Les Oblates de l'Assomption reçoivent une moyenne annuelle variant entre huit et dix religieuses autochtones⁹⁹⁸.



GRaphique n° 2 : Les Oblates de l'Assomption au Congo (1935-1998)

Source : Répartitions des Oblates de l'Assomption (1935-1999)

Malgré cette montée rapide des vocations, le personnel actif dans le diocèse reste toujours insuffisant à la tâche. Hormis, le tiers qui se trouve en formation première et les abandons par suite des défaillances personnelles, la mission lointaine diminue le personnel religieux dans le diocèse de Butembo-Beni, et entraîne une instabilité dans les œuvres. Néanmoins elle donne la preuve de la maturité des religieuses autochtones.

Depuis 1979, les Oblates de l'Assomption au Congo sont à leur tour missionnaires à Rushaki au Rwanda. En effet, elles venaient d'être érigées en vicariat par le décret du 20 octobre 1960 trois mois après l'indépendance du pays. Cette juridiction s'avérait nécessaire au moment où l'indépendance du pays (30 juin 1960) venait de jeter le pays dans le chaos. Des jours plus sombres s'annonçaient encore et la crainte d'être coupé de l'Europe faisait son chemin. « Une autorité sur place au Congo devenait nécessaire pour étudier de plus près tous les problèmes, répondre aux autorités locales et prendre

⁹⁹⁸ L'évolution numérique des Oblates de l'Assomption sur le tableau dans l'annexe n°2.

éventuellement des décisions urgentes⁹⁹⁹ ».

Quinze ans plus tard, en 1975, le Conseil de Congrégation promut le vicariat provincial qui devint une province autonome. La mission au Congo comptait environ quarante religieuses réparties dans huit maisons canoniquement érigées. Cette croissance est à l'origine de nouvelles fondations jusqu'à la création de la vice-province en Afrique de l'Ouest, en 1997, et d'une maison religieuse en Afrique anglophone en Tanzanie (2001) qui est la dernière communauté, selon la chronologie, créée en dehors des diocèses du Congo/Kinshasa.

La Vice-province de l'Afrique de l'Ouest comprend la Côte d'Ivoire (1975) et le Burkina Fasso (2000). La Sœur Irène Mupitanzila en fut la première Supérieure Vice-provinciale, (1997-1999) et devint par la suite économiste générale de la congrégation (1999-2005). Elle fut suivie par la Sœur Philomène Kahanya (1999-2005) qui est, comme celle-là, de nationalité congolaise. Non seulement ces nouvelles fondations exigent des ressources humaines et financières mais aussi réduisent les agents actifs dans la province. Ainsi, les religieuses africaines sont appelées à renforcer certaines communautés au Congo, en Afrique, en Europe, et en Amérique latine¹⁰⁰⁰.

3.2.3. Spécificité des Oblates de l'Assomption au Congo (1935-1996)

Du point de vue social, malgré le personnel qualifié assez réduit, elles s'engagent à une vie optionnelle et préférentielle pour et avec les pauvres par le biais de l'éducation entendue dans son sens le plus large à partir de la maternelle, en passant par le primaire jusqu'au secondaire. Héritières de leurs aînées, elles investissent aussi leur énergie dans les soins des malades dans les hôpitaux, les dispensaires et les Centres pour Handicapés Physiques.

Par leur travail de conscientisation et par leur exemple, les Oblates revalorisent le travail manuel qui a perdu son prestige lors de la colonisation car il était soit forcé soit réservé aux paysans, soit rémunéré dans les plantations et les mines. Ainsi, s'attellent-elles, par leur exemple, à aider les personnes à se tirer de leurs situations infra-humaines en les conscientisant et en les initiant à l'élevage du petit bétail, des animaux de la basse-cour, de la revalorisation des travaux agraires, et, par leur travail de la promotion de la femme africaine.

Ces orientations sociales font des Oblates de l'Assomption, aux yeux de la population locale dans le diocèse de Butembo-Beni, des « mères », génératrices de qualités spirituelles, morales, intellectuelles et humaines de la femme Nande¹⁰⁰¹. Dans la logique de cet engagement social et de l'option préférentielle pour les pauvres, depuis le

⁹⁹⁹ AOP, DA 17 : Rapport sur la marche du vicariat. Chapitre vicarial du 7-8 août 1964.

¹⁰⁰⁰ En 1998, le nombre total des Oblates de l'Assomption s'élève à 89 religieuses incluant celles qui sont en formation. Elles sont réparties sur les quatre continents : six communautés dans le diocèse, quatre communautés au Zaïre en dehors du diocèse (Goma, Bunia, Kisangani, Wamba), deux communautés en Côte d'Ivoire (Afrique), quatre communautés en Europe (Angleterre, France, Belgique, Italie), et deux communautés en Amérique latine (Brésil et Haïti).

génocide au Rwanda en 1994, les Sœurs Oblates de l'Assomption fournissent un repas aux affamés et certains enfants de la rue, un enseignement religieux et scolaire aux sinistrés, dispensent la catéchèse, partagent l'évangile avec le peuple, et préparent aux sacrements les personnes qui le désirent.

L'œuvre des Sœurs Oblates de l'Assomption est encore très marquante aujourd'hui pour le diocèse de Butembo-Beni. L'adresse de Mgr Emmanuel Kataliko à leur égard, en 1985, lors de leur cinquantenaire au Cong-Kinshasa reste toujours d'actualité :

« Cinquante ans de vie, cinquante ans de l'annonce de l'Évangile, de témoignage au Christ au milieu d'un peuple qu'on ne connaissait pas et qu'on a adopté; cinquante ans de sacrifice et de joie, de découragement et d'enthousiasme; cinquante ans d'implantation d'un charisme transmis par le Père d'Alzon; cinquante ans de formation des jeunes et des adultes, formation intellectuelle, morale, humaine, sociale, chrétienne (...) et des soins des malades; enfin, cinquante ans d'implantation d'une Église au cœur de l'Afrique par les Pères Assomptionnistes, secondés par les Révérendes Sœurs Oblates de l'Assomption ¹⁰⁰² ».

Chapitre troisième Les Orantes de l'Assomption (1972-1996)

Ce chapitre relate la fondation et l'expansion des Orantes Assomptionnistes en Europe et les pays de mission. Il dégage ensuite leur implantation au Congo-Kinshasa et leur manière de contribuer à la vie apostolique du diocèse de Butembo-Beni.

3.3.1. Fondation et expansion (1896-1996)

Le Père François Picard (1831-1903), deuxième Supérieur général des Pères assomptionnistes après le fondateur, le Père Emmanuel d'Alzon (1810-1880), et Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre (1849-1921) fondèrent, le 8 décembre 1896, la Congrégation des Sœurs Orantes de l'Assomption, surnommées les « ermites du petit monastère ¹⁰⁰³ ».

¹⁰⁰¹ « Témoignages », dans *Les Oblates de l'Assomption. Fêtes de la célébration du cinquantenaire de la mission du Zaïre*, op. cit., p. 13-28 et 36. Ces témoignages recueillis dans cet ouvrage inédit proviennent de ceux et celles qui ont vécu un contact étroit avec les Oblates de l'Assomption dans le diocèse. Il s'agit notamment, de la Supérieure générale des Sœurs de la Présentation, certaines religieuses de cette même congrégation, les anciennes élèves de leurs écoles, les comités des conseils de paroisses, des membres des mouvements d'action catholique qu'elles dirigent, des mamans, des membres de la chorale, et des chefs dont Mutambayiro Marcel de Musienne et Kalemire Patanguli Kavongo, de profession musulmane, à Bunyuka-Vuhovi.

¹⁰⁰² Emmanuel. KATALIKO, *Le cinquantenaire des Sœurs Oblates de l'Assomption dans le diocèse de Butembo-Beni, dans Les Oblates de l'Assomption. Fêtes de la célébration du cinquantenaire de la mission du Zaïre*, op. cit., p. 4.

¹⁰⁰³ *Les Orantes de l'Assomption. Un Institut de vie contemplative au cœur du monde*. Paris, 1994, p. 2.

La Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre (1849-1921), à l'âge de vingt quatre ans, s'était mariée avec le Comte Henri d'Ursel de Belgique qui lui donna une fille Caroline. Mais deux ans après son mariage elle devint veuve. Elle s'occupa, néanmoins, de l'éducation de sa fille Caroline jusqu'à son mariage. Celui-ci permit à la Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre, en 1896, de commencer une vie nouvelle.

Depuis l'année 1872, la Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre était sous la direction spirituelle du Père François Picard (1831-1903). Ce fut durant cette période qu'elle lui écrit : « il me semble que Dieu a pour moi des intentions de vie contemplative (...). Notre Seigneur me montre une mission dans l'Eglise¹⁰⁰⁴ ». Ce désir semble avoir correspondu à celui du Père François Picard, successeur du Père Emmanuel d'Alzon (1880).

Ce Père était un mystique et avait une grande estime pour la vie cachée en Dieu. Cette attitude déboucha sur le projet : « donner à la famille assumptionniste une branche vouée uniquement à la vie contemplative¹⁰⁰⁵ ». Pour la Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre, la vie contemplative semble être un aboutissement de sa recherche car elle s'interrogeait souvent sur la voie qui lui fallait suivre entre le mariage et le service auprès des pauvres chez les Filles de Saint-Vincent de Paul avec lesquelles elle travaillait dans les œuvres de charité. L'esprit de cette congrégation religieuse marqua toute sa vie à tel point qu'elle gardait une attention particulière pour les pauvres.

Ce fut ensuite dans les années 1880, que la correspondance de Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre révéla pour le Père François Picard, son directeur spirituel, une âme assoiffée d'union avec Dieu jusqu'à écrire, dans une lettre du 7 novembre 1886 :

« Pour la première fois de ma vie, il me semble que Dieu a peut-être pour moi des intentions de vie contemplative, et je me sens totalement dépourvue de tout ce qu'il faut pour cela, mais si Dieu le veut, Il saura bien transporter les montagnes, et j'essaie de lui demander avec ardeur la force pour tout ce qu'il voudra. Quand je me rapporte au passé, au fond j'éprouve plus d'attrait à la prière que pour la vie intérieure. Je m'explique : j'ai toujours pensé à autre chose, mais c'était plutôt mon attrait personnel qui m'y poussait, tandis que les lumières de l'oraison n'ont jamais porté sur la vie intérieure¹⁰⁰⁶ ».

Il fallut attendre le 8 décembre 1896, en la fête de l'Immaculée conception, pour voir la fondation de cette communauté de vie contemplative. La Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre avec ses deux compagnes Thérèse Dienne et Anne de Servigny s'installèrent auprès de la maison des Oblates de l'Assomption, à Passy dans Paris. Ce fut le début de la Congrégation des Orantes de l'Assomption, surnommée par plaisanterie, à l'époque, « petit carmel assumptionniste » qui a un caractère contemplatif avec le but apostolique de sauver les âmes par la prière, le sacrifice joyeusement accepté, et le silence.

Le Père François Picard reçut cette nouvelle communauté comme la concrétisation

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰⁰⁵ E. LACOSTE, *Le Père François Picard (1831-1903)*. Paris, Maison de la Bonne Presse, s.d., p. 478.

¹⁰⁰⁶ *Les Orantes de l'Assomption, op. cit.*, p. 11.

de son souhait qui transparaît dans ce mot de circonstance du 8 décembre 1896 et qui révèle ses attentes :

« L'Assomption possédait à peu près toutes les branches d'activité apostolique. Il lui manquait ce petit groupe consacré à la prière, à l'étude, à la mortification. Il convient qu'il y ait dans la famille assumptionniste des âmes vivant, comme la Bienheureuse Vierge Marie, dans la séparation des autres créatures et dans l'unique occupation du divin sauveur Jésus. Réjouissons-nous donc, enfants de l'Assomption, de ce que Notre Seigneur donne une nouvelle branche à l'arbre planté par le Père d'Alzon. Je dis une branche, je devrais dire plutôt que la sève de tout l'arbre, la sève cachée aux regards des hommes qui développe sa vie aux regards des anges, fécondât l'arbre tout entier. Demandez à Notre Seigneur de Bénir cette nouvelle famille, encore bien petite, mais qui grandira, qui priera pour ceux et celles qui sont obligés de se répandre dans le monde, leur obtiendra d'aimer Dieu plus parfaitement et de travailler plus surnaturellement ¹⁰⁰⁷ ».

Les aspects de prière, d'étude, et de contemplation furent développés par les Orantes de l'Assomption. Elles pratiquèrent la « vie d'immolation et d'adoration » de jour et de nuit pour mieux aider l'Assomption en France à surmonter les persécutions. Elles s'étaient proposées aussi de travailler à leur purification personnelle des moindres imperfections par le développement de l'esprit de prière, de recueillement, d'étude et la liturgie, et par la pratique des grandes dévotions de l'Église. Enfin, pour maintenir l'état de perfection, elles s'engagèrent à pratiquer fidèlement les vertus religieuses d'austérité, de pauvreté, de travail manuel, pour aider les pauvres, intellectuel afin de connaître et d'aimer davantage Jésus-Christ ¹⁰⁰⁸.

À la mort de la fondatrice survenue le 3 juillet 1921, la Mère Anne-Marie Loysel, supérieure générale, approfondit les intuitions de la Mère Isabelle. Désireuse de préserver la vie de prière, elle établit la stricte clôture monastique afin de devenir des « Filles d'oraison », éprises par le recueillement intérieur de l'âme qui parle à Dieu, agit pour Dieu et écoute Dieu.

La « vie de prière » se manifeste dans les quatre grands piliers de la vie quotidienne de l'Orante de l'Assomption. Dès le début de la Congrégation, la Mère Isabelle rappelait le but de leur communauté quand elle exhortait ses religieuses : « Nous sommes ici pour prier sans cesse, la prière est notre vie toute entière ». Cette prière continue a pour grands axes l'eucharistie, la liturgie, et l'oraison.

Elle passe, tour à tour, par l'adoration du Christ s'offrant à son Père, la prière de louange et d'intercession, l'écoute et le partage de la Parole de Dieu, et l'Eucharistie. Tout au long de la journée, les quatre offices des laudes, du milieu du jour, des vêpres, des vigiles ou des Complies rassemblent la communauté entière, vivant dans le silence, la lecture spirituelle et la *lectio divina* ¹⁰⁰⁹, et l'étude de la Parole de Dieu. Enfin le dernier axe intrinsèquement lié aux trois premiers peut porter à une définition complète de cette

¹⁰⁰⁷ E. LACOSTE, *op. cit.*, p. 488.

¹⁰⁰⁸ AORAP, 1 : Orantes de l'Assomption (dépliant), p. 1.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*, p. 4.

vie contemplative en soulignant qu'elle est une vie de prière, une vie en communauté fraternelle, une vie de travail, « en mission d'Eglise ».

La mission lointaine a toujours été inscrite dans l'esprit des Orantes de l'Assomption. Avant la fondation de cette congrégation religieuse, la future Mère Isabelle de Clermont-Tonnerre confiait, à son guide spirituel, le Père François Picard ses pensées missionnaires dont les plus pertinentes se trouvent dans un questionnaire qu'elle lui envoya dans les années 1895/1896 : « N'y en aurait-il pas parmi nous qui pourraient faire le vœu des missions ? Pourquoi ce mérite nous serait-il refusé puisque nous serons probablement appelées à fonder des maisons de prière dans les missions ¹⁰¹⁰ ? ».

Ce désir missionnaire s'est réalisé tardivement dans la congrégation des Orantes de l'Assomption à cause du nombre restreint des religieuses. Néanmoins, elles se répartissent sur trois continents en Europe, en Amérique latine et en Afrique ¹⁰¹¹. Le souci missionnaire était une hantise de la Mère Isabelle mais aussi de ses consœurs.

En 1905, le Père Emmanuel Baillie, troisième supérieur général des assomptionnistes, exprima son désir de voir les Orantes de l'Assomption à Jérusalem. La Mère Isabelle réagit positivement à ce souhait et envisageait déjà la grotte de Gethsemani. Mais, les fondations, en dehors de l'Europe et de la France, ont été tardives à cause du personnel religieux assez restreint.

De son côté, la Sœur Simone Leroy, dans le témoignage de son désir d'être missionnaire, nous révèle en même temps les origines lointaines de l'implantation du charisme des Orantes de l'Assomption au Congo et en Amérique latine :

« L'extension missionnaire a toujours été pour moi en projet dans la Congrégation. Je suis entrée avant la guerre de 1939, et déjà Mère Marie Madeleine m'a demandé si j'acceptais de partir au Zaïre (Congo) ! – Monseigneur Piérard (sic) nous demandait-. Cela n'a fait que me confirmer dans ma vocation ! Mon attrait me poussant à la fois pour l'adoration eucharistique et les missions ! J'avais parlé de mon projet aux Franciscaines Missionnaires de Marie qui ne m'acceptèrent pas, vu ma santé. Dans cet appel du Zaïre, j'y voyais le doigt de Dieu pour arriver à le concrétiser ! Je n'y suis jamais allée, mais, par contre, en 1961, je partais pour l'Argentine, avant la fondation du Zaïre ¹⁰¹² ! » !

3.3.2. Implantation des Orantes au Congo-Kinshasa (1969)

Dans les années 1930, Mgr Henri Piérard projetait d'avoir dans son vicariat un haut lieu de prière où vivraient des adoratrices sur les sommets de la Ruwenzori. Il envisageait d'y construire une basilique votive à la Vierge Marie dans laquelle les pèlerins séjourneraient et s'associeraient à la prière permanente des religieuses. Ainsi, leurs invocations à la

¹⁰¹⁰ Jeanine GINDREY, « Mère Isabelle et la mission. 'Les missions', dans Info-Orantes (2001) n°30, p. 6.

¹⁰¹¹ Les aspirantes, les postulantes et les novices ne sont pas incluses dans ces chiffres.

¹⁰¹² Simone LEROY, « Témoignage » dans « Mère Isabelle et la mission. 'Les missions', dans Info-Orante (2001) n° 30, p. 4.

Vierge Marie, qui avait des similitudes culturelles avec la déesse *Nyavingi*, vénérée par les autochtones sur cette montagne, feraient descendre les bénédictions divines et maternelles sur le vicariat. Jusqu'en 1952, ce désir de bâtir cette basilique ne s'était pas réalisée à cause de la précarité financière.¹⁰¹³

Pendant, il fut partiellement satisfait par l'arrivée des Petites Sœurs de Jésus, fondées par Charles de Foucauld, qui fondèrent une fraternité à Mutwanga en 1956. Par ailleurs, Mgr Henri Piérard fit une requête explicite à la Mère Marie Madeleine de la Croix, Supérieure générale des Sœurs Orantes. Les archives à notre disposition ne nous révèlent pas la suite de cette correspondance.

Si la première fondation d'une communauté religieuse orante date de 1939 en France, nous pouvons présumer que la congrégation, à cette période n'avait pas un personnel suffisant. Bien plus, la mission ne demande pas seulement des ressources humaines mais aussi financières. L'arrivée de la première Sœur congolaise, Emma-Francesca Kaswera Kakinda, en 1958, suivie de plusieurs autres religieuses dans les années suivantes, attisa le désir de fonder une communauté Orante au Congo.

Mgr Emmanuel Kataliko, en 1967, renouvela cette requête d'avoir un Institut de vie contemplative dans son diocèse de Butembo-Beni. Ce souhait répondait non seulement au désir du peuple mais aussi aux exhortations post-conciliaires qui stipulaient une église n'est complète que quand la vie contemplative s'y épanouit¹⁰¹⁴. Le 18 mai 1967, Mgr Emmanuel Kataliko, accompagné du Père Jean Thomas.Schoof, visita la communauté des Sœurs Orantes à Bonnelles.

L'objet de sa visite en Europe consistait à recruter du personnel ecclésiastique à cause de la pénurie du personnel sacerdotal devant les besoins immenses de son diocèse. A l'occasion, il exprima son désir d'avoir toutes les branches de la famille de l'Assomption. En ce qui concernait les Sœurs Orantes, il manifesta son dessein d'avoir un institut religieux 'uniquement contemplatif', c'est à dire 'une maison de prière, une maison d'Orantes'. Ce bref séjour chez les Orantes, lui permit aussi de rencontrer les sœurs Orantes congolaises avec lesquelles il eut une large entrevue avant de rencontrer toute la communauté¹⁰¹⁵.

En 1968, la réflexion déboucha sur le désir d'implanter la vie contemplative au Congo. Fallait-il envoyer directement des religieuses ou plutôt une équipe qui étudierait d'abord la future implantation ? En janvier 1968, la Mère générale Marie Dominique Guyon accompagnée de la Sœur Yolande de Champagny, maîtresse de novices se rendirent au Congo pour un séjour de prospection et d'étude.

Entre temps, les Orantes de l'Assomption venaient d'entrer en contact avec M De Rochemontex, agent consulaire de France, qui leur proposait une de ses propriétés dans le Masisi, dans le diocèse voisin de Goma. Le Père Jean Boon, Procureur du diocèse de

¹⁰¹³ Henri PIERARD, « Un fief de Notre-Dame au cœur de l'Afrique », dans *Foyer Assomption* (1955) n°5, p. 3-4.

¹⁰¹⁴ VATICAN II, *Ad Gentes*, n° 18.

¹⁰¹⁵ « Visite épiscopale », dans *En Esprit et en Vérité* (1967) n° 2, p. 13-14.

Butembo-Beni, de passage à la maison généralice, le 7 septembre 1969, dissuada les Orantes et leur proposa Bikara dans la zone de Lubero, un centre éloigné d'environ 150 kilomètres de Butembo.

En juillet 1969, les atouts pour une fondation étaient presque réunis. D'une part, nous pouvons relever l'invitation de Mgr Emmanuel Kataliko et la promesse du lieu d'implantation. D'autre part, la congrégation connaissait à cette période une floraison grandissante des vocations missionnaires constituées des religieuses volontaires et disponibles, des candidates provenant de l'Italie, l'Argentine, du Vietnam et de l'Afrique. Par ailleurs, les religieuses congolaises manifestaient leur intention de partager leur charisme avec leur peuple. Un Rescrit de la Propagande (7 octobre 1969) autorisait les Sœurs Orantes à fonder un monastère à Beni et à y ouvrir un noviciat. En outre, le désir de répondre à l'appel post-conciliaire du renouveau spirituel des Instituts religieux qui invitait les ordres de vie contemplative dans les jeunes Églises à implanter leur charisme dans les jeunes Églises fut un stimulant favorable à la mission en Afrique.

Enfin, la présence des Augustins et des Oblates de l'Assomption constituait une motivation supplémentaire. En juillet 1969, le Chapitre général des Orantes de l'Assomption approfondit sérieusement cette question et unanimement les capitulantes se montrèrent favorables à la réalisation de la nouvelle fondation au Congo :

« Un peu partout, au sein de cette Afrique immense et captivante, de jeunes âmes saisies par la Transcendance et l'absolu de Dieu, désirent se donner en plénitude. Elles aspirent à mener une vie de prière et de don d'elles-mêmes dans la simplicité. Depuis de longues années, la jeune Église du Nord-Kivu (Congo-Kinshasa), privée de monastères contemplatifs, appelle les Orantes. Etablir un foyer d'adoration eucharistique, de prière liturgique, de vie évangélique : voilà ce qu'on attend de nous. L'adoration du Saint Sacrement, spécialement, attire les âmes. Ne voit-on pas des chrétiens parcourir 30 à 40 kilomètres à pied pour participer à une journée d'adoration ? Déjà l'Assomption travaille à l'A.R.T. (Adveniat Regnum Tuum, Que ton Règne vienne) depuis des années dans ce diocèse fervent. De nombreuses religieuses européennes et autochtones se livrent à leur mission d'enseignantes et d'hospitalières. Mais, ne faut-il pas que la Vie Contemplative également s'implante dans cette région où elles est désirée, attendue ¹⁰¹⁶ ? »

L'implantation des Orantes de l'Assomption dans le diocèse de Butembo-Beni n'était pas pure intention extérieure. Dès 1958, la Congrégation avait reçu une congolaise, Emma-Francesca Kaswera Kakinda. Elle prit comme nom de religion celui d'Emma Stella du Christ et elle fut suivie par d'autres, à tel point qu'en 1967, l'Institut comptait deux professes. La première arrivée avait déjà émis les vœux perpétuels. La communauté comptait aussi quatre postulantes et une aspirante ¹⁰¹⁷.

Le désir des Sœurs congolaises de vouloir « orantiser » leurs congénères se dévoila publiquement, le dimanche 23 novembre 1969, lors de la cérémonie d'envoi en mission, quand les deux premières autochtones du groupe des fondatrices à Beni, les Sœurs

¹⁰¹⁶ « Première présence des Orantes en Afrique », dans *En Esprit et en vérité* (1968) n°2, p. 1.

¹⁰¹⁷ *Ibidem*, p. 1-2.

Emma-Stella du Christ et Kavira Mwengesyalu Denyse-Agnès de l'Eucharistie, professèrent successivement en réponse à ce questionnaire :

« Depuis longtemps, vous aspirez à retourner dans votre pays pour rendre accessible aux Wanande qui ont faim de Dieu notre vie consacrée à la prière d'adoration et de louange. Etes-vous prêtes à aller porter le témoignage qu'ils attendent de vous ? (...). Avec la grâce de Dieu qui m'a choisie, appelée et consacrée à Lui, je suis prête à repartir dans mon pays pour y apporter le témoignage de notre vie sous toutes ses formes, selon ce que l'Esprit a enseigné aux Fondateurs, et selon l'enseignement de l'Eglise et l'attente du peuple des Wanande » (). « Dans la joie, je réponds à la volonté du Seigneur pour aller vivre notre vie d'Orantes adoratrices chez nous (...) dans la simplicité, l'accueil (...) et le partage de notre vie de prière et de communauté fraternelle ¹⁰¹⁸ ».

La congrégation adjoignit à ces congolaises deux Soeurs religieuses de nationalité française, les Sœurs Sénevet Marie Jacques de la Croix et Yolande De Champagny pour constituer la première équipe missionnaire, fondatrice du monastère Orante à Beni. Partie le 25 novembre 1969, elles parvinrent le 7 janvier 1970 à Beni où elles furent accueillies par Mgr Emmanuel Kataliko, dans l'ancien évêché de Mgr Henri Piérard.

Cette première communauté des Orantes de l'Assomption Congo fut inaugurée le 10 janvier 1970, en la fête de Notre-Dame de Lourdes, sous le nom de « *Bibi wetu wa amani* » (Monastère Notre-Dame de la Paix), en présence de toutes les congrégations religieuses oeuvrant dans le diocèse et une représentation des chrétiens. Elle n'avait que quatre petites pièces dont l'une servait de chapelle.

Après un court repos et de petites visites, le 13 janvier 1970, les deux soeurs françaises accompagnées du Père Champion, Supérieur provincial des Augustins de l'Assomption, se rendirent à Bikara à la recherche de leur terrain. La concession leur parut trop grande. Elles désiraient quelque chose de plus simple et plus proche des gens. Le choix se fixa alors sur Beni, tant préférée par la Sœur Yolande, tandis que les Congolaises étaient peu enthousiastes pour ce lieu à cause de la malaria permanente qui sévit dans la contrée.

Mais, après trois semaines de recherche d'un terrain propice aux environs de Beni, après plusieurs propositions aussi, celle de M Germain qui suggéra sa concession en pleine cité de Beni à un hectomètre de l'église paroissiale fut la plus attrayante. En attendant leur établissement définitif dans leur petit monastère dont la pose et bénédiction de la première pierre fut en septembre 1970, les premières Sœurs Orantes fondatrices au Congo habitèrent à Beni-Paida ¹⁰¹⁹ dans l'ancienne petite maison de Mgr Henri Piérard, retraits à Musienene.

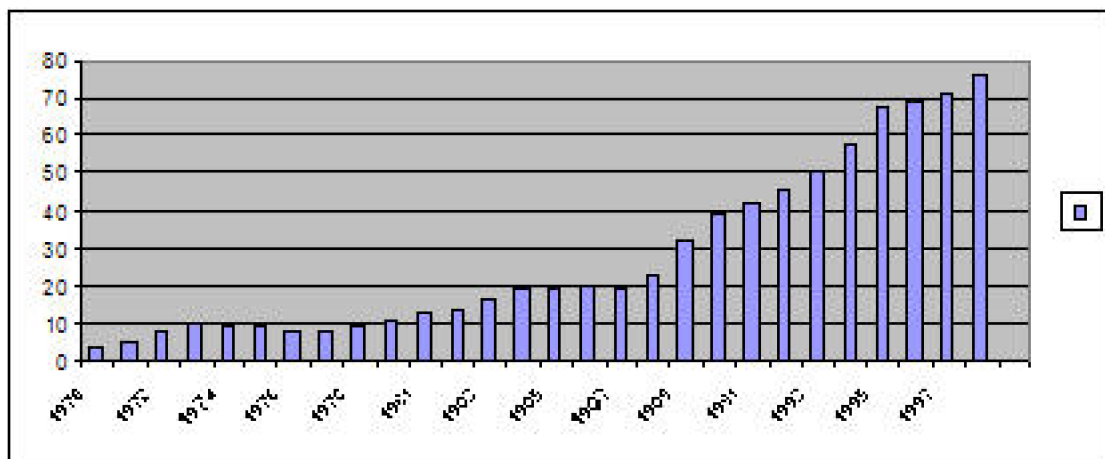
Cette communauté est l'unique dans le diocèse de Butembo-Beni à avoir montré dès son implantation son caractère international à la population locale. Cinq ans après leur établissement, en 1975, l'une des Sœurs fondatrices au Congo, la Sœur Yolande de Champagny fut élue Supérieure générale de la Congrégation. Le regret d'avoir une

¹⁰¹⁸ « En route vers le Congo », dans *En Esprit et en Vérité* (1970) n°1, p. 16.

¹⁰¹⁹ *Jubilé d'argent des Sœurs Orantes de l'Assomption*, Butembo, 1995, p.1-3.

missionnaire qui se destinait à d'autres charges s'accompagnait aussi de la joie de communauté.

Ce caractère international s'est aussitôt renforcé quand les Congolaises en collaboration avec les Françaises ouvrirent successivement les missions de la Côte d'Ivoire (1985), du Madagascar (1992), du Togo (1997), du Tchad (2000), au Niger (2002), et dernièrement avec l'appui financier de la Maison généralice, la fondation en Afrique de l'Est, en Tanzanie (2001), au Kenya (2004), pendant que celle de Kinshasa, au Congo, est encore en projet¹⁰²⁰. Ce fait est dû au nombre croissant des religieuses.



Graphique n° 3 : Évolution numérique des Orantes de l'Assomption (1970-1998)

Répartitions des Orantes de l'Assomption (1970-1997)

3.3.3. Activité apostolique des Orantes de l'Assomption

Les Orantes de l'Assomption se mettent au service des chrétiens en les portant dans leurs prières quotidiennes. Ensuite, chaque jeudi, elles prient pour les vocations religieuses et sacerdotales. En outre, elles initient les chrétiens à la vie de prière et d'oraison. Contemplatives, elles montrent, enfin, l'exemple de la fidélité aux heures de la prière et de recueillement, et invitent les chrétiens qui le désirent à leurs activités spirituelles.

Toutefois, la vie intérieure des Orantes de l'Assomption ne leur permet pas d'être très présentes, dans les activités apostoliques. Leur insertion ecclésiale est manifeste dans la Commission diocésaine des vocations, dans la catéchèse aux enfants de la première communion, dans l'aide à l'animation des catéchistes, dans la formation religieuse des novices des Frères de l'Assomption et à l'internoviciat, dans la distribution de l'Eucharistie lors de la célébration dominicale de la messe, les visites et les services aux malades en les acheminant la nuit en voiture parfois sur de longues distances¹⁰²¹.

Pour obtenir des revenus, bien que parfois elles travaillent à perte à cause des

¹⁰²⁰ Jeanine GINTREY, « En route vers d'autres horizons », dans *Info-Orante* (avril 2004), n° 40, p. 4. (4-5)

¹⁰²¹ ORA 5 : Rapport de la communauté Bibi wa Amani au Chapitre général de 1974.

insolvables, elles entretiennent une librairie, gèrent les Éditions Assomption Butembo-Beni, diffusent des textes religieux et scolaires, et animent un centre d'accueil, haut lieu de ressourcement spirituel pour les ecclésiastiques ainsi que les chrétiens et les groupes qui le désirent. Enfin, les Orantes de l'Assomption secourent les pauvres et d'une manière suivie elles offrent leur collaboration au service des handicapés ainsi que dans les centres de nutrition à Beni et à Kasongomi dans la cité de Butembo où elles ouvrirent depuis 1981 leur monastère.

Néanmoins, à cause de leur travail apostolique destiné surtout à communauté, les Sœurs Orantes de l'Assomption sont peu connues par la population locale. Leur vie monastique reste aussi mal comprise. Ainsi, de Beni, les Sœurs congolaises pouvaient écrire :

« Les gens nous regardent, ils ne comprennent pas toujours le sens de notre vie si peu engagée dans les œuvres extérieures au sens traditionnel –quoique nous essayions de rendre service selon nos possibilités-, mais savent lire le signe de l'amour fraternel. Cette fraternité, nous voudrions la vivre en ouverture à tous dans la cité où nous sommes enracinées. Nous n'avons que cela à donner : notre vie orante et fraternelle, et un cœur, à l'écoute de la Parole, désireux d'aimer tout homme comme un frère ¹⁰²² ».

Cette incompréhension se constatait aussi parmi les membres du clergé qui ne comprenait pas, comme les chrétiens, que des religieuses s'enferment dans un monastère pour prier, contempler et adorer quand ils sont dévorés par le travail apostolique au milieu de la population. Au contraire, les missionnaires s'attendaient à plus de clôture dans le style des Trappistes et des Carmélites ¹⁰²³

Cette nouveauté dans le diocèse de Butembo-Beni, en particulier, est une véritable révolution dans la vie chrétienne et culturelle du peuple : vivre dans le monde sans y être compromis et vouer sa vie au Christ dans la simplicité, le silence, la prière, la contemplation, et l'adoration.

L'expression courante du peuple *ayire evuorante* - il est parti ou s'est rendu chez les Orantes- n'implique pas seulement la localisation de leur emplacement mais un lieu où l'on vit *omokikutukutu*, dans le silence volontaire, soit pour prier, soit pour réfléchir, soit pour faire une halte au milieu des activités quotidiennes, soit pour refaire ses forces spirituelles et morales.

Cette atmosphère et cette ambiance nous font comprendre les raisons qui poussent des personnes ou des groupes à venir prier avec les Sœurs Orantes, à prolonger leur méditation après les prières liturgiques ou à réfléchir dans le calme sur des projets de développement. Ce nouveau style de prière est différent de celui vécu traditionnellement par les légionnaires de Marie qui s'adonnent à la récitation du rosaire, des groupes du mouvement marial qui méditent le chapelet, et des charismatiques identifiés à une prière comme 'au milieu de la Tour de Babel' ou mieux comme 'au jour de la Pentecôte'. Après un temps d'incompréhension, dès 1975, les Orantes ont commencé à attirer de

¹⁰²² « De Beni, nos zairoises nous écrivent », dans *En Esprit et en Vérité* (1970), p. 11.

¹⁰²³ ORA 5 : Rapport de la Communauté Bibi wete wa Amani. Chapitre général 1974.

nombreuses vocations.

Chapitre quatrième L'appel et la collaboration des autres congrégations missionnaires

Cette présentation sommaire des Ordres et les Congrégations religieuses qui font l'objet de ce chapitre vise à relater les différentes spécificités des objectifs missionnaires en collaboration avec la famille de l'Assomption. Il s'agit principalement de la spécificité religieuse et apostolique de missionnaires de la Compagnie de Marie-Notre Dame (1948), des Petits Frères et Petites Sœurs de Jésus (1952), des Croisiers (1982), des Pères et Sœurs Joséphites (1988), et des Comboniennes (1993).

3.4.1. Compagnie de Marie (1948)

La date de la mort de saint Ignace de Loyola (1556) correspond à la naissance de Jeanne de Lestonac, celle qui sera la fondatrice de Compagnie de Marie Notre-Dame. Elle connut une jeunesse difficile à cause de la disparité du culte dans une famille où son père était catholique et sa mère protestante. Cette dernière ne lui donnait pas toute affection souhaitée. Ensuite, elle garda le foyer pendant vingt quatre ans, puis elle resta, pendant sept ans, une veuve dévouée aux bonnes oeuvres.

Finalement, Jeanne de Lestonac réunit autour d'elle, en 1607, des jeunes filles qui se mirent à la recherche de leur perfection personnelle et s'attelèrent à l'éducation des jeunes filles. Ce fut la fondation de la Compagnie de Marie Notre-Dame, dont la fondatrice mourut le 2 février 1840, après avoir assisté à l'éclosion de trente maisons religieuses qu'elle ne cessait d'inciter à la mission en vue de travailler à l'évangélisation des païens pour que Jésus soit aimé et connu¹⁰²⁴.

Animées de ce triple idéal, à savoir la perfection personnelle, l'éducation de la jeunesse féminine et l'évangélisation des païens, les Filles de la Compagnie de Marie Notre-Dame, acceptèrent leur première fondation au Congo Belge, en 1948. À cette date, le Vicariat apostolique de Beni comptait onze postes de mission dont quatre seulement connaissaient la présence des Sœurs Oblates de l'Assomption.

Mis à part ces dernières, les Pères assomptionnistes avaient déjà frappé à plusieurs portes des Congrégations religieuses féminines, mais sans succès. Ce n'est qu'en 1947 que le Très Révérende Mère Augustine Montero, Supérieure générale de la Compagnie de Marie Notre-Dame, reçut les visites des Pères Assomptionnistes venant solliciter ses religieuses pour le vicariat de Beni¹⁰²⁵.

La Supérieure prépara aussitôt ses futurs missionnaires dans divers domaines de

¹⁰²⁴ « Une nouvelle congrégation missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1948) n°50, p.16-17

¹⁰²⁵ *Ibidem*, p.17.

l'enseignement et du soin des malades afin qu'elles aient un grade académique dans ces disciplines. Le 30 octobre 1948, les cinq missionnaires pionnières de la Compagnie de Marie Notre-Dame : les Mères espagnoles, Mayonde et Sangurjo, Supérieure religieuse, et les trois Belges, Marcel Renaut, Alfred Denis et Josephat Tryols.

Elles s'embarquèrent d'Anvers et parvinrent, le 10 décembre 1948, à Beni et à leur destination à Mulo où elles furent chaleureusement accueillies par environ 5 000 autochtones, au milieu des drapeaux, des chants, des accords du xylophone, par les Européens de la place, et par les chefs indigènes. La Mère Sangurjo, supérieure religieuse de la communauté naissante, fut même transportée sur un 'typoy'.

Les Filles de Marie exercèrent un apostolat similaire à celui des Oblates de l'Assomption dans les écoles primaires et secondaires, l'orphelinat, le dispensaire et dans l'hôpital de Kyondo. Par ailleurs, leurs activités apostoliques s'étendaient aux visites à domicile, aux classes de couture, à l'école ménagère où les mamans apprenaient à tricoter, à broder, à entretenir un foyer, et à recevoir des éléments de puériculture¹⁰²⁶.

Bientôt les Sœurs de la Compagnie de Marie Notre-Dame commencèrent à rayonner, d'abord à Kyondo où elles dirigent un hôpital, une école primaire, et un Institut Technique Médical, ensuite à Kitutu dans le diocèse de Kasongo, puis à Kasando dans le diocèse de Butembo-Beni, et enfin à Butembo même.

En toutes leurs oeuvres, les Filles de Marie cherchent à rester fidèles à leur idéal « en procurant à l'exemple de la Très Sainte Vierge, leur Mère, le salut et la perfection des âmes et des personnes de leur sexe, en se dévouant de toutes leurs forces à l'éducation des jeunes, en leur enseignant non seulement la piété et la vertu chrétienne, mais encore tout ce qui convient à une jeune fille bien élevée¹⁰²⁷ ».

3.4.2. Petites Sœurs de Jésus (1952-1964 ; 1991-2005)

Une année après son arrivée à Beni en 1929, le Père Henri Piérard, qui devint le vicaire apostolique de Beni, en 1938, se souciait déjà de l'apostolat auprès des Pygmées et se demandait quel héroïque missionnaire se déciderait un jour à partager la vie aventureuse de ces nomades. Le Père Laurentius Leenaars se proposa à cette apostolat, mais ses intenses activités pastorales auprès des montagnards ne lui permirent pas de réaliser ce projet.

En fait, l'apostolat auprès des Pygmées exige du missionnaire une vie de nomade car il faut les suivre en forêt, les visiter dans leurs campements. Bien plus, il faut chercher à les promouvoir afin qu'ils retrouvent, selon la littérature missionnaire, le respect de leur propre dignité auprès d'eux-mêmes, et des peuples environnants qui, parfois, les exploitent. Enfin, il faut chercher à pouvoir à leur instruction scolaire et chrétienne¹⁰²⁸.

Dans les années 1930, les Pères Assomptionnistes ne purent mettre en oeuvre cet

¹⁰²⁶ Dominique. VERMEY, « Mulo, voici les Sœurs », dans *L'Afrique ardente* (1949) n°54, p. 17-18 ; J.C., « Mulo », dans *L'Afrique ardente* (1949) n°52, p. 14.

¹⁰²⁷ Marcel RENAUT, « La compagnie de Marie Notre-Dame au Vicariat de Beni », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 47.

apostolat particulier à cause de la pénurie du personnel missionnaire, des oeuvres naissantes qu'il fallait développer, et de récentes conversions qu'il fallait encourager et fortifier dans la foi chrétienne. Cette préoccupation de Mgr Henri Piérard trouva une issue en 1950 lors de la proclamation du dogme de l'Assomption lors d'une visite à Rome. Il y rencontra Mgr Provenchères, Archevêque d'Aix-en-Provence, qui lui suggéra de s'adresser aux Petites Soeurs de Jésus qui résident au Tubet, près d'Aix, car ce genre d'apostolat est conforme à l'esprit de leur Congrégation¹⁰²⁹. Aussitôt, les Petites Soeurs de Jésus répondirent favorablement à cette requête et envoyèrent quatre religieuses qui parvinrent à Beni, en janvier 1952, accompagnées de leur Mère fondatrice, la Petite Soeur Madeleine¹⁰³⁰.

Réparties à Musienene et à Butembo, elles restèrent avec les Soeurs Oblates de l'Assomption durant trois mois, le temps nécessaire de s'initier à la langue (*swahili*) et aux soins des malades. Elles s'installèrent définitivement à Mbao le lundi de Pâques, en avril 1952, dans un campement de treize huttes de Pygmées.

Leur case-chapelle circulaire n'avait qu'un pied qui portait une pièce de bois servant d'autel. Sur la terre, quelques nattes et des sièges très bas. Elles avaient aussi deux huttes servant respectivement de dortoir et de dispensaire. Enfin, la salle de communauté qui servait aussi de réfectoire n'avait ni fauteuil, ni chaises, sinon pour Monseigneur et les visiteurs, mais des sièges indigènes autour d'une table ronde dont une grosse souche d'arbre servait de support. Chez elles, dira le Père Romanus Declercq, « tout était marqué par le sceau de la pauvreté¹⁰³¹ ».

« L'apostolat de charité » des Petites Soeurs de Jésus a d'abord été un apostolat de présence, en vivant comme des « pauvres parmi les pauvres »¹⁰³² et comme des pygmées. Comme tous les pygmées, les religieuses apprenaient à construire des huttes, pratiquaient la chasse, cherchaient du bois de chauffage et de l'eau, et préparaient leur nourriture, produit de la cueillette dans la forêt équatoriale¹⁰³³. Par ailleurs, elles cherchèrent à être 'nomades avec les nomades¹⁰³⁴'.

¹⁰²⁸ A.T., « Le miracle des Églises noire », dans *L'Afrique ardente* (1955) n°87, p. 17.

¹⁰²⁹ Romanus DECLERCQ, « En forêt de Beni. Aspects d'un apostolat auprès des Pygmées », dans *Lovania* 1955, p. 3.

¹⁰³⁰ *Ibidem*, p.4; « Une semaine chez nos Pygmées », dans *L'Afrique ardente* (1953) n°77, p. 4-9 ; CLAUDE de JÉSUS, « Petites Soeurs de Jésus », dans *L'Afrique ardente* (1952) n°70, p. 9.

¹⁰³¹ ; Marie-Jules CELIS, « Dans les ténèbres de la forêt équatoriale », dans *L'Afrique ardente* (1952) n°71, p. 14.

¹⁰³² Romanus DECLERCQ, « En forêt de Beni. Aspects d'un apostolat auprès des Pygmées », *op. cit.*, p. 4.

¹⁰³³ « Une semaine chez nos Pygmées », *op. cit.*, p. 4-9 ; Kieren DUNLOP, « Chez les Petites Soeurs de Jésus », dans *L'Afrique ardente* (1952) n°71, p. 9 ; Marie-Jules CELIS, *op. cit.*, 14 ; CLAUDE de JÉSUS, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰³⁴ Romanus DECLERCQ, « En forêt de Beni. Aspects d'un apostolat auprès des Pygmées », *op. cit.*, p. 4.



Image n° 13 : Petite Soeur de Jésus devant la porte de la hutte des pygmées

Sources : Revue Missions Assomptionnistes (1965) n° 568, p. 18.

D'abord, les Petites Sœurs de Jésus se rendirent abordables et amicales afin d'avoir des rapports plus humains avec les Pygmées et avec les indigènes dans l'espoir que les deux groupes pourraient un jour s'entretenir sur un plan d'égalité¹⁰³⁵. Ensuite, du point de vue de la justice humaine, elles incitèrent les Pygmées à ne pas être objet de l'exploitation des indigènes et des touristes. Pour ce faire, elles développèrent chez eux le sens du travail rémunéré afin qu'ils arrivent peu à peu à vaincre par eux-mêmes la misère dans laquelle ils vivent et à conquérir leur place d'homme digne de ce nom au milieu des bantu et des populations environnantes¹⁰³⁶.

En outre, les Petites Sœurs de Jésus se firent « pygmées avec les pygmées ». Après avoir constaté qu'ils s'engagent après un regard, et après avoir gagné leur confiance, elles passèrent des jours et des nuits dans leurs camps pour partager leur mode d'existence dans les moindres détails de leur vie. Ainsi, se constitua-t-il un va et vient entre la Fraternité et les camps. Les uns et les autres se sentaient chez eux à la Fraternité comme dans les camps. Du côté des Sœurs, ces visites amicales s'accompagnaient de sympathie, d'aide, de soin de malades, et du partage de la vie des Pygmées¹⁰³⁷.

Ensuite, les Petites Sœurs de Jésus s'occupèrent à soulager les misères physiques dans un dispensaire qui avait trois huttes annexes servant de salles d'hospitalisation des Pygmées. Cet apostolat de malades fut une réussite grâce à l'aide de l'hôpital de Beni et de la Mission protestante d'Oicha, situé à sept kilomètres de leur Fraternité, et au financement des Fonds du Bien-être Indigènes (FBI).

Cet apostolat fut aussi une révolution pour les bénéficiaires. Les Pygmées qui ne se

¹⁰³⁵ J. TH. « Petites Sœurs de Jésus chez les Pygmées », dans *Afrique ardente* (1954) n°82, p. 63. (Nous n'avons que les initiales qui sont apposés à l'article).

¹⁰³⁶ *Ibidem*, p. 63.

¹⁰³⁷ Kieren DUNLOP, *op. cit.*, p. 9.

soignaient qu'avec des herbes et des racines médicinales acceptèrent les médicaments et l'hospitalisation en dehors de leurs camps à l'unique condition que les Sœurs viennent régulièrement les visiter¹⁰³⁸.

Enfin, les Petites Sœurs de Jésus s'occupèrent du développement intellectuel des Pygmées. Depuis octobre 1952, une Sœur instruisait douze filles durant une heure. Cette instruction consistait en une classe de lecture, d'écriture et de couture. Les garçons, quant à eux, étaient encadrés par le Père Kieren Dunlop, nommé aumônier des Sœurs et pasteur d'âmes dans le nouveau poste de Mbaou.

Du point de vue de l'évangélisation, les Petites Sœurs de Jésus n'avaient pas une méthode formelle et codifiée d'apostolat. Ce fut surtout par l'apostolat de contact et de charité qu'elles rendaient l'Église présente au milieu des Pygmées. Cette attitude apostolique transparaît dans les écrits des Petites Sœurs de Jésus :

« L'on essaie de rendre l'Église présente à nos gens de la forêt, comme tant d'autres le font à nos frères malades, ouvriers, pauvres, abandonnés; et dans nos huttes en 'potopoto', notre éloignement du village, notre mobilier pauvre, notre chapelle sobre, il ne faut pas voir d'autre désir que celui de nous mettre davantage à la portée des Pygmées, selon l'exemple de notre Petit Frère de Jésus au milieu des Arabes¹⁰³⁹ ». « Nous pensons que c'est ainsi, dans cette prise en charge des moindres détails de leur existence, dans le partage que l'on essaie le plus grand possible des événements heureux et douloureux de chaque jour, dans ce désir de vie plus humaine, qu'ils apprendront à connaître et à aimer celui qui a vécu trente ans comme nous, au milieu de nous, la vérité de l'amour¹⁰⁴⁰ ».

En dehors de cette préoccupation d'être le levain dans la pâte et de cette prédilection pour un témoignage de la charité fraternelle, les Petites Sœurs de Jésus développèrent aussi l'apostolat de la prière et de l'adoration du Saint-Sacrement le jour comme la nuit. Ce genre d'apostolat remporta du succès car il attirait des chrétiens à telle enseigne que, depuis le 2 février 1953, chaque nuit du jeudi au vendredi matin, les chrétiens de la mission venaient librement à la Fraternité pour l'adoration¹⁰⁴¹.

Enfin, grâce aux Petites Sœurs de Jésus, les Pygmées cherchèrent à approfondir, à partir de leur croyance, la connaissance du Dieu révélé. Bien plus, ils demandaient qu'on leur envoie des catéchistes dans leurs camps. Ils pouvaient même aider les Sœurs à reconstruire la chapelle. Néanmoins, l'attachement à la vie nomade ne leur permit pas d'être persévérants¹⁰⁴².

Le style de vie et l'apostolat des Petites Sœurs de Jésus a séduit plus d'une fille

¹⁰³⁸ J. TH., *op. cit.*, p. 63.

¹⁰³⁹ « En forêt de Beni. Aspects d'un apostolat auprès des Pygmées », *op. cit.*, p. 19-20.

¹⁰⁴⁰ J. TH., *op. cit.*, p. 63.

¹⁰⁴¹ *Ibidem*, p. 63.

¹⁰⁴² Une semaine chez nos Pygmées, *op. cit.*, p. 9.

Nande. Dix huit mois après leur arrivée, la Fraternité de Mbao fonda, en octobre 1953, une nouvelle maison religieuse à Mutwanga. Celle-ci devint leur noviciat caractérisé par une vie de pauvreté, de prière, et du travail de la terre ¹⁰⁴³.

Mais, la rébellion muleliste de 1964 causa la mort de quatre Frères de Jésus, fondés par Charles de Foucoud et arrivés dans le Vicariat de Beni en 1954, deux ans après leurs consœurs. Cette rébellion mit temporairement fin à l'activité apostolique des Petites Sœurs de Jésus car trois religieuses sont revenues, en 1991, s'installer dans leur ancienne paroisse de Mbao à Mabasele.

Mis à part les Petites Sœurs de Jésus, les Pygmées ont été aussi l'objet d'une sollicitude particulière de la part du vicariat de Beni. Grâce à l'arrivée des Petites Sœurs de Jésus et pour répondre aux besoins pastoraux et spirituels du peuple qui environne les Pygmées, Mgr Henri Piérard sentit la nécessité d'une présence permanente d'un missionnaire dans la contrée. En novembre 1952, il affecta le Père Kieren Dunlop à ce poste de Mbao pour y assurer l'aumônerie des Sœurs et la charge des âmes de la région ¹⁰⁴⁴.

A part le catéchisme qu'il enseignait dans les camps des Pygmées et auprès des villageois dans le poste de mission, le Père Kieren Dunlop organisa une école de cinquante jeunes pygmées. En 1970, le Père Théodard Steegen construisit trois salles en briques à leur intention. Mais, à cause de leur manque de constance, ces salles servent aujourd'hui aux jeunes des mouvements d'action catholique.

En 1990, la paroisse de Mbao à Masulukwede, situé à cinq kilomètres de la mission, leur construit une école primaire en semi-durable. La paroisse s'engagea à leur procurer les fournitures scolaires, à payer leurs frais de scolaires et le salaire des instituteurs. Les persévérants dans cette école comme dans celles de la brousse se rangent parmi les unités, mais ils interrompent avec l'école au niveau de la quatrième année. Ces classes profitent plus aux autres tribus Nande qu'aux Pygmées, les vrais destinataires de cette œuvre ¹⁰⁴⁵.

Cet apostolat n'aboutit pas à un mouvement de conversion au christianisme. Il n'y que dans la paroisse de Mangina, dans le diocèse de Butembo-Beni, où l'on signale la présence d'un Pygmée qui est membre d'une chorale protestante. Cet engagement et cette intégration semblent peu fréquents. Chez les catholiques, les rares conversions sont plutôt liées au prêtre ou au catéchiste ainsi qu'à un membre du mouvement d'action catholique.

Confronté aux échecs similaires, dans les années 1950, Mgr Henri Piérard crut que, pour pénétrer l'intériorité de ce peuple fortement attaché à sa culture et pour aboutir à de

¹⁰⁴³ J. TH., *op. cit.*, p. 64.

¹⁰⁴⁴ Lieven BERGMANS, *Cinq ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu*, *op. cit.*, p. 110.

¹⁰⁴⁵ Observations de l'auteur de ce texte. Il a suivi l'évolution des enfants Pygmées dans l'école de Masulukwede et d'Ahili lors de son ministère paroissial. Il était rare que les enfants des pygmées figurent au-delà des unités (1-9) lors de l'appréciation trimestrielle des examens scolaires.

profondes conversions, il fallait que le Saint Siège lui donne un *Prélat ad nullius* qui s'occuperait

« des missionnaires qui n'hésiteraient pas à mener une vie de nomades, qui consacraient toute leur activité aux âmes d'abord, mais aussi à améliorer le standing de vie des Pygmées, établiraient des points de ralliement en forêt avec chapelles, écoles, dispensaires, cultures où ces primitifs se retrouveraient après la saison des chasses et ne seraient plus à la merci des bantu¹⁰⁴⁶ ».

Pour mener à fond cette entreprise, continue le rapport, ces agents de l'évangélisation devraient avoir alors une bonne dose de surnaturel, de patience, et de dévouement à toute épreuve. Il y aurait parmi eux des missionnaires étrangers et autochtones, des médecins, des ethnologues, des assistants sociaux, et des agronomes. Leur christianisation comporterait aussi comme le suggère le pape Jean Paul II, la recherche du bien-être humain¹⁰⁴⁷. Ce souhait est resté un vœu !

Malgré l'échec apparent dans l'apostolat auprès des Pygmées, en 1991, les Petites Sœurs de Jésus sont revenues dans la paroisse de Mbaou. Par leur témoignage, elle posent la question de l'avenir de ces populations.

3.4.3. Ordres religieux et nouvelles congrégations féminines (1980-1996)

Les Ordres religieux sont une réalité récente dans le diocèse de Butembo-Beni qui accueille les Croisières en 1982. Cet Ordre religieux trouve ses origines après la troisième croisade de l'Église catholique contre les hérétiques et les musulmans en Orient. Théodore de Celles lez Dinant, en collaboration avec l'évêque Raoul de Zähringen, fonda l'Ordre des Croisières à Clairlieu, dans la chapelle de saint Thibault à Huy. Il avait pour but d'animer le côté spirituel des croisades. Il fit prévaloir la Croix du Christ qui fut l'âme de l'apostolat des Chanoines Réguliers de l'Ordre de la Sainte Croix, communément appelés Croisières.

En choisissant la Croix du Christ, les Croisières ne veulent pas privilégier l'aspect doloriste de la passion du Christ, mais son sens positif de salut, de rédemption, et de vie divine. Chercher à dégager le sens paradoxal de la Croix du Christ dans le quotidien est l'objectif des membres de l'Ordre. Ainsi font-ils de la parole de l'apôtre leur leitmotiv : notre seule fierté est la croix de Notre Seigneur Jésus-Christ (Ga, 6).

Cet objectif se réalise par la vie de prière, l'entraide fraternelle, et la recherche de l'union à Dieu. La prière liturgique, la célébration de l'Eucharistie, l'office solennel du bréviaire en communauté ou en public ont pour but la recherche de la bénédiction divine sur l'Église et la communion des hommes avec Dieu¹⁰⁴⁸.

Au Congo, les Croisières hollandaises exercèrent d'abord leur ministère pastoral dans le

¹⁰⁴⁶ Henri PIÉRARD, Rapport annuel, 1954-1955, p. 3.

¹⁰⁴⁷ Jean-Paul II, « Lettre encyclique *Centesimus annus* » n° 5, dans *La Documentation Catholique* (1991) n°2029, p. 521.

diocèse de Bondo où ils souffrirent des méfaits de la rébellion de 1964, des exactions militaires des années 1970, et de la pénurie des candidats à la vie religieuse. Depuis 1982, ils se sont implantés au diocèse de Butembo-Beni depuis 1982 dans les paroisses de Mulo et de Musienene, oeuvrent au projet de développement par l'adduction de l'eau potable, et les moulins à farine de mil, de maïs ou de manioc. Ils ont ouvert aussi une centre polyvalente pour l'encadrement culturel et spirituel de la population locale de Musienene, et de Katwa-Kabakwe à Mulo.

Après les Croisiers, en 1988, le diocèse de Butembo-Beni reçut l'Ordre des Carmes de la Stricte Observance qui remonte aux croisades en Terre Sainte. Il est né en Palestine, au Mont Carmel, au début du XIII^e siècle. Cet ordre n'a pas de fondateur historique. La première communauté des Carmes serait formée par des ermites qui avaient décidé de se réunir. Ils demandèrent alors au patriarche de Jérusalem, saint Albert Avogadro, de leur composer une règle de vie conforme à l'idéal ermitique. Celle-ci apparut entre 1204 et 1214 et fut approuvée par le pape Innocent IV en 1247.

Par ce fait, les Carmes se mirent au service de l'Église en suivant l'idéal commun des Ordres mendiants tout en conservant ce qui leur est propre : la dévotion à la Vierge et le recours au prophète Elie. Le Carmel se veut une Fraternité Orante au milieu du peuple. Ils veulent vivre leur obéissance religieuse au Christ en cherchant le visage de Dieu dans la Fraternité et le service. Ainsi unissent-ils la contemplation à l'action¹⁰⁴⁹.

Les Carmes de la Stricte Observance, constitués d'Italiens, sont arrivés au Congo en 1973 et s'implantèrent dans le diocèse de Bunia à Djiba avec une station à Aboro, puis à Koko, dans la paroisse de Fataki, aux environs du grand séminaire qui fut un ancien couvent de carmélites. Cette implantation à Koko fut temporaire (1982-1984) car cette communauté religieuse, composée de Carmes et d'Assomptionnistes, était conditionnée par les étudiants qui suivaient les cours au grand séminaire diocésain. Lors du transfert du grand séminaire à Bunia cette maison dans laquelle les religieux vivaient à l'étroit fut abandonnée et reprise par le diocèse qui l'avait acquis d'un colon belge¹⁰⁵⁰.

Depuis 1988, les Carmes sont implantés au diocèse de Butembo-Beni. Les causes lointaines de cette fondation résident dans un malentendu entre l'Évêque de Bunia et le

¹⁰⁴⁸ Dieudonné CHELO, *L'engagement au service de l'Église dans le diocèse de Butembo-Beni*. Kyondo, mai 1991, p. 25-24. Ce fascicule de 48 pages sert à la présentation de différentes Institutions religieuses dans le diocèse de Butembo-Beni, lors de l'animation vocationnelle des jeunes.

¹⁰⁴⁹ *Le diocèse de Butembo-Beni*, 1998. Ce document n'est pas classé dans les archives diocésaines ni celles des Assomptionnistes. C'est une présentation générale du diocèse à la veille de l'ordination sacerdotale de Mgr Melchisédech Sikulu Paluku, Evêque de Butembo-Beni, successeur de Mgr Emmanuel Kataliko Kinigha (+ 2000) lors de sa nomination comme Archevêque de Bukavu le 17 mai 1996, jour de son intronisation, en la fête de Pentecôte et jour de la prise de Kinshasa par Laurent Désiré Kabila, nouveau président du Congo-Kinshasa.

¹⁰⁵⁰ Témoignage de l'auteur de ce texte qui a vécu deux ans dans cette maison. Elle fut transformée, dans les années 1980, en un Foyer social dirigé par la paroisse. Une salle de classe fut transformée en chapelle. Une autre fut subdivisée en quatre chambrettes délimitées par des rideaux transparents. Ces chambrettes dans le dortoir servaient aussi de vestiaire et de lieu d'étude pour les religieux.

Père Archangelo Mauri, curé de la paroisse de Djiba. Le Père fixa la confirmation de ces catéchumènes après la période de Pâques. Comme l'évêque ne vint pas au rendez-vous, le curé décida d'administrer ce sacrement. Cela lui valut l'expulsion du diocèse.

Entre temps, les étudiants en philosophie suivaient leurs études au scolasticat assomptionniste de Butembo, selon la convention de 1982, signée entre les Assomptionnistes et les Carmes. Dans une close de cette convention, il fut question de l'accueil des étudiants en théologie ou en philosophie qui suivent les études au grand séminaire.

Les Assomptionnistes envoyèrent quatre religieux en théologie à Bunia pendant que les Carmes furent reçus au scolasticat de philosophie à Butembo. Ce fait fut le résultat des conférences épiscopales qui exigeaient un religieux professeur dans les séminaires quand les congrégations avaient des étudiants dans cette maison de formation.

Outre la question de ne pas avoir la main-mise sur les religieux étudiants, la question économique était de poids car les religieux étaient envoyés dans les grands séminaires de commun accord entre le Supérieur et l'Evêque. Un autre enjeu non déclaré réside dans le traitement des religieux qui avaient parfois un surplus de pécule et suivaient les études sur le dos des procures des diocèses.

Ainsi, les motivations spirituelles cachèrent les problèmes liés aux finances, à l'obéissance ainsi qu'à la discipline. Ces aspects dirigèrent à la décision d'avoir des maisons de formation séparées et autonomes, bien qu'unies par les études. Les plaintes réciproques des étudiants Carmes et Assomptionnistes aboutirent au même résultat vécu au sein des conférences épiscopales : le regroupement, dans la mesure du possible, des étudiants dans leurs maisons religieuses selon leur spiritualité et leur Règle de vie ¹⁰⁵¹.

Ce fut dans ce contexte que les Carmes entreprirent des démarches d'implantation à Butembo où les étudiants vivaient depuis 1982. Mgr Emmanuel Kataliko, ouvert aux congrégations religieuses les accueillit les Carmes à l'unique condition qu'ils contribuent par leur charisme à l'édification de l'Église de Butembo-Beni ¹⁰⁵².

C'est pourquoi, en 1988, il leur permit au Père Archangelo Mauri, revenu d'Italie, de fonder la paroisse de Mukuna, Notre Dame du Mont Carmel, dans la ville de Butembo, aux environs du scolasticat de philosophie des Assomptionnistes à Bulengera. Outre la maison de formation pour les scolastiques, les novices, et les postulants, et les activités apostoliques, cette paroisse est devenue aussi un centre spirituel.

Elle développe, enfin, une pastorale sociale dans le domaine du développement en supervisant une école primaire avec des succursales, un centre de santé constitué d'un dispensaire et d'une maternité, et contribue à l'adduction d'eau potable dans les environs de la résidence presbytérale.

¹⁰⁵¹ Vécu de l'auteur de ce texte lors de sa formation première en philosophie à Beni puis Bukavu (1978-1981), et en théologie (1982-1986), interrompue par le noviciat (1981-1982). Nous prenons les dates de l'année académique.

¹⁰⁵² Mots d'accueil de Mgr Emmanuel Kataliko dans le Conseil presbytéral du diocèse de Butembo-Beni où nous représentons en août 1988 la paroisse de Mbao.

La même année 1988, les Frères Serviteurs de Marie ou Servites s'installèrent dans le diocèse de Butembo-Beni. Cette Congrégation religieuse fut fondée à Florence (Italie) vers 1233 par sept laïcs dans une période tumultueuse des fins des Croisades et de mutations sociales en Europe¹⁰⁵³.

Aux activités paroissiales, dans la paroisse de Bunyuka ils associèrent une pastorale et rurale dans les œuvres du développement agro-alimentaire pour lutter contre la malnutrition, les services hospitaliers et du transport ambulancier des malades jusqu'aux grands hôpitaux de Kyondo, et de Matanda, des œuvres scolaires, de l'alphabétisation et de l'amélioration de la condition féminine.

Cet apostolat avec de grands moyens comportait en même temps des faiblesses : la difficulté d'identifier les pauvres et de répondre à leurs besoins. Cet aspect engendra dans leur ministère une certaine instabilité. Le point déterminant qui mit fin à leur ministère, qui dura cinq ans, de 1988 à 2003, fut leur méthode de recrutement.

Avides des vocations religieuses, ils accueillirent tout candidat qui se présentait. Ce fait ne favorisa guère le discernement dans l'encadrement de leurs vocations. Ils pouvaient même accueillir dans candidats qui ont abandonné la vie religieuse d'autres provinces ecclésiastiques et congrégations religieuses.

Le scandale éclata lors du refus d'admission des Frères aux vœux à cause de leur méconduite, de leur absentéisme de la communauté, et du manquement au vœu de chasteté dont certains Pères étaient soupçonnés. Les Frères voulurent éliminer leur formateur à coup de machettes. Il échappa de justesse avec sa tête fendue. Ce scandale précipita l'expulsion du diocèse les membres de l'Ordre, les Pères ainsi que les Frères¹⁰⁵⁴.

Par contre, les Sœurs Servites de Marie, fondées en 1845, à Cuves, dans le village de la Haute-Marne, par Marie Guyot, arrivées au diocèse de Butembo-Beni, en 1988, constituent une fraternité mariale au service de l'Église et spécialement des plus pauvres, des opprimés et des souffrants. Suite à la révolution de 1848 en Italie, et à la mort de la fondatrice (1821-26 juin 1849), elles partirent en Angleterre. C'est pourquoi, elles sont aussi nommées Sœurs Servites de Marie de Londres.

Dans le diocèse de Butembo-Beni, ces religieuses exercent leur ministère apostolique dans un centre de récupération nutritionnelle en fournissant des soins aux enfants mal nourris, en dispensant des cours d'alphabétisation dans deux classes pour les enfants guéris du kwashiorkor¹⁰⁵⁵. Elles initient, en outre, à la danse liturgique, contribuent à la formation des novices et des futurs formateurs.

¹⁰⁵³ Dieudonné CHELO, *op. cit.*, p. 30-32.

¹⁰⁵⁴ Notes personnelles lors du Conseil presbytéral présidé par Mgr Emmanuel Kataliko, Evêque du diocèse de Butembo-Beni. Commentaires du Père Marc Champion, fort affecté par ce scandale, dans ses divers conseils aux religieux assomptionnistes. À Bunyuka, lors de notre passage (août 1993), deux catéchistes interrogés témoignèrent de l'infidélité de certains membres de la communauté aux vœux.

¹⁰⁵⁵ Mot technique médical désignant la maladie qui provient de la malnutrition.

Enfin, l'Institut des Sœurs Missionnaires Comboniennes, installée dans la paroisse de Bulema, est la dernière famille religieuse missionnaire arrivée, en 1995, dans le diocèse de Butembo-Beni¹⁰⁵⁶. Cette congrégation de droit pontifical est entièrement vouée à la mission *ad gentes*. Elle se consacre à la première évangélisation des peuples, se dévouent au service des nécessiteux.

Par ailleurs, les Sœurs donnent, conformément au projet de leur fondateur Comboni, la priorité à la formation des responsables et des laïcs engagés. Elles travaillent aussi à l'animation missionnaire et vocationnelle, s'insèrent dans le projet pastoral des diocèses, et privilégient la promotion de la femme dans leur apostolat.

Dans la paroisse de Bulema, les quatre religieuses sont engagées dans l'apostolat paroissial, l'animation des jeunes dans les différents mouvements des Anges du ciel, des Croisés, des communautés ecclésiales vivantes des jeunes, du groupe vocationnel, et de l'animation des femmes dans l'Association Femme-Famille¹⁰⁵⁷.

Chapitre cinquième Formation des agents autochtones

Ce chapitre examine le difficile chemin parcouru pour établir les collaborateurs des missionnaires. La question des cathéchistes, du clergé diocésain, des congrégations religieuses autochtones des Petites Sœurs de Présentation et des Frères de l'Assomption fait l'objet de ces paragraphes.

3.5.1. Les catéchistes dans le vicariat de Beni

Dès le début de l'évangélisation de la région de Beni (1906), les missionnaires des Pères du Sacré-Cœur et les Augustins de l'Assomption associèrent à leur oeuvre des laïcs, à savoir catéchistes, car ils trouvaient que leur apostolat était fort limité ne pouvant pas être partout en même temps. Dix mois après son arrivée, le Père Conrad Groenen, Supérieur religieux des Assomptionnistes dans la mission de Beni, pensa qu'il était urgent de fonder une école des catéchistes vu que les catéchumènes étaient disséminés un peu partout dans la circonscription ecclésiastique de Beni¹⁰⁵⁸. Cependant, certaines questions restaient en suspens. Quelle formation fallait-il leur donner ? L'oeuvre des catéchistes serait-elle nuisible au recrutement du clergé indigène ou frayerait-elle la voie aux vocations sacerdotales¹⁰⁵⁹ ?

¹⁰⁵⁶ Le diocèse de Butembo-Beni, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰⁵⁷ Nous reviendrons sur cet élément en parlant des oeuvres diocésaines de développement.

¹⁰⁵⁸ Conrad GROENEN, « La mission du Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930) n°349, p. 319.

¹⁰⁵⁹ Victor ROELENS, « Les catéchistes dans les Missions », dans *L'Afrique ardente* (1932) n°4, p. 4.

Les Assomptionnistes optèrent d'abord pour une formation des catéchistes qui avait trois grands axes : la formation profane, intensive, et apostolique¹⁰⁶⁰. La 'formation profane' des catéchistes consistait en un apprentissage de la lecture qui devait faciliter l'accès aux livres religieux, perfectionner leur instruction religieuse, et nourrir leur piété. Cette instruction devait aussi leur permettre d'être en mesure de tenir les registres des catéchumènes et des baptêmes qu'ils administreraient en danger de mort.

D'autre part, ce que les missionnaires appelèrent « formation intensive et plus développée aux catéchistes » consistait en une compréhension du catéchisme. Le but poursuivi dans cette formation n'était pas de former les catéchistes à expliquer le contenu du catéchisme à leur auditoire, mais de former à une lecture correcte du mot à mot du texte du catéchisme. Pour ce faire, les catéchistes se rendaient trois à quatre fois par an à la mission. Ils y passaient huit jours de préparation du programme du trimestre suivant. Les catéchistes reçurent enfin, une formation apostolique. Elle avait pour objectif de développer leur ferveur apostolique et leur dévouement envers ceux dont ils avaient la charge¹⁰⁶¹.

Pour atteindre ces objectifs, les Assomptionnistes recrutèrent parmi les élèves ou les anciens élèves des écoles centrales des candidats catéchistes qui désiraient se dévouer au salut de leurs compatriotes¹⁰⁶². Ces catéchistes recevaient une minime et symbolique rémunération en compensation des corvées de l'État et de l'impôt annuel dont ils étaient exemptés. À partir de 1936, avec la création de l'école normale de Mulo et avec la fondation de l'École d'Apprentissage Pédagogique de Muhangi en 1947, le vicariat de Beni se dota d'instituteurs catéchistes. Au cours du second semestre de leur deuxième année de formation pédagogique, les dimanches, la matinée, les élèves étaient formés au travail de catéchiste.

Le catéchiste est d'abord un témoin de la vie chrétienne par sa conduite exemplaire, sa bonne vie et ses mœurs, sa piété irréprochable. 'Homme du Père' dans le village, il est en quelque sorte son suppléant et son prolongement. Aux dates fixées, les catéchistes se rendaient au poste de mission pour recevoir des consignes et des instructions, pour renseigner le Père sur leur travail, leurs difficultés et la vie religieuse de leur communauté chrétienne.

Ensuite, le catéchiste s'attelle à l'enseignement de la lettre du catéchisme qui est minutieusement contrôlé par le Père lors de son passage dans les villages durant ses randonnées apostoliques en brousse. La moindre transgression était sanctionnée par le renvoi du catéchiste. Le Père Jean Rogiers explique cette mesure par la crainte de bâtir le christianisme sur un syncrétisme religieux : « Nos chrétientés sont si jeunes, il peut se mêler à leur croyance tant de superstition, que nous préférons pécher par excès de prudence, plutôt que d'être trop confiants¹⁰⁶³ ».

Par son enseignement du mot à mot du catéchisme, le catéchiste prépare les païens

¹⁰⁶⁰ « Quelle formation faut-il donner aux catéchistes », dans *L'Afrique ardente* (1934) n°3, p.18.

¹⁰⁶¹ Marie-Jean. HENNAUT, « Travail missionnaire dans les Postes », dans *L'Afrique ardente* (1946) n°38, p. 14.

¹⁰⁶² *Ibidem*, p. 12-13.

ainsi que le chrétiens à recevoir les sacrements. Il préside aux prières matinales et vespérales, au chapelet journalier du mois de mai et d'octobre, au chemin de croix, à la liturgie¹⁰⁶⁴ et aux autres exercices spirituels. Par ailleurs, le catéchiste instruit brièvement les adultes en danger de mort et les baptise. Il administre le baptême *in articulo mortis* aux enfants des chrétiens et aux païens si on ne peut atteindre un prêtre. Ce fait nous aide à comprendre le nombre élevé des baptêmes dans les registres paroissiaux. Il veille à la pratique de la vie chrétienne dans son village¹⁰⁶⁵.

Le catéchiste s'efforce enfin de nouer des relations cordiales non seulement avec les chrétiens, mais aussi avec les païens afin d'attirer leur sympathie. Selon son influence sur la population, il pouvait avoir la possibilité d'intervenir dans les affaires du village et d'y suggérer des propositions d'inspiration chrétienne¹⁰⁶⁶.

Après la seconde guerre mondiale, Mgr Henri Piérard désira que les catéchistes soient formés dans des centres et non plus dans leurs postes de mission. Il ouvrit trois centres afin de pourvoir à une formation plus spirituelle. Les candidats étaient recrutés parmi les hommes mariés qui pouvaient séjourner avec leurs familles à la mission pendant six ou huit mois.

Ces candidats recevaient une formation spirituelle et pédagogique dans la matinée, et s'initiaient, dans l'après midi, à certains travaux manuels de menuiserie ou de maçonnerie. L'évêque espérait obtenir ainsi, non des profiteurs qui attendraient quelques avantages de la mission, mais des apôtres dévoués, menant une vie fervente et exemplaire. Ils constitueraient de la sorte un barrage au protestantisme auquel l'État voulait désormais donner quelques subsides¹⁰⁶⁷.

Cette formation était complétée par un fascicule hebdomadaire, *Kengele Yetu* (Notre Cloche), composé en *swahili* par le Père assumptionniste, Marie-Jules Celis. Il avait pour but de resserrer les liens entre chrétiens en les tenant au courant de toutes les nouvelles religieuses locales¹⁰⁶⁸. Ce fascicule, dont on tirait trois cents exemplaires et qui avait même des abonnés en dehors du vicariat, contenait aussi des directives chrétiennes, des causeries sur l'agriculture et sur l'élevage, et un supplément trimestriel sur l'enseignement

¹⁰⁶³ Julien ROGIERS, « Admission au baptême », dans *L'Afrique ardente* (1948) n. 48, p. 6.

¹⁰⁶⁴ Cette liturgie est une pratique religieuse qui correspond, en Europe, aux Assemblées Dominicales en l'Absence du Prêtre (ADAP).

¹⁰⁶⁵ Henri Piérard, Rapport annuel, 1935-1936 ; Julien ROGIERS, *op. cit.*, p. 5-6 ; Marie-Jean HENNAUT, « L'École d'Apprentissage Pédagogique de Muhangi », dans *L'Afrique ardente* (1955) n°88, p.19.

¹⁰⁶⁶ Marie-Jean HENNAUT, « Travail missionnaire dans les Postes », *op. cit.*, p. 14 ; Gervais QUÉNARD, *Lettres africaines*, dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1936) n°418, p. 265.

¹⁰⁶⁷ Lieven. BERGMANS, *Cinquante ans de présence assumptionniste au Nord-Kivu*. Bruxelles, Woluwe-Saint -Lambert, 1979, p.167.

¹⁰⁶⁸ Henri Piérard, Rapport annuel, 1941-1942.

chrétien (*mafundisho*), la prière (*sala*) et les résolutions (*makusudi*). Une rubrique récréative figurait également sur ses pages¹⁰⁶⁹.

Les catéchistes étaient les diffuseurs de ce bulletin dans leurs dialogues et même dans leurs initiatives au milieu du peuple. Selon Mgr Henri Piérard ce fascicule devait occuper utilement les chrétiens et les catéchistes en les empêchant de perdre inutilement leur temps dans des conversations interminables¹⁰⁷⁰.

Les postes de mission distribuaient aussi aux catéchistes l'hebdomadaire '*Hodi*', édité à Katana (Bukavu). L'imprimerie de cet hebdomadaire utilisait une presse que les Pères assomptionnistes avait reçue dans les années 1936-1937. Cette machine qui a été prêtée au vicariat de Bukavu n'a plus été rendue¹⁰⁷¹. Cet hebdomadaire avait l'avantage de donner aux catéchistes des nouvelles générales et locales, des articles d'intérêt général, et des explications sur l'un ou l'autre sujet religieux. Enfin, les catéchistes les plus doués avaient d'autres manuels dont le sermonnaire paru entre 1939 et 1949 au moment où la ferveur chrétienne était, selon l'expression du Père Lieven Bergmans, « au point mort¹⁰⁷² ».

Mgr Henri Piérard mentionne, en effet, qu'en cette période, les sacrements étaient moins fréquentés, et que certains chrétiens de la brousse semblaient ignorer le centre de la mission, attendant que le missionnaire arrive chez eux pour recevoir les sacrements. Les chrétiens et les catéchumènes ne fréquentaient plus beaucoup les instructions chrétiennes. Les uns se complaisaient dans leurs situations matrimoniales irrégulières, d'autres chrétiens manquaient facilement au repos dominical. D'autres encore, et non pas les mêmes, n'assistaient plus aux assemblées dominicales présidées par les catéchistes. D'autres, enfin, considéraient que la messe du dimanche n'était plus obligatoire.

Cette inertie était due, en partie, à la pénurie du personnel missionnaire, aux situations difficiles de la guerre, et surtout au manque de contacts réguliers des missionnaires avec les chrétiens. C'est pour remédier à cette lassitude que le sermonnaire fut mis en usage chez les catéchistes. D'allure doctrinale, il prévoyait une instruction pour chaque dimanche afin qu'au cours d'un cycle de deux ans, toutes les vérités chrétiennes soient transmises aux néophytes ainsi qu'aux chrétiens¹⁰⁷³.

3.5.2. Fondation du petit séminaire de Musienene

En 1920, le Père Victor-Remy Mailier des Prêtres du Sacré-Coeur prit l'initiative de fonder un petit séminaire. Mais ce séminaire de quinze élèves disparut à sa mort à cause du

¹⁰⁶⁹ Henri Piérard, Rapport annuel, 1942-1943.

¹⁰⁷⁰ Henri Piérard, Rapport annuel, 1944-1945.

¹⁰⁷¹ Henri Piérard, Rapport annuel, 1936-1937.

¹⁰⁷² Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 167.

¹⁰⁷³ Henri Piérard, Rapport annuel, 1942-1943.

manque de personnel missionnaire chez les Déhoniens. Les séminaristes furent transférés à Bafwabaka, dans la préfecture apostolique de Stanleyville, et à Kilo-Mines, dans la préfecture du Lac Albert. Dans ces préfectures, certaines questions subsistaient autour des séminaristes. On s'interrogeait notamment sur le sérieux de leurs vocations et sur la manière de pourvoir à leurs subsides.

Quand le Père Assomptionniste Conrad Groenen voulut s'enquérir de la question financière, Mgr Gabriel Grison, par l'intermédiaire du Père Christian des Prêtres du Sacré-Cœur, répondit : « Les séminaristes n'ont pas de subsides bien déterminés. Vous pouvez vous adresser avec une chance de succès à Mr le Chanoine Desmedt, Supérieur de la Basilique du S.C. Cockelberg. Mais, il ne faudrait le faire que pour des séminaristes dont on est plus ou moins sûr. Tous les élèves du petit séminaire ont une bourse d'étude». Outre ces questions, Mgr Henri Piérard était confronté au problème du suivi des vocations sacerdotales et du nombre restreint des séminaristes du vicariat de Beni que pouvaient recevoir les préfectures apostoliques voisines¹⁰⁷⁴.

Lors de sa visite canonique au Congo (1935), le Père Gervais Quénard, Supérieur général des Augustins de l'Assomption, fut édifié par la montée rapide de la chrétienté mais entrevit aussi, avec angoisse, le moment où les missionnaires ne suffiraient plus à la tâche. Il fit comprendre l'opportunité de stabiliser l'Église dans la *Missio sui juris* de Beni. Cette stabilisation exigeait naturellement le recrutement d'un clergé autochtone¹⁰⁷⁵.

Cet appel du Supérieur général correspondait aussi aux visées de la Congrégation de la Propagande qui exerçait déjà une certaine pression sur la mission indépendante de Beni. La formation du clergé autochtone a été un souci permanent du magistère de l'Église¹⁰⁷⁶ depuis le XVII^e siècle lors de la fondation de la Congrégation de la Propagande en 1622. L'Église percevait dans ce fait l'avenir de la mission quand le Benoît XV, dans son encyclique *Maximum illud* (1919) recommandait :

Il est enfin un point sur lequel tous les chefs de mission ont le devoir de fixer particulièrement leur attention. C'est le recrutement et la formation d'un clergé indigène. Là est le plus grand espoir des Églises nouvelles, car le prêtre indigène se trouve préparé à merveille pour introduire la foi chez ses compatriotes, comme il est naturel chez un homme qui leur est uni par naissance, la mentalité, les sentiments et les goûts. Beaucoup mieux que n'importe quel autre, il connaît les moyens des les persuader. Aussi trouvera-t-il souvent un accès facile là où un prêtre étranger n'aurait pas eu la permission d'entrer. Or de toute nécessité, le clergé indigène doit être convenablement formé et éduqué, si l'on veut qu'il produise les fruits qu'on espère. Sa formation sera intégrale et complètement achevée dans toutes ses parties, telle que la reçoit communément le le clergé des pays de hautes cultures. Le prêtre indigène doit être capable de gouverner

¹⁰⁷⁴ Père Christian au Père Conrad Groenen. Stanleyville, le 2 février 1930.

¹⁰⁷⁵ Laurentius LEENAARS, « *Introibo* », dans *Afrique ardente* (1954) n°82, p. 41.

¹⁰⁷⁶ Des études ont déjà été menées sur ce sujet. L'analyse la plus récente est celle de Claude PRUDHOMME, « La papauté et la question du clergé indigène dans les missions », dans *Les cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes Églises (XIXe-XXe s.)*, dans *Actes du CREDIC n°13*, 1994, p. 277-291.

lui-même ses compatriotes si Dieu l'appelle un jour à leur tête¹⁰⁷⁷ ».

Cette recommandation de l'Église a souvent rencontré des réticences qui résultent de différentes attitudes. Le magistère de l'Église voit dans cette institution non seulement des collaborateurs des missionnaires mais aussi l'avenir de l'Église. Mais dans les missions, les opinions restaient divisées. Ceux qui affirmaient « qu'il faut laisser le temps au temps » ne trouvaient pas dans les premières générations des convertis au christianisme des candidats aptes à remplir les exigences canoniques du sacerdoce romain. Ce préjugé racial conduisait parfois à la conviction selon laquelle « il faut christianiser pour civiliser et civiliser pour christianiser »¹⁰⁷⁸.

Ce débat entraîna le scepticisme et la défiance envers les nouveaux convertis qui provenaient du paganisme et d'un milieu jugé immoral et les candidats qui seraient incapables de continence sexuelle ou de respecter la loi du célibat ecclésiastique pour les prêtres. Dans la même perspective, les « enfants nés d'unions illégitimes » ne pouvaient pas être des candidats virtuels au sacerdoce. Ainsi, fallait-il attendre pour que les candidats soient « civilisés », reçoivent une longue formation sacerdotale pour qu'ils soient jugés capables d'accéder au degré supérieur de la morale et de la vie catholique ».

Par ailleurs, on pouvait rencontrer chez les missionnaires une résistance passive qui se traduit par une crainte « de sécession des jeunes Églises par la promotion hâtive d'un clergé indigène ». Ce dernier pourrait encourir le risque de Rome ou alors de tomber dans le syncrétisme car il ne serait pas suffisamment détaché de son milieu traditionnel.

Quel type de formation fallait-il donc donner aux candidats au sacerdoce ? Fallait-il leur donner une « formation intégrale », c'est-à-dire celle qui reproduit la scolastique ? Une autre forme de formation créerait une inégalité¹⁰⁷⁹ et des différences dans le même clergé : les érudits européens qui ont reçu une « formation intégrale », en face des « indigènes » qui ont « une formation au rabais ». Au sein du clergé du Nord-Kivu, ce groupe est constitué de prêtres communément appelés « prêtres-catéchistes ou prêtres à taille humaine »¹⁰⁸⁰.

Cette option n'a pas été suivie par les Pères du Sacré-Cœur et à leur suite les Assomptionnistes. Après l'échec de la fondation du petit séminaire à Beni par le Père Victo-Remy Mailier en 1922, les Assomptionnistes envoyèrent leurs candidats dans le vicariat voisin de Bunia. Le souci de formation du clergé autochtone transparaît dans cet extrait d'une lettre d'un missionnaire à un ami de la mission, en 1937 :

« Nous sommes aussi très préoccupés de répondre au désir du Souverain Pontife, en commençant au plus tôt l'œuvre si importante de la formation du clergé indigène. C'est, en effet, une des œuvres les plus urgentes, et la

¹⁰⁷⁷ Encyclique citée par Claude PRUDHOMME, *ibidem*, p. 288.

¹⁰⁷⁸ *ibidem*, p. 285.

¹⁰⁷⁹ *ibidem*, p. 290.

¹⁰⁸⁰ Expressions courantes pour parler des prêtres qui n'ont reçu que la formation de grand séminaire, parfois sans diplôme d'État. De là aussi, le PTH (Prêtre à Taille Humaine), c'est-à-dire, un prêtre juste bon pour administrer les sacrements.

construction du petit séminaire s'impose à bref délai, car le Vicariat du Lac Albert n'a plus de place pour recevoir les jeunes gens que nous y envoyons pour les études¹⁰⁸¹ ».

Le Père Henri Piérard, sans donner des motifs précis, exprima dans son rapport annuel de 1936/1937 son peu d'espoir de voir fonder un petit séminaire dans une année ou deux ans¹⁰⁸². Expliquant le retard mis dans la fondation d'un séminaire et des congrégations autochtones, Mgr Henri Piérard évoqua d'abord dans sa correspondance du 20 décembre 1939 au Père Ernest Baudouy (1862-1942), rédacteur de la *Lettre à la dispersion*, « l'émerveillement » devant les réalisations du petit groupe de missionnaires avec les catéchistes. Il poursuit dans la même lettre :

« Nous étions trop fascinés par la courbe ascendante des conversions, ce qui a retardé l'érection d'un petit séminaire et la fondation des Congrégations indigènes ; il faudra s'y mettre si 1940 accroît le chiffre de notre personnel. Le clergé indigène, voilà le salut pour les Missions. Heureux ceux qui possèdent Petit et Grand Séminaire, Congrégations indigènes de Frères et de Sœurs : l'Église est bien plantée chez eux¹⁰⁸³ ».

L'insistance de la Congrégation de la Propagande et du Supérieur général, l'obligation de limiter le nombre des séminaristes et le suivi de la formation des futurs collaborateurs obligèrent Mgr Henri Piérard à ouvrir, le 15 septembre 1940, un petit séminaire à Beni. La rentrée scolaire eut lieu le 3 octobre 1940 avec six étudiants en sixième latine, et quinze en première année préparatoire. Le premier corps professoral était constitué de Mgr Henri Piérard lui-même, dispensant dix heures de cours par semaine, des Pères Laurentius Leenaars, recteur avec dix huit heures de cours à part la surveillance. Le Père Dominique Vermey, vicaire de la mission, assurait, quant à lui, six heures de classe par semaine.

Mgr Henri Piérard expliqua les raisons qui l'incitèrent à ouvrir ce petit séminaire dans son Rapport annuel de 1940 :

« C'eut été abuser que de continuer encore à faire appel à la bienveillante hospitalité de Lac Albert pour la formation de nos vocations sacerdotales : nos jeunes gens prenaient la place qu'aurait pu remplir les vocations du Vicariat voisin. De plus, il ne nous était possible que d'envoyer un chiffre restreint de nouveaux élèves chaque année : mais, le cycle des humanités achevé, nous risquions de ne voir aboutir aucun de nos jeunes ; ainsi au cours de neuf années, pas une seule de nos vocations n'est entré au Grand séminaire. Le petit séminaire de Beni nous permettra d'assurer un recrutement plus dense¹⁰⁸⁴ »

La fondation de ce petit séminaire, en ce temps de guerre (1940) qui entravait l'arrivée de renforts, fut bien accueillie par les missionnaires qui comprenaient de plus en plus la nécessité d'un clergé indigène pour assurer la relève. La formation d'un clergé autochtone à Beni devint, aux yeux des missionnaires, « l'œuvre des œuvres », en recrutant au sein

¹⁰⁸¹ « Extraits des lettres de missionnaires », dans les *Annales des Oblates de l'Assomption* (1937) n°7, p.16.

¹⁰⁸² Henri Piérard, Rapport annuel. 1936-1937.

¹⁰⁸³ Mgr Henri Piérard au Père Ernest Baudouy. Beni le 20 décembre 1939.

¹⁰⁸⁴ Henri. PIÉRARD, Rapport annuel, 1939-1940.

de la population locale ses propres prêtres. À cause de l'espoir de continuité dans leurs œuvres apostoliques, grâce au clergé autochtone, ils estimèrent que « leur travail s n'était plus voué à la ruine ¹⁰⁸⁵ ».

Trois ans après sa fondation (1943), le petit séminaire, qui comptait dix neuf étudiants, arrêta le recrutement, faute de personnel, jusqu'à la fin de la guerre. Entre temps, le corps professoral s'étoffa en 1944 avec l'arrivée du Père Romanus Declercq et, en 1946, la présence du Père Hervio Joachim, un ancien missionnaire de Bulgarie. En 1945, grâce aux manuels venus d'Europe un programme fut élaboré, l'année préparatoire rouvrit ses portes, et les vingt-sept séminaristes purent poursuivre leurs études.

Mais, Beni n'était pas un endroit propice à la formation à cause du paludisme qui ravageait la contrée. Il fallait donc trouver avec un climat tempéré et un terrain assez vaste pour bâtir un quadrilatère, peu coûteux en matière de constructions, et facilitant la surveillance des étudiants. Le poste de mission de Musienene sembla mieux indiqué pour une telle entreprise, à cause de la présence des pierres, du sable, des briques moins coûteuses, de l'eau potable et de sa position géographique au centre du vicariat ¹⁰⁸⁶. Mgr Henri Piérard y transférera le petit séminaire qui ouvrit ses portes le 15 octobre 1947.

La nouvelle fondation comptait cinquante sept étudiants. Ils étaient placés sous la conduite de quatre professeurs : les Pères Laurentius Leenaars, Directeur, Hervio Joachim, Jean-Marie Hennaut et Edmondus Veerman. Tous suivaient un règlement d'alumnistes. Quinze ans après sa fondation, le petit séminaire enregistrait cent trente trois élèves. Le 28 août 1954, Mgr Henri Piérard ordonna ses quatre premiers prêtres. Il avait contribué à leur formation. Les autres continuaient leur formation soit à Nyakibanda au Rwanda soit à Boudouinville (Kalemie).

Cependant, en 1965, lors de son jubilé d'argent, le petit séminaire (1940-1965) n'avait fourni que vingt cinq membres au clergé diocésain. Quinze ans plus tard (1979), au cinquantième des Augustins de l'Assomption à Beni, le nombre de prêtres formés dans ce petit séminaire s'élevait à quarante dont un évêque, Mgr Emmanuel Kataliko, et un second évêque, plus tard, cinquante ans après son existence, Mgr Charles Mbogha (25 novembre 1990) ¹⁰⁸⁷. Il sera suivi par Mgr Janvier Kataka (14 juin 1997), évêque de Wamba, et Mgr Melchisédech Paluku Sikuli, évêque de Butembo-Beni (1998).

Malgré la présence de ces évêques, aux yeux de certains missionnaires, dont le Père Marc Champion, cette école de formation sacerdotale a été, pour le diocèse, « un petit séminaire de peu de rendement ». Cela est à comprendre par le contexte du moment. Le petit séminaire était parmi les écoles appréciées par le gouvernement colonial. Par conséquent, les candidats au sacerdoce qui abandonnaient le petit séminaire avaient des chances de promotion sociale car les agents de l'administration coloniale préféraient les

¹⁰⁸⁵ Marie-Jules CELIS, « Sur les hauteurs de l'Afrique ardente », dans *l'Assomption et ses oeuvres* (1936) n°407, p. 209.

¹⁰⁸⁶ Ignace. NELISSEN, « Construction du Petit Séminaire de Musienene », dans *Afrique ardente* (1947) n°41, p. 22-23.

¹⁰⁸⁷ Laurentius LEENAARS, *op. cit.*, p. 41-42; Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu, op. cit.*, p. 137-138 ; Jean WAMBEREKI, « Allocution à l'occasion du cinquantième du petit séminaire Tumaini Letu de Musienene », dans *Sint Unum* (1992), n°1, p. 2-5.

employer dans leurs services.

Par ailleurs, au moment de l'indépendance (1960), on fit miroiter des places dans l'Administration civile et plusieurs séminaristes abandonnèrent leur orientation sacerdotale. Par ailleurs, la valeur de la vie sacerdotale n'était pas suffisamment comprise par les familles chrétiennes. Ainsi, elles ne pouvaient guère susciter des vocations sacerdotales qui étaient peu rentables pour la vie matérielle et financière de la famille ¹⁰⁸⁸.

À son tour, Mgr Emmanuel Kataliko analysa les causes profondes du rendement médiocre du petit séminaire et mentionna les défections personnelles dans les vocations sacerdotales. Il signala ensuite l'insuffisance de l'encadrement de vocations sacerdotales au niveau tant matériel que spirituel.

En outre, il mentionna l'influence néfaste de la transformation des mentalités, la recherche des biens et des plaisirs mondains, l'incompréhension par le candidat de son engagement définitif, la peur de prendre ses responsabilités, l'isolement des membres du clergé. Enfin, il nota l'influence de certains parents qui poussaient des jeunes à s'engager, malgré eux, dans la voie sacerdotale ¹⁰⁸⁹.

Dans la même perspective, le Père Delanaye explique, en 1972, cette situation par le fait que les communautés chrétiennes n'avaient pas encore eu le sens d'une responsabilité collective dans le développement et l'épanouissement de leur Église ¹⁰⁹⁰. Elles adoptaient une « attitude de profiteur » en sorte que leur vision de l'Église, des prêtres, des religieux et religieuses, et des catéchistes était d'être à leur service pour leur assurer le personnel, la promotion sociale, et l'aide caritative sans le risque de se compromettre sur la question de leur foi.

Par ailleurs, continue le Père Delanaye, le comportement de certains agents pastoraux, dans leur travail d'évangélisation, ne correspond pas parfois au message qu'ils annoncent. Du point de vue spirituel, certains sont infidèles à leurs engagements publics et ne donnent pas un témoignage qui suscite le respect du célibat ecclésiastique. Du point de vue apostolique, on rencontre parfois un manque d'enthousiasme et de vie épanouie dans le sacerdoce, le manque d'entente entre les prêtres, le manque de collaboration avec les laïcs, un esprit plus matérialiste que surnaturel.

Du point de vue relationnel, le Père Delanaye mentionne le manque d'accueil et de pardon fraternel dans la communauté sacerdotale, l'insouciance à l'égard des futurs candidats au sacerdoce ou à la vie religieuse, les critiques négatives entre prêtres, le désir effréné d'une promotion sociale ou religieuse à l'intérieur de la vie sacerdotale. Ces attitudes sont parfois à la source des défaillances personnelles.

Il arrive aussi que les candidats remettent en question le sérieux de leur choix antérieur de la vie religieuse ou sacerdotale. De fait, dans ce contexte, l'isolement dans

¹⁰⁸⁸ Correspondance du Père Marc Champion avec le Père Sitone Matthieu. Butembo, le 28 juillet 1994.

¹⁰⁸⁹ Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal (1977-1981), p. 20.

¹⁰⁹⁰ DELANAYE, « Obstacles pour les vocations sacerdotales et religieuses », dans *Sint Unum* (1972) n°30, p.26-27.

un travail accaparant et accablant dont on ne voit pas, humainement parlant, les fruits escomptés, et les relations purement fonctionnelles avec les membres de la communauté et les chrétiens, les entraînent au découragement.

Enfin, le Père Dalanaye fait remarquer que le manque d'esprit d'étude pour l'autoformation humaine et spirituelle, la marginalisation par les chrétiens qui considèrent les prêtres comme une élite n'appartenant pas au commun des mortels, le manque de loisirs qui peut pousser à l'emploi abusif de l'alcool et de la fréquentation des endroits mal famés poussent également, les prêtres comme les religieux, aux défaillances personnelles¹⁰⁹¹.

Face à ces situations, Mgr Emmanuel Kataliko encouragea son clergé à organiser des retraites et des sessions de recyclage dans un centre d'accueil, tenu par les Sœurs Orantes de l'Assomption, qui fut fondé pour cette finalité. Il organisa également une aide en vue du soutien matériel des vocations. Les collectes de la journée des vocations et de toutes les messes qui connaissent une forte affluence des chrétiens, la veille et le jour de Noël, dans tout le diocèse, sont destinées au petit séminaire¹⁰⁹².

Au niveau spirituel, les candidats au sacerdoce, qui proviennent d'autres écoles secondaires en dehors du petit séminaire, furent appelés à suivre une semaine de récollection et de réflexion animée par un prêtre, un religieux ou une religieuse. Avec les séminaristes, ils jouissent d'un encadrement dans leurs paroisses et communautés respectives.

Cette animation en faveur des vocations a eu un effet positif sur les jeunes, leurs familles et sur leurs communautés chrétiennes à tel point que le nombre des agents et l'évangélisation grandissait continuellement. En 1965, le clergé diocésain comptait 10 membres et 15 séminaristes. Quinze ans plus tard, il y avait 33 prêtres diocésains, 34 grands séminaristes en philosophie et 8 en théologie¹⁰⁹³.

L'analyse de Mgr Emmanuel Kataliko, dans *Relatio quinquennalis* de 1981 décrit la stratégie mise en œuvre pour atteindre ce résultat : l'apostolat des vocations et les communautés chrétiennes responsabilisées. L'évêque décrit ainsi ce processus :

« Si le diocèse de Butembo-Beni a connu quelques défections soit dans le rang du clergé diocésain soit dans celui des religieux ou religieuses, c'est surtout à cause de l'encadrement spirituel et matériel insuffisant, d'une influence néfaste de transformation de mentalité, d'une recherche de biens et de plaisirs de ce monde, de l'incompréhension de son engagement définitif et la peur de prendre ses responsabilités, l'isolement, le manque de dialogue, et parfois l'influence de certains qui poussent à une personne à s'engager malgré lui. En dernière analyse, la faute n'est pas seulement des personnes qui abandonnent leur vie consacrée, mais parfois aussi du côté des responsables et de l'entourage. L'apostolat des vocations qui consiste à les susciter et à les entretenir pour

¹⁰⁹¹ *Ibidem*, p. 28-29.

¹⁰⁹² Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal(1977-1981), p. 21.

¹⁰⁹³ Pour plus d'informations sur les autres congrégations religieuses, on peut se référer sur le tableau dans les annexes.

qu'elles persévèrent n'incombe pas à une personne ou à quelques personnes responsables, mais c'est un apostolat qui concerne toute la communauté chrétienne. En effet, grâce à la création des communautés chrétiennes de base responsabilisées, les chrétiens arrivent à leur Foi, à se sentir comme les enfants d'une même et une seule famille, à acquérir l'esprit de partage, à se sentir responsable de la viabilité et de l'avenir de leur Eglise qu'ils doivent soutenir non seulement spirituellement et moralement mais aussi matériellement. Ils se rendent compte qu'ils ont à se préoccuper du problème de vocations sacerdotales et religieuses, car ils ne doivent pas toujours compter sur l'aide extérieure, mais les ministres des sacrements, les religieux et les religieuses doivent venir de leur communauté. En effet, de nombreux garçons et filles, encouragés par leurs parents et soutenus par leur communautés désirent se donner au Seigneur pour être au service des mêmes communautés. Ils sont présentés aux responsables de la paroisse (prêtres, religieux ou religieuses de la paroisse et le conseil paroissial) qui les suivent durant leur formation soit au petit séminaire, soit dans les écoles secondaires. Les professeurs catholiques de ces écoles sont aussi sensibilisés pour l'éveil des vocations : ils le font. Les candidats au sacerdoce, soit pour le clergé séculier, soit pour le clergé régulier, qui manifestent ce noble désir lors de leurs études dans les instituts autres que le petit séminaire, sont régulièrement contactés par le curé de la paroisse dans laquelle se trouve cet institut ou par le directeur ou professeur-prêtre de cet institut, et, de temps à temps, des recollections spirituelles sont organisées pour eux. Pour ce qui concerne les aspirantes et les postulantes à la vie religieuse, il est prévu deux fois par an, à Noël et à Pâques, une semaine de recollection et de réflexion animée par un prêtre et des religieuses¹⁰⁹⁴ ».

La réussite de cette méthode ne peut être clairement comprise que si elle est placée dans son contexte. En effet, après la passation du pouvoir ecclésiastique à Mgr Emmanuel Kataliko, en 1966, les communautés chrétiennes prirent progressivement conscience du fait que l'avenir de l'Eglise leur incombait. Cette conscience fut d'autant plus vive que le nombre des missionnaires diminuait sensiblement ainsi que les dons qui finançaient leurs entreprises¹⁰⁹⁵. Les chrétiens se sentirent ainsi responsables de la vie chrétienne, des vocations, et de la vie matérielle de leur Église.

Outre les ordinations sacerdotale et épiscopale, il faut mentionner qu'un second facteur a contribué à la croissance des candidats à la vie sacerdotale dans le diocèse de Butembo-Beni : la « Campagne des Vocations ». Elle fut organisée, en 1965, lors du jubilé d'argent du petit séminaire, par le second recteur de l'institut, l'abbé Joseph Kavutirwaki. À cette occasion, Mgr Henri Piérard demanda dans une lettre adressée au recteur que cette campagne soit prise au sérieux et qu'elle soit menée dans les écoles primaires et secondaires, dans les Foyers chrétiens et le groupement des jeunes, dans les homélies

¹⁰⁹⁴ Emmanuel KATALIKO « Diocèse de Butembo-Beni », dans *Sint Unum* (1981) n° 42, p. 20-21.

¹⁰⁹⁵ A ne prendre que l'exemple des Assomptionnistes, en 1960, il avait 62 religieux qui furent réduit à 29 en 1981..Témoignage de Mgr Bernard Sokoni et de l'abbé Vincent Kalume lors des entretiens informels à Butembo en 1995, curé de l'ancienne cathédrale de Beni et ancien responsable de l'Union des Prêtres séculiers dans le diocèse de Butembo-Beni, et en 1997, professeur au Centre catéchétique de Butembo.

aussi bien que dans la prière ¹⁰⁹⁶ .

À cette fin, l'abbé Joseph Kavutirwaki, recommanda durant la semaine du 14 au 21 octobre 1965 dans tout le diocèse, une neuvaine de prières pour les vocations sacerdotales ¹⁰⁹⁷ . De son côté, à l'occasion du même jubilé, Mgr Henri Piérard implora la bénédiction du Saint-Siège pour la réussite de cette œuvre :

« Henri Joseph Piérard, Évêque de Beni, humblement prosterné aux pieds de votre sainteté, implore l'abondance de vos bénédictions, à l'occasion du 25^e anniversaire de la fondation du petit séminaire de Musienene, de son diocèse, tant sur les fondateurs que sur le personnel enseignant actuel, les Prêtres qui en sont sortis, les élèves anciens et présents : afin qu'aussi il plaise au Divin Maître d'appeler toujours plus nombreux, fervents et saints des ouvriers au service de la moisson des âmes ¹⁰⁹⁸ ».

Dans le même dessein, en 1990, à la requête de Mgr Emmanuel Kataliko, le pape Jean Paul II accepta, à l'occasion du jubilé d'or du petit séminaire saint Joseph de Musienene, devenu lors de la politique de l'authenticité, Séminaire *Tumaini Letu* -Notre Espoir-, de bénir cette œuvre. Il formula brièvement cette bénédiction apostolique par ce message : « Sa Sainteté Jean Paul II accorde de tout cœur sa bénédiction apostolique au Petit Séminaire *Tumaini Letu* (Musienene-Zaïre) à l'occasion du Cinquantième anniversaire de sa fondation (1940-1990) comme gage de constante protection ¹⁰⁹⁹ ».

En dehors de ces initiatives de la hiérarchie, les Sœurs Orantes de l'Assomption adressent, chaque jeudi, prient pour les vocations sacerdotales. Il en est de même des prières en groupes ou en privé des membres des mouvements, notamment de la Légion de Marie et de la croisade eucharistique. C'est ainsi que l'éducation familiale chrétienne et le témoignage de vie des prêtres ont attiré plusieurs jeunes au sacerdoce.

3.5.3. Naissance d'une congrégation féminine autochtone : les Petites Sœurs de la Présentation

Depuis l'arrivée des Oblates de l'Assomption en 1935, plusieurs jeunes filles Nande manifestèrent leur désir de se consacrer à Dieu. Mais cette spontanéité à répondre à l'appel à la vie religieuse suscita le doute sur le sérieux de leur vocation. Les missionnaires en vinrent même à croire qu'elles fuyaient les conditions de vie très simples de leur milieu d'origine. C'est pourquoi ces jeunes filles furent éprouvées pendant de longues années bien qu'elles aient déjà surmonté plusieurs obstacles. Il faut en effet savoir qu'elles n'obtenaient que difficilement le consentement de leurs parents ¹¹⁰⁰ .

Dans un contexte où le christianisme et la vie religieuse étaient peu connus de la

¹⁰⁹⁶ APAR, 2 MI 259, b : Joseph Kavutirwaki, Petit séminaire : lettre circulaire. Musienene, le 20 octobre 1965, p. 1-2.

¹⁰⁹⁷ *Ibidem*, p. 2.

¹⁰⁹⁸ *Correspondance de Mgr Henri Piérard avec le Saint-Siège. Rome, le 30 octobre 1965.*

¹⁰⁹⁹ Correspondance du Saint-Siège avec Mgr Emmanuel Kataliko. Rome, le 10 décembre 1990.

population locale, l'entrée dans la vie religieuse était impensable pour les personnes encore imprégnées de la culture traditionnelle. Le choix de la vie religieuse pour des filles destinées au mariage constituait, en quelque sorte, une rupture avec la tradition ancestrale. Dans un contexte où la dot versée par le conjoint à la belle-famille solidifiait les liens claniques, accorder la permission à une fille de devenir religieuse était presque perçu comme insensé, *a fortiori* quand la famille n'avait qu'une fille (*Kyusa*)¹¹⁰¹.

L'obstacle familial semble avoir été fréquent chez les filles, à telle enseigne qu'une religieuse écrivait : « Les familles constituent le principal obstacle à vaincre, surtout à cause de la fameuse dot. Il arrive alors que Monseigneur se substitue au fiancé absent pour fournir les chèvres traditionnelles, et souvent tout s'arrange ainsi¹¹⁰² ».

La maman, quant à elle, devrait accepter le sacrifice d'une aide précieuse dans ses travaux champêtres et ménagers. Il fallait aussi braver l'opposition des proches parents dans le milieu. Ce qui fait que certaines filles, parmi les plus vaillantes, allèrent au couvent malgré l'absence de consentement de leurs familles¹¹⁰³. En outre, au village, les aspirantes étaient, pendant plusieurs années soumises à la surveillance du missionnaire et de ses auxiliaires afin qu'elles se montrent des filles de bonne vie et mœurs. La réussite de ce test leur permettait de se présenter chez les religieuses¹¹⁰⁴ et de confirmer les motivations de leurs desseins.

En dépit de tout, un certain doute subsistait sur la vocation des futures religieuses autochtones surtout parce qu'elles venaient, selon les missionnaires, de basses conditions sociales, et qu'elles étaient encore incultes et proches du paganisme. C'est pourquoi, les religieuses leur imposaient de terminer leur école primaire avant d'être reçues dans la communauté comme postulante, et « pour apprendre à renoncer à leur liberté du village auprès de leurs mamans¹¹⁰⁵ ».

¹¹⁰⁰ Témoignage des Sœurs Rose Kahambu et de Madeleine Mirivulo, infirmières au dispensaire de Mbao (1983-1989).

¹¹⁰¹ Témoignage reçu de Françoise Kanhindo Siviholya, mère d'une fille, qui a refusé à sa fille Soki Vyambwera de devenir Oblate de l'Assomption en août 1995. Hormis les raisons sentimentales liées au besoin de compagnie dans la vie familiale, nous n'avons pas obtenu d'autres raisons, hormis la question de la dot et de la progéniture.

¹¹⁰² MISSIA, « L'éducation de la femme en pays Kivu », dans *Le Royaume* (1954) n°11, p. 20.

¹¹⁰³ En guise d'illustration, prenons l'exemple de la Soeur Marie-Céline. Le jour de ses premiers vœux allait devenir un jour de larmes. Sa maman, au nom de la famille, est venue remettre une lettre de protestation contre la vie religieuse de sa fille à la Mère Joseph-Marie, maîtresse des novices et future cofondatrice des Petites Sœurs de la Présentation. Selon la tradition qui permet que les amis solidifient leurs liens par le mariage de leurs fils, Marie-Céline aurait été mariée sans son consentement à un jeune homme. Malgré l'intervention des sorciers pendant les vacances ainsi que les conseils décourageants de sa maman, Marie-Céline s'obstina. Cette désobéissance se durcissait par sa pratique chrétienne car le christianisme ne permet pas de telles unions matrimoniales sans le consentement des conjoints. La Mère Joseph-Marie garda et protégea l'innocente. Si les deux familles venaient témoigner que la dot avait déjà été versée pour Marie-Céline, la maîtresse référerait le cas aux Pères de la mission qui arrangeraient la question ou même rembourseraient les dix chèvres qui constituent la dot pour une fille. Cf. JOSEPH-MARIE, « Chez nos Sœurs indigènes », dans *L'Afrique ardente* (1950) n°58, p. 12-13.

¹¹⁰⁴ Henri PIÉRARD, « Les Petites Sœurs Noires », dans *Missions de l'Assomption* (1952) n°17, p. 36.

Les postulantes occupaient, aux côtés des religieuses, des tâches accaparantes dans les orphelinats : soigner les bébés de tout âge, leur donner le biberon, les changer. Par ailleurs, elles nettoyaient les salles, lessivaient, repassaient et raccommodaient le linge. A l'intérieur de la communauté, elles préparaient les repas, ciraient la chapelle, les salles du couvent ainsi que les souliers des religieuses, et s'initiaient à la cuisine européenne.

Afin de ne pas les déraciner de leur milieu culturel, les travaux des champs faisaient aussi partie de leur besogne journalière pendant des semaines, des mois et des années. Ces postulantes avaient en tout comme unique distraction une heure de repos et une promenade surveillée le dimanche¹¹⁰⁶.

En vue de leur apostolat futur, les postulantes recevaient, en plus des travaux domestiques, une formation élémentaire. Les plus douées dispensaient un enseignement aux petites filles de la mission. D'autres accompagnaient les Sœurs Oblates auprès des malades ou étaient initiées aux oeuvres paroissiales, à savoir le catéchuménat. Pour leur formation spirituelle, les Sœurs Oblates leur inculquaient le goût de la méditation matinale, de l'examen de conscience à midi et le soir, de la visite au Saint Sacrement, du chapelet et de la prière dont les intentions sont exprimées à haute voix.

Une fois par semaine, le Père de la mission leur donnait une conférence qui consistait en une explication détaillée et approfondie du catéchisme ou des vertus religieuses de pauvreté, d'obéissance et de chasteté. Outre les exercices réservés aux Oblates de l'Assomption, les postulantes partageaient la vie des religieuses européennes et s'habituèrent à une vie réglementée faite des heures, du petit et du grand silence, de la prière, du travail, et des récréations occupées par le tricotage ou les classes des chants¹¹⁰⁷.

Les motivations qui incitèrent Mgr Henri Piérard à ouvrir un noviciat sont multiples. D'abord, l'arrivée d'un nombre suffisant d'aspirantes nécessitait un encadrement spirituel et communautaire. Ensuite, devant le courage, la patience, le zèle et la piété des postulantes indigènes, Mgr Henri Piérard se trouva dans l'obligation d'ouvrir un pré-postulat à Muhangi en 1939.

Par ailleurs, les vocations religieuses florissantes de part et d'autre du vicariat furent à l'origine de la création de plusieurs maisons de formation des futures religieuses. Deux ans après l'ouverture d'un pré-postulat, trois aspirantes se présentèrent en 1941 à Manguredjipa pour y approfondirent leur vie chrétienne. Cette initiative suscita chez les religieuses le souci d'une formation commune des candidates à la vie religieuse.

Le facteur le plus déterminant pour la création d'une maison de formation, qui

¹¹⁰⁵ Henri Piérard, Rapport annuel, 1936-1937.

¹¹⁰⁶ APAR, JEC 63 : Etienne CHARON, Notice sur la Congrégation des Petites Soeurs de la Présentation. Bunyuka, le 8 février 1970, p. 1.

¹¹⁰⁷ Henri Piérard, Rapport annuel, 1941-1942 ; Dominique VERMEY, « Les Soeurs indigènes », dans *L'Afrique ardente* (1946) n°37, p. 8-10.

rassemblerait toutes les candidates à la vie religieuse dans le vicariat, fut surtout la formation aux divers services auxquels elles étaient appelées : les orphelinats et l'enseignement de la puériculture. Ces activités apostoliques des religieuses et des postulantes stimulèrent Mgr Henri Piérard à ouvrir un noviciat après la guerre ¹¹⁰⁸. Ce projet ne fut réalisé qu'en 1948, probablement en raison du renfort missionnaire qui ne pouvait venir durant la seconde guerre mondiale et à cause des religieuses reparties en congé pour refaire leurs forces physiques et morales.

Il fallait donc trouver un emplacement propice à la formation religieuse. C'est pourquoi, en 1948, dès que les constructions de l'orphelinat de Bunyuka furent achevées, l'Évêque fusionna les deux groupes des postulantes de Muhangi et de Manguredjipa et les transféra à Bunyuka pour débiter le noviciat si fortement attendu, depuis douze ans, par les plus anciennes et les plus persévérantes.

Le 26 juillet 1948, la Congrégation de la Propagande autorisa la fondation des Petites Sœurs de la Présentation de Notre-Dame, sous l'égide de Marie-enfant et de la Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Mgr Henri Piérard érigea alors, par le décret du 3 octobre 1948, la petite Congrégation des Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame ¹¹⁰⁹. A cette date, un postulat canonique débuta sous la direction de la Mère Joseph-Marie de Bruyne, Oblate de l'Assomption. L'année suivante, le 26 avril 1949, les douze premières religieuses indigènes reçurent l'habit religieux en entrant au noviciat sous la direction de la Mère Joseph-Marie de Bruyne ¹¹¹⁰.

L'ouverture de ce noviciat répondait effectivement à l'attente de plusieurs aspirantes. En effet, le 15 décembre 1947, l'aspirante Katarina Bambu, au nom de toutes ses consœurs, rédigea une lettre à un missionnaire en Europe. Après avoir mentionné le nombre des postulantes qui s'élevait à soixante et parlé des changements opérés dans la mission après le départ du Père, elle conclut : « Nous vous demandons de nous aider pour obtenir le noviciat. Nous demandons votre bénédiction ¹¹¹¹ ».

Mgr Henri Piérard ouvrit le noviciat en 1949. Deux ans plus tard, le 26 avril 1951, elles prononcèrent leurs premiers vœux entre les mains de Mgr Henri Piérard ¹¹¹². Six des premières Sœurs de la Présentation ont célébré, le 21 novembre 2001, leur jubilé d'or de vie religieuse à l'occasion du jubilé de la Congrégation. Cet institut comptait alors plus de 300 membres.

¹¹⁰⁸ Henri Piérard, Rapport annuel, 1936-1937.

¹¹⁰⁹ Henri Piérard, Rapport annuel. 1948-1949.

¹¹¹⁰ Henri PIÉRARD, « Les Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 59-60.; Etienne. CHARON, *op. cit.*, p. 1.

¹¹¹¹ KATARINA BAMBU, Lettre à un missionnaire. Beni, le 15 décembre 1947, dans *La Lettre à la famille*, décembre 1947, p. 7.

¹¹¹² P.A.B., « Les Petites Soeurs de la Présentation Notre-Dame au Nord-Kivu », dans *Le Royaume* (1965) n°53, p. 16.(Initiales non identifiées).

3.5.4. Naissance difficile des Frères de l'Assomption (1943-1952).

Dans les années 1930, peu avant son ordination épiscopale, Mgr Henri Piérard exprima à plusieurs reprises le désir de fonder une Congrégation diocésaine de Frères. Mais ni lui-même ni les missionnaires ne manifestaient un grand enthousiasme à l'idée d'avoir des autochtones aussi longtemps qu'ils disposaient d'un groupe de Frères étrangers dont ils étaient fiers¹¹¹³.

Néanmoins, ces Frères présentaient aux yeux des Pères un style de vie religieuse missionnaire peu conforme à la Règle suivie par leurs confrères assomptionnistes en Europe. Ce fait provient de leurs différentes activités souvent débordantes, de leurs responsabilités financières et techniques qui comportent une vaste marge de liberté et favorisent un esprit d'indépendance. Une telle situation ne permettait pas aux Frères en mission de s'astreindre à une règle minutieusement stipulée. C'est pourquoi, les Pères restaient réticents à fonder une congrégation masculine autochtone. Les Frères, selon ces derniers, ne présentaient pas le véritable visage de la vie religieuse qu'il fallait proposer aux autochtones.

Toutefois, ces Frères missionnaires étaient des « apôtres » à leur façon. Ils déchargeaient les Pères de toutes les besognes matérielles en exécutant les travaux de construction et d'architecture des maisons, des chapelles, des églises, des écoles et des hôpitaux. Ils pouvaient même réparer et raccommoquer les vêtements et les souliers des Pères. Ces travaux permettaient aux prêtres de vaquer librement à leur apostolat. Ainsi donc, les Frères préparaient la voie aux prêtres et leur faisaient gagner du temps.

Par ailleurs, les travaux de peintres, d'architectes, de briquetiers, de jardiniers, de forgerons, de maçons, de mécaniciens permettaient aux Frères missionnaires de vivre à longueur des journées en contact étroit avec le peuple. Ils exerçaient un apostolat silencieux par leur travail, en donnant parfois un conseil particulier plus constructif qu'une homélie de prêtre, et en témoignant du pardon à un voleur de clous pris en flagrant délit ou à un ouvrier maladroit brisant un niveau d'eau.

L'apostolat des Frères était un témoignage vivant de la charité fraternelle prêchée par le Père missionnaire mais qui semblait oublier de la mettre en pratique quand ils dénonçaient à la police un pénitent¹¹¹⁴. En outre, les Frères initiaient les nouveaux convertis à une activité régulière et à un travail quotidien bien fait. Ils apprenaient aux autochtones de nouveaux types de travaux en maçonnerie, en menuiserie, en mécanique, et en construction selon les besoins du poste de mission. Les Frères missionnaires introduisaient ainsi certains aspects du développement auprès du peuple¹¹¹⁵.

¹¹¹³ APAR, JEC, 63 : Lieven. Bergmans, Petite notice à propos de l'origine et de l'esprit des Frères. Janvier, 1970, p. 1.

¹¹¹⁴ Les rares exceptions de dénonciation des pénitents à l'administration coloniale ont existé et sont actuellement amplifiées pour prouver la collaboration étroite qui a existé entre les missionnaires et les colonisateurs et pour empêcher le peuple d'avoir pleinement confiance aux missionnaires.

¹¹¹⁵ « Grandeur méconnue du Frère missionnaire coadjuteur », dans *L'Afrique ardente* (1946) n°37, p. 2-3.

C'est aussi par leur dévouement et leur désintéressement que les Frères missionnaires ont suscité, chez les indigènes, des vocations à la vie religieuse. Mais, les Pères missionnaires, d'abord réticents et incapables d'encadrer les aspirants autochtones à la vie religieuse, ne surent pas ouvrir la voie de la vie consacrée aux indigènes qui frappaient à leurs portes.

Bien plus, dans une contrée à peine ouverte au christianisme, la sincérité des candidats à la vie religieuse était mise en doute par les missionnaires. Ceux-ci suspectaient leur compréhension du sens d'une vie consacrée. Ils doutaient de leur fidélité et de leur persévérance. Ils tenaient pour acquis qu'ils fuyaient, comme les religieuses autochtones, la basse condition de leurs villages ¹¹¹⁶.

Cependant, dans les années 1940, les missionnaires commencèrent à recevoir les aspirants à la vie religieuse. Ceux-ci restaient à la menuiserie, sur les chantiers des bâtiments en construction ou aux champs en attendant le début de leur formation religieuse. Hormis le baptême, le candidat devait avoir au moins terminé ses études primaires ou encore avoir un âge variant entre dix huit et vingt ans. Il devait aussi présenter des signes d'une vocation réelle en se montrant mûr et déterminé. À partir des années 1980, ces conditions ont quelque peu changé. À ceux qui sont attirés par cette congrégation, il est demandé d'avoir terminé au moins l'école secondaire ou professionnelle.

Pour les premiers candidats, la formation directe à la vie religieuse se faisait attendre. Plusieurs coururent le risque de se décourager et de faire tarir leur appel à cause de l'influence sociale encore enracinée dans la tradition ancestrale. En réalité, le peuple n'avait qu'une connaissance superficielle de la vie religieuse des missionnaires, d'où la méfiance à leur égard. Leur port d'une longue barbe, signe distinctif du sorcier se masquant pour ne pas se faire identifier, et celui d'une soutane, -grande robe, *ropo-*, suscitaient la crainte auprès des enfants. Les parents trouvaient là un moyen de calmer les enfants, en leur faisant croire que s'ils ne se tenaient pas tranquilles, ils risqueraient d'être cachés pour du bon sous cette soutane, lors du passage du missionnaire.

Le style de vie missionnaire, des prêtres et des Frères vivant ensemble dans le célibat, se promenant lors de leurs temps libres en 'lisant' (*kusoma*) leur bréviaire, -le petit livre de Dieu, *katabu ka Mungu-*, côtoyant parfois le colon, entretenait la méfiance à leur égard. De plus, certaines personnes qui travaillaient avec eux pouvaient subtiliser certaines choses ou marauder des fruits dans leurs jardins. À la suite de ces comportements, ces personnes craignaient que les missionnaires ne les traduisent en repréailles devant la justice lors de leurs rencontres avec les agents de l'administration coloniale.

En effet, les missionnaires étaient considérés comme des amis et des collaborateurs des colonisateurs qui avaient envahi et opprimé le pays. Le petit livre de prière ne leur donnait pas une bonne réputation comme le dénote l'expression populaire : « il (le missionnaire) priera pour toi le petit livre de Dieu, - *atakusemea katabu ka Mungu* » -, ce

¹¹¹⁶ Témoignages reçus des Frères Antoine, ex-Supérieur général, Domitien Kaykomere ; et Mirembe Albéric ; et des Pères Marc Champion et Edgar Cuypers.

qui implique, pour la population locale, qu'il prononcera sur toi une imprécation et que le sang de sa victime se répandra sur la page de cette prière quand elle aura été exaucée¹¹¹⁷ .

Enfin, la culture locale qui connaissait bien les vierges et les acolytes pubertaires au service de la « divinité *Nyavingi* » ne comprenait pas le sens du célibat pour un adulte, force vive de la société, appelé à fonder un foyer, à accroître le clan par sa progéniture, et à faire preuve de solidarité familiale. C'est pourquoi la vie religieuse était considérée comme une bonne orientation seulement pour les individus stériles, les avars, et les égoïstes¹¹¹⁸ .

Les candidats à la vie religieuse qui bravaient cette conception de la vie religieuse ainsi que l'indifférence et les préjugés des missionnaires à leur égard étaient accueillis dans les postes de mission. Mais, à cause de la pénurie du personnel missionnaire et du surcroît du travail apostolique, certains candidats, selon les lieux, restaient parfois abandonnés à eux-mêmes.

En d'autres endroits, profitant de cette situation, les aspirants prenaient des habitudes d'enfants choyés à cause des petits travaux de confiance qui leur étaient réservés et qui ne correspondaient pas à leur âge. Plus tard, soumis au règlement et à la discipline austère du noviciat, plusieurs d'entre eux estimaient que cette initiation à la vie religieuse était une épreuve trop rude et abandonnaient la communauté¹¹¹⁹ .

Face à ces situations, Mgr Henri Piérard envisagea la création d'une sorte de juvénat où les candidats seraient groupés sous la direction d'un religieux qui, tout en leur inculquant certains aspects de la vie religieuse, les initierait aussi à la formation intellectuelle et artisanale. Ce religieux les préparerait ensuite au service de la mission tout en les observant de près afin de mieux discerner ceux qui mériteraient d'entrer au noviciat. Ce juvénat n'a jamais existé car on manqua des fonds pour sa construction et de son équipement¹¹²⁰ .

En 1943, Mgr Henri Piérard décida de regrouper tous les aspirants dans la paroisse de Muhangi, dans un petit couvent construit pour les Oblates de l'Assomption. Elles venaient d'être transférées à Butembo, en vue de la fondation du pensionnat pour enfants européens. Vingt huit aspirants furent confiés à la direction spirituelle du Père Monulphe Bastians, Supérieur de poste, et à la direction du Frère Ignace Nelissen pour l'artisanat.

Ce projet échoua huit mois après son exécution car le Frère Ignace Nelissen tomba

¹¹¹⁷ Imaginaire collectif répandu auprès des enfants pour les inciter au respect des missionnaires et de leurs biens, et pour les exhorter à avoir de bons rapports avec lui. Pour avoir l'aveu de la culpabilité ou de l'innocence d'un enfant, les aînés lui demandent parfois de jurer au nom de ce livret de prières.

¹¹¹⁸ Cette vision des candidats à la vie religieuse persiste à tel point qu'un ingénieur illustre cette attitude par une interprétation du passage de Mt, 19, 12 sur les eunuques pour le Royaume de Dieu.

¹¹¹⁹ Témoignage des Domitien Kaykomere Vuhima, Appolinaire Tsangya Muviri, Augustin Kambale Nzoli, Antoine Manopi Lwamba,, en septembre 1997, à Musienene et à Butembo.

¹¹²⁰ Rombaut. LAMBRE, « Frères de l'Assomption », dans *L'Afrique ardente* (1960) n°115, p. 30.

gravement malade. De nouveau, les aspirants rentrèrent dans leur poste de mission. Parmi eux, il y avait des enseignants diplômés qui, depuis longtemps, nourrissaient l'espoir de devenir des religieux. À bout de patience, ils se découragèrent et abandonnèrent leur projet de vie religieuse¹¹²¹.

La Congrégation des Frères de l'Assomption ne commença qu'en 1949 dans le poste de mission de Mbingi¹¹²². Dans un complexe de bâtiments à matériaux durables, un essai de formation à la vie religieuse débuta. Cette nouvelle fondation fut encouragée par l'exemple des Petites Sœurs indigènes de la Présentation Notre-Dame.

Mais, suite au transfert du Père Willem Haecken dans un autre poste de mission, la formation des Frères de l'Assomption allait une fois de plus être compromise. Comme la nécessité d'une Congrégation religieuse autochtone se faisait sentir, Mgr Henri Piérard, en août 1950, décida des constructions à Mbingi, donna le plan d'ensemble de l'édifice ajusté par le Frère Ignatius Nelissen, et désigna le Père Rombaut Lambré à cette oeuvre des Frères autochtones.

Dans ce poste, les aspirants reçurent une 'formation religieuse plus ou moins moyenâgeuse mais hautement spirituelle'. Ils étaient fiers de contribuer aux constructions de leur future maison, aussi immense que les monastères des cisterciens¹¹²³. Mais, trois mois plus tard, ils déménagèrent à Butembo à côté du pensionnat en construction pour les filles européennes.

Plusieurs religieux crurent que ce nouveau transfert était dû au fait que le poste de Mbingi n'avait pas d'avenir à cause, probablement, de l'émigration de la population. D'autres pensaient que les aspirants trouveraient leur gagne-pain en aidant aux grandioses constructions du Pensionnat à Butembo. En réalité, selon le Père Lieven Bergmans, les vraies raisons de ce transfert résident dans les divergences de vue entre Mgr Henri Piérard et le Père Rombaut Lambré sur la formation religieuse des aspirants et des problèmes financiers pour réaliser un tel édifice¹¹²⁴.

En effet, après l'installation des aspirants à Mbingi, Mgr Henri Piérard se rendit en Europe. Trois mois plus tard, en mi-janvier 1951, lors de son retour, l'évêque trouva le grand projet du monastère du Père Rombaut au début de son exécution, mais, la caisse du vicariat était vide. Par ailleurs, bien que le vicaire apostolique ait de l'estime pour le Père Rombaut Lambré, il redoutait sa sévérité excessive et ses plans peu réalistes en considération des possibilités financières du vicariat.

C'est pourquoi, le nouveau transfert à Butembo avait un triple avantage : celui de ne pas réaliser l'exécution des travaux coûteux à Mbingi, celui de pourvoir aux aspirants un gagne-pain au prix de leur dur labeur au pensionnat, et enfin celui de donner un

¹¹²¹ Lieven. BERGMANS, *op. cit.*, p. 2.

¹¹²² Henri. Piérard, Rapport annuel., 1948-1949, p. 2.

¹¹²³ APAR, JEC, 63 : Lieven Bergmans, *Petite notice à propos de l'origine et de l'esprit des Frères*. Bunyuka, le 8 février 1970.

¹¹²⁴ *Ibidem* p. 2.

compagnon au Frère Albert De Groot qui dirigeait les travaux ainsi qu'au Père Monulphe Bastians qui venait d'y installer une Procure du vicariat ¹¹²⁵. Par ailleurs, le pensionnat lui-même était un objet de convoitise. Propriété privée de la compagnie Minière des Grands Lacs (M.G.L.), on pouvait espérer qu'au retrait des agents de cette société, les Frères autochtones jouiraient d'une maison toute faite et bien aménagée qui n'avait rien coûté au vicariat.

En attendant, les aspirants logèrent sur ce chantier ¹¹²⁶ tout en rendant service et en s'initiant aux différents travaux du bâtiment. La formation religieuse était très sommaire et l'installation des plus sommaires. Il s'agissait d'un mur couvert d'une toiture en tôle, sans fenêtres, ni portes, ni plafond. Il fallait dresser des tôles pour fermer toutes les ouvertures.

Dans cette nouvelle maison, le lever matinal permettait l'assistance à la messe et quelques exercices de piété. Mais toutes les journées étaient remplies par les travaux au milieu des ouvriers. Ne disposant pas d'une salle aménagée, aucune instruction ne pouvait être dispensée en dehors de celles reçues à la chapelle. La dureté de cette vie mit à l'épreuve la persévérance des vocations même les plus sincères. A bout de patience, certains aspirants abandonnèrent leur désir de devenir des religieux. Par ailleurs, l'évêque trouvait que la formation religieuse était insuffisante. En outre, l'espoir d'occuper le pensionnat après le départ des agents de la compagnie minière devenait de plus en plus illusoire.

Entre temps, le vicaire apostolique projetait de débiter un collège au même emplacement ou encore d'y construire une église et d'y transférer le poste de mission existant à Butembo-Kitatumba depuis 1946. Ces facteurs sont à l'origine du nouveau déménagement des aspirants qui, après l'abandon de Mbingi le 16 février 1951, quittèrent Butembo six mois plus tard, pour s'établir à Musienene le 7 août 1951.

Les aspirants, accueillis par le Père recteur Laurentius Leenaars, s'installèrent d'abord dans les locaux des séminaristes partis en vacances, avec le concours du Père Conrad Groenen, chef de poste de mission. Ils se mirent à la construction de leur nouveau monastère avec des travaux qui se prolongeaient souvent jusqu'à la tombée de la nuit. Dans ce nouvel emplacement qu'ils occupèrent à partir du 15 octobre 1951, après un mois de vacances en familles, le Père Rombaut Lambré avec ses seize aspirants menèrent, d'après le Père Lieven Bergmans, une vie extrêmement dure dans une « pauvreté de Bethléem ¹¹²⁷ ».

Comment peut-on comprendre cette situation ? À vrai dire, les constructions étaient récentes et en matériaux périssables. L'emplacement était aussi humide que froid. Le confort manquait. L'alimentation indigène était insuffisante pour l'énergie dépensée pendant toute une journée de travail. En outre, le règlement à l'européenne était monotone. Les travaux de défrichage et les cultures peu rémunératrices étaient leur principale occupation. Enfin, à cette pénibilité s'ajoutait le fait que les aspirants étaient

¹¹²⁵ *Ibidem* p. 2.

¹¹²⁶ Rombaut LAMBRE, *Congrégation des Frères de l'Assomption*, dans *L'Afrique ardente* (1952) n°70, p. 15.

¹¹²⁷ Lieven. BERGMANS, *op. cit.*, p. 2.

gardés à l'écart du monde extérieur, au point que même les religieux ne pouvaient venir les visiter.

Ce fut donc un début très pénible d'une Congrégation religieuse en comparaison avec le style de vie des missionnaires ou de la vie dans le village. Cela effrayait les éventuels aspirants et la population. Les moniteurs diplômés et les étudiants du secondaire n'éprouvaient plus aucun attrait pour la vie religieuse. La crainte de perdre la possibilité de gagner plus facilement leur vie, en embrassant la vie religieuse, les gagnait. La population locale, elle-même, considéra que la vie religieuse était destinée aux héros, et que la communauté religieuse était un « lieu où l'on meurt vivant ¹¹²⁸ : *Wanakufa wazima*, (en swahili), ou *vaholire ivaneho*, (en kinande) ».

La même année (1951), Mgr Henri Piérard avait présenté à Rome son projet de fondation de la Congrégation des Frères de l'Assomption qui fut agréé le 27 octobre 1951. Quatre mois plus tard, le 15 février 1952, il l'érigea juridiquement comme un Institut religieux de droit diocésain. Des seize aspirants, le vicaire apostolique en accepta quinze qui commencèrent les six mois canoniques du postulat afin de débiter leur noviciat le 15 août 1952 avec la prise d'habit religieux. Seize autres candidats venus de différents postes de Mission devinrent des aspirants ¹¹²⁹ .

Or la situation de Musienene se présentait, à son tour, aussi provisoire que les précédents emplacements à cause de la précarité des conditions et surtout à cause des divergences de vues entre Mgr Henri Piérard et le Supérieur général *ad nutum episcopi*, le Père Rombaut Lambré. Ce dernier voulait faire des Frères de purs contemplatifs, tandis que l'évêque préférait avoir des Frères à l'instar des Augustins de l'Assomption.

Aussi, Mgr Henri Piérard, décida-t-il, dans les années 1954-1955, de transférer les Frères à Beni-Paida dans une maison spacieuse, en matériaux durables, qu'il venait de construire à leur intention. La proximité des Frères près de sa résidence épiscopale lui permettrait d'avoir un contrôle plus efficace sur la congrégation naissante.

À Beni-Paida, le vicaire apostolique élaborait les *Constitutions* qui portent le caractère, l'esprit et la spiritualité des Augustins de l'Assomption. Cependant, leur coutumier, tout en comportant un amalgame d'observances hautement spirituelles, contenait aussi de sévères pratiques. L'esprit de mortification y était très prononcé, des Frères indigènes gémissaient sous la flagellation lors de la *disciplina majorum* (la discipline des anciens) du vendredi soir ¹¹³⁰ .

Il leur était interdit de consommer la viande du porc afin de maintenir fidèlement la vertu de chasteté. Le règlement était très matinal et les moments de détente étaient toujours réduits au minimum pendant la journée. Les travaux de couture, de cordonnerie,

¹¹²⁸ Il n'est pas facile de traduire cette expression. Elle exprime une vie peu enviable, peu épanouie qu'on ne pourrait souhaiter à personne. Il est plutôt question d'une mort à soi-même, d'une mort psychologique et sociale.

¹¹²⁹ Lieven. BERGMANS, *op. cit.*, p. 2-3.

¹¹³⁰ Nous tenons ces informations des Frères de l'Assomption : Adrien Muke Musesa, Bébé Alexis Kasogho Mwana Wandu, Martin Matumo Kahindo, Alphonse Mulumbirwa et Cyrilles Mwimbi Mbavulikirwa lors nos rencontres informelles.

de fabrication d'hosties, d'élevage et de culture des champs étaient minutieusement surveillés. Enfin, à la formation à la vie religieuse s'ajoutaient des cours techniques dispensés par le Frère Ignace Nelissen. Les plus doués parmi les jeunes profès pouvaient suivre des cours systématiques à l'école artisanale ¹¹³¹.

D'une manière générale, leur maître leur apprenait à prier, à se dévouer, et à vivre en intimité avec le Christ. Il les initiait ensuite à l'habitude de réfléchir, à utiliser leur bagage intellectuel qui, souvent, était fort réduit ¹¹³² et aux services de l'enseignement scolaire et catéchétique que la pénurie des prêtres faisait retomber sur eux. Enfin, les Frères de l'Assomption apprenaient divers travaux et métiers. Cela rendait à chacun la capacité de gagner son pain et de contribuer à la vie matérielle de la communauté ¹¹³³. À part les professeurs, certains sont devenus des experts dans la construction, l'électricité, la menuiserie, la tuyauterie et la mécanique.

Chapitre sixième L'Église locale de Butembo-Beni (1965-1996)

Outre la naissance des congrégations missionnaires que nous avons relevée précédemment, ce chapitre s'attache aux mêmes institutions ecclésiastiques autochtones après la passation du pouvoir à l'Église locale de Butembo-Beni en 1966. La note spécifique qui s'y dégage est d'abord celles de l'autonomie des structures religieuses héritées des missionnaires, les problèmes de finances et de formation, et enfin leur expansion dans la mission en dehors de l'Église locale de Butembo-Beni.

3.6.1. Le clergé diocésain (1965-1996)

Dans chaque paroisse du diocèse de Butembo-Beni existe, depuis 1965, un groupe d'animation des vocations au sein duquel tous les jeunes des deux sexes désireux d'embrasser la vie religieuse ou sacerdotale cultivent leur vocation par des rencontres mensuelles. Les responsables de ces groupes, -prêtres, religieuses et religieux-, leur prodiguent des instructions soit en groupe soit dans les contacts personnels, selon les besoins de chacun.

Au sein de ces groupes et lors de ces contacts, les candidats sont amenés à

¹¹³¹ Lieven. BERGMANS, *op.cit.*, p. 3.

¹¹³² En guise d'illustration, nous donnons ici le niveau d'études des Frères de l'Assomption au début de la Congrégation. Il y avait, entre autres, un moniteur diplômé qui avait terminé trois ans post-primaire, un ex-séminariste qui ne termina pas avec succès la cinquième latine, trois Frères avaient terminé les cinq ans qui constituaient l'école primaire, les autres en avaient terminé les trois ans primaires. Cf. Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 4.

¹¹³³ Rombaut LAMBRE, *Les Frères de l'Assomption de Beni, op. cit.*, p. 19-20.

discerner leur véritable appel par des réollections, des causeries, des rencontres de prières, des homélies, des conférences, une initiation à l'apostolat dans les mouvements d'action catholique, et par des entretiens personnels avec leurs responsables.

L'année 1965 a vu la fin la rébellion muleliste (1964-1965). Une campagne pour les vocations était désormais possible car les missionnaires ainsi que les membres du clergé venaient de reprendre leurs postes. Malgré cela, le nombre d'éducateurs des séminaristes restait toujours insuffisant. Il a fallu recourir aux laïcs et aux « coopérant belges et américains » pour dispenser les enseignements. C'est ainsi qu'à partir les années 1970, les laïcs contribuent à la formation sacerdotale.

C'est aussi la raison pour laquelle le Père Marc Champion affirme, non sans regret, que « Le petit séminaire risquait de devenir un collège dirigé par des laïcs à cause du manque du personnel ecclésiastique encadreur de la jeunesse ¹¹³⁴ ». Il a fallu attendre les années 1980 pour voir les fruits de cette animation des vocations.

La campagne pour les vocations fut poursuivie, dans les années 1980, par Mgr Emmanuel Kataliko. Elle consistait à « redynamiser » les communautés chrétiennes, et de revaloriser les mouvements des jeunes et des adultes, supprimés lors de la zaïrianisation en 1972. Elle s'étendait aussi à la formation de catéchistes et, enfin, à une action directe dans les écoles primaires et secondaires du diocèse ¹¹³⁵. Par-là, toute la chrétienté du diocèse fut mobilisée pour les vocations religieuses et sacerdotales.

L'animation des vocations dans le diocèse de Butembo-Beni trouvera son aboutissement dans l'ouverture de la propédeutique en 1985. Celle-ci reçut, pendant deux ans, les candidats au sacerdoce provenant de différents cycles d'humanité en dehors du petit séminaire. Elle avait pour but de consolider leur foi et leur vocation, de remédier à certaines lacunes religieuses et scientifiques, et surtout de les tremper dans le bain de la spiritualité sacerdotale.

Mgr Emmanuel Kataliko expliqua, dans sa lettre pastorale de 1984, la nécessité d'une telle formation propédeutique. Il la reprit ainsi dans son rapport quinquennal :

« Suite aux recommandations du Saint Siège et à la constatation de fait d'une insuffisance de formation tant spirituelle qu'humaine des candidats séminaristes venant d'autres Instituts autres que le Petit Séminaire, même si ces candidats ont été suivis et dirigés par un prêtre pendant quatre ou cinq ans, le diocèse a ouvert, dès l'année 1985-1986, l'année propédeutique ¹¹³⁶ ».

En fait, cette décision provenait du conseil des consultants, en 1984, et avait un double avantage : d'une part les formateurs pouvaient suivre de près l'évolution des candidats non-séminaristes ; d'autre part, ceux qui avaient déjà un grade universitaire, tout en suivant leur formation préparatoire au grand séminaire, pouvaient pallier au problème de

¹¹³⁴ Cette phrase revient dans nos entretiens personnels avec le Père Marc quand il évoque la période difficile des années 1970 durant lesquelles les missionnaires diminuaient sensiblement le nombre du personnel ecclésiastique dans le diocèse. Aux raisons de santé et de vieillesse s'ajouta la politique de l'authentique qui fit à l'origine du retour de plusieurs missionnaires en Europe.

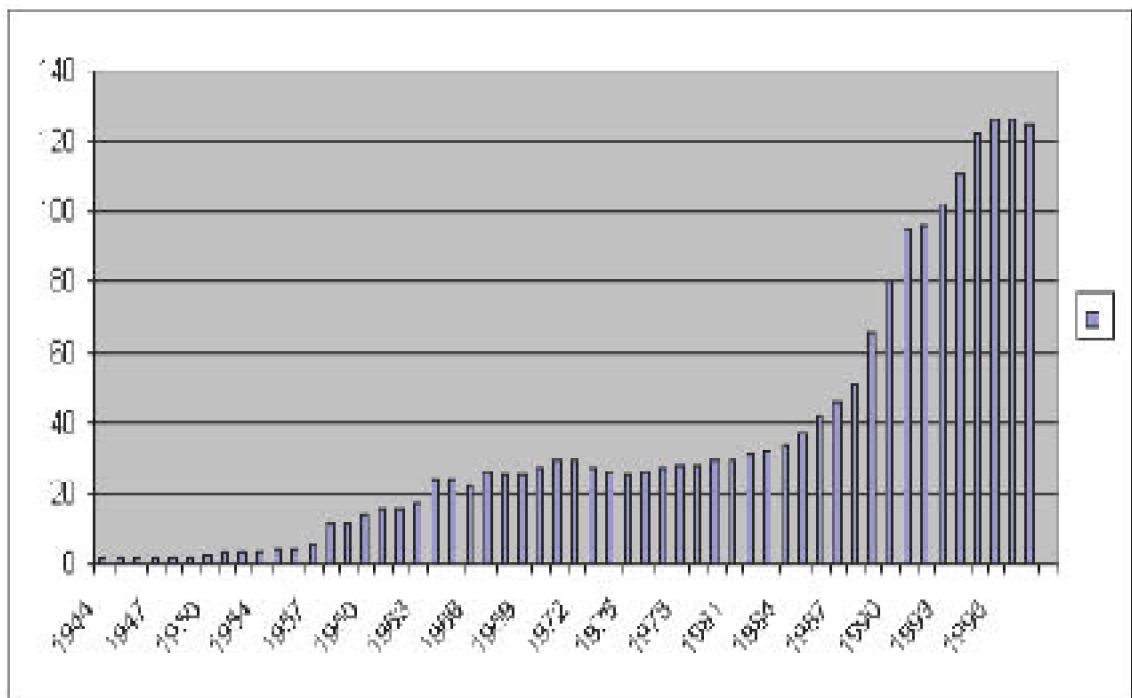
¹¹³⁵ Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal (1982-1986), p. 2.

¹¹³⁶ *Ibidem*, p. 15.

pénurie de personnel ecclésiastique enseignant dans le petit séminaire.

Les résultats de cette campagne ne se firent pas attendre. En 1982, les Évêques du Kivu ouvrirent un grand séminaire interdiocésain à Beni parce que le grand séminaire saint Pie X à Murhesa (Bukavu) n'était plus en mesure d'héberger tous les candidats au sacerdoce et d'encadrer un nombre grandissant de séminaristes.

Bien plus, le 31 octobre 1991, les mêmes évêques ouvrirent, à Butembo, un théologat interdiocésain, saint Octave, sous la direction de l'abbé Janvier Kataka jusqu'à sa nomination comme évêque du diocèse de Wamba en 1997. Quoi qu'il en soit, les institutions ecclésiastiques établies au milieu de la population trouvent un écho favorable. Les séminaires, perçus comme des exemples et des modèles pour les jeunes, trouvent des imitateurs. Ainsi, depuis 1985, le diocèse de Butembo-Beni a une moyenne annuelle de douze ordinations sacerdotales qui élève, en 1996, le nombre total des membres du clergé diocésain avait triplé depuis 1980. Il était monté à 126 prêtres, sans compter les religieux prêtres, les missionnaires, et les grands séminaristes.



Graphique n° 4 : Evolution numérique du clergé diocésain (1944-1998)

Tableau établi en collaboration avec le Père Marc Champion et l'Abbé Matabishi Telesphore.

Néanmoins, le diocèse souffre toujours du manque de personnel ecclésiastique et d'agents pastoraux de christianisation. Certaines paroisses, notamment Buisegha, ont été fermées. Des centres urbains ainsi que des stations éloignées de la route nécessiteraient la présence d'un prêtre. Cette carence se ressent aussi dans les communautés paroissiales constituées en moyenne de trois prêtres car certains doivent ménager leurs forces physiques pour conserver leur santé, tandis que d'autres sont accablés par le poids de l'âge ou de la maladie.

Il faut noter encore que les membres du clergé diocésain ne sont pas cantonnés dans les paroisses. Certains s'occupent d'œuvres paroissiales, d'autres se consacrent aux œuvres diocésaines. Les œuvres interdiocésaines, la mission lointaine, et les études diminuent sensiblement le personnel au service du diocèse, elles le réduisent à moitié.

Le diocèse de Butembo-Beni souffre aussi d'un problème d'autoformation des membres de clergé diocésain. En 1982, le scolasticat des Assomptionnistes a ouvert sa bibliothèque à toutes les personnes désireuses de se cultiver. Hormis les étudiants et les professeurs, cette bibliothèque reste inexploitée. Mgr Emmanuel Kataliko, en 1996, ouvre le Centre d'Etudes Théologiques et Pastorales (CETHEP) au sein de l'Université Catholique du Graben (UCG).

Ce centre a pour but d'aider les chrétiens à approfondir leur foi. Il veut contribuer au ressourcement spirituel des laïcs et des ecclésiastiques, mais il tourne à vide, sans personnel ni bibliothèque. En 1978, les Sœurs Orantes avaient déjà ouvert un centre d'accueil pour répondre à ce besoin des chrétiens. Hormis les invitations explicites de l'évêque, le CETHEP et le centre d'accueil restent peu fréquentés par les ecclésiastiques et encore moins par les laïcs¹¹³⁷.

Plusieurs obstacles s'apposent à l'autoformation. D'une part, l'éloignement des centres, et d'autre part, le manque de moyens financiers pour acheter les ouvrages instructifs de première nécessité. À ces problèmes s'ajoute la surcharge de travail du clergé et des laïcs intéressés. Mais, ces raisons sont souvent des alibis brandis pour masquer le manque de goût personnel pour une formation permanente ou une tendance à « l'activisme apostolique¹¹³⁸ ».

Il résulte de cette situation la tendance à introduire plusieurs types de prêtres. Il y a des « prêtres de la périphérie », c'est-à-dire ceux qui sont éloignés des centres urbains, ceux qui œuvrent dans la ville, ceux qui ont pris la conscience d'être des professionnels de la mission et de l'apostolat, des techniciens et des professeurs, des supérieurs et des économistes, ainsi que des aumôniers des mouvements catholiques.

Les membres du clergé qui exercent leur ministère dans la campagne, à leur tour, à force d'être consultés par la population locale pour tout problème, - d'élevage, d'agriculture, de commerce, de politique, de construction, de mariage, de divorce, et autres – encourent le danger de considérer leur ministère paroissial comme de « petits royaumes » dans lesquels ils ont toutes les compétences. Ces attitudes restent ambiguës : elles peuvent, d'un part, stimuler le dévouement, et d'autre part, entraîner une fermeture d'esprit à d'autres réalités¹¹³⁹.

Mgr Emmanuel Kataliko dénonça ses dangers dans sa lettre pastorale de 1967

¹¹³⁷ Expérience de l'auteur comme Directeur du CETHEP à Butembo (1998-2001).

¹¹³⁸ Témoignages libres des prêtres diocésains et des religieux dans un carrefour lors d'une session du CETHEP. Butembo, janvier 1999.

¹¹³⁹ Remarques des membres du clergé diocésains et des religieux lors de la retraite des agents pastoraux du secteur Nord du diocèse de Butembo-Beni. Beni, décembre 1989.

quand il soulignait :

« On risque d'oublier le seul nécessaire : vivre, pâtir avec le Christ, dans le Christ. On est devenu un homme de l'apostolat, un fonctionnaire; on a cessé d'être un homme baptisé vivant son baptême, un prêtre vivant son sacerdoce; on annonce le Christ, mais on est plus relié que faiblement à lui, et par intermittence

¹¹⁴⁰ ».

Par ailleurs, depuis les années 1980, l'Église locale de Butembo-Beni commença à recevoir au sein du clergé les candidats qui n'avaient pas fréquenté le petit séminaire. Cette ouverture favorisa l'accroissement du nombre des membres du clergé. Cependant, selon les observations de certains professeurs des Instituts Supérieurs, on remarque une hétérogénéité qui provient de la formation reçue dans les humanités secondaires.

Il y aurait, d'une part, ceux qui sont sortis du petit séminaire. Conscients de leur vocation et de leur mission dans l'Église locale, ils embrassent la vie sacerdotale et s'acquittent, sans compensation, de leurs obligations. D'autre part, il y aurait ceux qui, bien que conscients des engagements que requiert l'état de leur vie, ambitionnent sciemment ou inconsciemment, le sacerdoce à la manière purement humaine. Le sacerdoce devient alors comme une carrière professionnelle ¹¹⁴¹. Les chrétiens ont stigmatisé cette attitude par l'expression swahili « *kazi ya kipadiri* », c'est-à-dire le « métier sacerdotal ».

L'analyse de François Houtart est transférable au Congo quand il observe que l'appartenance au clergé devient, aux yeux du prêtre et des chrétiens, un « moyen d'ascension d'un statut social et religieux » jouant pour le prêtre lui-même et pour sa famille ¹¹⁴². Afin de maintenir l'unité de cœur et d'esprit dans la dilection sacerdotale, le diocèse a constitué l'Union des Prêtres Séculiers (U.P.S.) dont Mgr Emmanuel Kataliko, premier membre de droit, à la suite du droit canon définit ainsi l'objectif :

« Du fait de leur ordination sacerdotale et de leur affectation au service d'un diocèse en dépendance de l'Évêque local, les prêtres sont intimement liés entre eux. Chaque prêtre est donc uni à ses confrères par un lien de charité, de prière et de coopération sous diverses formes. C'est dans cet esprit fraternel que les prêtres s'entraideront pour le développement de leur vie tant spirituelle, intellectuelle que matérielle afin d'améliorer leur coopération dans le ministère et d'éviter les dangers que peut entraîner l'isolement ¹¹⁴³ ».

Cette interpellation soulève une question majeure sur la vie spirituelle du clergé et de l'attitude de ses membres. En vue de pallier ce problème, les vicaires apostoliques et les Supérieurs ecclésiastiques avaient déjà élaboré des instructions destinées aux

¹¹⁴⁰ Emmanuel KATALIKO, « Lettre pastorale », dans *Sint unum* (1967) n°9, p. 2.

¹¹⁴¹ Entretiens informels sur la vie religieuse entre les professeurs de l'Université Catholiques du Graben (UCG), de l'Institut Supérieur Technique et Médicale (ISTM), et de l'Institut Supérieur d'Études Agricoles et Vétérinaire (ISEAV), lors de notre service à l'aumônerie de l'UCG. Cette remarque revient aussi dans les commentaires libres entre les membres du clergé.

¹¹⁴² François HOUTART, « La vocation au sacerdoce comme perception collective des valeurs », dans *ASSR* (1963) n°16, p. 42.

¹¹⁴³ Emmanuel Kataliko, *Rapport quinquennal (1982-1986)*, p. 6.

missionnaires ainsi qu'aux membres du clergé. La première édition de ces instructions parut à Kisantu en 1907 sous le titre de *Missions catholiques au Congo*.

C'était un condensé sur certaines questions traitées dans la réunion tenue à Léopoldville en février 1907. Elles étaient le fruit des travaux de la première Assemblée des Supérieurs ecclésiastiques et des religieux dont Mgr Victor Roelens avait été l'animateur dans l'État Indépendant du Congo Belge et du Rwanda-Urundi. Dans la suite, ces instructions s'enrichirent dans les Assemblées de Stanleyville (1910), de Kisantu (1913) avec la contribution notoire du canoniste jésuite, le Père Arthur Vermeersch. Ces mêmes instructions furent constamment revues en 1919 et 1923 à Kisantu et finalement en 1928 à Stanleyville.

Après 1930, les *Instructions* ne furent plus éditées. En 1945 et 1951, à la troisième et quatrième Conférence plénière, les Ordinaires exprimèrent de nouveau de désir d'éditer les *Instructions* afin d'enrichir de leur expérience les nouveaux missionnaires et les prêtres indigènes. Les Actes des Assemblées ainsi que les *Instructions* qui en résultaient furent approuvées en 1951 par les Supérieurs religieux et la Congrégation de la Propagande de la foi¹¹⁴⁴.

Du point de vue spirituel et intellectuel, les *Instructions* recommandaient aux prêtres l'exercice de certaines vertus comme la piété et le zèle. Avant tout, les agents de l'évangélisation devaient avoir, dans leur apostolat, une étroite union au Christ qui les associe à son oeuvre de Rédemption. Cette intimité avec le Christ, se manifeste par la célébration de l'eucharistie et de l'office divin, par l'oraison quotidienne, la confession fréquente, la pratique de l'examen de conscience et les visites au Saint Sacrement, par la récollection mensuelle et la retraite annuelle, ainsi que par la récitation journalière du chapelet.

La mission étant reçue de l'Église, l'activité apostolique du prêtre, continuent les Instructions, est orientée vers l'obéissance et la charité qui lui permettent d'étendre sa sollicitude pastorale non seulement aux chrétiens qui lui sont proches ou éloignés dans les chapelles-écoles, mais aussi aux païens et aux Européens. En plus, les prêtres sont conviés à ne pas perdre leur temps et à le mettre à profit au service de Dieu et des hommes. Cette bonne gestion de l'emploi du temps peut permettre au prêtre d'organiser ses activités apostoliques et de se former par l'approfondissement de ses connaissances théologiques, ethnologiques, pédagogiques et sociales¹¹⁴⁵.

Les Assomptionnistes ont pris à leur compte ces Instructions. Ils se mirent à l'étude des langues locales dans le dessein de mieux connaître le caractère et la vie culturelle du peuple qu'ils évangélisaient¹¹⁴⁶. Dans le vicariat de Beni, Mgr Henri Piérard ajouta aux

¹¹⁴⁴ *Instructions des Ordinaires du Congo-Belge et du Rwanda-Urundi aux Prêtres de leur territoires*. Léopoldville, 7^e éd., 1955, p. 3-5. L'ouvrage entier comporte cinq parties, à savoir : la vie spirituelle et intellectuelle des Prêtres, la discipline du clergé, l'organisation de l'apostolat, la discipline des sacrements, et les problèmes pastoraux..

¹¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 7-16.

¹¹⁴⁶ Information reçue des missionnaires, notamment le Père Marc Champion, le Père Edgar Cuypers, et le Père François Derædt lors de nos entretiens informels en juillet 1996.

Instructions les principes et les implications de la charité sacerdotale, en vue d'unifier son clergé diocésain et régulier. Ces points furent développés dans son *Allocution d'ouverture* lors d'une réunion de son clergé diocésain et missionnaire tenue à Butembo le 28 août 1958, en la fête de saint Augustin.

Le but de cette rencontre était de finaliser la méthode d'évangélisation dorénavant employée et de l'adapter aux situations nouvelles. Elle fut à l'origine du *Directoire pastoral à l'usage des prêtres du vicariat de Beni* qui est encore en vigueur au début de ce troisième millénaire. Le directoire a pour avantage d'assurer l'unité de vue et d'action dans la pastorale dans le diocèse. Il permet aux prêtres et aux chrétiens de se sentir partout chez eux dans la même circonscription ecclésiastique.

Le nombre croissant des prêtres autochtones a permis aux chrétiens qui ne comprenaient pas facilement les missionnaires à cause de la distance culturelle d'avoir des contacts individuels et communautaires plus étroits avec leurs pasteurs. Ce fait permit aux agents locaux de christianisation de rendre leur message plus accessible au peuple par un effort d'inculturation.

Enfin, depuis 1963, pour les Petites Sœurs de la Présentation, et depuis 1985 pour le clergé diocésain, la disponibilité de l'Église locale de Butembo-Beni à devenir, à son tour, une Église missionnaire ¹¹⁴⁷ à Kasese en Ouganda (1985), en Côte d'Ivoire (1989), à Chiuse en Italie (1980), à Noto en Italie (1989), à la Curie romaine (1990), en France (1994), à Wamba au Congo/Kinshasa (1992), au Centre Interdiocésain de Kinshasa (depuis les années 1975), et en Afrique du sud (2002) montre non seulement sa maturité mais aussi le sens de la catholicité de l'unique Église..

3.6.2. La fondation d'une congrégation féminine locale : Les Petites Sœurs de la Présentation (1965-1996)

En fondant la congrégation des Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame, Mgr Henri Piérard envisageait non seulement une meilleure implantation de l'Église locale, une main d'œuvre apostolique auprès de la femme noire, des malades et des orphelins mais il se proposait encore, et principalement, de consacrer à Dieu de belles âmes, afin de donner à l'Église locale des saints et des saintes comme assises inébranlables. Mgr Henri Piérard traduit ainsi ses motivations d'ordre ecclésial, apostolique, et social :

« Ces vierges offertes à Dieu, je les voudrais humbles, comme la Sainte Vierge enfant, éprises de la vie cachée. Je voudrais que toute leur vie intérieure et toute leur activité soient greffées sur les béatitudes. Aussi, évêque choyé de Lisieux et adopté par la Sœur même de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, je ne puis rien leur offrir de plus sanctifiant que la 'petite voie' adaptée à la dévotion mariale. Je les voudrais apôtres aussi. Je n'ai qu'un rêve, les voir prêtes à toutes les tâches, à tous les soins, à tous les contacts avec leur peuple et lui reporter, dans ses

¹¹⁴⁷ Chaque congrégation au diocèse de Butembo-Beni œuvre en dehors de cette circonscription ecclésiastique. Nous pouvons nous en rendre compte dans les tableaux inclus dans les paragraphes qui parlent de ces institutions religieuses. Pour ce qui regarde ces tableaux les dates sont approximatives car nous n'avons pas eu accès aux lettres de nominations ni aux actes des décisions des Supérieurs ecclésiastiques.

centres importants, dans ses villages, dans ses huttes et ses champs, le témoignage de la charité du Christ¹¹⁴⁸. Je voudrais, pour elles, quand elles se penchent sur les misères dans les foyers, la bonté maternelle d'une Petite Sœur et, quand elles partiront, la houe sur l'épaule, rejoindre les équipes dans les campagnes, le zèle du prêtre ouvrier¹¹⁴⁹ ».



Image n° 14 : Vie spirituelle et travail (Petites Soeurs de la Présentation)

¹¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 60.

¹¹⁴⁹ Henri PIÉRARD, « Les Petites Soeurs Noires », *op. cit.*, p. 36.



Source : Revue Missions assomptionnistes (1963) n° 531, p. 28-29.

En dépit d'une certaine réserve lors de l'admission des religieuses autochtones, les jeunes filles ont favorablement accueilli la congrégation des Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame. L'engagement dans cet Institut comporte plusieurs étapes. Outre la vie exemplaire de piété et de bonne conduite dans les villages, les candidates à la vie religieuse doivent passer plusieurs mois d'abord comme aspirantes, puis comme postulantes avant d'entrer au noviciat.

Après les deux ans canoniques du noviciat, les nouvelles religieuses renouvellent par trois fois leurs vœux annuels. Après ces premiers engagements, elles renouvellent, à deux reprises, après un intervalle de trois ans leurs vœux temporaires. C'est alors qu'après une demande explicite et écrite, elles peuvent être admises à la profession perpétuelle. Malgré ce long cheminement, les candidates sont toujours nombreuses car l'esprit de leur congrégation¹¹⁵⁰, essentiellement autochtone, est plus proche du peuple par rapport aux congrégations missionnaires féminines et masculines.

La congrégation des Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame a connu une évolution rapide. Deux ans après sa fondation, (1952-1954), elle avait trois communautés juridiquement érigées à Bunyuka, Musienene et à Mulo¹¹⁵¹. La Sœur Rose-Agnès, huit

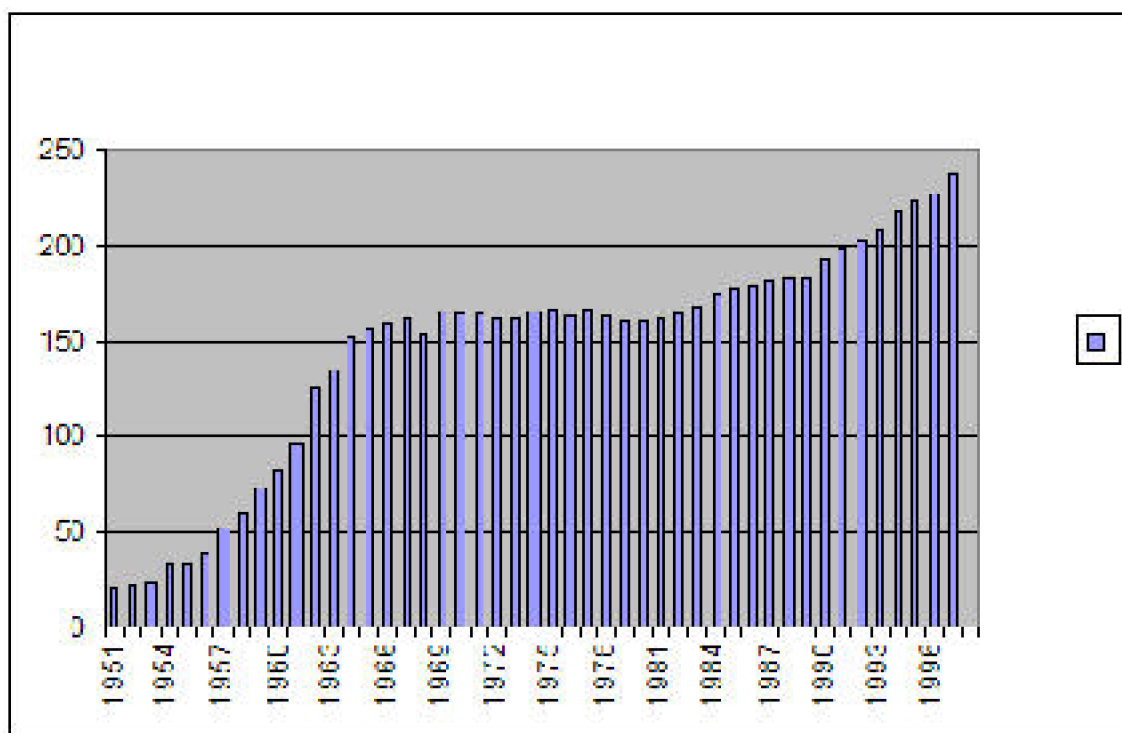
¹¹⁵⁰ En 1970, vingt ans après leur fondation, les Petites Sœurs de la Présentation de Notre-Dame comptaient 73 professes perpétuelles, 92 professes temporelles, et 10 novices. Actuellement, vingt cinq ans plus tard, elles sont au nombre de 228 constitué des professes perpétuelles et temporelles.

¹¹⁵¹ Romanus. DECLERCQ, « On fonde chez nos Sœurs indigènes », dans *Le Royaume* (1954) n°10, p. 18.

ans après la fondation de cet Institut religieux devint la première maîtresse des novices (1960-1964) durant les périodes des troubles de l'accession du Congo à l'indépendance, et de la rébellion mulestiste.

Après la rébellion, en janvier 1965, les Sœurs congolaises prirent la responsabilité totale de leur congrégation sous la direction de la Sœur Monique, nommée Supérieure générale par Mgr Henri Piérard pendant que la Sœur Marie assura la charge de maîtresse de novices. En 1967, le 30 mars, cette dernière fut nommée par Mgr Henri Piérard, seconde Supérieure générale de la Congrégation¹¹⁵².

Cette passation du pouvoir fut motivée par quatre facteurs importants : la situation politique du pays, à savoir la période de l'indépendance (1960) et de la rébellion (1964), la montée rapide des effectifs des membres des l'Institut, les querelles culturelles avec les sœurs Oblates de l'Assomption, et le désir d'autonomie. Elle s'accompagna en même temps de problèmes d'autofinancement et de formation intellectuelle de ses membres.



Graphique n° 5 : Evolution numérique des Petites Sœurs de la Présentation

Néanmoins, les Petites Sœurs de la Présentation se déterminèrent à poursuivre leur objectif et leur charisme en développant la « spiritualité de la petite voie » héritée de leur fondateur, Mgr Henri Piérard, et inspirée de leur patronne, la sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Dès leur origine, le vicaire apostolique leur donna un caractère marial qu'elles intériorisent et propagèrent de plus en plus.

Elles poursuivent, en outre, le but d'élever le statut de la femme africaine et de la libérer des conceptions traditionnelles qui la considèrent comme une personne dont le statut est inclus dans celui du mari. Pour ce faire, les sœurs s'engagèrent dans

¹¹⁵² Etienne. CHARON, *op. cit.*, p. 2.

l'enseignement, en commençant par les écoles d'alphabétisation, les jardins d'enfants, les orphelinats, les écoles maternelles, pour aboutissent dans les écoles primaires, secondaires, et les instituts de couture.

Du point de vue social, elles étendirent leur action dans les Foyers sociaux destinés à la promotion de la femme, dans les hôpitaux et les dispensaires. Pour parer au problème de l'autofinancement, elles partagèrent la vie ordinaire du peuple en cultivant des champs, en pratiquant l'élevage, et en écoulant leurs produits dans les centres urbains les plus proches. Avec ce partage de la condition des personnes de basse condition, la population a de plus en plus pris conscience de ce que la pauvreté n'est pas une fatalité¹¹⁵³.

L'image des religieuses qui préparent leurs champs, sèment, récoltent, transportent, et vendent elles-mêmes leurs produits agricoles à partir de leur stock sur un camion fut de nature à frapper la population locale. Elle y vit que la dureté de la vie n'épargne pas les congrégations religieuses. La conception imaginaire que les ecclésiastiques sont pris en charge par le pape ou par l'évêque céda la place au désir de leur venir localement en aide¹¹⁵⁴.

Par ailleurs, les Petites Sœurs de la Présentation, par leur mode de vie, apprennent à la population locale qu'il faut mettre à profit son temps et ses 'talents'. Leur temps de récréation, occupé par les petites occupations de broderie, de tisserie, qu'elles appellent « *kazi ya mukono*, travail de la main », devient économiquement rentable après la vente de leurs produits. Ainsi, s'attellent-elles à la couture de chasubles pour les solennités dominicales dans les paroisses du diocèse de Butembo-Beni et des environs.

Dans le diocèse, elles s'engagent dans la pastorale, la catéchèse des enfants et des adultes, les mouvements d'action catholique et les groupes de prières. En dehors du diocèse, elles privilégient la mission lointaine. Dès 1963, elles fondèrent une communauté religieuse à Kasongo dans le diocèse d'Uvira. Premières missionnaires autochtones du diocèse de Butembo-Beni, elles sont présentes dans les diocèses de Wamba, de Lubumbashi, de Kilwa et de Kinshasa, et depuis 2002 en Italie¹¹⁵⁵.

3.6.3. Evolution des des Frères de l'Assomption (1952-1996)

En 1963, dix ans après sa fondation, la Congrégation des Frères de l'Assomption, devint autonome, avec un premier Supérieur général autochtone, le Frère Athanase Kabambi.

¹¹⁵³ Témoignage d'étudiants en sciences agronomiques et vétérinaires de l'UCG. Butembo, 18 mai 1999.

¹¹⁵⁴ Dans les villages ou dans les quartiers, aux filles qui veulent se faire prévaloir ou qui refusent le travail manuel sont toujours référée aux religieuses, prises pour modèle de vie. Si une religieuse peut remplir n'importe quel service pour le bien commun, *a fortiori*, une jeune fille, sans expérience de vie ni statut social, devrait être disponible à servir. De là est provient l'interpellation aux filles : « En quoi dépassez-vous les religieuses : *munashindia masere, c'est-à-dire ma sœur kitu gani* » ?

¹¹⁵⁵ Nous avons colligé ces informations lors d'un interview, à Butembo en septembre 1996, avec les Sœurs Roseline Vahwere, secrétaire générale de la Congrégation, de sa compagne Hermenelinde Kalondero, membre de la curie généralice des Petites Sœurs de la Présentation, et de la Sœur Cécile Kahambu, à Kinshasa le 15 mars 1997. Les dates précises ne nous sont parvenues. Les autres informations ressortent du témoignage de la population locale.

Relativement abandonnée à elle-même, comme un petit de serpent, la jeune congrégation resta sans appui spirituel, moral, intellectuel et matériel. Les Augustins de l'Assomption, et plus tard le diocèse semblent privilégier la congrégation religieuse autochtone des Petites Sœurs de la Présentation.

Du point de vue matériel, les Frères de l'Assomption mènent une vie de pauvreté proche de la misère. Leur situation financière précaire ne permet pas à l'Institut religieux de pourvoir à la formation de ses membres pour les divers services que la population locale lui demande. Néanmoins, ce style de vie simple, héroïquement vécu, témoigne, aux yeux du peuple, de la pauvreté religieuse et évangélique.

En outre, depuis les années 1970, les Frères de l'Assomption souffrent non seulement du manque des moyens pécuniaires mais aussi d'un manque de candidats, aggravé par des départs de la congrégation. Les entrées dans la congrégation ne compensent pas les sorties. Cette situation se répercute sur la vie communautaire, sur les oeuvres et les projets de la congrégation.

Le manque des candidats peut se comprendre par le fait qu'au début, la congrégation se repliait sur elle-même et qu'il régnait un climat d'austérité, de sévérité et de pauvreté qui découragea les éventuels aspirants. Ce frein était renforcé par le fait que ceux d'entre eux qui avaient fait des études relativement poussées et qui pouvaient être considérés comme une élite intellectuelle étaient réduits aux travaux des champs pendant que la nouvelle société qui se construisait sur un travail rémunérateur dans les plantations, les mines et l'administration coloniale présentait des chances d'une vie enviable et prometteuse d'avenir.

Mgr Henri Piérard s'en rendit compte quand il chercha le véritable charisme de la congrégation des Frères de l'Assomption. Il souligna l'absence de cette élite intellectuelle dans le recrutement à tel point qu'il s'exprima avec regret :

« Nos Frères indigènes de l'Assomption sont des fervents religieux, leur vie est plutôt une vie monacale et nous ne discernons pas encore leur orientation définitive. Nous espérons des vocations originaires des écoles normales et secondaires qui auraient permis de confier à ces religieux des oeuvres d'enseignement, mais le recrutement se borne pour le moment à des jeunes gens qui ont terminé leurs écoles primaires et ne paraissent pas doués pour d'autres études. Nous allons essayer de les spécialiser dans l'artisanat : menuiserie, construction, mécanique afin qu'ils puissent rendre service dans nos écoles artisanales très recherchées par les indigènes ¹¹⁵⁶ ».

Bien que la Congrégation spécialise, depuis les années 1980, certains de ses membres dans les études supérieures, l'ancienne image des Frères autochtones n'a pas changé. Par ailleurs, bien que ses membres soient appréciés pour leur piété et leur engagement dans la communauté paroissiale, la congrégation des Frères de l'Assomption, aux yeux d'une population encore cléricale, semble être la dernière chance de vie religieuse pour ceux qui ne veulent pas devenir prêtres ou entrer dans une congrégation internationale.

Un dernier élément explique le peu de recrutement. Hormis les architectes et les responsables d'écoles secondaires ou primaires, charges qui les mettent au premier plan

¹¹⁵⁶ Henri Piérard, *Rapport annuel, 1954-1955*, p. 4.

dans la vie sociale, dans le diocèse de Butembo-Beni, les Frères de l'Assomption vivent une présence effacée ou mieux encore peu perceptible au milieu de la population locale, du personnel ecclésiastique et religieux¹¹⁵⁷ comme nous le montre ce tableau de 1996

Oeuvres diocésaines	1	Employés	5
Enseignements	6	Frères ouvriers	11
Constructions	4	Ateliers	3
Études	9	Formateurs	2
Missionnaires	2	Total	43

Ce fait ne favorise guère le recrutement car ils semblent être les oubliés dans l'animation et la campagne des vocations dans le diocèse. Leurs charges, enfin, ne figurent pas dans les organigramme des grandes instances de prise de décisions pour la vie du diocèse.

Du point de vue spirituel, la congrégation des Frères de l'Assomption souffre de la faiblesse de la formation et de l'autoformation de ses membres. Ce phénomène est, d'une part, dû au fait que plusieurs de ses membres ne se montrent pas aptes à poursuivre les études supérieures à cause de leur âge avancé et du niveau intellectuel assez bas chez certains jeunes. Il est, d'autre part, conditionné par la pénurie du personnel¹¹⁵⁸ car il faut maintenir et développer les œuvres existantes.

On peut aussi ajouter que les études sont très coûteuses et s'étendent sur un temps indéterminé dans le pays à cause des grèves et des fermetures inattendues des Instituts supérieurs. Dans un contexte de pauvreté en finances et en candidats, cette évolution des études supérieures ne stimule guère à un tel investissement économique et humain. Enfin, la Congrégation souffre d'un manque d'animation spirituelle à cause surtout de l'absence de documentation et de personnes compétentes pour assurer ce service. Ce manque de soutien matériel et spirituel est parfois à l'origine de l'abandon des candidats qui s'intéresseraient à la congrégation¹¹⁵⁹.

Pour remédier à cette situation, les Frères de l'Assomption se sont engagés dans la culture des champs, dans l'élevage et dans leurs oeuvres propres de briqueterie, de construction et d'enseignement afin de s'autofinancer. Mais leurs produits ne suffisent pas à pourvoir à tous leurs besoins communautaires et apostoliques. Par ailleurs, ils aimeraient former leur propre aumônier qui assurerait la direction et l'animation des retraites et des sessions. Cependant, à propos d'un aumônier propre à la congrégation

¹¹⁵⁷ Répartition des Frères de l'Assomption (1996) élaborée par le Frère Tsabgyamuviri Apollinaire des Frères de l'Assomption à Kinshasa en collaboration avec Matthieu Sitone.

¹¹⁵⁸ La congrégation des Frères de l'Assomption n'a jamais dépassé 50 religieux dans ses statistiques.

¹¹⁵⁹ Entretiens informels en différentes circonstances avec le Frère Albéric Mirembe, Supérieur général des Frères de l'Assomption (1994-2000), son successeur, le Frère Kivete, les Frères Cyrille Mwimbi Mbavulikirwa et Domitien. Kaykomere Vuhima, Appolinaire Tsangya Muviri.

des Frères de l'Assomption, subsiste la crainte qu'il cherche à rejoindre le clergé diocésain ou religieux après sa formation sacerdotale.

Les Frères de l'Assomption souhaiteraient aussi recevoir le secours matériel, moral et spirituel du diocèse et des Augustins de l'Assomption qui se montrent de généreux bienfaiteurs des congrégations féminines. Ce geste d'entraide et de solidarité entre les Instituts ecclésiastiques du diocèse de Butembo-Beni dissiperait le sentiment que certains Frères de l'Assomption traduisent douloureusement dans l'expression frappante : « être engendré comme un petit de serpent ¹¹⁶⁰ ». Cette comparaison comporte une connotation de rupture totale de relations entre parents et enfants, un sentiment d'être délaissé et abandonné à soi-même au milieu des siens. En fait, les serpents ne s'occupent pas des petits qu'ils engendrent.

Pour sortir de ces difficultés, l'ancien Supérieur général, le Frère Albéric Mirembe, (+2001) envisageait d'abord des sessions d'animation des groupes de vocations masculines. L'animateur témoignerait de la vie, de l'esprit et du rôle de la congrégation dans l'Église locale afin de la faire mieux connaître auprès des jeunes.

Pour ce faire, il préconisait que ce travail d'animation serait fructueux si la population locale apprécie le témoignage de vie religieuse des membres, et si la congrégation recevait l'appui des familles, des communautés chrétiennes, des instituteurs d'écoles primaires et secondaires, et des autres congrégations œuvrant dans le diocèse. Pour lui, cette démarche favoriserait leur intégration et leur insertion indispensables pour la survie tant matérielle que spirituelle dans la vie du diocèse et celle de la grande famille de l'Assomption ¹¹⁶¹.

La présence de ce Supérieur général à la Coordination diocésaine des écoles conventionnées catholiques et celle des jeunes religieux dans les mouvements d'action catholique donnèrent des résultats sensibles. Le Frère Albéric Mirembe se vit obligé de construire et d'ouvrir une maison de formation à la vie religieuse. Une année après sa mort survenue en janvier 2001, cette maison commença à accueillir aussi les religieuses et les religieux de la Province ecclésiastique du Kivu qui suivent des cours à l'Institut Africain de Formation Religieuse (IAFR).

Cet Institut supérieur de spiritualité est supervisé par l'Assemblée des Supérieurs Majeurs (ASUMA) et l'Union des Supérieures Majeures (USUMA). Sa présence à Butembo s'explique par la catastrophe que provoqua l'éruption du volcan Nyamulangira à Goma. Les laves qui, à certains endroits, atteignaient la hauteur de plus d'un décimètre, s'abattirent sur les bâtiments de l'Institut à tel enseigne que cet emplacement est difficile à reconnaître.

Ce danger permanent du volcan et la présence de la maison quadrilatère des Frères en formation sont à l'origine de la re-ouverture de cet Institut à Butembo. Le facteur le plus déterminant réside dans le fait qu'au moment de l'éruption du volcan, la Sœur Masikini,

¹¹⁶⁰ Dialogue informel avec les membres de l'Institut.

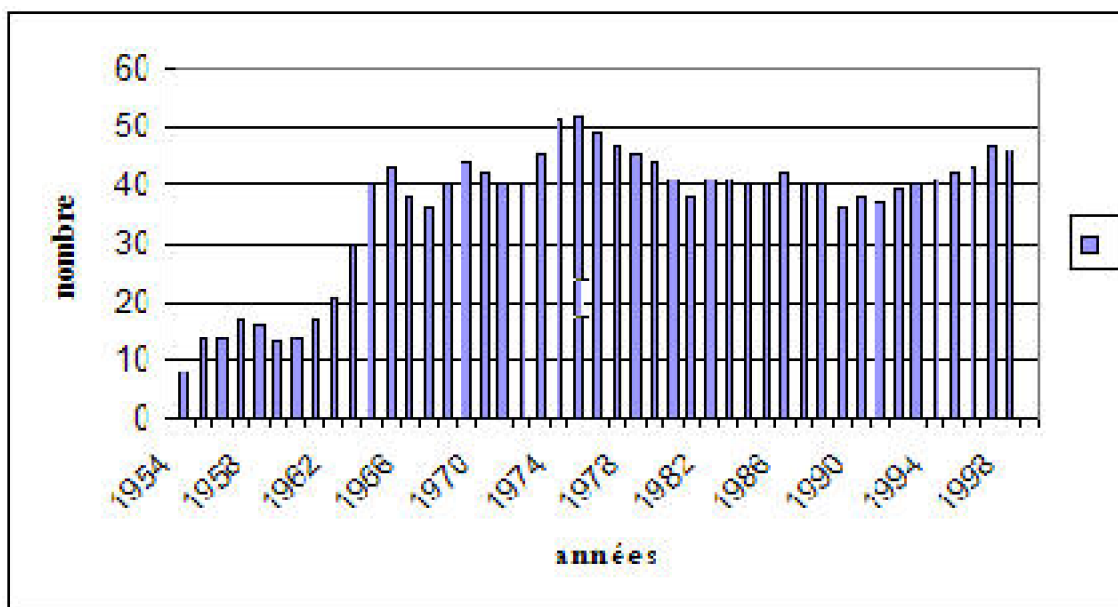
¹¹⁶¹ Entretiens du Frère Albéric Mirembe avec le Père Matthieu Sitone lors de la rencontre annuelle de l'Assemblée des Supérieurs Majeurs (ASUMA) des religieux. Kinshasa, avril 1995.

Supérieure provinciale des Oblates de l'Assomption au Congo, était la représentante de l'USUMA du Kivu au sein de cet Institut. Elle voulut, par conséquent, chercher avec ses collègues supérieures une solution pour relancer l'Institut qui venait de fermer ses portes durant trois ans.

La présence des professeurs des scolasticats et des grands séminaires de théologie et de philosophie, l'entourage de plusieurs congrégations religieuses qui peuvent accueillir les étudiants et les étudiantes qui proviennent des autres diocèses du Kivu, l'emplacement de la maison des Frères dans la ville de Butembo, sont autant d'éléments qui présidèrent à la fixation de ce choix.

Cette maison, à moitié occupée par les Frères, est constituée d'une grande chapelle, de trois grandes salles de rencontre, de 18 chambres des novices, et un réfectoire assez large. Elle peut ainsi accueillir des étudiants externes dont la moyenne annuelle s'élève à 30 étudiants répartis sur un cycle formation de formation de trois ans. Cette réalisation est devenue pour les Frères de l'Assomption un début d'insertion et d'intégration plus active au sein des communautés religieuses de congrégations œuvrant dans le diocèse.

En dépit des difficultés que rencontre la congrégation, et du nombre total des religieux fort réduits ¹¹⁶², les Frères de l'Assomption cherchent à réaliser l'idéal religieux auquel ils se sont engagés.



Graphique n° 6 : Evolution numérique des Frères de l'Assomption (1950-1998)

Source : Répartitions des Frères de l'Assomption (1950-1958)

Tout en ayant une dévotion spéciale à la Vierge Marie, ils recherchent leur sanctification personnelle par la pratique des conseils évangéliques. La congrégation coopère à l'annonce de l'évangile par ses oeuvres d'apostolat ¹¹⁶³ qui sont de plus en plus

¹¹⁶² Un tableau dans l'annexe n°... nous montre un chiffre stagnant qui ne s'élève pas au-delà de la cinquantaine.

¹¹⁶³ *Constitutions de la Congrégation des Frères de l'Assomption de Beni*. Rome, Éditions de la Maison généralice, 1952, p. 5.

variées. Il s'agit d'abord de l'enseignement, de l'animation de mouvements d'action catholique et des groupes de prières. Leurs oeuvres sociales s'étendent aussi aux Centres pour Handicapés Physiques (C.H.P.), au Centre des Sourds-Muets (CSM), à des écoles et des ateliers de menuiserie, de maçonnerie, et de mécanique.

Par ailleurs, les Frères de l'Assomption sont appréciés pour leur témoignage auprès des ouvriers, pour la valorisation du travail manuel dans leurs champs, la briqueterie et les travaux de constructions. En outre, ils rendent des services dans les Instituts secondaires et universitaires, dans les entreprises privées des centres urbains de Butembo et de Beni¹¹⁶⁴. Enfin, la Congrégation des Frères de l'Assomption, depuis 1992, s'est ouverte à la mission lointaine dans le diocèse voisin à Wamba et à Nyanya où deux Frères sont au service des œuvres du développement.

3.6.4. La question de la formation des catéchistes (1967-1996)

Depuis 1967, le diocèse de Butembo-Beni a à son service plusieurs catégories de catéchistes. Outre les 'catéchètes formateurs', il y d'abord les responsables des communautés chrétiennes qui sont des 'catéchistes pionniers et itinérants'. Ils contrôlent les catéchistes d'autres communautés chrétiennes dans les villages.

Ensuite, les 'catéchistes auxiliaires paroissiaux' aident le prêtre dans la paroisse ou assurent la direction d'une paroisse abandonnée à cause de la pénurie du personnel sacerdotal. Ils donnent les instructions et animent la communauté paroissiale. On rencontre aussi parmi eux des 'catéchistes bénévoles', constitués de volontaires issus des fidèles, des mamans, des instituteurs, des religieux et des religieuses¹¹⁶⁵.

Le problème financier est général à tous les catéchistes. Certes, les bénévoles dans les villages peuvent, selon la générosité de leurs chrétiens, recevoir le soutien moral et matériel de leurs ouailles. Cela n'est pas le cas de ceux qui sont engagés à plein-temps ou à mi-temps dans les paroisses. Pour ces derniers, l'Église catholique souhaite une justice salariale en ces termes : « En outre, à ceux qui se dévouent entièrement à cette besogne, on devra leur procurer par une juste rémunération un état de vie décent et la sécurité sociale¹¹⁶⁶ ».

Dans ce dessein, l'Église propose des subsides spéciaux à la Propagande pour l'entretien et la formation des catéchistes. En 1969, le diocèse de Butembo-Beni, a introduit une demande en faveur des catéchistes auprès de cet organisme. Mais, l'aide reçue n'a pas pu couvrir les besoins fondamentaux d'une vie humaine pleinement

¹¹⁶⁴ Nous tenons nos informations du Supérieur général des Frères de l'Assomption Albéric Mirembe Saghasa, Domitien Kaykomere Vuhima, Augustin Kambale Nzoli, Achille Bwakyankazi, Léon Kalaka Taluliva, Appolinaire Tsangya Muviri, et Gérard Mukumu Nzughumu, ses confrères lors de nos rencontres et entretiens informels en diverses circonstances à Butembo et à Kinshasa.

¹¹⁶⁵ Réponses aux questions posées par Most Rev. William J. MC CORMACK, D.D., p. 1-2. (Collection des feuilles d'archives personnelles à l'auteur de ce texte).

¹¹⁶⁶ VATICAN II, Décret sur l'activité missionnaire de l'Eglise, 'Ad Gentes', n°17, op. cit., p. 455.

épanouie.

Afin de remédier à cette lacune, au niveau local, l'école catéchétique en collaboration avec les paroisses conscientisa les catéchistes à l'autofinancement familial. Bien plus, le diocèse créa des oeuvres spécifiques d'autofinancement pour cette école et pour ses ressortissants. Mais, ces réalisations renforcées par l'aide des paroisses aux catéchistes n'a guère changé les conditions de vie pauvre des catéchistes.

Hormis les initiatives de formation prise dans le vicariat apostolique de Beni, jusqu'en 1967, une formation proprement catéchétique n'existait pas dans le diocèse de Butembo-Beni. Avant le Concile Vatican II (1963-1965), les catéchistes étaient des agents indispensables auxquels les chrétiens se référaient en matière de conduite ou de pratique chrétienne. Cependant, ils étaient toujours considérés comme des auxiliaires dans l'apostolat des missionnaires. Leur formation catéchétique n'était pas systématique ou n'était pas encore élaborée dans les pays de mission.

C'est pourquoi Mgr Emmanuel Kataliko déclara en 1969 : « Nos catéchistes actuels, sauf des rares exceptions, ne peuvent être nommés des collaborateurs efficaces vu que leur niveau intellectuel et le sens critique et de réflexion se font remarquer¹¹⁶⁷ ». En effet, à cette période, on distinguait habituellement les catéchistes en deux catégories, les catéchistes des missions ou des grandes succursales, et ceux de la brousse, bien que les uns et les autres remplissent presque les mêmes fonctions et soient tenus aux mêmes obligations.

Les critères de cette distinction résident dans le fait que, pour les catéchistes de brousse, les missionnaires se contentaient de faire appel à tout homme de bonne volonté, de conduite intègre, sachant suffisamment lire et écrire. Ce bagage spirituel et intellectuel lui permettait d'enseigner les prières et le mot à mot du catéchisme, et d'assurer une instruction chrétienne plus ou moins valable¹¹⁶⁸.

À la fin des années 1960, cette situation ne paraissait plus répondre aux appels du concile qui venait de promouvoir le laïcat et de définir son rôle essentiel dans l'Église et dans la société. C'est pourquoi, Mgr Emmanuel Kataliko, lors de la réunion du Conseil des Consultants tenue à Butembo le 7 décembre 1967, envisagea de fonder une école de stages catéchétiques afin de remédier aux déficiences intellectuelles notoires de certains catéchistes et d'avoir la collaboration des laïcs valables dans le ministère paroissial.

Il suggéra, à cette occasion, que cette école catéchétique reçoive trimestriellement une quarantaine de candidats, qui proviendraient de toutes les paroisses du diocèse, pour recevoir un enseignement pratique de catéchèse à partir de leçons modèles¹¹⁶⁹. Dans un premier temps, le Conseil des Consultants chercha une collaboration avec les Centres catéchétiques de Bunia et de Bukavu qui initieraient des futurs formateurs des catéchistes du diocèse de Butembo-Beni.

¹¹⁶⁷ Emmanuel. Kataliko, Lettre pastorale. Butembo, le 24 août 1969.

¹¹⁶⁸ « École de Stages catéchétiques à Butembo », dans *Sint Unum* (1967) n°15, p. 14-15.

¹¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 15.

Cette proposition s'avérait réalisable car, à la même période, les bases sur lesquelles s'édifia le centre catéchiste de Butembo étaient déjà établies. Le Père Jean-Baptiste Meessen animait déjà des sessions catéchétiques. Rentré en Europe pour des raisons de santé, Mgr Emmanuel Kataliko demanda au Père Théodard Steegen, juriste de formation, de continuer le travail déjà entrepris par son confrère assomptionniste. Ce Père accepta cette nouvelle charge et travailla en étroite collaboration avec le Père Marc Champion, et de la Sœur Maria-Dolres Arrazola, de la Compagnie de Marie, qui avait une formation catéchétique.

En 1967, cette équipe organisa des sessions catéchétiques, pendant les vacances de Noël et de Pâques, pour les enseignants et monitrices des écoles primaires afin de les préparer à animer une instruction religieuse avec compétence et conviction. Pendant les grandes vacances, cette équipe fit appel à Mlle Hugette Prolx, professeure canadienne à l'école normale de Mulo, et au Père jésuite Jean-Paul Declercq, professeur à Bukavu au Collège Notre-Dame de la Victoire.

En mai 1968, le Conseil des Consultants diocésains réunit tous les curés et les prêtres directeurs dans l'enseignement secondaire, et décida à l'unanimité de l'érection d'une école catéchétique sous la direction du Père Théodard Steegen et de la Mère Maria-Dolres Arrazola. Cette fondation, qui était toujours retardée à cause du manque du personnel et des moyens financiers, put ainsi ouvrir ses portes aux catéchistes du diocèse de Butembo-Beni¹¹⁷⁰.

Elle reçut d'abord des hommes mariés qui étaient catéchistes dans leurs villages. Ces candidats étaient désignés par les communautés paroissiales qu'ils rejoignaient après leurs études. Ce centre accueillait aussi les religieuses et certaines jeunes filles catéchistes qui n'y sont pas internées. Cet accueil, dans les années 1970, mettait au même rang les jeunes filles célibataires appelées à remplir les fonctions réservées aux religieuses, aux instituteurs et aux hommes. Il fut perçu par la population locale comme une « révolution¹¹⁷¹ ».

L'admission des femmes célibataires au milieu des hommes mariés élevait la dignité et le statut de la femme à un niveau presque égale à celui des religieuses, exceptés les vœux. Leur vie sobre liée aux conditions matérielles dans les villages, leur célibat, qui implique une vie chaste pour avoir été désignée par la paroisse pour suivre des cours au centre catéchiste, leur docilité aux enseignements de l'Église, leur laissaient croire qu'elles étaient en quelque sorte « des religieuses » dans leurs villages.

Toutefois, elles reconnaissaient que leur vie de célibataire ne provenait pas d'une option de vie comme pour les religieuses, et que les études leur faisaient défaut pour s'orienter vers la vie religieuse. Par ailleurs, apprendre sur les bancs d'écoles avec des hommes adultes, et recevoir le même traitement qu'eux durant leur service dans la paroisse furent des actes positifs qui élevaient leur statut social à un niveau presque égal de celui de l'homme.

¹¹⁷⁰ Théodard. STEEGEN, « Instruction religieuse dans le diocèse de Butembo-Beni », dans *Sint Unun* (1969) n°20, p. 14.

¹¹⁷¹ Témoignage de Nguru Bertha et de Marie-Thérèse Kahambu, en 1987. Elles étaient parmi les premières catéchistes de la paroisse. Pour elles, l

C'est pourquoi, elles affirment que « l'homme reste toujours un homme : (*Mwanaume iko tu mwanaume*) ». Cette expression, pour les femmes catéchistes ou mariées, souligne, non seulement un complexe d'infériorité de la femme, issu de la culture qui inclut le statut de la femme dans celui de l'homme, mais aussi traduit l'estime que les femmes portent à l'égard des hommes pour leur savoir-faire, leur patience, leur endurance, et autres. Cette attitude d'humilité n'empêche pas aux hommes de voir en elles « l'œil de curé », c'est-à-dire les représentantes du curé dans leurs villages, et de recourir auprès d'elles pour chercher une solution à leurs problèmes d'ordre spirituel.

D'une manière plus large, l'égalité de l'homme et de la femme dans la société reste, néanmoins, « ambiguë » : durant les heures de service, elles sont souveraines, égales aux hommes ; à la maison, elles gardent leur statut social de mères et d'épouses¹¹⁷². C'est pourquoi, les hommes préfèrent rencontrer, à domicile, les femmes fonctionnaires dans les services publics de l'Administration avant de se présenter dans leurs bureaux.

Outre cette question relative à l'émancipation de la femme grâce à son accès au centre catéchétique, la vie communautaire est de rigueur dans cette école pour les internes, à l'exception des femmes qui proviennent de leurs familles à cause de leur nombre fortement réduit au milieu des hommes mariés, et du manque de locaux. La journée commence par la prière commune suivie d'une méditation et d'une heure d'étude. Elle s'achève également par un temps d'étude et une prière du soir en commun. La formation des catéchistes comporte des leçons théoriques et pratiques réparties sur trente semaines.

Sur le plan théorique, ils reçoivent une initiation biblique orientée vers les principaux faits de l'histoire sainte, une formation catéchétique, liturgique et pastorale. L'histoire ecclésiastique, la spiritualité, la doctrine chrétienne, la célébration des sacrements et la liturgie (*liturgia*)¹¹⁷³, des notions d'homilétiques et d'éloquence, le chant, la formation humaine et la dynamique du groupe constituent autant de matières dans la partie théorique des cours¹¹⁷⁴.

Sur le plan pratique, les catéchistes préparent les fidèles à la réception des sacrements, président les réunions de prières, assistent les malades et au besoin leur

¹¹⁷² Témoignage d'un couple de médecins, professeurs à l'Université de Kinshasa. Kinshasa, novembre 1995. Observations personnelles de l'auteur auprès des femmes universitaires, mariées ou célibataires, de Butembo, lors de son service à l'aumônerie de l'Université Catholique du Graben (UCG) (1998-2001).

¹¹⁷³ La *liturgia* est similaire aux assemblées dominicales en l'absence de prêtre (ADAP). Elle suit, dans le diocèse de Butembo-Beni, la procédure de la messe. Après l'homélie suivie du Credo et des prières d'intercession, les fidèles présentent leurs offrandes. Aussitôt après, en communion spirituelle avec un prêtre qui célèbre la messe en ce moment dans le monde, on expose le Saint sacrement, puis on récite ou on chante le *Pater noster*. Puis le reste continue comme à la messe. Après le baiser de paix, on chante l'*Agnus Dei*, on reçoit ensuite la communion qui est en réalité la réserve eucharistique prend soin de laisser, en quantité suffisante, dans le secteur le jour de passage du prêtre. Une prière conclusive met fin à cette célébration.

¹¹⁷⁴ « Réponses aux questions posées par Most Rev. William J. MC CORMACK », *D.D.*, p. 2. N.b. Ce document ne présente ni l'auteur, ni le lieu, ni la date des réponses. Il est dans un état fragmentaire ; Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal (1977-1981), p. 18-19. Edgar CUYPERS, « L'école des catéchistes de Butembo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1979) n°599, p. 15-16.

apportent le viatique, assurent l'accompagnement spirituel des chrétiens et enseignent catéchisme dans leurs secteurs. Ils dirigent les liturgies dominicales de la célébration de la parole de Dieu (*kuongoza ibada takatifu la Neno la Mungu*) durant laquelle les chrétiens reçoivent la sainte réserve eucharistique laissée par le prêtre lors de sa visite pastorale. Ils célèbrent aussi les funérailles, conseillent les ménages en difficultés, initient et incitent les chrétiens aux oeuvres de développement ¹¹⁷⁵ .

Par ailleurs, une fois par mois, ils rassemblent les autres catéchistes des secteurs qu'ils dirigent, préparent ensemble les homélies des dimanches, et donnent des leçons d'instruction religieuse suivant un plan bien concerté. Enfin, ils discutent les différents problèmes rencontrés dans leur ministère pastoral, et communiquent les directives prises dans le conseil paroissial et pastoral. Malgré le succès apostolique qu'ils rencontrent dans leur ministère, les catéchistes prennent de plus en plus conscience de leurs limites devant certains problèmes pastoraux quand les chrétiens n'adhèrent pas facilement à certaines directives paroissiales.

Du point de vue doctrinal, devant la prolifération des sectes et leur virulence dans la critique de la doctrine catholique au sujet de la papauté, de la Vierge Marie, du culte de saints, des sacrements de l'Eucharistie, de la pénitence, de l'onction des malades, ainsi que des pratiques et des observances alimentaires, les catéchistes trouvent leur bagage intellectuel insuffisant. Ce n'est pas, par-là, la qualité des enseignements reçus qui est mise en doute. Le problème soulevé est celui du recrutement et de la méthodologie.

Depuis l'ouverture de cette école, en 1967, les catéchistes ont une moyenne d'âge d'environ 40 ans. Les plus doués n'ont pas dépassé les deux ans d'études post-primaires. Ils sont mélangés avec ceux qui ont poursuivi leurs études jusqu'au niveau de la quatrième année secondaire. Le décalage dans le niveau d'études des catéchistes pose aux formateurs un problème de méthodologie. Il fait surgir aussi la difficulté d'un enseignement personnalisé et adapté à chaque groupe d'âge de catéchistes.

Ces problèmes sont difficiles à résoudre car tous les catéchistes sont réunis ensemble dans un même auditoire. Par ailleurs, la pénurie du personnel encadreur ne favorise pas cette attention particulière aux personnes et aux groupes d'âge de niveau intellectuel différents ¹¹⁷⁶ . Par conséquent, les attentes des catéchistes ne sont que partiellement satisfaites. Certains estiment parfois que les enseignements reçus sont au-dessus de leur niveau intellectuel ¹¹⁷⁷ .

Enfin, d'une manière générale, tous sont absorbés par les problèmes fondamentaux de l'existence humaine, la famille, la scolarisation des enfants, la santé, et le devoir de solidarité familiale et clanique. Ce mode de vie, dans les villages comme dans les villes, ne prévoit aucune place pour un approfondissement personnel des enseignements reçus

¹¹⁷⁵ « Réponses aux questions posées par Most Rev. William J. MC CORMACK, D.D. », p. 1-2.

¹¹⁷⁶ Entretiens informels avec l'abbé Téléphore Matabishi, le catéchète Kambungu Marcel, tous deux Professeurs au Centre catéchétique de Butembo, en septembre 1995.

¹¹⁷⁷ Témoignage des catéchistes lors de notre ministère pastoral (1986-1991) dans la Paroisse de Mbao au diocèse de Butembo-Beni.

ni pour une formation permanente.

Toutefois, parmi les catéchistes figurent ceux qui ont un diplôme d'études de quatre ans post-primaires ou d'humanités secondaires. Ces derniers sont envoyés soit à l'Institut catéchétique de Bunia, soit à Butare durant la période de paix entre le Congo-Kinshasa et le Rwanda, soit enfin en Belgique dans l'Institut Lumen Vitae. Ces catéchistes sont destinés à devenir des formateurs dans ce centre catéchétique du diocèse de Butembo-Beni.

Bien qu'il soit, contrairement au catéchiste bénévole choisi par la communauté paroissiale, rémunéré à temps plein ou partiellement selon le travail rendu, le catéchiste qui a terminé sa formation à Butembo ou ailleurs éprouve une insatisfaction sur le plan matériel. Ceux qui ont une famille nombreuse ne peuvent pas l'entretenir. Leurs épouses portent en grande partie ce poids. Eux-mêmes, après le service, doivent se rendre aux champs afin que les produits agricoles suppléent au salaire insuffisant. Ce problème n'est pas particulier à l'Église ; il s'étend à tous les échelons de la société nationale.

À la fin du XX^e siècle, l'Église de Butembo-Beni reste très cléricale dans sa hiérarchie. Ce phénomène handicape la franche collaboration entre les laïcs et le clergé. Le bagage intellectuel des catéchistes ne favorise pas l'échange d'égal à égal avec les prêtres, malgré la participation mensuelle des catéchistes aux conseils paroissial et pastoral. Le reproche de paternalisme adressé aux missionnaires s'applique aussi aux membres du clergé autochtone et aux religieux africains.

Les catéchistes demeurent des personnes qui exécutent, selon leur compréhension, les directives reçues de la paroisse. La réalisation de leurs rares projets reste entre les mains du curé. Une réflexion théologique, pastorale et catéchistique approfondie demeure difficile à envisager ou du moins à soutenir. Les catéchistes, plus que des collaborateurs entreprenants, demeurent des porte-paroles, des transmetteurs, des communicateurs, au mieux des interprètes de la hiérarchie ecclésiastique¹¹⁷⁸.

Dans le diocèse de Butembo-Beni, l'organisation des stages et des sessions de recyclage pour les catéchistes afin qu'ils reviennent à l'école et étudier les problèmes spécifiques rencontrés lors de leur ministère pastoral semble difficile à cause du manque de ressources financières. Cependant, en vue de répondre au dessein du concile, l'école des catéchistes est devenue, depuis les années 1990, un Centre diocésain de Pastorale, de Catéchèse et de Liturgie (C.D.C.P.L.).

Ce centre aimerait, d'abord, permettre à tous les agents de l'évangélisation d'avoir une formation spirituelle. Il désire aussi fournir une bonne formation aux responsables et membres de différents mouvements d'action catholique, notamment aux comités, aux agents de développement, et aux chœurs¹¹⁷⁹. Bien que leur rôle soit prépondérant dans la société et dans la vie de l'Église naissante, les catéchistes ne sont pas socialement

¹¹⁷⁸ Correspondance de l'Abbé Matabishi Telesphore avec le Père Sitone Matthieu. Butembo, le 25 septembre 1995 ; Entretiens informels avec l'abbé Télesphore Matabishi, le catéchète Kambungu Marcel, tous deux Professeurs au Centre catéchétique de Butembo, en septembre 1995 ;.

¹¹⁷⁹ Entretiens personnels et informels avec le l'Abbé Telesphore Matabishi en septembre 1995.

enviés parce que leur statut social demeure celui des pauvres au milieu des pauvres. Néanmoins, leur privilège réside dans l'estime qu'ils reçoivent des chrétiens, dans l'accueil de leur parole et de leurs conseils dans la vie du village, et dans leur mode de vie chrétienne sur lequel les chrétiens modèlent le leur.

Auxiliaires indispensables et subordonnés aux prêtres, les catéchistes se comportent comme des « curés-laïcs » ; d'autres ont une conscience vive d'être des *padri-nusu*, -demi-prêtres-, d'autres enfin se considèrent ou sont considérés comme des lieutenants ou représentants¹¹⁸⁰ du prêtre dans les grands centres ou encore de l'évêque dans les paroisses sans prêtres. Malgré ce prestige, leur rang social et ecclésial n'est pas envié par le peuple.

Cependant, ils n'en demeurent pas moins les permanents des communautés chrétiennes, sous curés, les formateurs de conscience et d'identité chrétienne. Ils sont enfin, auprès de la population, des hommes et des femmes qui nourrissent un sentiment d'appartenance à une religion supérieure, par rapport à toutes les autres considérées comme des petites doctrines ou églises (*dini ndogo ndogo*), avec des chefs bien connus, au niveau mondial, le pape, les évêques et les prêtres.

En définitive, en dépit des problèmes d'ordre doctrinal, pastoral et financier, les catéchistes bénévoles et ceux qui reçoivent une formation appropriée au centre catéchétique ont montré leur importance pour le diocèse de Butembo-Beni. Auxiliaires indispensables des prêtres, ils édifient l'Église locale, chacun selon son rang. Vivant au milieu et avec le peuple, ils sont les premiers agents de l'inculturation du message chrétien.

Conclusion de la troisième partie

De 1929 jusqu'à la passation du pouvoir, les Assomptionnistes ont collaboré avec de multiples congrégations missionnaires. Depuis les années 1980, les Pères Croisiers, les Carmes, les Pères Servites, les Sœurs Joséphites et les Comboniennes se sont ajoutés. Ce personnel missionnaire a été progressivement renforcé par des agents autochtones de la christianisation, les catéchistes, le clergé diocésain (1940), les Petites Sœurs de la Présentation (1950), et les Frères de l'Assomption (1952).

Un regard rétrospectif sur la christianisation des zones administratives de Beni et de Lubero fait percevoir une « révolution sociale et culturelle » qui a culminé dans le passage de l'Église missionnaire à l'Église locale. Cette révolution est passée par plusieurs moments qui font passer de l'indifférence ou de la méfiance à l'accueil du christianisme, c'est-à-dire le passage du paganisme au christianisme.

Cette religion a longtemps été perçue comme une « religion européenne, bonne pour les Européens (*dini ya bazungu*) ». Elle est devenue peu à peu un patrimoine et un héritage missionnaire lors de la passation du pouvoir ecclésiastique aux autochtones, en

¹¹⁸⁰ Expérience personnelle durant notre ministère pastoral (1986-1991) dans la Paroisse de Mbao au diocèse de Butembo-Beni.

1966, avec le sacre de Mgr Emmanuel Kataliko, et l'élection de la Sœur Monique comme Supérieure des Petites Sœurs de la Présentation, ainsi que celle du Frère Athanase Kibambi, en 1963, comme Supérieur général des Frères de l'Assomption, et l'établissement d'un centre catéchétique dans le diocèse (1967)

Pour l'Église de Butembo-Beni, la date de 1966, peut être considérée aussi comme le commencement d'une nouvelle période : l'histoire chrétienne des Nande, dont les fondateurs ont été Mgr Gabriel Grison (1906-1929), Mgr Henri Piérard (1929-1965), et Mgr Emmanuel Kataliko (1965-1996). L'histoire les reconnaîtra-t-elle comme « les ancêtres-fondateurs » de l'histoire religieuse des Nande ?

La passation du pouvoir ecclésiastique missionnaire au clergé autochtone signifie pour l'Église universelle, la maturité d'une Église locale qui a désormais ses agents indigènes de christianisation dans le clergé et le laïcat. L'établissement d'une hiérarchie ecclésiastique autochtone a une signification profonde. Elle apparaît comme une adoption et une appropriation de la religion nouvelle qui transforme, en quelque sorte, les croyances traditionnelles. La nouveauté de cette religion ne transparaît pas seulement dans la doctrine mais aussi dans la vie de la population locale. Le consentement des parents à laisser leurs filles et leur fils devenir des agents de la nouvelle religion est une étape nouvelle dans la vie du peuple.

La référence sociale, religieuse, et parfois politique, n'est plus le chef ni le sacrificateur mais le catéchiste, la religieuse ou le religieux, le prêtre ou l'évêque. Ce transformation sociale est d'autant plus sensible qu'elle se double d'un réseau d'œuvres devenues essentielles à la vie collective.

Quatrième partie Dispositif missionnaire de christianisation. Les œuvres de christianisation au service de l'action pastorale

Cette partie décrit la progressive occupation du terrain missionnaire par les Assomptionnistes qui est aux origines des postes de mission et des paroisses dans le diocèse de Butembo-Beni. La propagation du christianisme se fonde sur deux étapes : la formation chrétienne dans le catéchuménat ; le maintien des chrétiens dans la ferveur chrétienne par les mouvements d'action catholique, qui sont aussi des lieux de la formation à la vie apostolique, et de la consolidation des communautés chrétiennes.

Pour les missionnaires puis l'Église locale, l'école a une triple finalité, à savoir la christianisation, la formation intellectuelle, et l'initiation aux oeuvres sociales de développement. Cette section traite d'abord des questions de l'enseignement d'une manière générale, de son évolution et de la formation du corps enseignant. Elle abordera ensuite l'impact des écoles artisanales et ménagères, du centre d'alphabétisation, et de l'université sur la population locale. Elle examine la question des premières écoles secondaires : l'École Technique Secondaire Agricole et Vétérinaire (E.T.S.A.V.) et sur le Collège saint Pie X de Butembo et l'université.

Hormis les œuvres pastorales et scolaires, dès le début de leur ministère, les

missionnaires se penchèrent sur les misères physiques et corporelles du peuple. Ils considéraient que la dimension sociale est une partie intégrante de l'évangélisation. C'est pourquoi ils se préoccupèrent des œuvres sociales, touchant à la santé, les hôpitaux, les centres de santé, les orphelinats, et les handicaps physiques et mentaux.

Chapitre premier Les œuvres pastorales

Les œuvres pastorales dépendent de la stratégie choisie pour la propagation du christianisme dans le milieu païen. Pour ce faire, il fallait d'abord dispenser des instructions chrétiennes aux néophytes, former des communautés chrétiennes dans les villages qui devinrent des postes de mission (1929/1959) ensuite des paroisses après l'érection du vicariat en diocèse.

Ce désir d'expansion du christianisme s'accompagnait aussi de celui de consolider la foi des nouveaux convertis par la formation des associations religieuses. Leur but n'était pas seulement de maintenir la chrétienté dans la piété mais surtout dans la persévérance chrétienne et la formation des laïcs qui contribueront à l'apostolat des missionnaires auprès de leurs compatriotes dans leur milieu.

4.1.1. Organisation du catéchuménat

Conformément aux *Instructions des Ordinaires du Congo Belge et du Rwanda-Urundi aux Prêtres de leurs territoires*, les missionnaires assomptionnistes, dès qu'un poste de Mission était établi, organisaient immédiatement le catéchuménat afin de rendre l'instruction chrétienne accessible à tous les infidèles. Au début de l'évangélisation du vicariat de Beni en 1929, il y avait une double distinction entre les catéchumènes. D'abord, les postulants étaient des adultes qui voulaient être admis au baptême. Ils avaient préalablement donné des preuves concrètes de leur volonté de devenir chrétiens et de conformer leur vie aux enseignements du Christ. Il y avait, ensuite, les catéchumènes proprement dits qui se préparaient immédiatement au baptême¹¹⁸¹.

Avec la décentralisation des paroisses, la grande partie de la préparation aux sacrements se fait dans le milieu naturel des gens. On y distingue trois groupes de catéchumènes. Les *Waitwao* ou « appelés » qui veulent s'initier à l'enseignement chrétien dans le postulat. Le groupe des *Wafuasi* ou 'disciples' est constitué des païens et des enfants chrétiens qui se préparent à la réception de la première communion. Ces deux groupes restent dans leurs villages ou leur *liturja*.

Enfin, le groupe des *Walomba* (postulants), appelés aussi *Wateule* ou les élus est constitué des païens qui ont franchi les deux étapes citées et qui se préparent immédiatement à la réception des sacrements de l'initiation, le baptême, la communion et la confirmation. Certains d'entre eux reçoivent la bénédiction nuptiale de leur mariage.

¹¹⁸¹ *Instructions, op. cit.*, art. 69, p. 36-37.

Tous les catéchumènes sont présentés chez le catéchiste qui prend soin de les connaître avec tous les renseignements possibles notamment sur leurs situations familiales. Ces renseignements sont transmis à la paroisse ou dans la paroisse voisine si le catéchumène change de domicile. Cette méthode a pour avantage de connaître le candidat et son intentionnalité profonde. Il permet aussi d'éviter les manquements à la présence requise pour accéder au nouveau groupe. Habituellement, il est exigé deux cents présences par an comptées à partir du jour de l'entrée effective au catéchuménat.

Le catéchuménat adapté à chaque groupe consiste dans l'apprentissage de la connaissance de la religion catholique, du dogme et de la morale chrétienne. A la fin de l'année, les candidats subissent un examen oral basé sur le texte du catéchisme, les prières, et la concrétisation de l'enseignement chrétien dans la vie quotidienne. Toutefois, il arrive que le catéchumène refasse la même étape à cause de son irrégularité ou de sa difficulté à assimiler les enseignements reçus. Les rares renvois sont dûs à une méconduite que le catéchumène ne parvient pas à amender.

Les *Wateule* sont des catéchumènes baptisés qui complètent leur initiation chrétienne en vue de la réception du sacrement de confirmation. La préparation des uns et des autres se fait durant six mois à la paroisse ou dans un grand un secteur auprès d'un animateur qui a terminé l'école catéchétique de Butembo. Ils totalisent au moins 650 présences pour être admis aux sacrements¹¹⁸².

La décentralisation des paroisses dans les années 1950 a été bénéfique pour les catéchumènes qui reçoivent désormais les enseignements chrétiens sans être obligés de vivre en internat dans des camps à proximité des catéchistes et des prêtres. Ce système décharge aussi les curés ou les catéchistes des préoccupations de la nourriture et des soins médicaux des catéchumènes à moins qu'un cas imprévu ne survienne lors des instructions ou du travail manuel qui sert non seulement pour la détente après les enseignements mais aussi pour l'autofinancement des paroisses.

Ce fait, avant les années 1970, alourdit la journée des catéchumènes internés qui commence par la messe du matin, l'instruction au début de la matinée, les travaux à la paroisse, une seconde instruction à la mi-journée, un repos de midi suivi d'une instruction, du travail manuel des champs, de la prière du soir, du repas pris en commun et enfin de la prière avant le coucher.

Ce règlement d'un noviciat était une véritable épreuve de foi comme le relate les *Instructions* qui stipulent : « Par son assiduité et son application aux instructions et aux exercices religieux auxquels on les convie, et surtout par ses efforts pour amender sa vie, le catéchumène donnera la preuve de la sincérité et de l'intensité de son désir du baptême¹¹⁸³ » Ces épreuves dans le village des catéchumènes, loin de leurs proches à plus de quarante kilomètres parfois, décourageaient plus d'un.

Durant ce semestre à la paroisse, les catéchumènes étaient initiés aux habitudes chrétiennes, à savoir l'assistance quotidienne à la messe, l'obligation du dimanche, la

¹¹⁸² *Directoire, op. cit.*, p. 31-32 ; Jean ROGIERS, « Admission au baptême », dans *L'Afrique ardente* (1948) n°48, p. 6-11

¹¹⁸³ *Ibidem*, art. 71, p. 38.

récitation commune du chapelet, le chemin de croix, le salut au Saint Sacrement, et l'amour du culte afin qu'ils puissent toujours sentir le désir et le besoin de fréquenter la paroisse.

Ces exigences existent encore avec l'unique différence que le catéchumène reste avec ses familiers au risque d'échapper à la vigilance des catéchistes après les instructions. Celles-ci, à leur tour, courent le danger de rester théoriques et de ne plus être pratiquées après la réception des sacrements.

La nouvelle méthode, après 1970, préconise une formation religieuse à raison de deux instructions d'une heure par jour. A la fin du semestre, les catéchumènes passent un examen consistant sur des questions relatives à la doctrine et à la morale chrétienne. A cette épreuve s'ajoute celle d'une étude minutieuse de la vie du candidat afin de s'assurer de sa conversion comprise comme une 'vie réformée', c'est-à-dire qui exige une rupture totale avec la méconduite, la superstition, la boisson, la paresse, la polygamie, le mariage précoce et les autres vices¹¹⁸⁴.

A ce propos, en 1936, le Père Marie-Jules Celis décrit l'activité missionnaire auprès des catéchumènes avant leur réception aux sacrements de l'initiation chrétienne :

« Tous les Pères, quel que soit leur nombre dans le poste, se partagent le rude métier de parcourir les postes des catéchistes dans la brousse, pour contrôler l'enseignement catéchétique, l'assiduité des catéchumènes, prendre des renseignements sur leur situation matrimoniale et leur conduite, donner aux néophytes l'occasion d'entendre la Sainte messe et de s'approcher des sacrements, les soutenir et les encourager à remporter la victoire sur les superstitions et les coutumes païennes qui les sollicitent dans les milieux où les non-baptisés sont encore en grand nombre¹¹⁸⁵ ».

La réception des sacrements de l'initiation, le baptême, la communion, la confirmation, et le mariage pour ceux qui avaient contracté des liens conjugaux étaient au bout des épreuves. C'est pourquoi, la population locale parlant des catéchumènes emploie l'expression *erikumbir'olobatiso*, qui se traduit par « quémander le baptême », lequel englobe dans ce cas tous les autres sacrements. Cette expression comporte aussi une certaine idée de corvée pour recevoir les sacrements qui étaient alors reçus comme le fruit et le couronnement de leur longue patience d'au moins trois ans. Ce fait poussait les parents à baptiser leurs enfants dès les premiers mois après leur naissance pour leur épargner ces épreuves.

En effet, à l'école primaire, le cours de religion est considéré comme l'équivalent de l'enseignement reçu au catéchuménat. Le même cours est placé au même niveau que les cours de langues, de calcul, d'exercice de récitation, d'histoire ou de calligraphie. Seule la moyenne générale annuelle détermine la montée dans une classe supérieure à laquelle correspond la réception des sacrements de communion en quatrième année, de

¹¹⁸⁴ Jean ROGIERS, « Admission au baptême », dans *Afrique ardente* (1948) n°48, p. 9 ; *Instructions*, op. cit., p. 38-40 ; *Directoire*, op. cit., p. 31-32.

¹¹⁸⁵ Marie-Jules CELIS, « Sur les hauteurs de l'Afrique ardente », dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (1936) n°405-406, p. 281.

confirmation en sixième ou alors tous les sacrements d'initiation à Pâques pour les élèves non baptisés. Comme plusieurs abandonnaient l'école à ce stade, la réception des sacrements fut transférée pendant les vacances afin que tous les élèves aient leur certificat d'études primaires en vue des humanités secondaires¹¹⁸⁶.

Comment pouvons-nous comprendre que les païens aient accepté une si dure épreuve jusqu'à l'abandon temporaire de leurs terres et de leurs coutumes ancestrales pour adhérer au christianisme¹¹⁸⁷ ? Au début de l'évangélisation, le catéchisme, selon les recommandations de Mgr Gabriel Grison, comme nous le soulignons plus haut, s'accompagnait aussi de l'instruction scolaire.

Il était donc avantageux pour la population locale d'acquérir cette double connaissance qui était l'apanage des Européens, et qui leur donnait, malgré l'abandon de leur culturel, un nouveau statut social, différent de celui du païen, à savoir la dispense des corvées de l'administration coloniale durant le catéchuménat, l'amitié ou la sympathie du Père.

Le catéchisme était donné en *swahili*. Les autochtones trouvaient un autre avantage à fréquenter le catéchuménat : il devenait pour eux, non seulement, un lieu de réception de l'instruction religieuse et scolaire, mais aussi d'apprentissage d'une nouvelle langue employée par le missionnaire, les agents de l'administration coloniale, et les instituteurs.

Le catéchuménat devenait ainsi un moyen d'accéder à un nouveau groupe de personnes supposées avoir une culture supérieure. En outre, les « hommes du Père », c'est-à-dire les catéchistes, les catéchumènes, les instituteurs, les ouvriers et les infirmiers, ce monde qui peuplait les petites cités sur les collines des missionnaires, jouissaient d'une certaine estime sociale auprès du peuple¹¹⁸⁸.

D'abord, du point de vue social, le monde qui gravitait autour des missionnaires était libéré des exactions des agents de l'Etat, et exempté des corvées ainsi des impôts, compensés par leur travail au poste de mission. Il vivait sous la protection religieuse et sociale du missionnaire. Ensuite il pouvait recevoir certains avantages matériels, entre autres des vêtements, des soins médicaux, des chapelets, des images sacrées, et l'habit blanc le jour de leur baptême. Ce sacrement l'émancipait du statut social ancestral, considéré comme inférieur et l'élevait à une nouvelle culture.

La *pax colonica* mit fin aux querelles des chefs des tribus. Grâce à elle, les agents de l'Administration coloniale formèrent des agglomérations d'hommes dans les camps des mines ou des plantations. Ce système appelé « Mouvement Indigène des Populations

¹¹⁸⁶ Observations personnelles lors de notre stage pastoral dans les paroisses de Maboya (1978), de Kyondo (1979-1981), et notre ministère paroissial à Mbao (1986-1991).

¹¹⁸⁷ Matthieu SITONE, *Disappearance of the Church in North Africa (2nd -12th C). Its significance and implications for Black and African Churches (19th-20th C)*, (Mémoire de Maîtrise). Nairobi, Catholic University of Eastern Africa, 1993, p.76-78.

¹¹⁸⁸ Témoignages de l'abbé Boniface Silulikongundu, Albert Kanyinyi, sans emploi dans la ville de Butembo, Gaston Kataliko, agent de CAFÉKIT (société Café Kitambala), Kyove Murehemu, citadin à Bunia, Marcel Kambungu, catéchète à Butembo durant nos vacances d'été 1995-1998.

(MIP) » constitua de grands centres à Mbingi et à Maboya, ainsi que des paysannats à Luofu. Enfin, la « paix coloniale » facilita la tracée des pistes dans la brousse, permit aux missionnaires d'étendre leur influence, dans les endroits les plus reculés de leur résidence¹¹⁸⁹.

Du point de vue religieux, le christianisme présentait un nouveau type d'homme et de femme. Ce facteur devint un des critères pour les parents qui accordaient les jeunes gens en mariage. Par ailleurs, le travail des religieuses transformait le statut de la femme qui accédait à une nouvelle estime aux yeux des hommes, et jusqu'à devenir, elle aussi, une consacrée. Cela stimulait les femmes à embrasser le christianisme.

Du point de vue culturel, la population autochtone trouva des similitudes entre le christianisme et les croyances traditionnelles. Le prestige des missionnaires, leur influence, leur dévouement, et le rayonnement de leur charité, donnèrent l'impression aux autochtones que le christianisme jouissait d'une certaine supériorité par rapport à la religion traditionnelle.

Mais, les missionnaires introduisaient aussi une rupture culturelle au sein de la population locale par leur action iconoclaste¹¹⁹⁰ et leurs discours contre le « paganisme », sans être punis par les dieux traditionnels. Le très saint qualificatif de *Dieu-Nyamuhanga*, prononcé une fois l'an lors du grand sacrifice annuel, était la cible des propos missionnaires. Cela provoquait une crise au milieu du peuple.

L'hostilité à la religion des ancêtres s'accroissait par le prosélytisme des nouveaux convertis auprès de leurs compatriotes. Après la réception des sacrements, les chrétiens recevaient mandat de convertir un de leurs familiers comme signe de leur amour de l'Eglise à laquelle ils appartenaient¹¹⁹¹. Ce phénomène créa un complexe d'infériorité chez les païens dans un monde en pleine évolution avec de nouvelles appartenances religieuses et sociales. Au sein de la même famille ou de la même société surgirent des distinctions de personnes entre chrétiens et païens.

De nouvelles valeurs furent introduites : le baptême devint après la dot une condition qui déterminait le choix et le consentement de son futur conjoint ou de sa conjointe. De cette façon, le catéchuménat, malgré ses épreuves, fut accepté afin d'accéder à la nouvelle religion, à un nouveau statut social, et à un nouveau style de vie constitué des pratiques chrétiennes et de nouveaux schèmes de penser avec des terminologies chrétiennes, anges (*malaika*), satan (*sitani*), Jésus (*Yezu*), paradis (*paradiso* ou *evwereryo*), enfer (feu de satan ou *moto.omuliro we shetani/sitani en swahili* et en *kinande*).

¹¹⁸⁹ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assumptionniste au Kivu, op. cit.*, p. 109-124.

¹¹⁹⁰ Parmi tant d'exemples, nous signalons celui du Père Dominique Gauthier, Déhonien, qui détruisit les dieux de la circoncision. Cf. Dominique GAUTHIER, « À la conquête des âmes », dans *Le Règne du Sacré-Cœur*, (1911), p. 209-212. Le Frère Maurice Hex, assumptionniste, raconte aussi qu'il prenait, à la rivière Talihya, sur la route de Kyondo, la nourriture réservée aux esprits, et qu'il n'a jamais été inquiété pour cela. Bruxelles, novembre 2004.

¹¹⁹¹ Témoignages reçus lors de notre recherche (1995-2001) de Pierre Kalemekwa, menuisier à Butembo, de Vincent Vitandi, ex-catéchiste à Mbao, et de Domina Siviholya, paysanne de Musienne, Frère Domitien Vuhima Kaikomere.

Loin de constituer un point final, le catéchuménat, sanctionnée par les sacrements de l'initiation, devenait le début d'une autre vie au milieu des païens. Les nouveaux initiés devaient lutter contre le milieu ambiant et défendre leur foi chrétienne au milieu de leurs compatriotes attachés à leurs pratiques religieuses traditionnelles.

Cet esprit militant provenait de l'enseignement reçu durant les années de catéchuménat. Lors des instructions chrétiennes, les catéchistes et le prêtre inculquent aux catéchumènes que le sacrement de confirmation donne la force spirituelle pour triompher des tentations du Satan, des mauvais esprits et des démons.

Il inspirait aussi les mots et les attitudes pour persuader leurs congénères et leur faire prendre conscience que les païens vivent encore dans les « ténèbres », c'est-à-dire en-dehors du christianisme et des apports de la civilisation occidentale, l'instruction scolaire et la fréquentation de la médecine européenne (le médicament des Blancs/*Dawa ya wazungu* en swahili).

Lors de l'instruction chrétienne, les prêtres et les catéchistes conscientisaient les catéchumènes à leur grave responsabilité de ne pas laisser quelqu'un mourir en leur présence sans la réception du baptême, et donnaient, par conséquent, des bribes d'initiation à la liturgie du baptême conféré *in articulo mortis*, en l'absence du prêtre. Cette méthode d'évangélisation semble avoir eu des effets positifs à telle enseigne que Mgr Henri Piérard écrit :

« Le retour à la pratique religieuse des chrétiens égarés, l'augmentation du nombre des catéchumènes sont à attribuer au zèle suscité par les réunions régulières, peut-être aussi au zèle des néophytes qui (...) ont compris les exhortations qui leur étaient adressées lors de la réception du sacrement de confirmation qui doit faire d'eux des membres actifs de l'Eglise, des militants ne se contentant pas de bénéficier égoïstement de la Foi, mais rayonnant celle-ci autour d'eux ¹¹⁹² ». « Tous nos chrétiens, même nos catéchumènes, apprenaient à conférer le sacrement de régénération et les exigences de son administration. Ils savaient à quelles conditions était assuré le salut éternel et que la charité les obligeait à ne pas laisser mourir un païen sans lui avoir, si possible, ouvert toutes les grandes portes du Paradis, du moins en suscitant le baptême de désir, la contrition et l'amour souverain de Dieu. Chaque chrétien, chaque catéchumène de retour en son milieu devenait un apôtre ¹¹⁹³ ».

Les nouveaux convertis instruisaient donc leurs congénères, et les catéchumènes expliquent les chiffres élevés des baptêmes en danger de mort. Mgr Henri Piérard rapporte le cas de Lusambasa, un catéchumène qui récitait la prière au village quand le catéchiste était absent. Quand il se rendait au catéchisme avec ses compagnons, il se trouva en danger alors qu'il traversait la rivière Luhule dans la paroisse de Manguredjipa.

Mesurant le danger de la noyade, il demanda à ses deux compagnons de se repentir et de s'administrer mutuellement le baptême. Sauvés du danger grâce à une liane après cinq heures de lutte (de 9 h à 14 h), ils continuèrent normalement leur catéchisme à la

¹¹⁹² ADBB, Henri Piérard, *Rapport annuel, 1946-1947*, p. 4.

¹¹⁹³ Henri PIÉRARD, « J'ai vu naître et grandir une chrétienté », dans *Sint Unum* (1967) n°15, p. 6.

mission. Ce ne fut qu'après l'interrogatoire du prêtre pour l'admission au baptême que le catéchiste informa le Père que Lusambasa, Matongo et Lumande s'étaient baptisés sous les noms de Pierre, de Joseph et de Laurent, après avoir évalué le risque de la noyade alors qu'ils se rendaient au catéchisme après l'orage. Le Père compléta alors les rites du baptême¹¹⁹⁴.

À certains endroits, un dérapage pouvait-il surgir par l'abus de ce ministère concédé exceptionnellement aux chrétiens ? Les questions juridiques de gestes valides ou illicites leur étaient étrangères. Des fossoyeurs, voulant épargner une fatigue supplémentaire au Père qui venait de rentrer à sa résidence, enterrèrent un mort après que le missionnaire lui ait administré les sacrements nécessaires. Comme ils avaient l'habitude de l'assister dans de pareilles circonstances, ils prirent de l'eau bénite laissée par le prêtre, aspergèrent le défunt et la tombe en récitant, à leur manière, les prières latines de l'*Absoute* qu'ils avaient retenues du Père. Interrogés sur ces agissements, ils répondirent au Père que tout était complètement bien fait, et pour justifier leur comportement, ils déclarèrent que s'il leur était permis de baptiser des personnes en danger de mort, sacrement plus difficile à conférer, il ne leur serait pas interdit d'enterrer chrétiennement un des leurs¹¹⁹⁵.

Ces récits des chrétiens ne sont pas uniques en leur genre. Les chrétiens et surtout les catéchistes secouraient leurs compatriotes en danger de mort. Les mamans, tout en cultivant des champs ou en s'occupant de leurs travaux de ménage, apprennent à leurs enfants les rudiments du catéchisme, les prières et les chants liturgiques. La formation reçue lors du catéchuménat est tellement ancrée dans la conscience de la population locale à tel point que, dans les années 1990, un fou baptisa la dépouille mortuaire de Bolo, réputé comme voleur dans la cité de Butembo. Interrogé sur son initiative, le fou déclara qu'un voleur invétéré devait être un païen et qu'il est interdit par le père et le catéchiste de mourir et d'être enterré sans recevoir le baptême¹¹⁹⁶.

4.1.2. Création des paroisses (1929-1968)

Dans l'histoire des implantations pastorales dans le vicariat et dans la suite dans le diocèse de Butemvo-Beni, on observe un double mouvement, descendant (1929-1965) et ascendant (1965-1998) qui a eu pour effet une même réalité, l'établissement des paroisses. Les vingt huit paroisses¹¹⁹⁷ du diocèse de Butembo-Beni ont été fondées dans

¹¹⁹⁴ Henri PIÉRARD, « Notre Congo en quelques lignes », dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (1941), p. 140.

¹¹⁹⁵ Henri PIERARD, « Les fossoyeurs noirs », dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (mai 1941), p. 125.

¹¹⁹⁶ Récit répandu dans le diocèse et chansonné au rythme du *kibulenge* (instrument de musique en forme d'arc) par le griot Kabaliya.

¹¹⁹⁷ Chaque paroisse a presque son histoire propre. Nous n'allons pas la relater dans ces paragraphes. On pourra se référer à l'ouvrage inédit de Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu*, op. cit. p. 49-124, et au mémoire de licence de Charles MBOGHA, *La pratique et les perspectives d'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1975, p.79-130.

différents contextes. Il y a eu d'abord l'implantation de la Mission de Beni Saint-Gustave, à la demande du roi Léopold II des Belges, en 1906. Les missionnaires devaient soutenir l'occupation belge, préserver le peuple de l'influence anglaise en provenance de l'Ouganda, parer à l'infiltration de l'islam dans la contrée, et christianiser la population locale.

Les fondations du second groupe de paroisses furent, plutôt, motivées par la densité de la population et par la présence des agents de la compagnie Minière des Grands Lacs (M.G.L.) et de l'administration coloniale. Ces facteurs sont à l'origine des postes de mission de Kimbulu Saint-Joseph (1924), de Muhangi Sainte-Marie (1932), de Mulo Sainte Thérèse (1933), de Bunyuka Notre Dames des Anges (1935), et de Mbingi Notre-Dame de Lourdes (1936).

Le poste de Kimbulu, près du poste de l'administration coloniale de Lubero, fut le second poste établi par les Pères du Sacré-Coeur de Jésus –Déhoniens – avant la cession de la mission de Beni aux Assomptionnistes. En 1932, ce poste fut transféré à Muhangi par les Assomptionnistes.

Le poste de Manguredjipa a bénéficié du soutien financier de la compagnie minière qui a pris en charge la construction des couvents des Pères et des Soeurs, de l'église paroissiale, de l'hôpital, et de l'école. Mbingi fut construit dans le même contexte, en 1936 : il avait une chapelle et un couvent construits par les agents de la mine. La particularité de ce poste consiste dans le fait que le chef indigène, Kinahwa, promit de se convertir si les missionnaires venaient s'y implanter. Le Père Monulphe Bastians se saisit de cette opportunité pour s'y installer, d'autant que le projet de dédoubler le poste de Mulo Sainte Thérèse (1933) était déjà envisagé à cause de son rayonnement sur la population locale de ce lieu et de Kyondo. Le poste de Kyondo Sainte Marie-Immaculée, en 1938, n'a pas joui des appuis venus des mines ou du chef. La concentration de la population et les longues distances pour que les chrétiens atteignent le poste de mission de Bunyuka militèrent en faveur de cette fondation¹¹⁹⁸.

Mais, contrairement à Manguredji et Mbingi, les missionnaires reçurent des espaces peu enviables : les deux bosquets qui étaient les cimetières des personnes que la tradition privait des rites funéraires parce qu'elles étaient atteintes de la lèpre (*evihagha*), de la berbérie (*akaseru*), et de l'hydropisie (*akavunda/amakonongo*) considérées comme des signes de malédiction. Ces malades entraient dans la catégorie de ceux qui étaient perçus comme des défunts décédés suite à une mauvaise mort, c'est-à-dire les pendus, accidentés, et sorciers.

Après la seconde guerre mondiale¹¹⁹⁹, les Assomptionnistes ouvrirent les postes de Musienene Sacré-Coeur (1946), Kitatumba Marie-Immaculée (1946), Butembo-cité (Mater Ecclesiae), Biambwe saint Paul (1946-1947), le centre commercial de Mutwanga Saints Pierre et Paul (1947), et le poste de Buisegha Notre-Dame de l'Assomption (1948). Les questions relatives aux distances, à la densité de la population locale et le souci de ne pas laisser les missionnaires dans l'isolement sont aux origines de la fondation des ces

¹¹⁹⁸ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au diocèse de Butembo-Beni*, op. cit. p. 79.

¹¹⁹⁹ Romanus DECLERCQ, « L'après-guerre immédiat », dans *Afrique ardente* (1957) n°97, p. 1-10,

postes de mission. Toutefois, ce souci de vivre dans des grandes communautés, avec les problèmes, s'estompa dans les années 1950 avec l'arrivée de vingt huit jeunes missionnaires à partir de la fin de la seconde guerre mondiale.

Cependant, Mgr Henri Piérard était réticent à ces nouvelles fondations pour ne pas éparpiller la communauté. Mais cette crainte s'accompagnait aussi de celle de voir les jeunes faire *tabula rasa* des expériences des anciens. Cependant, selon les témoignages de certains missionnaires, la réticence de l'évêque provenait surtout de la caisse du vicariat qui était presque vide. L'évêque craignait de voir les missionnaires venir du jour au lendemain lui demander de l'argent qu'il n'avait pas afin qu'ils puissent fonder des nouveaux postes de mission. C'est pourquoi, poursuivent-ils, il a fallu quelque peu forcer la main du vicaire apostolique pour ouvrir de nouveaux postes en adoptant des stratégies diverses selon le tempérament¹²⁰⁰.

Ce fut dans ce contexte qu'en 1952, le Père Kieren Dunlop, ancien missionnaire en Colombie et familier de la solitude, ouvrit le poste de Luofu en 1952 à tel point que les missionnaires présents se plaignaient devant l'évêque qu'il fallait quitter l'Amérique latine pour avoir la permission de fonder son poste¹²⁰¹. Dans le même contexte, en 1956, le Père Marc Champion, parmi d'autres, planta, de son propre mouvement, sa tente à Lubango. Il y construisit, avec trente francs belges, une chapelle qui, selon ses estimations, était la plus grande de toutes les chapelles du vicariat. Comme la population locale contribuait par son travail bénévole et apportait le bois, les lianes, et la paille pour couvrir le toit, cet argent servit à l'achat des pelles, des bûches, et des clous. Trois mois plus tard, il inaugura cette chapelle par la célébration de la messe de Pâques¹²⁰².

Pour obtenir gain de cause, certains missionnaires invoquaient le grand nombre de catéchumènes à encadrer dans les stations les plus éloignés. D'autres pouvaient persuader l'Évêque que les chrétiens eux-mêmes réclamaient la présence des Pères. Les uns se plaignaient du fait qu'ils étaient continuellement en brousse sans pour autant atteindre tout le monde. Pour eux, la brousse aussitôt terminée, une autre recommençait. Pour d'autres enfin, il fallait qu'ils mettent leur vicaire apostolique devant le fait accompli en occupant un petit poste dans des grands centres où ils avaient déjà construit de grandes chapelles¹²⁰³.

En 1952, Mgr Henri Piérard se rendit finalement compte de la nécessité de construire de petits postes de mission. Il autorisa la décentralisation des grands postes et expliqua ce changement d'attitude en ces termes :

¹²⁰⁰ Correspondance du Père Marc Champion avec le Père Sitone Matthieu. Namur, Saint-Gérard le 22 janvier 2003. Cf. aussi les propos de table avec le Frère Maurice Hex lors de nos vacances en Belgique. Bruxelles-Anderlecht, 2002-2005.

¹²⁰¹ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste*, op. cit., p. 114-115.

¹²⁰² Dans nos entretiens personnels à Saint-Gérard (Belgique) lors de nos vacances d'été (2002-2005), le Père Marc Champion évoque souvent cet exemple pour justifier que ce ne sont pas les grands moyens financiers qui sont à l'origine des œuvres au service du peuple mais la bonne volonté et la collaboration avec le peuple.

¹²⁰³ Lieven BERGMANS, op. cit., p. 99.

« Si nous voulons maintenir fervente notre chrétienté, nous ne le pourrons que par le contact réel de plus en plus étroit. Le temps n'est-il pas venu d'organiser de petites stations, très rapprochées, établies en plein milieu indigène, là où les populations se stabilisent. Nous y aurions de modestes constructions à l'échelle du village, le missionnaire deviendrait réellement l'un de nos chrétiens, partagerait la vie de ses ouailles qu'il connaîtrait plus intimement; ainsi nous serions présents partout rapidement, nous ne serions plus handicapés par le temporel, les âmes absorberaient notre activité ¹²⁰⁴ ». Dans la pensée du vicaire apostolique, l'isolement temporaire des missionnaires dans les petits postes était une nécessité et répondait à un devoir de charité à l'égard des chrétiens. Mais, ces postes devaient être distants de dix à vingt cinq kilomètres de la mission principale pour permettre aux missionnaires de revenir partager la vie de communauté au poste central. A part les avantages évoqués par l'Évêque, il fallait surtout répondre aux besoins des chrétiens en rendant « l'Eglise présente à leurs côtés ¹²⁰⁵ ».

Par ailleurs, comme l'explique le Père Kieren Dunlop, les petits postes permettaient aux missionnaires de garder un contact étroit avec les indigènes afin de mieux les connaître, si possible individuellement, pour mieux les instruire religieusement ¹²⁰⁶. Dans ce but, conformément aux *Instructions des Ordinaires du Congo Belge et du Ruanda-Urundi aux prêtres de leurs territoires*, les missionnaires se mirent à visiter les chrétiens à domicile, à dresser des listes complètes de leurs paroissiens avec leur appartenance familiale et religieuse.

De ce recensement sortit le classement des chrétiens selon plusieurs types : les pratiquants, les tièdes, les irréguliers, les non-pratiquants, les chrétiens invalides, et les païens ¹²⁰⁷. Ce classement influença parfois les comportements sociaux et religieux selon l'appartenance à un groupe.

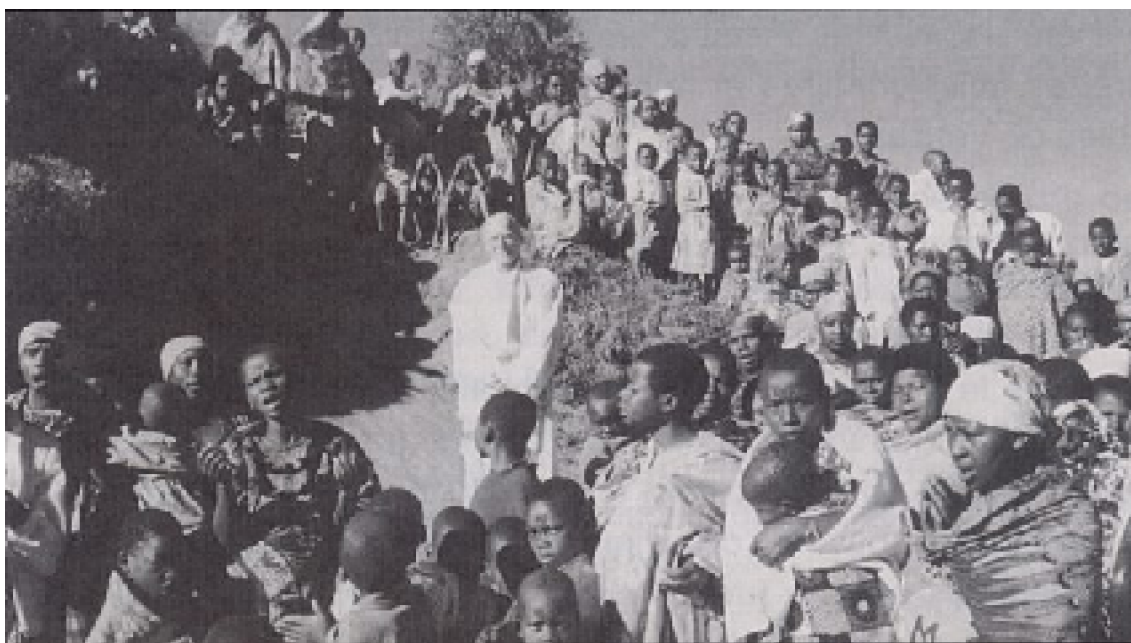
D'autre part, le contact étroit des missionnaires avec les chrétiens amena un nouveau type de découpage territorial indépendante des limites administratives et géographiques, des chefferies, des ethnies, des langues vernaculaires.

¹²⁰⁴ Henri Piérard, *Rapport annuel. 1951-1952*, p. 1-2.

¹²⁰⁵ En fait, selon notre observation dans la paroisse de Mbao (1986-1991), les jours des fêtes d'obligation comme Noël, Pâques, Ascension, Assomption, Toussaint, des chrétiens, malgré le poids de leur âge ou même la santé fragile, peuvent parcourir plus de 40 km pour atteindre la paroisse. Les petits postes furent en vérité une faveur pour les chrétiens.

¹²⁰⁶ Kieren DUNLOP, « Un tout petit poste de mission », dans *L'Afrique ardente* (1953) n°75, p. 20-24.

¹²⁰⁷ *Instructions des Ordinaires du Congo Belge et du Ruanda-Urundi aux prêtres de leurs territoires*. Léopoldville 1955, p. 83.



« Le Père Edgar à une célébration »

Image n° 15 : Randonnée en brousse

Source : Revue Qulil règne (1998) n° 347, p. 25.

La conquête et l'expansion du christianisme qui déterminait les découpages des paroisses dépendaient désormais de l'activité missionnaire et surtout des catéchistes. Ils précédaient les prêtres dans les nouveaux centres à christianiser et les annexaient sur le territoire d'expansion de leur missionnaire. Cette attitude fut à l'origine d'une nouvelle appartenance paroissiale.

Le but de décentralisation jusqu'au niveau du village fut clairement défini en 1972 quand le diocèse recommandait aux prêtres :

« Pour que les familles d'un village ou d'un quartier ne restent pas dans l'anonymat, le souci constant en est de les organiser en groupes plus restreints afin qu'elles puissent se sentir plus unies, s'entraider facilement dans les nécessités : lors de la naissance, d'un mariage, d'une maladie, d'un décès, dans l'éducation des enfants, des conseils à donner lors d'un conflit dans un ménage ».¹²⁰⁸

La promotion d'une agglomération éloignée en centre pastoral était conditionnée par une forte densité chrétienne dans la population locale. Elle occasionnait des nouveaux partages du territoire dû aussi aux nouvelles expansions¹²⁰⁹. De cette façon, le vicariat apostolique de Beni jusqu'à son élévation en diocèse de Beni en 1959 ouvrit dix nouveaux postes qui formèrent avec les précédents 22 paroisses. La vingt-troisième paroisse fondée par les Assomptionnistes fut celle de Mangina, saint Matthias Mulumba en 1968. Elle fut aussi la première paroisse ouverte après la passation du pouvoir ecclésiastique au

¹²⁰⁸ Emmanuel Kataliko, *Rapport quinquennal, 1982, p. 17.*

¹²⁰⁹ Expérience personnelle lors de notre ministère sacerdotale dans la paroisse de Mbao (1986-1991).

clergé diocésain.

Cependant, par la convention de 1986, signée par le Père Hervé Stephan et Mgr Emmanuel Kataliko, ces deux autorités religieuses et ecclésiastiques reconnurent que l'Assomption s'engage définitivement pour cinq paroisses dans le diocèse de Butembo-Beni à savoir Luofu, Kyondo, Mutwanga, Mbao et Kitatumba. En 1993, après la cession de Mutwanga au diocèse à cause du manque du personnel religieux, les Assomptionnistes développèrent les centres urbains qui devinrent les paroisses d'Oicha Saint-Esprit (1998), de Kirumba Notre-Dame de la paix (1998), et d'Eringeti (1998) qui fut aussitôt cédé au clergé diocésain. L'autre aspect dominant qui suscita ces nouvelles fondations paroissiales fut la concurrence avec les protestants et les autres mouvements religieux ainsi que les sectes.

Enfin, d'autres paroisses furent aussi érigées grâce à l'arrivée des nouvelles congrégations missionnaires, dont les Pères des Grands Carmes, en 1988 à Mukuna. Notre-Dame du Mont Carmel, et des Pères du Sacré-Cœur de Saint Quentin (Déhoniens) revenus en 2002 à Kiraho, aux environs de la ville de Butembo, dans la contrée qu'ils ont cédé aux Assomptionnistes en 1929.

4.1.3. Les activités paroissiales

Le travail missionnaire dans un poste de mission devenu une paroisse avec l'érection du vicariat en diocèse, en 1959, comporte deux aspects, à savoir le travail à la station centrale où réside le curé et le travail en brousse.

Pour organiser le travail apostolique, les missionnaires assomptionnistes, s'inspirèrent d'abord des *Instructions du Congo Belge et du Ruanda-Urundi aux prêtres de leurs territoires*. Ensuite, après vingt neuf ans d'expérience sur terrain, ils l'adaptèrent en 1958, et rédigèrent le *Directoire pastoral à l'usage des Prêtres du Vicariat de Beni* qui était encore en vigueur l'an 2000.

Le *Directoire* avait pour but principal d'assurer l'unité de vue et d'action dans le domaine de l'apostolat, de faciliter la tâche apostolique, sans supprimer les initiatives personnelles, et d'éviter que d'une mission à l'autre les modalités d'action ne divergent au point de dérouter les nouveaux missionnaires et les chrétiens¹²¹⁰. A la paroisse, le *Directoire* recommandait aux Prêtres d'organiser leur apostolat en sorte qu'ils atteignent effectivement toute la population de leur circonscription ecclésiastique en la visitant régulièrement.

Ces visites pastorales en familles et dans les villages avaient aussi pour but d'informer les chrétiens sur les différents problèmes de développement religieux et matériel de leur paroisse, de leur rappeler leurs devoirs religieux, à savoir la fréquentation de la messe en semaine, des confessions le samedi, et de responsabiliser les parents à leur obligation d'éduquer chrétiennement leurs enfants.

Elles étaient aussi des occasions de donner des conseils pratiques sur le développement à savoir l'entretien des différentes cases familiales selon les groupes

¹²¹⁰ *Directoire pastoral à l'usage des Prêtres du Vicariat de Beni*. 1958, p. 5.

d'âge et les diverses activités. En outre, elles permettaient aux prêtres d'informer les chrétiens sur les conséquences néfastes de l'alcool pour leurs enfants, et de dénoncer, par conséquent, le désordre moral qui peut s'infiltrer dans la société par sa consommation abusive.

Par ailleurs, les visites pastorales étaient des occasions pour les prêtres et pour les chrétiens de demander ou de donner tel ou tel autre conseil particulier, individuellement ou en groupe selon les âges, d'inciter les enfants à fréquenter régulièrement les écoles pour y recevoir une instruction humaine et religieuse, et d'éveiller en eux le désir de s'approcher des sacrements ¹²¹¹.



Image n° 16 : L'Église cathédrale de Mgr Henri Piérard à Beni-Paida

Source : Revue Missions Assomptionnistes (1965) n° 568, p. 11

Au poste central, le prêtre organisait une série d'activités notamment le catéchuménat, les écoles, et les dispensaires. Il encadrait les jeunes dans les mouvements d'action catholique ¹²¹², et favorisait les dévotions populaires qui eurent une orientation commune dans le vicariat de Beni en 1958. Il réserva, au mois de mars, chaque mercredi soir, l'habitude de la récitation journalière du chapelet après la prière du soir en se rendant auprès de la statue de la Vierge Marie. Cet emplacement est toujours improprement appelée de Lourdes, à cause des récits miraculeuses aux abords du fleuve Gage à Masiabele.

A la paroisse, le salut au Saint-Sacrement fut accompagné des litanies de saint Joseph. Le mois de mai et d'octobre furent dédiés à la Vierge Marie qu'on parle habituellement des mois de Marie (*myezi ya/emisi ya Bikira Maria* en swahili ou en *kinande*). Durant ces mois, dans tout le vicariat apostolique, la récitation commune du chapelet en procession auprès de la statue de la Vierge Marie dans les villages était recommandée. Au poste, cette procession avait lieu après le salut au Saint-Sacrement et

¹²¹¹ *Ibidem*, p. 29-30.

¹²¹² *Instructions des Ordinaires du Congo Belge et du Ruanda-Urundi, op. cit.*, p. 44-49.

s'accompagnait des litanies de la Vierge Marie. En juin, les vendredis soir, le salut au Saint Sacrement était suivi de la litanie du Sacré-Cœur.

Enfin, au mois de novembre, le vendredi soir, les fidèles priaient pour les âmes du purgatoire. Il y avait aussi le chemin de croix qui, chaque jeudi soir en dehors du mois de novembre, préparait la veille du premier vendredi du mois réservé au Sacré-Cœur de Jésus ¹²¹³. Le petit séminaire de Musienene continua timidement ces dévotions populaires ainsi que les paroisses de Mbao et de Kyondo. Dans la plupart des paroisses le chemin de croix, pendant le temps de carême, fut maintenu car cette célébration se déroule à l'intérieur de l'Église ou de la chapelle. Aux petits comme aux grands séminaires, subsiste encore l'habitude du salut au Saint-Sacrement, les mercredis, ou les samedis, les dimanches et les jours de solennité en semaine.

Après les événements de 1972, lors de la politique de l'authenticité qui consistait en une « sacralisation » de la nation et en un refus du christianisme accusé d'être une idéologie opposée au pouvoir politique en place, le gouvernement du président Mobutu interdit ces dévotions publiques. Après l'assouplissement de la politique de l'authenticité et la remise de la direction des écoles aux confessions religieuses catholiques et protestantes, en 1976, la neuvaine de Noël, les processions à l'occasion de certaines solennités de la Fête-Dieu, de l'Assomption furent encore revalorisées mais la ferveur avait fortement diminué à telle enseigne que dans les années 1980 cette pratique religieuse disparut progressivement dans les paroisses du diocèse.

Seule la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, précédée par les confessions la veille de chaque premier vendredi du mois, reste objet d'une grande ferveur et prend l'ampleur d'une célébration dominicale dans les paroisses urbaines. Les raisons du succès de cette dévotion résident dans la promesse des indulgences.

Dans les paroisses, on cherchait à sensibiliser les chrétiens sur des questions sociales portant sur le problème de l'habitat et de la dot; sur l'organisation des coopératives et de sains loisirs ¹²¹⁴. D'après nos observations, il n'y a que la paroisse de Kyondo qui aurait constitué une caisse d'épargne avec pour finalité d'habituer les indigènes à ne pas gaspiller ce qu'ils gagnaient. Cette initiative mit fin à la rapacité de la parenté toujours tentée de mendier ou d'emprunter auprès des familiers riches sans intention de rembourser. Cette caisse permit aux adhérents de se procurer, à long terme, ce dont ils avaient besoin.

Dans le vicariat de Beni, encore, le Père Alphonse Liguori, dans les années 1950, organisa l'apostolat par le film auprès des ouvriers des mines et aussi la création de deux bibliothèques à Beni et à Mulo ¹²¹⁵ pour les Européens. Aussi, intensifiait-on les jeux à caractère distractif et instructif dans les mouvements d'action catholique, le sport, les diapositives et les films religieux qui ont cédé, à partir des années 1970, la place aux vidéocassettes. Il est difficile d'évaluer l'impact de ce type d'apostolat qui va au-delà de

¹²¹³ *Directoire, op. cit.*, p. 70.

¹²¹⁴ Henri Piérard, Rapport annuel (1946-1947), p. 4-5.

¹²¹⁵ *Ibidem*, p. 5.

l'aspect ludique, et qui vise l'initiation au travail d'équipe, à l'esprit d'émulation et de collaboration, d'observation et d'entreprise.

De son côté, le Père Stephan Smulders initia divers types d'apostolat¹²¹⁶. Dans les années 1980, il regroupait les jeunes de la paroisse de Bunyuka et organisait un théâtre religieux à caractère biblique. À cette fin, selon ses talents bibliques et artistiques, il confectionnait des habits pour la circonstance et constituait une mise en scène en pleine nature.

Cette volonté de regroupement des jeunes n'avait pas seulement une finalité religieuse mais aussi culturelle. Les jeunes pouvaient mimer et interpréter des danses funéraires traditionnelles, des scènes de guerre, et des danses populaires. Parmi ces danseurs, certains étaient des acolytes de messes, d'autres encore des membres des mouvements d'action catholique.

Dans les années 1970, leur célébrité s'était étendue au-delà des frontières du diocèse à telle enseigne que les autorités politiques les réquisitionnaient pour agrémenter le séjour du président Mobutu à la Rwindi, l'ancien parc Albert. Contrairement aux autres danseurs, ils avaient un uniforme cousu artistiquement par le Père qui, aussitôt, se mit à la confection des aubes-chasubles de messes qui est devenue la spécialité et un gagne-pain pour les Petites Sœurs de la Présentation.

Au-delà de cet aspect distrayant, les Pères Stéphan Smulders et le Père Henri Kies furent les premiers compositeurs des chants religieux en swahili dans le diocèse en imprimant le livre *Tuinue myoyo*, « élevons notre cœur ». Cette initiative provient de l'après concile Vatican II (1963-1965) qui recommandait des célébrations liturgiques dans les langues vernaculaires. Avant cette période, les livres de prières ou de chants en langues locales provenaient de Kisangani dans le Haut-Congo et de Kasanga, à l'autre versant des Monts Ruwenzori, dans une paroisse des diocèses de Fort-Portal (Virika), en Ouganda.

Cette orientation fut aussi à l'origine d'une crèche d'environ deux cents enfants que le Père Stéphan Smulders, à Bunyuka, encadrait chaque dimanche après les célébrations eucharistiques. Avec les plus grandes, il mit au point une marche dansante lors de la procession et des célébrations eucharistiques. Il poursuivit cette activité pastorale à Luofu jusque dans les années 1990 avant son retour à Boxel, en Hollande¹²¹⁷.

Dans le même esprit, à Byambwe, à Bunyuka, à Kyondo, et à Luofu, paroisse dans lesquelles il rendait son service sacerdotal, il forma certaines personnes à la peinture et à la sculpture religieuse en utilisant le bois, l'ébène ou les ivoires d'éléphants et d'hippopotames. De ces ivoires est sorti le signe distinctif des Assomptionnistes au Congo : la croix artistique en ivoire à la place de la robe et du camail religieux. Cet apostolat est apprécié : les personnes qu'il a formées volent de leurs propres ailes et

¹²¹⁶ Entretiens personnels avec le Père Stéphan Smulders à Boxel (Hollande) lors de notre séjour du 18 au 20 novembre 2004 ; Contacts personnels avec Ngozis à Butembo et Carlos à Nairobi qui furent initiés par le Père. L'art est devenu leur métier et leur profession inscrite dans leurs cartes d'identité.

¹²¹⁷ Témoignage de Stephan Smulders, initiateur de ces œuvres. Boston, novembre 17 novembre 2004.

vivent de leurs produits artistiques et de leur imagination selon les désirs des touristes¹²¹⁸

En dehors du poste central¹²¹⁹, les prêtres organisaient des randonnées en brousse afin d'occuper tout le territoire de leur juridiction et surtout d'avoir un contact étroit avec les autochtones. Dans les brousses, il faut distinguer la visite des centres de brousse, les secteurs, et des villages dotés chacun d'un catéchiste. Ces visites figuraient sur le programme mensuel des Pères ou dépendaient de l'invitation des chrétiens qui n'avaient pas encore de catéchistes, de l'initiative du catéchiste du village ou même du chef local.

Dans les secteurs, le prêtre résidait au moins trois jours. Invitant les chrétiens des villages environnant, il leur donnait des instructions portant sur les sacrements, leurs devoirs de chrétiens et leurs devoirs d'État au risque de passer pour des collaborateurs de l'occupant colonial. Ils encourageaient aussi les chrétiens à recevoir fréquemment les sacrements, enseignaient aux enfants le catéchisme et les recevaient aux sacrements de baptême et de la première communion.

Bientôt, les secteurs, éloignés les uns des autres devinrent de petites paroisses en miniature et plus tard des paroisses effectives. Cette décentralisation des structures paroissiales, à tous les niveaux, permettait d'organiser le catéchuménat, le service dominical, et la recevoir les sacrements¹²²⁰. Le travail pastoral en brousse se trouve explicitement défini dans le *Directoire* qui recommande :

« On s'arrêtera dans chaque village pour inspecter le cahier des présences au catéchisme, recevoir les fidèles qui le demanderaient, bénir les tombes, baptiser les enfants, donner une leçon de catéchisme, interroger les postulants, se rendre compte du travail des catéchistes, vérifier les baptêmes en danger de mort. Se faire un devoir de vérifier chaque fois la situation matrimoniale des priants¹²²¹ ».

En dehors de ces occupations, le prêtre avait à visiter les malades et leur conférer les sacrements dont ils avaient besoin.

D'une manière générale, à la paroisse comme dans les centres et les villages où le prêtre passait la nuit, le missionnaire ou le prêtre autochtone essaie d'atteindre tous les groupes d'âges et toutes les catégories des personnes. Auprès des adultes, il veille à renforcer la solidité des mariages légitimes, à lutter contre le divorce et la polygamie, à prévenir les parents de l'esprit païen qui les entoure, à former des familles chrétiennes, à inciter le peuple aux œuvres du développement social,

Il exhorte les chrétiens à maintenir leur ferveur chrétienne par l'assiduité à la prière, et à abandonner la luxure et les coutumes superstitieuses. Il inscrit et établit les procès de mariage, les célèbre, le jour indiqué, avec les sacrements de baptême, de communion ou de confirmation, donne une instruction d'approfondissement d'un aspect du catéchisme

¹²¹⁸ Observations de l'auteur de ce texte.

¹²¹⁹ *Directoire, op. cit.*, p. 70.

¹²²⁰ Henri Piérard, Rapport annuel (1947-1948), p. 1.

¹²²¹ *Directoire, op. cit.*, p. 27.

ou de la pastorale, et veille au développement des écoles ainsi qu'aux œuvres sanitaires
1222 .

Auprès des adolescents, le prêtre veille à leur donner une notion claire du mariage chrétien. Il les exhorte à se préserver des liaisons illégitimes, à s'engager par le mariage moyennant la dot traditionnelle, à éviter les mariages mixtes des catholiques avec des protestants, les membres des sectes, les musulmans ou les païens, interdire les mariages par essai ou par échange, ainsi que les mariages précoces et la polygamie.

Quant aux enfants, le prêtre les incite à recevoir à temps l'instruction religieuse et à se préserver des influences et des croyances néfastes des païens. Enfin, les catéchistes sont invités à rencontrer le prêtre afin de l'informer sur la situation des chrétiens dans leurs villages pour mieux les encourager ou de les maintenir sur la voie chrétienne lors de sa visite¹²²³ .

Le missionnaire et les prêtres tenaient un fichier dans lequel les différentes situations pastorales étaient indiquées. Ce fichier avait pour avantage de mettre le pasteur au courant de la vie chrétienne de son poste, de suivre l'évolution de ses ouailles, et de prévenir à temps les éventuelles déviations qui pourraient s'y infiltrer¹²²⁴ . Le même fichier avait pour autre avantage de permettre au nouveau missionnaire, lors de sa nomination, de se rendre immédiatement compte de la situation concrète de son nouveau poste pour assurer la continuité ou pour y introduire de nouvelles initiatives.

Néanmoins, depuis les années 1980, avec les départs progressifs des missionnaires assomptionnistes belges et hollandais, ces fichiers ne sont plus tenus avec assiduité ni rigueur : la culture de l'oralité regagne son terrain. Par ailleurs, les enquêteurs se butent à la question linguistique quand les rares fichiers existants sont en neerlandais ou en flamands.

Quoi qu'il en soit, dès qu'un poste de mission était définitivement établi, les missionnaires le décentralisaient en créant des succursales en fonction des longues distances et de la densité de la population. Toutes les structures paroissiales, les infrastructures scolaires et sanitaires s'établissent progressivement dans ces centres à tel point que les catéchistes sont perçus comme des petits curés ou mieux des lieutenants des curés (*pahali pa padiri*) avec un droit de regard, de surveillance et d'établir un rapport au curé ou au responsable des œuvres.

Depuis les années 1970, les paroisses sont décentralisées en secteur, en sous secteur, et en *liturgia* qui est un regroupement d'un certain nombre de *vijiji* (villages) dirigés par les catéchistes entourés des « comités » c'est-à-dire du conseil des anciens¹²²⁵ . Ce dernier est choisi parmi les chrétiens et confirmé par le curé de la paroisse pour

¹²²² Marie-Jean HENNAUT, *Travail missionnaire dans les postes*, dans *L'Afrique ardente* (1946) n°38, p. 16. Kieren. DUNLOP, *En brousse. Contact étroit avec le Noir. Joies et peines*, dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 35 ; Florent SCHNEE, « *Bunyuka, évocation et souvenir* », dans *Missions de l'Assomption* (1952) n°17, p. 39.

¹²²³ Henri Piérard, Rapport annuel, 1934-1935, p. 7.

¹²²⁴ Marie-Jean. HENNAUT, *op. cit.*, p. 15.

une durée de trois ans renouvelables. Chaque conseil de village ou d'un grand centre est constitué d'un président, d'un vice président, d'un secrétaire et d'un trésorier. Parmi les vertus requises pour être membre du comité, il faut que la personne choisie, sans distinction de sexe, soit de bonne conduite en famille comme dans le village. Il est aussi demandé qu'elle soit sage et juste, respectueuse et respectée, pacificatrice et unificatrice, et sans esprit séparatiste. La serviabilité, le désintéressement, le souci du progrès spirituel et du développement matériel de la contrée sont autant d'exemples que la chrétienté attend d'eux.. Appelée à devenir comme le levain dans la pâte, cette équipe dirigeante prêche par le témoignage d'une vie exemplaire, transmet et veille à la réalisation des directives pastorales prises en commun dans le conseil paroissial

Les comités incitent les chrétiens à la construction et à l'entretien de leur chapelle, de leur école ou de leur centre de santé, et à la réception des sacrements. Ils aident le catéchiste à dispenser un enseignement religieux aux chrétiens et aux catéchumènes, et cherchent les païens pour les présenter au catéchiste. En outre, ils encouragent les jeunes à entrer dans les différents mouvements d'action catholique, et les aident à se préparer au mariage chrétien en leur présentant les qualités d'une futur époux ou d'une future conjointe.

Ils reçoivent et écoutent les chrétiens adultes qui viennent auprès d'eux pour présenter leurs différentes doléances. Puis ils transmettent les cas particuliers difficiles à résoudre au catéchiste ou au prêtre. Ensuite ils visitent les chrétiens à domicile, s'entretiennent avec eux sur les directives pastorales de la paroisse ou du diocèse, et les sensibilisent à s'engager dans les travaux de développement comme la construction ou l'entretien de la route, de l'école ou du dispensaire du milieu.

Le but principal de ces visites et des entretiens avec les chrétiens est de les exhorter à la pratique chrétienne, à avoir un sentiment d'appartenance à la communauté, à participer activement aux réunions, et à s'engager dans les oeuvres de développement. Par ailleurs, avec l'accord de la communauté chrétienne du village, ils admettent ou retardent un chrétien désireux de recevoir un sacrement¹²²⁶.

Cette pratique ne cherche nullement à escamoter le rôle et le pouvoir du prêtre mais à responsabiliser la communauté chrétienne qui, mieux que le prêtre, connaît ses croyants :

« L'admission ou refus sont laissés entièrement à la communauté chrétienne de chaque village. Aussi, nous avons mis comme condition 'sine qua non' cette appréciation de la communauté avant l'admission au baptême ou au mariage, d'est un 'testimonium' émanant de la communauté. Et nous avons remarqué que les chrétiens tiennent beaucoup à cette consultation; ils se sentent coresponsables de la vie chrétienne des uns et des autres. La communauté juge si ceux qui demandent un sacrement pour eux-mêmes (mariage) ou pour leurs enfants (baptême, communion) sont suffisamment préparés pour pouvoir accomplir leur devoir de chrétien et pour vivre leur foi chrétienne.

¹²²⁵ *Kitabu cha wakomité wa mgi*. Mbao, 1986, p. 1-8. Ce fascicule inédit rassemble relativement les directives suivies dans les différentes paroisses du diocèse de Butembo-Beni.

¹²²⁶ *Ibidem*, p. 6-8.

S'ils sont bons chrétiens, la communauté leur délivre un petit billet avec un cachet spécial, marquant son accord pour la réception du sacrement. S'ils ne se comportent pas en chrétiens, la communauté les fait attendre et les incite à se convertir¹²²⁷.

En outre, les comités conseillent ceux qui sont tentés d'abandonner l'Eglise, de retourner aux pratiques traditionnelles, et de rompre leur union matrimoniale dans leurs familles. Ils visitent les malades et les aident à recevoir le sacrement dont ils auraient besoins en les présentant au prêtre. Enfin, ils tâchent de vivifier la ferveur religieuse des tièdes, des non pratiquants, et de proposer le christianisme aux païens. Ils incitent les chrétiens à payer leur dîme (*sadaka*) et à présenter leurs offrandes du dimanche, et encadrent les vocations tant religieuses que sacerdotales¹²²⁸.

En vue de l'uniformité, le diocèse, en 1982, définit ainsi le rôle spécifique des comités quand il relatait que leur charge était :

de veiller sur la vie chrétienne de la communauté et sur le lieu du culte, préparer les membres au baptême, au mariage et aux autres sacrements, susciter les vocations sacerdotales et religieuses dans leurs communautés, veiller à ce que, avec la collecte, les offrandes, les travaux divers, les communautés collaborent financièrement à la construction et au développement de l'Eglise. Les problèmes sociaux et sanitaires ne sont pas à négliger : propreté des villages, aménagement des sources, secourir les malades et les pauvres, construction des écoles, des dispensaires et maternité, construction des routes¹²²⁹ ».

En 1967, Mgr Emmanuel Kataliko étendit les conseils pastoraux dans sa juridiction ecclésiastique en suivant les directives de Vatican II dans le décret *Christus Dominus*¹²³⁰. Présidé par le curé, les conseils paroissial et pastoral examinent tout ce qui se rapporte au travail apostolique en vue d'en formuler de nouvelles directives pratiques et adaptés à l'évangélisation du peuple.

La vision de Mgr Vanden Bergh sur les conseils paroissial et pastoral et leur triple fonction se retrouve appliquée dans le diocèse de Butembo-Beni. Elle fait savoir que les conseils paroissial et pastoral ont, d'abord, un rôle de conseil, dans son sens propre afin d'aider le curé à prendre des décisions pastorales après avoir entendu l'avis des représentants des communautés chrétiennes. Ils deviennent aussi pour le prêtre un lieu où il présente aux membres ce qu'il aimerait initier, les changements qu'il souhaiterait introduire et les motivations qui préludent à ces modifications, et de parler des difficultés financières ainsi que de la façon dont il les résout.

Ensuite, ils ont un rôle d'informateur du curé sur les situations, les nécessités, et les désirs des chrétiens. Ce fait permet au prêtre de connaître la situation réelle de ses

¹²²⁷ « La voix des Curés de nos paroisses », dans *Sint Unum* (1972)n°30, p. 19 et 22.

¹²²⁸ *Kitabu cha wakomité wa mji*. Mbao, 1986, p. 7-8.

¹²²⁹ « **Le diocèse de Butembo-Beni** », dans *Sint Unum* (1982)numéro spécial 42, p. 18.

¹²³⁰ VATICAN II, « *Christus Dominus* » : 'Decree on the bishops' pastoral office in the Church' n°27, in W.M. ABBOT, (éd.) 'The documents of Vatican II', Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 415-416.

ouailles et les voies et moyens pour répondre à leurs besoins. Enfin, les conseils paroissial et pastoral ont un rôle de diffusion. Les membres communiquent et font connaître les directives apostoliques dans la paroisse comme dans le diocèse, et les moyens employés par les agents de l'évangélisation pour atteindre le but poursuivi.

De cette façon, les membres de ces conseils constitués, en principe, de tous les représentants des chrétiens de différents statuts et souches sociales peuvent, d'une part, obtenir la collaboration des chrétiens en vue de la réalisation des directives prises. Les chrétiens, d'autre part, peuvent partager les soucis de leurs pasteurs jusqu'à prendre ensemble avec le clergé la charge de leur paroisse¹²³¹.

La décentralisation des paroisses, en 1967, fut commandée par un double facteur. D'une part, du point de vue social et -pastoral, les communautés chrétiennes éloignées de la résidence paroissiale n'étaient plus suffisamment encadrées par leurs pasteurs parce qu'ils étaient moins nombreux à la tâche apostolique, accablés par le poids de l'âge, de la santé, de la vieillesse et même des départs en congés. Par conséquent, les visites pastorales se raréfièrent et la ferveur des chrétiens diminua chez certains. Il a donc fallu, d'une part, opter pour les petits postes de mission bien qu'ils soient difficiles à multiplier à cause de la pénurie du personnel et du manque des moyens financiers.

D'autre part, la décentralisation des grands postes de mission fut vite appliquée à cause de la théologie diffusée après Vatican II, en 1966. L'aspect pyramidal de l'Eglise céda la place à l'Eglise définie comme Peuple de Dieu. Le peuple, jouissant du sacerdoce commun des fidèles, participe aussi à la fonction prophétique, royale et sacerdotale du Christ, et est appelé à rendre l'Eglise présente partout où il se trouve¹²³².

Ces facteurs poussèrent l'Eglise hiérarchique à promouvoir la coresponsabilité avec les laïcs dans l'Eglise. Les chrétiens, les catéchistes et les comités prirent la direction de leurs communautés qu'ils modelèrent hiérarchiquement selon l'ancienne structure paroissiale. Néanmoins, dans cette organisation s'infiltrèrent petit à petit les structures culturelles du peuple. Ces communautés chrétiennes, sous la direction des laïcs responsables, devinrent des lieux d'engagements religieux et sociaux du peuple. Communautés de foi à l'instar de l'Eglise primitive de Jérusalem, elles se réunissent pour entendre la Parole de Dieu et l'interpréter selon les besoins spirituels et temporels du peuple.

Par ailleurs les chrétiens se rencontrent dans ces communautés pour prier ensemble, pour s'unir spirituellement au prêtre qui célèbre à ce moment la Sainte messe, et pour secourir les nécessiteux de la communauté. Le rôle du prêtre devint en quelque sorte allégé. Le prêtre, lors de son passage, ne peut que reconforter dans la foi, fortifier la communauté et la sanctifier par les sacrements. Cependant, ces visites périodiques, parfois rares en certains endroits plus éloignés, ne restent pas sans poser le problème des ministères non ordonnés.

¹²³¹ « Érection du conseil presbytéral et pastoral », dans *Sint Unum* (1967) n°8, p. 3-5.

¹²³² VATICAN II, "Lumen Gentium : Dogmatic constitution on the Church", n°11-12, in W.M. ABBOT, (éd.), 'The documents of Vatican II', Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 27-30.

L'organisation des paroisses décentralisées en secteurs a engendré plus de dynamisme chez les chrétiens, et les a rendu plus entreprenants. Du point de vue spirituel, ces communautés chrétiennes organisent les mouvements d'action catholique. Les plus dynamiques vont jusqu'à prévoir un emplacement pour la future construction de leur Église, et même la résidence presbytérale et le couvent des religieux ou religieuses.

Les Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV) sont des rassemblements des chrétiens dans le diocèse de Butembo-Beni. Elles sont nées dans un contexte où les chrétiens, éloignés des missionnaires et du clergé ou perdus dans les grandes assemblées dans leur centre pastoral, désiraient confesser ensemble leur foi et préparer l'avenir spirituel de leurs enfants.

Ils choisissaient d'abord un endroit pour leur rassemblement et désignaient le plus instruit, c'est-à-dire celui qui sait lire et écrire, comme catéchiste. Ce dernier est souvent un des membres de l'action catholique. Ce responsable, aidé de quelques personnes, se charge de présenter la communauté chrétienne au centre pastoral le plus proche pour qu'elle soit reconnue à tous les échelons de la structure paroissiale qui la donnera les orientations nécessaires pour sa croissance spirituelle, matérielle et ecclésiale.

Avec le développement de ces communautés chrétiennes, Mgr Emmanuel Kataliko, dans son rapport annuel de 1980, définit leur rôle :

« Il ne suffit pas d'avoir des baptisés, des chrétiens en masse, mais une chrétienté encadrée, convaincue, responsable, une communauté de foi réelle, car tout ne peut et ne doit pas être fait par le prêtre. Mais on doit toujours éviter l'esprit de l'horizontalisme. Forcés parfois de vivre sans prêtres, les chrétiens ont cherché et cherchent eux-mêmes le moyen de vivre l'évangile dans leurs communautés. Animés par le clergé, les laïcs se sont souvenus de leur engagement baptismal : être témoins vivants de l'Évangile. Des groupements de chrétiens, pour éviter cet anonymat du temps passé, se sont créés pour prier ensemble, méditer la Bible ensemble, célébrer le jour du Seigneur ensemble, prendre des décisions ou donner certaines suggestions ensemble, suggestions ou décisions concernant la marche de leur Église locale soit au point de vue spirituel, soit au point de vue matériel. Dans le domaine spirituel : pour la réception de certains sacrements, tel le mariage, le baptême, c'est la communauté, par l'intermédiaire du comité de cette communauté qui présentera le candidat ou les candidats au baptême ou au mariage. Dans le domaine matériel, c'est la communauté qui pourvoira parfois à la construction de sa chapelle, de la rémunération de certains catéchistes, de l'assistance aux malades et aux pauvres. Le catéchiste est l'animateur de cette communauté chrétienne de base. C'est pourquoi il doit être un homme de foi : qu'il sache la transmettre, qu'il sache la vivre ¹²³³ .

Du point de vue social, les communautés chrétiennes responsabilisées appelées aussi Communautés Ecclésiales Vivantes (C.E.V.) sont devenues des centres de développement social en prenant des initiatives de constructions de routes, d'écoles, et des dispensaires qu'elles financent elles-mêmes.

Ce fut dans ce sens que le pape Jean Paul II (1978-2005) affirma que les

¹²³³ Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal (1977-1981), p. 7.

communautés chrétiennes sont des « lieux de prière et d'écoute de la Parole de Dieu, de responsabilisation des membres eux-mêmes, d'apprentissage de la vie en Église, de réflexion sur les divers problèmes humains à la lumière de l'Évangile ¹²³⁴ » comme elles sont aussi des lieux de la charité fraternelle au-delà du communautarisme familial, clanique et tribale.

Depuis les années 1965, les communautés chrétiennes sont devenues la base de l'Église locale. Contrairement au temps du vicariat où le prêtre allait fixer sa tente en un lieu pour créer un poste de mission, la communauté chrétienne est devenue la fondation de sa propre église à laquelle elle dompter une organisation conforme au diocèse en demandant un prêtre et des communautés religieuses, des instituteurs d'écoles et un corps sanitaire pour son développement humain et spirituel.

Dans ce contexte, Mgr Emmanuel Kataliko ouvrit les cinq paroisses de Bingo, Kanyabayonga, Mageria, et Kipese. Ces paroisses furent conditionnées soit par le souhait et la demande explicite des chrétiens qui promettent de contribuer à l'œuvre de christianisation, de faire de la paroisse un centre de rayonnement de vie chrétienne et de développement. Ils garantissent aussi de soutenir et de protéger leurs prêtres contre les déviations spirituelles et morales ¹²³⁵. Il arrive même que l'évêque demande aux chrétiens d'une future paroisse s'ils ont déjà contribué à l'édification de l'Église locale par l'offrande de leurs filles ou fils dans la vie religieuse ou sacerdotale.

Cette exigence de l'évêque était ambiguë : d'une part c'était un alibi pour ne pas satisfaire à la requête des chrétiens à cause de la pénurie du personnel ecclésiastique et du manque des ressources financières. D'autre part, l'évêque incitait, en même temps, les chrétiens à contribuer matériellement et spirituellement à la formation de leurs agents pastoraux de christianisation. Plusieurs communautés chrétiennes ont répondu favorablement à ce souhait de l'évêque en contribuant à la formation première d'un futur prêtre jusqu'à la fin du petit séminaire ou de ses études secondaires.

Chapitre deuxième Mouvements catholiques au vicariat apostolique de Beni (1939-1959)

La consolidation interne des communautés lors de la propagation de la foi exigeait aussi la participation des laïcs dans l'apostolat des missionnaires. Ce désir est à l'origine des associations religieuses de type « Action catholique » qui englobait la participation de toute la chrétienté du plus jeune à l'adulte ¹²³⁶. Les membres de ces associations ont

¹²³⁴ JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale 'Ecclesia in Africa' : sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 », n° 123, dans la *Documentation Catholique* (1995) n°2123, p. 840.

¹²³⁵ Emmanuel Kataliko, *Relatio quinquennalis (1987-1991)*, p. 4.

¹²³⁶ John BAUR, *op. cit.*, p. 439-440.

activement participé à la christianisation de leur milieu.

4.2.1. Oeuvres de persévérance (1938-1959)

Les mouvements d'action catholique sont nés à partir des nécessités de l'apostolat. Une chose était d'avoir des conversions massives, une autre était de les maintenir fidèles à leurs engagements. Afin de soutenir la jeune chrétienté dans la persévérance de la pratique chrétienne, les missionnaires introduisirent des mouvements d'action catholique dans le vicariat de Beni. Cette finalité fut aussitôt suivie d'une seconde : la survie des groupes par le prosélytisme des membres.

Au fur et à mesure que le jeune chrétienté montait dans le vicariat apostolique de Beni, le maintien de cette ferveur n'allait pas sans poser d'angoissants problèmes. Il fut d'abord question de l'animation spirituelle des chrétiens éloignés des postes et des grandes succursales.

Ils étaient difficiles à atteindre à moins que les fêtes liturgiques d'obligation ne les attirent aux postes de mission. Par ailleurs, ces chrétiens, vivant encore dans des milieux où l'influence traditionnelle pesait de tout son poids, étaient privés des instructions religieuses régulières qui affermeraient leur foi.

Face à ce problème de la persévérance chrétienne des populations une alternative se présenta. D'une part, les missionnaires se demandèrent s'il ne fallait pas créer des petits postes de mission afin que les prêtres soient plus présents au milieu de leur chrétienté. D'autre part, les missionnaires se demandèrent s'il ne fallait pas que les chrétiens de brousse viennent fréquemment dans les postes centraux où les prêtres s'occuperaient d'eux d'une manière organisée en leur donnant des instructions appropriées, et en leur procurant un réconfort spirituel.

Bien plus, l'éducation insuffisante des enfants chrétiens par leurs parents préoccupait les missionnaires qui remarquaient que les enfants se présentaient à la première communion sans maîtriser les prières. Il fallait, par conséquent, une pastorale familiale et un encadrement spirituel des enfants en les incitant à fréquenter le catéchisme.

En outre, l'influence traditionnelle régnait encore dans le milieu. Les parents chrétiens pouvaient bien s'acquitter de leur devoir religieux envers leurs fils en les corrigeant, en les conseillant, en les réprimandant, et en les dirigeant. Mais, cette besogne était aussitôt contrariée par le milieu ambiant et la famille élargie qui n'étaient pas tous profondément chrétiens.

Par ailleurs, les enfants pouvaient aussi recevoir une bonne instruction chrétienne à l'école. Mais, celle-ci ne répondait pas toujours à l'attente des enfants et de leurs familles désireux d'un enseignement plutôt scolaire qui émanciperait leurs fils de leur milieu coutumier, les mettrait sur un pied d'égalité avec les Européens afin qu'à leur tour ils relèvent le standing social de la vie de sa famille¹²³⁷.

Enfin, la jeunesse masculine et féminine ne comprenait pas encore très bien le sens

¹²³⁷ Dominique. VERMEY, « Jeune chrétienté à maintenir et à organiser », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 36-38.

d'une vie vertueuse selon les demandes du christianisme. Vivant eux aussi dans le milieu traditionnel, le danger du syncrétisme religieux les guettait. Bien plus, en face des anciens à qui ils devaient une obéissance sans faille, leur adhésion au christianisme était considéré comme un abandon de la coutume ancestrale et comme une trahison. Partant, le danger d'apostasie guettait continuellement les jeunes.

Face à ces difficultés, la tendance commune des missionnaires fut d'opter pour les petits postes de Mission. Mais, la pénurie du personnel ecclésiastique fut un handicap réel à la réalisation de ce projet. Après l'élévation de la mission en vicariat apostolique de Beni (1938), les missionnaires se réalisèrent qu'il était possible d'attirer les chrétiens dans les centres où les missionnaires organisaient des oeuvres de persévérance en les groupant et en les instruisant dans les mouvements d'action catholique que Mgr Henri Piérard appela confraternités¹²³⁸.

Dans les années 1938/1939, le vicariat de Beni organisa quatre confraternités. La Pieuse association de saint Paul regroupait les hommes mariés le premier dimanche du mois. Les femmes mariées et les jeunes filles dénommées Pieuse association de Sainte Monique, et les jeunes garçons dans la Pieuse association de saint Lwanga se réunissaient le deuxième et le troisième dimanche du mois. Enfin, le quatrième dimanche du mois, c'était la congrégation de la Propagation de la foi.

Le but de ces confraternités était de constituer une élite des chrétiens éclairés, convaincus et riches d'une foi vivante qui les inciterait à l'action. Ces chrétiens seraient établis dans leurs villages comme des noyaux d'apôtres. Par leur ferveur, leur influence morale, leurs exemples de vie chrétienne, ils deviendraient un excellent ferment pour la masse des chrétiens qu'ils maintiendraient sur le bon chemin, et pour les païens qu'ils gagneraient au christianisme.

Ce but se précisa un peu plus tard dans les années 1939/1940 quand Mgr Henri Piérard le rédigea dans son Rapport annuel : « Le but poursuivi est avant tout d'obtenir une élite qui soit un ferment dans la masse, prévienne les relâchements, assurent l'administration des sacrements aux malades, veille à l'instruction religieuse des enfants, et continue l'action efficace des missionnaires absents¹²³⁹ ».

Cette formation effective de futurs évangélistes de leurs compatriotes consistait en une intensive instruction sur la famille, le choix d'un état de vie selon l'évangile, une l'éducation des enfants, l'obligation des commandements de Dieu, le bonheur de l'homme et celui du prochain pour la gloire de Dieu¹²⁴⁰.

Au début de leur création, ces mouvements semblent ne pas avoir eu des résultats escomptés à tel point que certains missionnaires se découragèrent. Mgr Henri Piérard, en 1942, fut obligé de les exhorter à avoir une participation plus active dans ces mouvements car leur contribution, leur évaluation et leur sainteté de vie seraient pour ces groupes une

¹²³⁸ Henri Piérard, Rapport annuel, 1935-1936, p. 5.

¹²³⁹ Henri Piérard, Rapport annuel, 1939-1940, p. 5.

¹²⁴⁰ Henri Piérard, Rapport annuel, 1938-1939, p. 5-7.

source de fécondité.

Les prêtres, aumôniers de ces mouvements qui existaient dans chaque poste de mission, s'engageaient de créer une élite recrutée parmi les catéchistes et les chrétiens avec qui ils s'entretenaient sur la fidélité à Dieu, à la Sainte Église, aux missionnaires et à l'action catholique. L'objectif de ces conférences était de former des chrétiens imprégnés d'une mentalité profondément chrétienne dans leur milieu éloignés de l'influence missionnaire, de former des collaborateurs apostoliques et dévoués, et de leur infuser une mentalité sacerdotale, royale et prophétique à l'imitation du Christ.

Le missionnaire devait, enfin, pénétrer dans le milieu indigène afin de s'instruire sur les mœurs et les coutumes des Noirs pour les christianiser en examinant, ce qui pouvait être retenu ou devait disparaître. Par ce biais, Mgr Henri Piérard espérait avoir des chrétiens exemplaires qui christianiseraient les coutumes ancestrales en créant des familles chrétiennes dans lesquelles le femme, porteuse de l'avenir de la société chrétienne, serait entourée d'un respect religieux¹²⁴¹

Dans les années 1950, le vicariat introduisit la Ligue du Sacré-Cœur pour les hommes mariés, et de la confrérie du Saint-Sacrement destinée aux jeunes¹²⁴². Il est possible que les confraternités, tout en ayant le même esprit, aient pris différentes dénominations selon les postes de mission. De tous ces mouvements, nous n'avons des renseignements détaillés que sur la Ligue du Sacré-Cœur, dont le directeur spirituel fut le Père Dominique Vermay. Elle groupait les hommes mariés tous les premiers dimanches du mois. Ses membres assistaient et communiaient à la seconde messe qui leur était réservée.

Après la messe, les membres tenaient une réunion d'une heure qui commençait par le salut au Saint-Sacrement devant lequel ils récitaient le chapelet en l'honneur du Cœur Immaculé de Marie. Ensuite, le Père donnait une instruction qui se concluait par une résolution pratique et concrète pour le mois en cours. Par ailleurs, les membres récitaient la litanie et la consécration au Sacré-Cœur de Jésus qui se terminait par une bénédiction finale. Au sortir de l'église, une cotisation était faite pour le groupe afin que le prêtre célèbre une messe chantée pour un membre de la Ligue selon ses intentions s'il venait à la demander.

Afin de s'assurer de la persévérance des membres de ces mouvements qui s'adressaient indistinctement à la masse, et afin d'éviter, dès le début, les défections que la masse anonyme pouvait présenter, les missionnaires donnaient aux catéchistes le soin de choisir, pour chaque groupe, dans leurs villages respectifs, trois chrétiens, convaincus, exemplaires et disposés à encourager les autres. Ils recevaient une carte des membres du groupe et étaient tenus à certaines exigences.

Chaque membre devait participer à la messe et à la communion mensuelle en groupe comme une manifestation publique et sociale en vue de la réparation des dommages causés au Sacré-Cœur de Jésus par les péchés des chrétiens. Chaque jour, il devait

¹²⁴¹ *Ibidem*, p. 7 ; Henri Piérard, Rapport annuel, 1941-1942, p. 3-4.

¹²⁴² « *Essai d'action catholique à Kyondo* », dans *L'Afrique ardente* (1950) n°62, p. 2-4.

réciter cette prière de la ligue dont nous donnons la traduction littérale du texte qui se trouve au dos de la carte des membres ¹²⁴³ : « Cœur adorable de Jésus, je t'offre par l'intercession du Cœur très pur de la Vierge Marie, mes prières, mes travaux et toutes les peines de ce jour. Je t'offre tout cela parce que tu te sacrifies pour nous sur l'autel et surtout pour les intentions mensuelles de notre groupe ». Enfin, il s'adonnait à la prière du soir en famille, et assistait à la messe en semaine.

Afin d'assurer la pérennité du mouvement, le vicariat de Beni institua des zéloteurs dans chaque poste de mission. Ceux-ci étaient choisis parmi les personnes les plus influentes qui avaient une conduite exemplaire, une connaissance religieuse plus approfondie, et qui pouvaient entraîner les autres chrétiens. Leurs réunions débutaient par un *Pater noster* suivi d'un *Ave Maria* et d'une invocation du Sacré-Cœur.

Ensuite, les membres méditaient une page de l'Évangile puis recevaient un développement d'un point de la vie intérieure qui débouchait sur l'apostolat. Enfin, venait le mot d'ordre qui guidait l'activité apostolique du mois. Ce dernier précédait la prière conclusive dirigée par le prêtre. Alors le secrétaire soumettait son rapport à l'approbation du groupe qui le diffusait à tous les membres de la ligue lors de réunions dans les villages ¹²⁴⁴ .

Hormis les instructions religieuses en groupes séparés selon l'âge et le sexe, et la mentalité ambiante dans le milieu social des membres, ces mouvements, après avoir approfondi la foi des membres, ouvraient à l'apostolat dans le milieu. Ainsi, les membres de ces confraternités devinrent des propagandistes de leurs mouvements d'appartenance, des prédicateurs par l'exemple, la prière et les exercices de piété, par leur approche des chrétiens afin de raviver leur ferveur, et par leurs contacts des païens afin de les amener à l'adhésion du christianisme.

D'une manière générale, ces mouvements semblent avoir eu un succès notable dans les années 1950 en sorte que le nombre accrut rapidement ¹²⁴⁵ . Il y eut aussi une ferveur chrétienne dans la fréquentation des sacrements, et la récitation quotidienne du chapelet dans les familles lors de l'année mariale en 1952.

Par ailleurs, les indifférents retournèrent à la pratique chrétienne, plusieurs familles régularisèrent leur situation matrimoniale, les plus démunis et les malades jouirent des gestes de charité auprès des chrétiens et du prêtre près duquel ils étaient conduits pour recevoir les sacrements qu'ils désiraient. Enfin, les prêtres étaient renseignés sur les dangers qu'encourait la vie chrétienne et pouvaient y remédier par des exhortations dans les causeries ou les sermons qu'ils adressaient aux chrétiens ¹²⁴⁶ .

4.2.2. Légion de Marie (1948)

¹²⁴³

¹²⁴⁴ Dominique VERMEY, *op. cit.*, p. 38-40 ; *Directoire*, *op. cit.*, p.72-75.

¹²⁴⁵ En guise d'illustration, dans les années 1952 à 1954, le nombre des adhérents passa de globalement de 20 000 à 34 000 dans tout le vicariat de Beni

La Légion de Marie fut introduite au Vicariat apostolique de Beni dans les années 1947/1948¹²⁴⁷. Après la visite de Mlle O'Conner, déléguée de la Légion de Marie au Congo Belge et au Ruanda-Urundi, le mouvement a eu un début effectif selon ses règles et ses méthodes propres avec le Père Kieren Dunlop, son directeur spirituel¹²⁴⁸.

Comme son nom l'indique, elle est axée sur une forte spiritualité mariale. Ses membres se considèrent comme des serviteurs, mieux encore comme des soldats de la Très Sainte Vierge Marie pour la lutte contre le mal, et pour l'extension du Règne de son Fils. Ses membres travaillent pour la Vierge Marie et se veulent des instruments dociles à propager le bien et à vaincre le mal.

Le premier but du mouvement de la Légion de Marie est de rechercher la sanctification de ses membres en vue de l'apostolat. Ses membres, animés de cet objectif, sont essentiellement des chrétiens convaincus, animés de l'esprit de foi et d'humilité, d'un désir sincère de fidélité à leur état de chrétien, et de l'esprit de charité¹²⁴⁹.

L'une des forces du mouvement après la prière intense est sa forte organisation hiérarchisée à la manière de l'armée romaine : le *Praesidium*, la *Curia*, le *Comitium*, et l'*Acides* la plus haute instance du mouvement¹²⁵⁰. Au bas des échelons, les réunions du *Praesidium*, groupant dix à vingt membres, sont obligatoires chaque semaine au jour et à l'heure fixée. Ce jour est immuable à moins qu'il ne s'agisse d'une fête. Dans ce cas, avec la permission de la Curia, on pourra l'anticiper ou la reculer d'un jour.

Ces réunions sont toujours uniformes : la prière commune, l'allocution du directeur spirituel suivie des comptes rendus des membres et la mise en commun de l'expérience chrétienne et apostolique de chacun font la valeur de ces réunions qui durent tout au plus une heure et demi.

Après la collecte du groupe accompagnée d'une instruction religieuse, puis de la récitation alternée du chapelet médité avec des intentions particulières pour chaque dizaine, les légionnaires récitent le *Catena* qui est le cantique à la Vierge Marie dans son *Magnificat*. Le mot d'ordre de la semaine et une allocution du prêtre précèdent la prière finale et la bénédiction de l'aumônier ou du président du groupe¹²⁵¹.

Le travail apostolique des membres de la Légion de Marie se fait toujours à deux, indépendamment de leur sexe, et porte sur diverses situations de la vie quotidienne. Dans

¹²⁴⁶ Henri Piérard, Rapport annuel (1951-1952), p. 4 ; (1953-1954), p. 5 ; Romanus DECLERCQ, « Certaine messe de dimanche en Mission de Beni », dans *Le Royaume* (1957) n°21, p. 1-2. Henri Piérard, « Une belle étape missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 13-14.

¹²⁴⁷ Henri Piérard, Rapport annuel, 1947-1948, p. 3.

¹²⁴⁸ *Directoire*, op. cit., p. 75-76.

¹²⁴⁹ *Ibidem*, p. 76-77.

¹²⁵⁰ *La légion de Marie. guide pratique pour les directeurs spirituels et les officiers*, s.d. ni s.l., p. 43-70.

¹²⁵¹ *Directoire*, op. cit. p. 13-14. ; Henri PIÉRARD, op. cit., p. 3.

les cas urgents comme celui d'un mari qui veut répudier son épouse, d'un mourant, d'une jeune fille voulant contracter un mariage illégitime, d'un chrétien en déroute, les membres viennent immédiatement à leur secours.

Ordinairement, les membres exercent l'apostolat des visites à domicile ; ils exhortent les chrétiens fervents à la fidélité, à la prière en famille, au chapelet, à la réception fréquente des sacrements ainsi qu'à l'assistance à la messe dominicale comme aussi de la semaine. Ils peuvent rappeler qu'il faut veiller à la propreté de la chapelle, à la surveillance vigilante des enfants, à leur éducation et à leur instruction. Aussi, exhortent-ils les chrétiens à adhérer aux différents mouvements d'action catholiques.

Bien plus, ils abordent aussi les défaillants et ceux qui veulent abandonner la pratique religieuse. Puis sans brusquerie ni brutalité, ils raniment petit à petit leur ferveur, les incitent à abandonner leur infidélité religieuse en retournant aux pratiques traditionnelles. Les païens et les catéchumènes font aussi l'objet de leur sollicitude particulière ils les encouragent à suivre l'instruction chrétienne, à abandonner les pratiques païennes, et à se familiariser avec l'esprit chrétien.

Priant avec les chrétiens touchés par le poids de l'âge, de la maladie ou diverses infirmités, les légionnaires leur enseignent aussi le catéchisme, les prières, les préparent à recevoir les sacrements, à régulariser leurs situations matrimoniales, à supporter courageusement et chrétiennement leur souffrance. Ils cherchent ainsi à compatir avec les souffrants. S'ils ne peuvent pas les aider, ils les signalent à la communauté chrétienne pour que cette dernière puisse les secourir. Non seulement les légionnaires veulent être une consolation pour les personnes souffrantes et éprouvées, mais ils rappellent les motifs de foi qui adoucissent les peines, à savoir l'acceptation de volonté de Dieu sans fatalité, et les maintiennent dans un état de prière en les préparant une mort chrétienne

¹²⁵² .

L'apostolat des visites en familles s'exerce aussi auprès des enfants et des jeunes. Les enfants sont exhortés à être fidèles à leur catéchisme et à leur instruction scolaire, au respect des parents et éviter le vagabondage. Au besoin, s'ils sont avancés en âge et analphabètes, les légionnaires leur apprennent les rudiments de lecture et de calcul.

Pour les jeunes, les légionnaires insistent surtout sur les bonnes fréquentations dans les mouvements de jeunesse qui peut déboucher sur un mariage chrétien réussi. Enfin, les légionnaires se tournent vers les personnes qui ne confessent pas la foi catholique ou ont apostasié ¹²⁵³ . Mais, leur bagage théologique et biblique, sensiblement trop bas, ne leur permet de porter beaucoup de fruits dans ce domaine si l'on s'en tient aux chiffres ¹²⁵⁴ du *Rapport annuel* de Mgr Henri Piérard en 1954.

De tous les mouvements d'action catholique, la Légion de Marie est le seul du diocèse de Butembo-Beni qui n'a pas souffert des situations politiques du pays lors de la rébellion muleliste (1964-1965), et la politique de l'authenticité (1972-1975). Ce

¹²⁵² *Légion de Marie, op. cit.*, p. 8-10.

¹²⁵³ *Ibidem*, p. 11-12 ; Henri PIÉRARD, « Une belle étape », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 14-15 ; Henri Piérard, *Rapport annuel, 1947-1948*, p. 3 ; *Idem*, 1948-1949, p. 5.

phénomène s'explique par le fait que ce mouvement est d'abord populaire. Ensuite, ce mouvement est dédié à la Vierge Marie qui a été assimilée dans le diocèse à la déesse *Nyavingi* de la culture nande. Les Auxiliaires de la Légion de Marie, fondés en 1948, constituent par ailleurs la branche des légionnaires réservée aux jeunes.

4.2.3. La croisade eucharistique (1940)

La croisade eucharistique ¹²⁵⁵, dont le premier directeur spirituel fut le Père Laurentius Leenars, dans le vicariat de Beni en 1940 fut initialement un mouvement de masse et d'élite qui s'est orienté vers les enfants avant l'âge pubertaire. Ce mouvement ne consiste pas seulement à rassembler les enfants pendant quelques heures de la semaine mais surtout à les mobiliser, les former, les encadrer, et les entraîner au service du Christ et de l'Eglise, dans l'adoration du Saint Sacrement.

Depuis lors, il a pour but d'imprimer dans le cœur des enfants un souffle de vie chrétienne et apostolique, et leur inculquer le sens du don de soi. Il s'agit en fait d'unir toute la vie de l'enfant à toute la vie du Christ pour la mettre au service de l'Eglise. L'organisation du mouvement comporte un groupement paroissial chapeauté par un aumônier. Ce groupement est, à son tour, divisé en groupes séparés de garçons et de filles, dirigé soit par le prêtre lui-même soit par un zéléteur ou une zélatrice. Ce groupe se partage ensuite en sections, puis en équipes groupant quatre ou cinq personnes sous la direction d'un 'croisé-apôtre-chef'.

Ces subdivisions ont pour avantage de maintenir le contact étroit avec les enfants, de le suivre de près, et de leur dispenser les dix conférences annuelles dans un esprit d'amitié et d'intimité. Bien plus, elles aident à les inciter à la fidélité à leurs obligations filiales à l'égard de leurs parents, de leur mouvement, de la prière d'adoration et d'offrande, et de l'apostolat auprès des jeunes de leur âge ¹²⁵⁶.

Outre leurs Bonnes Actions (B.A.), et les prières en famille, les membres de la Croisade eucharistique animent la deuxième messe du dimanche qui leur est réservée après celle de leurs parents, et participent activement à leur messe du jeudi matin suivi de la bénédiction des enfants dans certaines paroisses du diocèse. Les samedis qui sont devenus leurs journées de rencontre et de réunions, ils s'occupent surtout de la préparation de leurs messes.

Ils reçoivent après leur obligation de la messe dominicale une instruction qui se

¹²⁵⁴ Pour nous rendre compte du fruit apostolique des membres du mouvement de la Légion de Marie, nous signalons en guise d'illustration les chiffres obtenus de conversions des égarés dans les premiers six mois de 1954 : 8 protestants et 2 musulmans ont été converti au christianisme. 10-12 païens ont reçu le baptême 12 unions matrimoniales ont été régularisées. 39 chrétiens qui ont abandonné la pratique chrétienne reçoivent les sacrements. 39 païennes reçoivent le catéchisme à domicile 83 foyers vivant dans le concubinage régularisent leur situation matrimoniale 208 païens ont commencé à suivre le catéchisme. 391 chrétiens ont adhéré au mouvement : la ligue du Sacré-Coeur.

¹²⁵⁵ *Directoire, op. cit.*, p. 76 ; Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 196.

¹²⁵⁶ *Directoire, op. cit.*, p. 77.

termine par l'adoration du Saint Sacrement à la chapelle. La croisade eucharistique est l'une des sources des vocations religieuses tant masculines que féminines, et des vocations sacerdotales dans le diocèse. Ce fait se comprend par les instructions que les membres reçoivent et leur attachement au Christ pour mieux se mettre au service de l'Église.

4.2.4. Le patronage (1951)

Il est difficile de préciser à quel moment le patronage appelé *Kiro* (dérivé de l'abréviation XP grec et devenu Kiro, c'est-à-dire Christ Jésus Mort pour Tous) est entré dans le diocèse de Butembo-Beni. Les sources orales restent silencieuses sur ce point. Le *Directoire* non plus n'indique pas la date de l'introduction du mouvement dans le vicariat de Beni. Il nous en donne seulement l'esprit. Il n'y a que le Père Dunlop Kieran et la Soeur Marie-Jeanne dans leurs articles *un patronage noir* et *Patronage, mon beau souci* qui nous donnent des renseignements sur l'organisation du mouvement et les débuts dans le diocèse¹²⁵⁷.

Par contre, le Père Charles Mbogha dans sa thèse de licence¹²⁵⁸ affirme que le Père Arnold Verqualie fonda ce mouvement le 20 mai 1951 à Musienene. En réalité, ce Père fut le premier pionnier de ce mouvement en ce lieu après le Père Kieren Dunlop qui introduisit probablement le mouvement dans le poste de Beni en 1948.

Selon les informations du Père Kieren Dunlop et de la religieuse, ainsi que les indications de Mgr Henri Piérard qui parle de l'organisation du patronage pour les garçons et les filles, et qui relate que leur réunion se termine par une petite causerie spirituelle, une invitation à l'apostolat, et une prière¹²⁵⁹, il est probable que ce mouvement fut introduit vers 1948 dans le vicariat de Beni.

Certes, le mouvement se développa à Musienene mais à cause de l'éloignement du Père Kieren Dunlop à Beni et de sa discrétion, comme l'affirme le Père Lieven Bergmans, plusieurs crurent que le mouvement fut fondé en ce lieu par le Père Arnold Verqualie, aidé de l'abbé Emmanuel Kahongya, tous deux professeurs au petit séminaire de Musienene¹²⁶⁰.

Pour commencer le mouvement, racontait le Père Kieren Dunlop, il a suffi d'une phrase dite à un petit enfant que le jeudi prochain, deux Pères feraient un *mchezo*, c'est-à-dire un jeu. Conformément à la tradition vécue dans leurs pays d'origines, les missionnaires choisirent le jeudi après-midi, jour où les jeunes n'avaient pas de classe et donc disposaient de temps pour jouer.

¹²⁵⁷ Kieren DUNLOP, « Un patronage noir », dans *L'Afrique ardente* (1948) n°51, p. 11 ; MariA JOHANN, « Patronage, mon beau souci », dans *Le Royaume* (1956) n°19, p. 10-11

¹²⁵⁸ Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 197.

¹²⁵⁹ Henri Piérard, Rapport annuel, 1947-1948, p. 3.

¹²⁶⁰ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 172.

Cependant, le jeu n'était pas la cible pastorale du mouvement. Son idéal était plutôt spirituel, à savoir un travail personnel sur soi et l'entraide mutuelle afin de devenir de bons chrétiens. Cet idéal du mouvement, dans le vicariat de Beni, en 1958, fut défini comme une « œuvre de préservation » des jeunes contre les mauvaises compagnies et de toutes les occasions qui constitueraient un danger pour leur vie chrétienne¹²⁶¹.

Il est aussi défini comme une « oeuvre de formation personnelle » afin de corriger les défauts des jeunes et de les aider à s'engager sur la voie des vertus que propose le christianisme. Pour arriver à cet idéal spirituel, le patronage propose des moyens naturels et surnaturels véhiculés dans le « mot d'ordre » : « la mise en vedette d'une vertu chrétienne, un petit point précis, concret, vers lequel on demande aux patronnés de faire converger tous leurs efforts¹²⁶² ». Il oriente les exercices spirituels et apostoliques de la semaine, et incite à l'action.

Le patronage, placé sous le patronage de saint Louis de Gonzague, est un mouvement qui regroupe différentes catégories de personnes selon l'âge et le sexe, à partir des enfants jusqu'aux adultes. Ainsi donc, les petits, les moyens et les grands reçoivent une formation appropriée selon leur âge et leur sexe.

Chaque samedi l'après-midi, les chefs et les cheftaines préparent et organisent les activités de la journée du dimanche. Ce travail en commun à travers des contacts cordiaux tourne autour des exposés, des évaluations et des confrontations de leurs réflexions et de leur vécu, de leurs projets et de leurs difficultés comme aussi de leurs expériences dans leur vie et dans leurs groupes respectifs.

Le jour de la réunion générale du mouvement, le dimanche, les activités commencent après la messe dominicale par la prière, l'appel des membres, l'inspection, le dernier rapport, et une instruction donnée par le dirigeant. Ensuite, les différents groupes vont vaquer à leurs différentes activités, notamment les réunions, les chants du mouvement ainsi que les chants liturgiques en vue de la préparation de leur messe hebdomadaire du vendredi. Leurs jeux ont un objectif distractif et formateur au niveau personnel et communautaire, jusqu'à éveiller un esprit d'émulation chez les membres. Les causeries morales clôturent habituellement les rencontres en groupes.

Ensuite, un rassemblement général réunit tous les groupes, et le dirigeant donne le mot d'ordre de la semaine en cours. Le prêtre aumônier, un religieux ou une religieuse ou encore un laïc en l'absence de ces derniers, donne une instruction. Généralement ces instructions comportent de thèmes variés. Ils ont trait à l'esprit du mouvement, à l'approfondissement de l'évangile du jour, à l'éducation morale, à l'exhortation à l'apostolat dans son milieu, et à la régularité à l'animation de la messe du groupe en semaine.

Enfin, tous les mouvements de l'action catholique de la paroisse se rendent à l'église pour le salut au Saint-Sacrement durant lequel le prêtre peut donner une exhortation à tous les mouvements. A la fin du salut au Saint-Sacrement, chaque groupe chante l'hymne du mouvement, et chacun se rend chez lui. Le patronage, bien qu'il ait été affecté

¹²⁶¹ *Directoire, op. cit.*, p. 79-80.

¹²⁶² *Ibidem*, p. 79.

lors de l'avènement du pays à la seconde république dans les années 1970, fait la vie des communautés chrétiennes. Il leur fournit des catéchistes, s'engage à l'entretien de la chapelle et des *shamba la kanisa*, c'est-à-dire les champs communautaires de la communauté chrétienne pour subvenir à ses besoins élémentaires, et édifie la communauté par l'exemple de vie chrétienne ¹²⁶³ .

4.2.5. Le scoutisme et le guidisme

On sait que le scoutisme, dont la branche féminine est le guidisme, fut créé par Baden-Powel, un officier anglais protestant, qui avait remarqué durant la guerre des Boers que l'on pouvait compter sur l'esprit d'initiative et de débrouillardise des garçons entre douze et dix sept ans. Mort au Kenya en 1941, il ne pouvait pas concevoir un scout sans religion. Pour Baden-Powel, un scout croit en Dieu et base sa vie sur un idéal religieux axé sur les grandes qualités humaines. Celles-ci devinrent les dix commandements d'un scout : la loyauté, l'esprit du devoir, le service et l'amour du prochain, l'amitié et la fraternité, la courtoisie et la politesse, l'amitié et le respect de la nature dont les plantes et les animaux, l'obéissance, la joie, l'économie, et la pureté ¹²⁶⁴ .

Ce mouvement a contribué au rapprochement et à la compréhension mutuelle des garçons ainsi que des filles dans leurs groupes respectifs. L'Église catholique a repris cette organisation et en a fait la Jeunesse Scout Catholique (J.S.C.). Contrairement aux autres mouvements d'action catholique, le scoutisme et le guidisme ne sont pas des œuvres de masse. Ils visent une formation beaucoup plus individualisée en cherchant à constituer une élite laïque.

Ce mouvement a le plus souffert de la politique de la zaïrianisation dans les années 1970. La plupart des membres ont été enrôlés dans le Mouvement Populaire de la Révolution. Au sein de ce mouvement au service du gouvernement, certains ne révélaient plus les vertus humaines et chrétiennes apprises dans le scoutisme. A partir des années 1980, le mouvement, bien que fortement affaibli, retrouva l'esprit d'antan basé sur la finalité première du mouvement à savoir la formation de fiers chrétiens, de bons patriotes, fidèles à une bonne action quotidienne ¹²⁶⁵ .

Les résultats vinrent au compte-gouttes mais étaient prometteurs pour l'avenir. Certains scouts qui adhérèrent à l'esprit de la deuxième république se sont de nouveau dévoués au sein de leurs communautés en devenant des catéchistes et des hommes au service de leurs communautés ¹²⁶⁶ .

¹²⁶³ Observation personnelle comme aumônier des mouvements de jeunesse dans la paroisse de Mbau (1986-1991).

¹²⁶⁴ *Directoire, op. cit.*, p. 81.

¹²⁶⁵ *Ibidem*, p. 81-82.



« Des Guides et des Scouts. Le développement des mouvements catholiques est une des raisons qui a contribué à l'affermissement des vocations masculines et féminines dans différentes branches de la vie sacerdotale et consacrée ».

Image n° 17 : Engagement de la jeunesse dans les communautés chrétiennes

Source : Revue Qu'il règne (1998) n° 347, p. 13.

4.2.6. Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC)

Fondée en 1958 par le Père Kieren Dunlop, alors responsable du poste de Mission de Butembo-Cité, la JOC reprit le modèle européen, dans une contrée sans usines. Les membres étaient plutôt des travailleurs ruraux dans les villages ou dans les plantations des Européens. Depuis 1960, contrairement au modèle européen, le mouvement s'étend aux hommes et aux femmes mariés.

Il prit une nouvelle orientation qui est justifiée ainsi par les missionnaires : « Puisqu'on veut former une union fraternelle entre les jeunes, afin de réfléchir ensemble et d'agir ensemble. Devant le problème du désœuvrement de la jeunesse, on essaie de leur trouver du travail productif qui donne sens à la vie, qui assure l'avenir, et qui les occupe
1267 ».

¹²⁶⁶ En guise d'illustration, nous pouvons citer Kamale, qui, en 1972, fut le premier à arracher les images sacrées des places publiques. Aujourd'hui, il est membre du conseil des comités de son village, Tanda, et de la paroisse de Musienne dans laquelle est devenu aussi annonciateur des textes introductifs aux lectures lors de la célébration de la messe dominicale. Il en est de même de Jean Bosco dont le totem fut Antilope. Il continue à porter ce nom bien qu'il soit établi, en 1989, par le Père Matthieu Sitone comme catéchiste-animateur dans le secteur de Mabasele dans la paroisse de Mbao.

L'intuition d'une fondation de la J.O.C. au vicariat de Beni était née du contexte du moment qui incitait les missionnaires à réagir contre le désœuvrement de la jeunesse. Durant cette période de l'indépendance du Congo (1960), les Européens connurent un exode et même une expatriation dans leurs pays d'origine. Par conséquent, la difficulté de créer des coopératives se faisait sentir.

Par ailleurs, les nouveaux maîtres n'étaient pas à mesure d'encadrer avec compétence toute la jeunesse ouvrière qui travaillait dans leurs plantations. Devant une jeune jeunesse aigrie, découragée, vouée à retourner au système traditionnel d'exploitation égalitaire du patrimoine commun, la J.O.C. parut comme une réponse à cette situation de fait.

Au début, le mouvement formait de petites équipes de trois à dix personnes qui éalisaient leurs responsables. Ils rédigeaient eux-mêmes leurs règlements et leurs statuts adaptés à leur expérience. Ensuite, ils se réunissaient tous les quinze jours par équipes pour procéder à la révision de leurs activités afin de trouver une réponse en commun aux problèmes qu'ils rencontraient.

Le mouvement, après son fondateur, connut le Père Albéric Duchâteau comme aumônier local, et plus tard comme premier aumônier fédéral et ensuite national de la J.O.C. dont le siège se trouve à Butembo. Il fut remplacé, en 1963, par l'abbé Emmanuel Kataliko, un prêtre-aumônier dynamique et soucieux des besoins sociaux et pastoraux de sa charge. Le mouvement se répandit dans plusieurs paroisses.

À l'élection de l'abbé Emmanuel Kataliko comme évêque du diocèse, cette nomination fut perçue comme une bénédiction divine, mais le groupe souffrit aussitôt des multiples occupations de l'évêque. Le mouvement perdit sa ferveur et se dégrada davantage lors des troubles de la rébellion muleliste (1964-1965), des événements de la seconde république du pays (1972), de sorte qu'il se trouvait très affaibli dans les années 1974, date de son déclin.

Néanmoins, la JOC a marqué la vie de l'Eglise locale. Du point de vue social et économique, les membres ont eu des réalisations appréciables. La plupart trouvèrent leur chemin en s'engageant dans des activités professionnelles rémunératrices dans les milieux ruraux, en travaillant dans les carrières de sable et de pierre, dans la tuilerie et les briqueteries, dans les scieries et la menuiserie, dans les plantations et l'élevage, ainsi que dans des boutiques.

Du point de vue apostolique, partant de leurs révisions de vie basées sur le leitmotiv : « Voir, Juger et Agir (VJA.) », les membres du mouvement en privé ou en groupe, parfois sous la direction d'un prêtre, commentaient une page d'évangile qu'ils analysaient à partir de leur contexte en vue d'un engagement concret. Cette démarche fut perçue comme une certaine révolution dans le diocèse.

Contrairement aux catéchistes, ils dépassèrent l'enseignement du mot à mot du catéchisme et l'unique interprétation du texte évangélique par le prêtre, un religieux ou une religieuse, ou encore un dirigeant d'un mouvement d'action catholique. Bien plus, l'application concrète de leur principe a eu des effets sur les membres. Cela se manifesta

¹²⁶⁷ Lieven. BERGMANS, *op. cit.*, p. 183.

dans leur désir ardent de s'adonner à un travail apostolique dans leurs communautés chrétiennes. En l'absence d'un catéchiste, les anciens membres de la JOC assurent valablement la relève¹²⁶⁸.

Chapitre troisième Evolution des institutions catholiques après l'érection du diocèse de Butembo-Beni (1966-1996)

Les mouvements d'action catholique furent introduits dans le vicariat comme des œuvres de persévérance dans la foi chrétienne. Cette même intuition s'est poursuivie dans le diocèse avec cette nouvelle dénomination de mouvements catholique ayant la même finalité, le maintien de la jeune chrétienté dans la foi et la formation des « apôtres du milieu par le milieu » selon la terminologie que nous rencontrons au XX^e siècle en Europe. Face à la multiplicité de ces mouvements, nous pouvons définir leur esprit selon les buts poursuivis, qui sont difficiles à distinguer. Nous décrivons ainsi les mouvements à caractère marial, eucharistique, social, les mouvements de jeunesse, et ceux qui ont une orientation chrétienne particulière.

4.3.1. Mouvements à caractère marial

Le mouvement sacerdotal marial mais qui a pris racine au milieu des fut introduit en 1994 dans le diocèse de Butembo-Beni par un Carme de stricte observance, le Père Archangelo Colandrea¹²⁶⁹. Il fut fondé le 8 mai 1972 par Don Stefano Gobbi qui participait à un pèlerinage à Fatima où il pria dans la petite chapelle de l'apparition pour prêtres, en faveur de la fidélité à leur vocation.

Il aurait ressenti une force intérieure qui le poussa à mettre sa confiance dans l'amour de Marie. Elle se serait servie de lui comme d'un instrument pour rassembler les prêtres qui acceptent l'invitation de se consacrer à son Cœur Immaculé, à être fortement unis au pape et à l'Eglise, et à conduire les fidèles dans le refuge sûr de son Cœur maternel. Ces prêtres formeraient ainsi une cohorte puissante, répandue dans le monde et rassemblée, non par des moyens humains de propagande, mais par la force qui jaillit du silence, de la prière, de la souffrance, et de la fidélité constante au devoir.

Don Stephano Gobbi supplia alors intérieurement la Madone de lui montrer un signe qui confirme cette mission. Il l'aurait obtenu à Nazareth avant la fin du mois, dans le sanctuaire de l'Annonciation. En octobre 1972, Don Stephano Gobbi et deux prêtres lancent le mouvement dans la paroisse de Gera Lario, en Italie. Ils tinrent une rencontre

¹²⁶⁸ Emmanuel KATALIKO, « Jeunesse Ouvrière Catholique », dans *Qu'il règne* (1966) n°152, p. 3-23.

¹²⁶⁹ *Mouvement sacerdotal marial. Aux prêtres, les fils de la prédilection de la Vierge*. Mulhouse, Éditions Hovine, 1992, p. (1-21).

Les pages sont entre parenthèses parce qu'elles sont des pages introductives du livre.

d'amitié et de prières dont la nouvelle se répandit dans les journaux et les revues catholiques.

Le mouvement eut bientôt des adhérents. En septembre 1973, il avait 80 adhérents. En 1974, ils tinrent les premiers Cénacles de prières et de fraternité entre prêtres et fidèles, se regroupèrent en Cénacles régionaux, et se répandirent dans le monde, en sorte qu'en 1985, le mouvement comptait 890 Cénacles répartis sur les cinq continents.

L'importance de ce mouvement dans le diocèse se retrouve dans sa spiritualité. Il est d'abord un mouvement englobant car : « Appartient à l'esprit du mouvement celui qui, inscrit ou non, se consacre au Coeur Immaculé de Marie et qui, cherchant à vivre d'une manière cohérente et à travaillant dans l'obéissance et pour le bien de l'Eglise, aide aussi les fidèles à vivre la consécration à Notre-Dame ¹²⁷⁰ ».

Embrassant toute la chrétienté, le mouvement est constitué de prêtres, de religieux, et des fidèles qui s'engagent à mener une vie de consécration au Coeur Immaculé de Marie, en communion sereine avec leur évêque. N'étant pas unis par aucun lien juridique, les membres peuvent agir librement dans les associations ecclésiales auxquelles ils appartiennent.

Il s'agit, pour les adhérents, de s'engager à vivre une expérience de vie totalement confiée à la Sainte Vierge, pour être aidés par elle à demeurer fidèles à leurs consécrationes baptismales, à devenir des témoins de communion et d'unité avec le pape et l'Eglise, dans un effort constant de conversion, par le moyen de la prière et de la pénitence ¹²⁷¹. Leur apostolat est semblable à celui de la Légion de Marie à l'unique différence qu'ils méditent le rosaire, font des prières d'intercession et d'action grâce lors de leurs rencontres.

Dans la même orientation, depuis les années 1990, l'abbé Léonce-Marie Bambisa et M. Amisi lancèrent le mouvement dénommé « la couronne de Marie » dans le diocèse de Butembo. Il cherche à initier les enfants à vivre comme la Vierge Marie par la prière, à leur apprendre à danser pour la gloire de Dieu lors des célébrations liturgiques et à être au service de Dieu dans leur vie quotidienne.

Ensuite, dans la même perspective, le Mouvement des Enfants de Marie (MEM) vit le jour dans le diocèse le 12 février 1992 sous l'aumônerie de l'abbé Lambert Mupenda. Son but est de faire participer l'enfant à l'apostolat social de l'Église, de former chrétiennement les enfants dès leur bas âge, de les imprégner de l'esprit évangélique et de la dévotion mariale, de leur assurer une formation spirituelle qui leur donne le courage de la foi, et de les éduquer à la paix pour en devenir des instruments..

C'est pourquoi, leurs responsables les exhortent à se revêtir de « l'armure de Dieu » et se réclament de la recommandation de l'apôtre Paul (Ep, 6, 14-17) : « Don debout ! Autour des reins, le ceinturon de vérité ; sur vous, la cuirasse de la justice ; aux pieds, pour chaussure, l'ardeur à annoncer l'évangile de la paix ; toujours en mains le bouclier de la foi, sur lequel vous pourrez éteindre tous les traits enflammés du Malin ; prenez

¹²⁷⁰ *Ibidem* (11).

¹²⁷¹ *Ibidem*, p. (7)-(20).

encore le casque de salut du salut et le glaive de l'Esprit, qui est la parole de Dieu ¹²⁷² ».

Le but du mouvement est de former les petites filles à devenir une « offrande vivante et sainte, à marcher dans la charité », et à « apprendre à faire un travail fini et bien fait ». Le mouvement vise aussi la formation de la personnalité de l'enfant afin qu'il devienne poli, aimable, discipliné, discret, courageux et obéissant, et aime la prière ¹²⁷³.

Enfin, le mouvement des « Anges du ciel » initié par M. Emmanuel Efoloko avec l'abbé Ngongi, depuis l'année 1990, entretient les enfants dans la prière qui de l'intercession à la louange, de l'eucharistie à l'action de grâce. Il éveille chez les petites fille l'esprit d'entraide, le souci pour les malades et les orphelins, les personnes âgées et les prisonniers, et les forme à poser une bonne action par les travaux ou l'aumône. Ces fillettes ont des récollections trimestrielles, des rencontres par paroisses, quartier et village durant lesquels elles adressent à Dieu des prières de louange et d'adoration guidée, et organisent des classes de chants, des jeux ou la danse ¹²⁷⁴.

4.3.2. Mouvements à caractère eucharistique

Depuis les années 1960, la « croisade eucharistique » (1940) constituée des enfants de chœur servant le prêtre lors de la célébration eucharistique prit une nouvelle dénomination à cause de l'ancien nom qui évoque les luttes armées des chrétiens qui engagent la guerre pour libérer les « lieux saints » de l'occupation musulmane. Elle est devenue le Mouvement Eucharistique des Jeunes (MEJ) et a gardé l'ancienne devise : « grandir pour mieux servir ¹²⁷⁵ ».

Le service de l'autel nécessite aussi des personnes pour lire publiquement les lectures du jour et pour élaborer des intentions au nom des communautés chrétiennes. C'est pourquoi, la Sœur Madeluine Musavuko des Petites Sœurs de la Présentation et l'abbé Vincent Kalume initièrent à la cathédrale de Butembo, en 1977, le mouvement des *Wasomaji* en swahili, c'est-à-dire des lecteurs.

Ce mouvement a pour but de préparer les chrétiens qui le désirent à proclamer correctement la Parole de Dieu lors des célébrations, de préparer les introductions aux lectures bibliques, d'attiser la soif de la Parole de Dieu chez les fidèles pour qu'ils s'en imprègnent.

¹²⁷² Lettre de Saint Paul apôtre aux Ephésiens (Eph., 6, 14-17). Traduction de la Bible Crampon.

¹²⁷³ Diocèse de Butembo-Beni, 1982, p. 19.

¹²⁷⁴ *Ibidem*, p. 19.

¹²⁷⁵ Dans les années 1990, le Père Denis Malonga a proposé dans son ouvrage sur la croisade eucharistique, la devise : « servir pour mieux grandir ». Cette inversion n'a jamais été admise au sein du mouvement. Elle a plutôt été considérée, en 1995, par l'Assemblée des mouvements de jeunesse au diocèse de Butembo-Beni comme un exercice philosophique mis sur du papier. Ce principe évoque plutôt l'obéissance religieuse non dialogale, à la manière de celle qui prônait : *perhinde ac cadaver*, obéir comme un cadavre.

L'expérience satisfaisante des lecteurs suscita, en 1977, le désir de soigner les prières d'intercessions lors des célébrations liturgiques. M. Jérôme Musolene et l'abbé Joseph Muhongya initièrent le mouvement des Waombaji (intercesseurs). Il se veut une école de prière pour mieux faire prier les fidèles en s'inspirant de la Parole de Dieu, du vécu quotidien et des vertus évangéliques.

Les adhérents réunissent le dimanche pour méditer les lectures du dimanche prochain et composer ensemble les intentions de prières adaptées aux textes liturgiques et à la vie de la population locale. Ces deux derniers mirent fin aux improvisations des lectures et des intercessions qui parfois se répétaient, et dans le contenu, et dans la longueur¹²⁷⁶.

4.3.3. Mouvement à caractère social

La Société de Saint Vincent de Paul, introduite par le Père Albéric Duchateau en 1962 à Lubero dans le diocèse, est une organisation catholique internationale de laïcs fondée à Paris en 1833 par Frédéric Ozanam et ses compagnons. Elle s'inspire de la pensée de son saint patron pour s'engager personnellement ou en groupe à soulager les nécessiteux dans un esprit de justice et de charité.

Elle a, en outre, un souci constant de se renouveler et de s'adapter aux conditions changeantes du monde. Son action basée sur le contact personnel a pour but de soulager la souffrance et de promouvoir la dignité ainsi que l'intégrité de l'homme sans distinction d'origine, de race, ni de religion.

Unis entre eux par des liens de la pauvreté, ses membres cherchent à former une même famille avec ceux qu'ils secourent. Leur vie spirituelle se porte sur la prière, la méditation de l'Écriture sainte, et sur la fidélité à l'enseignement de l'Église. Ainsi, s'efforcent-ils de devenir des témoins de l'amour du Christ dans leur vie quotidienne et dans leurs relations avec les plus démunis.

De la spiritualité, ils passent à l'action. Lors de l'aménagement de l'hôpital de Matanda abandonné avant la fin des constructions par le gouvernement colonial belge (1959), ce groupe construisit, en 1988, un pavillon qui porte le nom de leur saint patron. Plus discrètes sont leurs activités spirituelles quand ils préparent les écoliers aux sacrements, organisent les messes des malades ou des défunts, et réfléchissent sur leurs vie lors des retraites trimestrielles.

Du point de vue social, ils s'occupent de l'alphabétisation, de la menuiserie ; appuient matériellement les malades, les orphelins, les vieillards ; construisent des maisons d'accueil aux malades et aux jeunes ; et s'engagent dans le reboisement pour lutter contre l'érosion, et dans les activités agro-pastorales à savoir l'huilerie, les cultures vivrières, et le petit bétail¹²⁷⁷.

De son côté, la Fraternité Chrétienne des Malades et Handicapés (FCMH), fut créée

¹²⁷⁶ *Ibidem*, p. 18.

¹²⁷⁷ *Diocèse de Butembo-Beni*. 1998, p. 30-33.

dans le diocèse en juillet 1977 par une équipe ambulatoire du Centre pour Handicapés Physiques de Goma et encadré par l'abbé l'abbé Kalume. Elle veut créer une amitié réelle entre les malades et handicapés et a comme devise : « Allons à tous nos frères malades et handicapés ; voyons leurs problèmes, découvrons leurs possibilités, et de tout notre âme, aidons-les à agir ». Ses membres au nombre d'environ six cents sont des handicapés qui se rassemblent une fois le mois et sont habituellement accompagnés par un prêtre ou un des Frères de l'Assomption, responsable d'un des centres pour Handicapés physiques ¹²⁷⁸ .

4.3.4. Les autres mouvements

Implanté dans le diocèse depuis 1965, le mouvement des Xaveris fut initié à Bukavu par le Père Léon Dufour des Pères Blancs. Ce mouvement rassemble les jeunes chrétiens qui veulent témoigner de l'amour de Dieu et du prochain conformément à leur devise : «charité toujours ¹²⁷⁹ ».

Depuis 1986, le diocèse de Butembo-Beni a connu le mouvement Focolari supervisé par le Père Carme Malo à Mukuna. Son but est d'aider les membres à devenir des signes de l'unité dans le monde divisé, à vivre la parole de vie par des visites aux nécessiteux, et à partager l'Évangile.

Ensuite, le mouvement charismatique fut introduit en 1982 dans le diocèse de Butembo-Beni par le Père Théodard Steegen, pendant qu'il était maître des novices assomptionnistes à la Maison Lwanga, qui est un internoviciat pour les branches de l'Assomption. Il appela le Père Aubry , P.B., qui résidait dans le diocèse de Goma et qui animait des sessions charismatiques. A l'occasion, il le fit venir pour tous les novices de l'internoviciat pour une session d'une semaine.

Aussitôt, les cinq congrégations réunies dans l'internoviciat en furent imprégnées à tel point que l'atmosphère de la prière prit de plus en plus du relief dans leurs communautés respectives. L'année suivante, le Père Théodard Steegen appela un second animateur de la congrégation du cardinal Lavigerie, le Père André Loop. A cette session participèrent les supérieurs des novices dont la Sœur Marie-Ludgère Coanon des Oblates de l'Assomption. Cette dernière en est devint la protagoniste et la propagatrice auprès des adultes de la cité.

Le mouvement prit aussitôt racine et un esprit puritain pénétra dans la conscience des membres. Mgr Emmanuel Kataliko se vit obligé de nommer le Père Théodard Steegen comme aumônier du mouvement afin d'éviter les déviations. Leurs randonnées dans les diverses régions du diocèse répandirent le mouvement dans la contrée.

Ce mouvement comprend plus de 11 000 adhérents car il se présente comme un moyen d'approfondissement de la vie chrétienne. Bien plus, après les sept semaines d'instructions suivies de l'effusion de l'Esprit-Saint, la spiritualité du renouveau donne la

¹²⁷⁸ *Diocèse de Butembo-Beni*, 1982, p. 19.

¹²⁷⁹ *Ibidem*, p. 18.

conscience et la conviction d'être une créature nouvelle, vivant continuellement sous l'impulsion de l'Esprit de Dieu. Ce fait, parfois, peut entraîner les adhérents dans un orgueil spirituel et une intransigeance à l'égard d'eux-mêmes et des autres. Cette tendance pousse les extrémistes à minimiser l'Esprit reçu lors des sacrements du baptême et de la confirmation.

Un autre point fort de leur spiritualité reste leur règle d'or, l'amour de Dieu qui se concrétise dans une vie de foi. Les charismatiques ne conçoivent pas une foi sans les œuvres de charité. Ce fait explique mieux le fait qu'ils s'appellent « frères et sœurs », et qu'ils se montrent très solidaires dans toutes les circonstances de la vie. Par ailleurs, le mouvement offre à ses adhérents des moments de prières intenses et variées en passant par l'Eucharistie et les louanges, les diverses prières d'intercessions et le partage de la Parole de Dieu, la demande du pardon et la réconciliation ainsi que l'action de grâces et les remerciements. Vers la fin de leurs rencontres, ils confient les intentions spéciales pour les personnes en difficultés ou une action de bienfaisance au groupe rassemblé.

Les témoignages publics de la transformation intérieure des personnes, donnés parfois d'une manière pharisaïque, distinguent les membres de ces groupes. Ces confessions et ces témoignages de vie suscitent beaucoup d'adhérents à tel point que le mouvement devient donc pour plusieurs un moyen de conversion, de sanctification personnelle et familiale, et de paix intérieure pour les adhérents¹²⁸⁰. Leur dévouement est à l'origine de l'adhésion de l'épouse du chef traditionnel Marcel Matimba qui, à son tour, adhéra, au mouvement depuis les années 1990 et abandonna progressivement les insignes royaux traditionnels jusqu'à sa mort (1997).

Chapitre quatrième Les œuvres scolaires (1929-1996)

La formation a toujours été une grande préoccupation pour les missionnaires. L'instruction scolaire s'accompagnait de l'enseignement religieux et vice versa. Ce chapitre exprime ce souci en soulignant successivement les problèmes scolaires, et la formation dans les écoles primaires

4.4.1. La question de l'enseignement scolaire (1929-1959)

La fondation des écoles dans la mission, puis le vicariat de Beni a rencontré plusieurs difficultés¹²⁸¹. Les missionnaires, certes, voyaient la nécessité d'étendre l'enseignement à tous les indigènes. Mais, quel enseignement approprié à leur état social, à leur mentalité, à leurs besoins, au rôle social qu'ils devront remplir dans l'économie générale

¹²⁸⁰ Témoignages de Joséphine Yohali à Mont Ngafula-Kimbondi (Kinshasa le 17 avril 1997), dialogues informels avec les membres lors de notre ministère sacerdotale à Mba (1986-1991) ; Gaston Kataliko, chef de service dans la Société CAFEKIT à Beni.

¹²⁸¹ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu, op.cit.*, p. 125-129.

et l'évolution de la contrée fallait-il leur dispenser ?

En l'absence d'une ligne de conduite à suivre, les missionnaires se référèrent à l'enseignement dans leurs métropoles d'origine, la Belgique ou la Hollande. L'inconvénient de ce choix est d'avoir dispensé en enseignement qui déracinait les indigènes de leur milieu culturel. Au problème de l'enseignement à donner s'ajoutait celui de la langue à utiliser. Devant une diversité d'ethnies et de dialectes, il était parfois difficile d'opter pour une langue à privilégier. Ensuite, ces langues vernaculaires ne pouvaient pas traduire tous les mots techniques des langues de la métropole au niveau de l'instruction publique et religieuse.

Par ailleurs, la diversité culturelle et linguistique ¹²⁸² des premiers missionnaires constitués de Flamands, de Wallons et de Néerlandais ne facilitait pas la fixation du choix de la langue à enseigner dans les écoles. C'est pourquoi, les missionnaires optèrent pour la langue française qui unifiait déjà les différentes ethnies de la colonie belge (1885-1960).

Le Congo Belge lui-même avait quatre langues nationales, le Kikongo, le Tshiluba, le Lingala, et le Swahili. A l'intérieur de ces zones linguistiques, il existait certaines nuances dans l'usage de la langue, selon les ethnies. Il devenait difficile aux expatriés de maîtriser tous ces dialectes. C'est pourquoi, dans le vicariat de Beni, au premier degré de l'enseignement du primaire, les missionnaires utilisèrent le *Swahili* qu'ils complétèrent par le Français dans le degré moyen et le cycle terminal.

Ce choix présenta plusieurs avantages. D'abord, les deux langues établirent un lien entre les colonisateurs et les autochtones. Ensuite, elles devinrent un moyen de communication dans les domaines politique, social, économique, et administratif. Ces aspects sont à l'origine de l'usage de la langue et des programmes de la Belgique. L'usage de ces deux langues dans le vicariat de Beni remplit non seulement un rôle unificateur de diverses ethnies mais aussi aida les enseignants à traduire les différents ouvrages scolaires dans les idiomes proches de la réalité exprimée par les langues européennes ¹²⁸³.

Hormis ces problèmes, le vicariat de Beni connut, au début de l'enseignement scolaire (1906-1936), une lente progression à cause du manque du personnel enseignant. L'enseignement scolaire était dispensé dans des chapelles-écoles ou des fermes-écoles selon l'aspect que le missionnaire voulait privilégier pour le bien des autochtones. Néanmoins, le souci de l'évangélisation s'accompagnait conjointement de celui de la promotion de l'homme. Cette lente évolution était due aussi à certains facteurs locaux. D'abord l'importance de l'école n'était pas connue. C'est pourquoi, après les premiers charmes de la nouveauté, les classes se vidaient progressivement surtout que les parents ne pouvaient pas sanctionner de telles irrégularités.

Pour remplir les classes, il fallut d'abord inscrire les enfants des chefs et des notables car cette jeunesse lettrée était appelée à collaborer avec l'administration coloniale. Ce but

¹²⁸² *Ibidem.*, p. 126.

¹²⁸³ « Les écoles en Afrique », *op. cit.*, p. 2-9.

fut atteint lors de l'organisation de l'école secondaire qui fournissait, selon John Baur, « un enseignement voulu pour la formation des commis ¹²⁸⁴ » Obligés d'envoyer leurs enfants à l'école, les chefs et notables, à leur tour, exercèrent une pression sur la population locale afin qu'elle fasse de même. Ainsi, les adolescents entrèrent parfois *manu militari* dans des classes gardées par des policiers ¹²⁸⁵ .

Par ailleurs, les classes étaient souvent éloignées des villages. Selon le Père Lieven Bergmans, la liberté en pleine brousse semblait préférable aux heures monotones des classes avec une sévère discipline dans les internats ¹²⁸⁶ , loin des parents. Enfin, les parents désiraient la compagnie de leurs enfants qu'ils pouvaient contrôler et éduquer selon la tradition ancestrale. Ils pouvaient aussi leur demander divers services dans leurs différents travaux agricoles, la garde des moutons et des chèvres, ou même les constructions des cases ¹²⁸⁷ .

D'une manière générale, les écoles ont longtemps souffert d'un manque du personnel qualifié. Il en résulta alors le cumul des fonctions en sorte qu'un directeur d'école pouvait être aussi professeur. Cette situation fut à l'origine de la création, dans les années 1950, des Écoles d'Apprentissages Pédagogiques qui fourniraient des enseignants qui seraient en même temps des catéchistes dans les écoles. Néanmoins, le problème d'enseignants qualifiés subsista longtemps dans les écoles secondaires qui, jusque dans les années 1980, comptaient sur les professeurs expatriés, essentiellement missionnaires assomptionnistes ou coopérants engagés par cet Institut religieux.

4.4.2. Le problème scolaire après l'indépendance du pays (1960-1996)

Le manque du personnel qualifié s'accrut lors de l'accession du pays à l'indépendance (1960) et lors de la rébellion muleliste (1964) qui occasionnèrent le retour des expatriés dans leurs pays d'origine. Cette diminution s'accéléra aussi par le fait que la plupart des diplômés qui pouvaient tenir un rôle actif dans l'enseignement secondaire cherchèrent des postes plus lucratifs dans la politique et l'administration ¹²⁸⁸ .

Les Sœurs Oblates de l'Assomption se trouvaient dans une situation similaire. En 1960, elles voulurent faire venir un marocain pour la direction de leur école car elles

¹²⁸⁴ John BAUR, *2000 ans de christianisme en Afrique*, op. cit., p. 450.

¹²⁸⁵ Témoignage des parents (± 60 ans) auprès de leurs fils pour les exhorter à prendre au sérieux leurs études dont ils n'ont pas pu bénéficier parce qu'ils s'opposaient aux Européens, et parce qu'ils n'en percevaient pas encore, à cette période, l'utilité dans les années 1930 et 1940. Causeries informelles de Mgr Emmanuel Kataliko, lors des tournées de confirmation, dans la paroisse du Buisegha. Juillet 1989.

¹²⁸⁶ Lieven BERGMANS, op.cit., p. 126.

¹²⁸⁷ Plaintes de Sitone Kasiki (+ 1973) dans son village à Kasitu de Kimbulu (+1979) durant les vacances scolaires de l'auteur de ce texte.

¹²⁸⁸ Edmond DARCHE, *L'enseignement secondaire au diocèse de Beni*, dans *Belgique-sud-Assomption* (1965) n°4, p. 64-65.

n'avaient aucune religieuse autochtone formée pour la tâche ¹²⁸⁹. En face de ce problème, Mgr Henri Piérard se découragea à tel point qu'il écrit à son Supérieur provincial dans sa correspondance du 21 juin 1961 :

« Il est certain que nous sommes aux bords de l'abîme si nous n'obtenons personne pour boucher les vides causés par douze départs définitifs des prêtres de chez nous (...). Faudra-t-il en septembre fermer le collège, l'école normale, les écoles moyennes, l'E.T.S.A.V. et tirer vaguement son plan, afin que le petit séminaire marche à peu près ? Faudra-t-il fermer des postes de mission et laisser la chrétienté en panne ¹²⁹⁰ » ?

Ce manque d'enseignants s'accompagnait des problèmes financiers. Les étudiants capables de terminer une école normale complète ne pouvaient pas être envoyés dans des écoles supérieures en dehors du vicariat ou du diocèse.. Un tel projet restait irréalisable car ni le vicariat ni le Gouvernement ne pouvaient le financer. En effet, dans les années 1950, lors de l'évolution rapide du pays vers l'indépendance (1960), l'Administration coloniale ne pouvait pas répondre, à la fois, à tous les problèmes sociaux ¹²⁹¹.

Par ailleurs, les subsides de la Colonie ne semblent pas avoir été généralisés à toutes les écoles comme le relate le Père Marc Champion, Directeur de l'École Normale de Mulo, dans cette interview :

« Depuis combien de temps n'étiez-vous plus revenu en Belgique ? Depuis sept ans déjà! (...) Ce terme donnait droit à un séjour plus prolongé parmi vous et tous les miens, mais cette charge que j'occupe ne le permet guère, d'autant plus, qu'il est toujours difficile de se faire remplacé quand on est en même temps professeur. Votre voyage est sans doute payé par l'Etat ? Détrompez-vous ! Les religieux qui se dévouent sans compter à l'enseignement dans ce genre d'école, ne bénéficient aucunement de cet avantage ¹²⁹² ».

Certes, la Colonie pouvait subsidier les écoles primaires ¹²⁹³ et l'E.T.S.A.V ¹²⁹⁴. Mais, ces subsides étaient souvent insuffisants, en sorte que pour le cas de l'E.T.S.A.V., l'Assomption y investir. Après l'indépendance, les dons de l'Etat étaient parfois détournés ou arrivaient avec un retard notable ¹²⁹⁵. Par ailleurs, selon Mgr Henri Piérard,

¹²⁸⁹ Correspondance de la Soeur Marie-Marcella Huot avec sa Supérieure générale. Beni, le 17 août 1960. (Lettre sans numéro dans les Archives assomptionnistes à Rome : dossier Congo).

¹²⁹⁰ APAR, 2 MI 125 : Correspondance de Mgr Henri Piérard avec son Provincial. Beni, le 21 juin 1961.

¹²⁹¹ Marc CHAMPION, « Les tracés d'un directeur », dans *L'Afrique ardente* (1959) n°113, p. 11-15.

¹²⁹² *Ibidem*, p. 11-12.

¹²⁹³ Romanus Declercq, Lettre à la famille ». Butembo, le 14 mai 1949.

¹²⁹⁴ APAR, 2 LN 250 : Père Marie-Jules Celis au Père Wilfrid Dufault. Bruxelles, le 23 octobre 1967 ; Willibrord MUERMANS, *op. cit.*, p. 2.

¹²⁹⁵ APAR, 2 LN 250 : Père Marie-Jules Celis avec le Père Wilfrid Dufault. Bruxelles, le 23 octobre 1967.

l'Administration coloniale ne prenait pas en charge toutes les écoles qu'elle subsidiait, il fallait chercher des fonds de suppléance :

« La Colonie subsidie nos moniteurs, en tout ou en partie, suivant les catégories. Elle reconnaît donc les diplômes, certificats délivrés par les directions scolaires du vicariat, quitte à contrôler, même fréquemment, toutes les activités scolaires subsidiées par elle. Les moniteurs munis d'un simple certificat d'aptitude ne sont subsidiés qu'à 70%. Le vicariat supplée ; ce qui représente annuellement une dépense non négligeable ¹²⁹⁶ ».

En définitive, ce double problème du corps enseignant et des moyens pécuniaires ne favorisa pas le développement de la formation scolaire. D'aucuns pouvaient penser que les missionnaires étaient animés d'un esprit raciste et colonialiste qui les inciterait à ne pas promouvoir le développement des écoles secondaires. Selon le Père Marc Champion, Directeur de l'École Normale de Mulo, en 1960, il n'en était pas ainsi quand il expliquait :

« Cette période est sans doute plus ingrate mais elle n'en réserve que plus de joie dans la suite, et nos jeunes gens se rendent compte de notre désintéressement comme du désir qui nous anime de les préparer dignement au rôle social qu'ils sont appelés à jouer un jour en leur pays. Ils sentent nettement chez nous le souci de nous effacer quand pour eux sonnera l'heure de prendre tout en main ¹²⁹⁷ ».

En dépit des ces difficultés, plusieurs années après l'indépendance (1960), l'élite intellectuelle reste reconnaissante à l'égard des missionnaires et de la formation humaine, spirituelle et intellectuelle reçue même avant les années de l'indépendance ¹²⁹⁸ . Certes, toute la population n'a pas pu être atteinte à cause de la croissance démographique dans le diocèse de Butembo-Beni. Néanmoins, la répercussion de cette situation sur la population fut en quelque sorte positive car elle l'incita à prendre en charge l'avenir de sa jeunesse.

Cette prise de conscience de la population lui permit de collaborer, à partir des années 1970, avec les agents de la christianisation afin de créer de nouvelles écoles primaires et secondaires sous le vocable « d'écoles des parents » qui furent reconnues par la suite par la Coordination des écoles conventionnées catholiques comme des écoles et instituts privés d'abord, ensuite agréés ¹²⁹⁹ .

Toutefois, ce fait entraîne le surpeuplement des classes agréées qui sont habilitées à fournir un diplôme de fin d'études reconnu par le Gouvernement. Il pose aussi la difficulté pour les professeurs des classes terminales ou des premières années des Instituts

¹²⁹⁶ Henri PIÉRARD, « Activité missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1956) n°90, p. 7.

¹²⁹⁷ Marc CHAMPION, *op. cit.*, p. 13.

¹²⁹⁸ Dialogues informels avec les Préfets des Instituts Kambali et Moera : Ernest Kavughe et Tenge Tenge à Butembo et Mbao en septembre 1996.

¹²⁹⁹ Analyses de Julien Kataliko, directeur d'école primaire privée à Mavivi,,de Kabuyaya François, préfet d'un institut secondaire à Butembo, et de Préfet Urbain Sabuni à Musienene, septembre-octobre 1997.

supérieurs de pouvoir suivre individuellement les élèves ou les étudiants¹³⁰⁰. Par ailleurs, cette situation dans les écoles de brousse pousse parfois au laisser-aller des étudiants et des professeurs qui reçoivent et ne connaissent qu'un salaire médiocre et irrégulier.

Cette situation est due à un double facteur : l'inexistence des subventions gouvernementales et la misère des parents. Cette question devient difficile à résoudre quand, devant le nombre croissant des demandes, les écoles reconnues par la Coordination diocésaine deviennent plus strictes dans le recrutement.

C'est pourquoi, les élèves qui montraient des dispositions étaient orientés dans les écoles officielles d'État et protestantes qui, souvent, connaissent un bas niveau d'études sans instruction religieuse. Par conséquent, ceux qui ne trouvent plus de place, en ces écoles, se retrouvent dans la rue et leur situation ne cesse d'interpeller les agents de l'Administration ainsi que les agents pastoraux¹³⁰¹.

La question religieuse dans les écoles se posa aussi à partir de 1972 lors de la laïcisation quand le gouvernement interdit le cours de religion au profit du civisme et du mobutisme. Bien que les écoles furent remises aux différentes Coordinations des confessions religieuses, il est devenu difficile de trouver un instituteur ou un professeur laïc qui s'adonnerait sérieusement au cours de religion et à la catéchèse des élèves. L'école a presque échappé aux pasteurs.

Pour préparer les élèves à la réception des sacrements de l'initiation chrétienne, un catéchiste est désigné par la paroisse pour un catéchisme parascolaire, en dehors des heures de classe, aux heures de la fatigue et de la faim, souvent dans les églises ou les chapelles.

La vision du pape Jean Paul II sur les écoles, applicable aux protestants comme aux catholiques résume leur rôle quand il affirme que : « Les écoles catholiques sont à la fois lieux d'évangélisation, d'éducation intégrale, d'inculturation, et d'apprentissage du dialogue de vie entre jeunes de religions et de milieux sociaux différents¹³⁰² ».

En effet, « lieu d'évangélisation », l'école se veut le milieu naturel où s'apprend un enseignement religieux qui aiderait les élèves, les étudiants et les professeurs à mieux connaître et comprendre leur foi afin de mieux en vivre. Pour ce faire, selon les degrés, les sessions et les recollections, les conférences à caractère religieux, sont un enrichissement spirituel pour toute l'institution. Prise comme un « lieu d'éducation intégrale », l'école apparaît un milieu favorable non seulement à l'éducation chrétienne, mais aussi à la formation humaine afin d'intégrer et d'harmoniser la vie intellectuelle, spirituelle et socioculturelle du peuple.

Dans la même orientation, l'école doit pourvoir à une formation qui rendrait les jeunes capables de travailler et de résoudre par eux-mêmes les problèmes de la vie. Elle leur

¹³⁰⁰ Expérience et observations personnelles à l'Université Catholique du Graben de Butembo (1998-2001).

¹³⁰¹ Plainte des parents dans les conseils paroissiaux à Mbao, lors de notre ministère sacerdotale (1986-1991)

¹³⁰² JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique, post-synodale 'Ecclesia in Africa'*, 14 septembre 1995, n°102, dans *Documentation Catholique* (1995) n°2123, p. 842.

permet aussi de s'intéresser aux croyants d'autres confessions religieuses afin que tous travaillent pour le bien commun. Cette compréhension de l'école favorise une certaine collaboration entre l'élite intellectuelle et paysanne et dissiperait le complexe de supériorité ou d'infériorité qui existe entre les enseignants et la communauté villageoise.

Certes, l'hétérogénéité peut être une richesse pour une communauté. Elle peut nuire aussi au dialogue sincère qui peut exister entre l'élite intellectuelle et la masse paysanne. Par ailleurs, l'intégration de l'école dans la communauté chrétienne selon les confessions religieuses peut avoir pour autre avantage d'inculquer la formation reçue en regroupant les élèves, les enseignants, et les parents autour de leurs problèmes éducatifs et religieux comme aussi des problèmes socio-culturels.

Considérée comme un « lieu d'apostolat », l'école vise à consolider ses membres dans l'unité et le témoignage commun dans le milieu de travail ainsi que dans les quartiers, les villages et dans la paroisse. Enfin, conscients d'être mandatés par l'Eglise, les éducateurs seraient fortement attachés aussi bien à leurs paroisses qu'à leurs écoles, et seraient encouragés dans leur tâche d'éducation chrétienne qui est le noeud de leur apostolat¹³⁰³.

Une telle vision de l'école est destinée à entrer dans l'animation du service diocésain de Coordination des écoles conventionnées catholiques. En fait, comme l'affirme Mgr Emmanuel Kataliko, « depuis la signature de la convention de gestion des écoles entre l'Etat et l'Eglise en 1977, l'Eglise, comme dans le passé, garde encore son influence sur les enseignants et sur les élèves non seulement pour ce qui regarde la formation intellectuelle mais aussi la formation chrétienne¹³⁰⁴ ».

C'est pourquoi, la Coordination diocésaine des écoles conventionnées catholiques¹³⁰⁵ diffuse les directives que le Gouvernement envoie aux établissements scolaires, diffuse les programmes, supervise toutes les écoles catholiques et les écoles privées qui dépendent des écoles agréées, et veille sur la formation chrétienne aussi bien des enseignants que des élèves.

4.4.3. Enseignement primaire (1929-1965)

L'enseignement scolaire a toujours été considéré par les missionnaires comme un puissant moyen d'évangélisation. Joint à l'enseignement religieux, affirmait Mgr Gabriel Grison, en 1932, l'instruction scolaire est un des facteurs du développement d'une nation car de l'un et de l'autre dépend l'avenir de la nation¹³⁰⁶.

Au début de la christianisation de la mission de Beni (1906), l'école a été un des

¹³⁰³ *Ibid.*, p. 842-843.

¹³⁰⁴ Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal 1977-1981, p. 27.

¹³⁰⁵ Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal 1982-1986, p. 17.

¹³⁰⁶ Gabriel GRISON, *Lettre circulaire*. Stanleyville, 8 novembre 1932.

facteurs de la propagation de la foi chrétienne. Le Père Marie-Jules Celis, en 1934, dans son *Rapport sur la Mission assumptionniste au Congo* relata : « L'enseignement profane, qui doit toujours aller de pair avec l'éducation, nous permet d'exercer une influence plus profonde que la simple catéchisation ¹³⁰⁷ ».

Au Congo Belge, l'école avait non seulement un rôle religieux d'évangélisation, mais aussi une dimension sociale consistant à civiliser le Noir, à élever sa vie morale, et à étendre l'influence blanche sur les populations locales. A ce sujet, Mgr De Clercq, Vicaire apostolique du Haut Kasai, en octobre 1932, lors de la Conférence Plénière des Ordinaires du Congo-Belge, déclarait :

Il faut donner à l'école toute la place qu'elle doit avoir dans notre oeuvre d'évangélisation. Or, cette place est de toute première importance, son seul moyen d'extension et comme instrument de pénétration et de conquête. La meilleure manière, je dois dire la seule bonne manière, d'évangéliser nos populations noires aujourd'hui, est d'ouvrir une école. Car, sans école, une instruction religieuse, telle que le moment actuel l'exige, est impossible : non seulement l'instruction, mais la formation à la vie chrétienne telle que les circonstances et les moments demandent. Des chrétiens qui ne savent ni lire, ni écrire, se laissent entraîner par le premier venu. Éloignes de tout prêtre (...) comment les tenir des menées adversaires, si nous ne pouvons leur faire parvenir nos livres et nos périodiques, une nourriture spirituelle et intellectuelle appropriée ¹³⁰⁸ ?

Dans le vicariat de Beni, l'école a été un puissant moyen de recrutement des catéchumènes qui venaient non seulement pour l'instruction religieuse, mais aussi pour l'enseignement profane. L'instruction religieuse, dont le peuple se souciait peu, finit par les affecter positivement. Même ceux qui, par le biais de l'école, cherchaient une promotion sociale, étaient inconsciemment familiarisés avec la religion chrétienne et ses exigences.

De la pression morale au choix de la vie chrétienne : tel fut l'itinéraire de certains « indigènes » qui ont d'abord été réquisitionnés *manu militari* pour fréquenter l'école. Celle-ci, à son tour, jusque dans les 1960, exigeait que les élèves soient présents aux célébrations dominicales suivies de l'appel de l'instituteur ¹³⁰⁹. Avant l'arrivée des Pères Assumptionnistes, en 1929, dans la mission de Beni, l'enseignement par les Déhoniens se déroulait dans des chapelles-écoles. Il a même été signalé une ouverture d'école primaire pour les filles pour laquelle nous n'avons pas des données précises.

L'organisation systématique de l'enseignement dans cette mission se situerait dans les années 1930 quand les Pères Marie-Jules Celis à Kimbulu et le Père Baudouin

¹³⁰⁷ APAR, IL 39 :Marie Jules Celis, Rapport sur la Mission assumptionniste au Congo Belge. Louvain le 28-29 décembre 1934, p. 18.

¹³⁰⁸ « Les écoles en Afrique », dans *L'Afrique ardente (1937) n°4, p. 2.*

¹³⁰⁹ Cette situation a toujours été racontée par les anciens d'une moyenne de 60 ans devant les réticences des élèves irréguliers. Ils parlent même de la prison pour les parents pratiquant l'école buissonnière, et des chefs des villages fouettés pour avoir caché les jeunes quand ceux-ci se dissimulaient dans la brousse jusqu'à la fin des classes. L'auteur de ce texte se souvient de l'appel de l'instituteur après la seconde messe prévue pour les enfants.

Ponsaert furent détachés de l'apostolat direct des postes pour s'occuper de la direction des écoles. C'est encore, dans les années 1932 et 1933, que le Père Marie-Jules Celis copiait des cours à l'intention des enseignants de l'école primaire. Ces missionnaires créèrent des écoles centrales aux postes et des succursales dans la brousse afin d'atteindre le maximum d'enfants éloignés dans la brousse.

La fondation d'une école ne posait pas de problèmes majeurs à cause d'une main-d'œuvre locale, gratuite mais forcée. Cependant, il fallait s'assurer de la densité et de la stabilité de la population et examiner sérieusement la question financière. D'une part, les missionnaires prenaient en considération leurs ressources financières fort réduites ; d'autre part, ils étaient perplexes sur la contribution de l'Administration coloniale pour cette œuvre.

Ce facteur économique présidait au choix du terrain qui devait être plat et proche des endroits qui fourniraient le matériel de construction : l'eau, les pierres, le sable, une terre à brique, le bois et l'accord de l'administration coloniale pour l'abattage des arbres pour la cuisson des briques¹³¹⁰.

Les écoles de brousse se limitaient aux deux premières classes de l'enseignement primaire. Les missionnaires se méfiaient de ces classes car elles n'offraient pas la rigueur suffisante pour la formation religieuse et intellectuelle. Toutefois, elles étaient une nécessité sociale et religieuse à cause des écoles centrales surpeuplées.

Par ailleurs, les moyens pécuniaires ne permettaient pas aux missionnaires de construire de nouvelles classes en réponse aux demandes d'entrée des élèves désireux d'instruction. Enfin, ces écoles succursales étaient relativement imposées aux missionnaires par l'Administration coloniale qui souhaitait que les élèves suivent l'enseignement primaire près de leurs villages. Cette décentralisation des écoles évita aux missionnaires la surcharge des frais de l'internat que le gouvernement refusait de solder

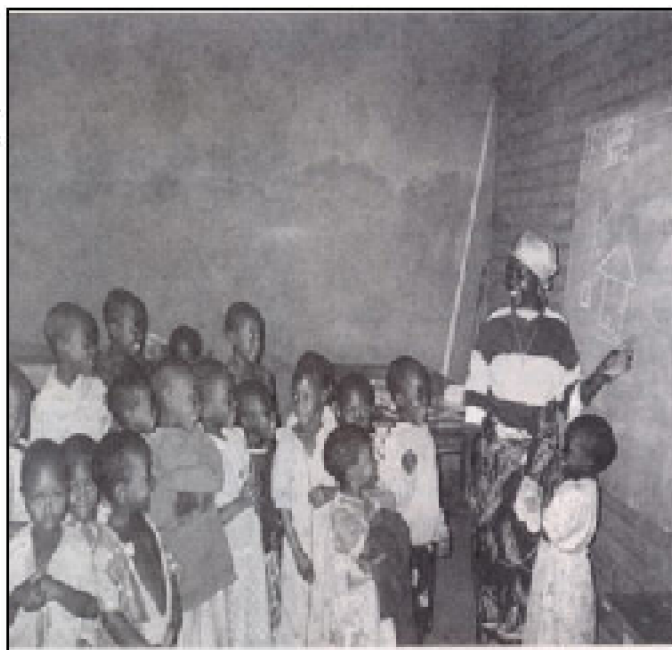
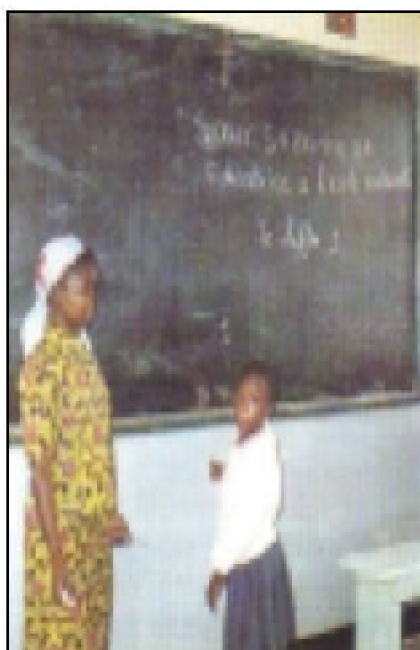
1311 .

¹³¹⁰ Vital. STESENS, « La construction d'une école en brousse », dans *Missions Assomptionnistes* (1963) n°561, p.23-30.

¹³¹¹ Henri PIÉRARD, « Activité missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1956) n°90, p. 5-6.



Image n° 18 : École de brousse, centrale et classe pour orphelin



Source : Revue Qu'il règne (2001) n° 356, p. 3 ; Revue Les Oblates de l'Assomption, p. 7.

Afin de remédier aux insuffisances religieuses et intellectuelles, les missionnaires

document est protégé en vertu de la loi du droit d'auteur.

eurent un travail en surplus pour assurer une inspection régulière dans ces écoles et chercher à former des moniteurs compétents¹³¹². Cette situation fut, dans les années 1951/1952) à l'origine de la création des Écoles d'Apprentissage Pédagogique (E.A.P.) sous la direction des Pères Trudo Joniaux, à Muhangi et de Salvinus Berghoms à Beni.

Comme il s'avérait difficile de dispenser, en deux ans, une formation pédagogique complète, les missionnaires insistèrent surtout sur la méthodologie et l'explication du matériel didactique, dispensèrent un cours succinct de pédagogie, et préparaient avec les instituteurs des leçons modèles. Le swahili, le français, la géographie, l'hygiène, l'agriculture (avec une partie théorique et une autre pratique), le calcul, le système métrique, , la religion, la liturgie, les récits bibliques, le chant, et la gymnastique constituaient le programme scolaire.

Le cycle des Ecoles d'Apprentissage Pédagogique était de deux ans¹³¹³. La première année, les instituteurs et le directeur lui-même donnaient des cours aux petits enfants devant leurs futurs moniteurs. Ces leçons modèles étaient ensuite discutées ensemble dans les moindres détails. La seconde année, chaque futur moniteur, pendant sa semaine, sous la direction du directeur ou du professeur, mettait en pratique les enseignements reçus.

Ces cours aux futurs moniteurs étaient ensuite discutés et critiqués sous les aspects suivants : la préparation, le matériel employé, le ton de la voix, la discipline en classe, la révision des leçons précédentes, l'exposé de la nouvelle leçon et son contrôle, ses applications, et les conseils moraux qui pouvaient en découler. Au second semestre, le dimanche, les élèves de dernière classe des Ecoles d'Apprentissage Pédagogique, participaient à une conférence sur le travail des catéchistes car, pour les missionnaires, ces écoles devaient servir non seulement à la formation des moniteurs dans les villages mais aussi à celle des catéchistes.

En quittant ces écoles, les « moniteurs-catéchistes » allaient enseigner là où le chef de poste de mission les envoyait. Durant deux ans, leurs enseignements étaient rigoureusement contrôlés. A la fin de ce temps de stage, ils revenaient à l'Ecole d'Apprentissage Pédagogique pour une ou deux semaines de recyclage comprenant certains cours sur lesquels ils subissaient un examen, et le contrôle dans les moindres détails des cahiers de travail.

A la fin de cette épreuve, ils recevaient un certificat de moniteur avec quelques outils de base pour leur travail : des jeux, des cahiers de lecture et de calcul, et un petit bulletin photocopié, *Kengele yetu* (notre cloche). Le prêtre le visitait aussi régulièrement lors de ses randonnées apostoliques et du contrôle des ses catéchistes.

Grâce aux « moniteurs-catéchistes », les écoles de brousse devinrent viables même si la fabrication du matériel didactique n'était pas parfois adaptée. L'équipement des classes changea : des bancs remplacèrent les genoux ou les troncs d'arbres qui tenaient

¹³¹² Romanus DECLERCQ, « En brousse. Apostolat par l'école », dans *Le Royaume* (1958) n°28, p. 4. *Idem*, « Un jour en brousse parmi tant d'autres », dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (1956) n°3, p. 6.

¹³¹³ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu*, op. cit., p. 144-145.

lieu de pupitres. L'absentéisme des élèves diminuait sensiblement car l'enseignement des « moniteurs-catéchistes » s'améliorait et attirait de plus en plus les jeunes. Les parents eux-mêmes, satisfaits du progrès de leurs fils grâce aux enseignements reçus, veillaient à leur assiduité.

Les missionnaires donnaient aux écoliers des récompenses fabriquées à partir d'anciennes ardoises peintes de couleurs vives selon la régularité des élèves¹³¹⁴. Ce fait stimulait l'émulation au milieu des élèves car le port de cette décoration devenait, en même temps, une fierté pour l'élève et ses parents, et un stimulant pour les paresseux blâmés par leur entourage¹³¹⁵.

Les Ecoles d'Apprentissage Pédagogiques (E.A.P.) permirent la formation des 'moniteurs-catéchistes'. Ceux-ci se sentaient plus à l'aise dans le premier degré de l'enseignement primaire que les anciens enseignants qui avaient suivi l'école normale et qui recevaient une formation plus générale.

Ces écoles remédièrent à la pénurie du personnel des enseignants qualifiés et formèrent des personnes au service de la propagation du christianisme¹³¹⁶. Elles contribuèrent aussi au développement des écoles primaires dans le vicariat apostolique de Beni car, grâce aux moniteurs-catéchistes, l'enseignement complet du primaire fut organisé dans les écoles centrales comme dans les succursales.

Dans les années 1960, ces Ecoles d'Application Pédagogiques furent supprimées sur l'étendue de la République et devinrent des cycles d'orientation en vue des humanités secondaires. L'Ecoles d'Apprentissage Pédagogique de Beni devint successivement le collège Ruwenzori Saint Kizito (1960-1972), puis Institut Lwanzururu, depuis 1972, lors de la zaïrianisation. Elle reçut les sections littéraires et commerciales, pendant que celle de Muhangi fusionna avec l'école normale de Mulo.

Le cycle de l'école primaire était reparti sur cinq ans dont les deux premières années constituaient le degré élémentaire mais les élèves souffraient du complexe d'infériorité : leurs aînés les appelaient des *vipushi*, pluriel de *kispushi* qui signifie « un nul ». Au village comme à l'école, cette appellation humiliante devint, indépendamment des instituteurs ou « moniteurs-catéchistes », une propagande pour persévérer à l'école et une valorisation des plus instruits.

Le programme des écoles était composé de l'abécédaire, la lecture, l'écriture, l'arithmétique, l'hygiène, l'agriculture, du catéchisme et des prières. C'est la raison pour laquelle le Père Romanus Declercq parlait de l'apostolat par l'école. Ce programme relativement varié avait pour but « d'élever l'âme, de former peu à peu l'esprit et le caractère, de lutter contre le vagabondage, la « farniente » et l'égoïsme¹³¹⁷ ».

¹³¹⁴ « L'École d'Apprentissage Pédagogique de Muhangi », dans *L'Afrique ardente* (1955) n° 88, p. 18-21.

¹³¹⁵ Témoignage reçu de Kasiki Sitone et de Cosmas Kighemba dans notre tendre enfance.

¹³¹⁶ Romanus DECLERCQ, « En brousse. Apostolat par l'école », *op. cit.*, p.3-7

¹³¹⁷ ; *Idem*, « Un jour en brousse parmi tant d'autres », *op. cit.* p. 6 ; *Idem*, « Hygiène ou non », dans *Le Royaume* (1954) n°2, p. 18.

Dans ce programme, l'enseignement de l'agriculture ne répondait pas aux attentes des écoliers et de leurs parents. En fait, ils n'y voyaient aucun avantage et ne comprenaient pas sa nécessité et sa valeur à l'école car il le faisait déjà au village. C'est pourquoi, plusieurs élèves, dans les écoles rurales, abandonnaient l'école préférant la vie au village à la contrainte, à l'effort et à la discipline scolaire. L'école de brousse servait ainsi à alléger les effectifs dans le second degré.

Comme le programme de l'école primaire n'était pas obligatoire dans les écoles rurales, plusieurs enfants n'ont reçu que des rudiments d'instruction : apprendre à lire et à écrire, travailler la terre et recevoir des instructions chrétiennes. Néanmoins, ces écoliers aidés par ceux des écoles centrales pouvaient, à leur tour, enseigner leurs compatriotes qui n'avaient pas accès à l'école grâce à leurs connaissances acquises dans le domaine de l'écriture, de l'arithmétique, du calcul mental, de certaines phrases courantes en français, des prières, des récits bibliques, et du catéchisme¹³¹⁸.

Toutefois, les élèves désireux de devenir des 'commis' dans l'Administration, infirmiers, mécaniciens, chauffeurs, moniteurs ou prêtres étaient fortement intéressés par les études. Ils pouvaient parcourir des distances de plus de deux heures de marche pour fréquenter le second degré dans les écoles centrales. La sanction la plus redoutée était l'exclusion définitive de l'école. En fait, cette mesure disciplinaire, après tant d'efforts, devenait insupportable car les écoliers qui désiraient s'instruire espéraient, par ce moyen, s'émanciper de leur milieu illettré¹³¹⁹.

Cette possibilité de promotion était le privilège de la jeunesse masculine. Jusqu'en 1936, bien qu'on signale à Beni en 1930 une petite école fréquentée par des jeunes filles et des femmes, l'enseignement était réservé aux garçons. Il a fallu attendre l'arrivée des Soeurs Oblates en 1936 pour organiser un enseignement scolaire primaire pour les filles. Tout en suivant le programme du primaire, les religieuses cherchèrent à donner aux jeunes filles une formation intellectuelle, morale et pratique durant les trois années du second degré.

Pour atteindre ce but, les religieuses privilégièrent la mémoire et la réflexion tout en éduquant leurs écolières à la discipline afin que celles-ci acquièrent la volonté de devenir une élite au-dessus de la masse anonyme de leurs anciennes compagnes. Les résultats positifs de cette méthode se remarquèrent par la fréquentation régulière de l'école par les filles qui ont perçu la valeur de l'instruction scolaire. C'est pourquoi, elles surmontèrent aussi la fatigue des trajets à parcourir et le refus des parents qui occasionnaient des irrégularités et à la longue l'abandon de l'école¹³²⁰.

Le but poursuivi par les religieuses dans le domaine scolaire était de former à une vie disciplinée faite de générosité dans l'effort, et d'élever le niveau intellectuel et moral de la

¹³¹⁸ Cette situation existe encore dans les villages les plus reculés dans la forêt où la conversation en français n'est pas un secret pour les autochtones qui perçoivent plus ou moins ce dont il est question. S'ils ne répondent pas par les mots-clefs, ils pourront le faire dans la langue vernaculaire.

¹³¹⁹ L.L., « L'écolier noir », dans *L'Afrique ardente* (1932) n°3, p. 6 ; Romanus. DECLERCQ, « En brousse », *op. cit.*, p.4-6.

¹³²⁰ Témoignages de Charlotte Sekeraviti et ses collègues à Muhangi en septembre 1994.

femme. Ainsi, la formation intellectuelle s'accompagnait aussi de la formation à la personnalité ¹³²¹. Il fallut du temps pour que la formation scolaire féminine atteigne toute la population de la contrée.

En 1950, le vicariat apostolique de Beni comptait seulement quatre écoles primaires pour filles à Beni, à Manguredjipa, à Butembo et à Mulo. Cette situation s'explique par le fait que l'enseignement de la jeunesse féminine était remis entre les seules mains des religieuses. Partout où elles s'installaient, elles ouvraient immédiatement une école primaire pour filles. À Mulo, à Butembo et à Bunyuka, elles parvinrent à créer des écoles secondaires pour les filles persévérantes qui voulaient poursuivre leurs études.

Une question de fond se pose : pourquoi les autochtones s'intéressèrent-ils à l'instruction scolaire ? L'émancipation du milieu indigène encouragée par les moniteurs-catéchistes et les instituteurs formés fut à la base du goût d'être instruit. Pendant qu'ils dispensaient des éléments de la doctrine chrétienne ; les instituteurs instruisaient, éduquaient et participaient à l'évolution lente de la population locale vers la 'civilisation occidentale', difficile même à vivre.

D'autre part, la contribution financière du gouvernement de la Colonie, bien qu'elle ne couvre pas toutes les dépenses des écoles, n'est pas négligeable. Grâce à elle, des écoles centrales ainsi que des succursales furent construites en matériel durable, c'est-à-dire en briques couvertes de tuiles pour les classes terminales de l'école primaire. Ces constructions mettaient les élèves dans des conditions et des dispositions favorables à l'étude ¹³²².

Cette situation créa un sentiment de supériorité chez les écoliers. Ceux qui suivaient leur instruction dans des classes en pisé enviaient ceux qui accédaient aux classes bien construites car dans la mentalité de la population locale, ceux-ci étaient plus intelligents que les autres. Ce complexe fut accentué par le fait que les élèves moins doués étaient transférés dans les écoles succursales mal bâties et même sous-estimées par les parents des élèves qui considéraient ces écoles comme la dernière chance d'accéder aux études.

Inversement, les plus doués étaient promus par leur transfert dans les écoles centrales. Cette pratique, bien qu'elle découragea certains, renforça l'enthousiasme pour la fréquentation régulière de l'école ¹³²³. Il en est sorti une expression encore en vogue : « *alosomea Kimbulu ao Nuru* », c'est-à-dire il a fréquenté son enseignement des les écoles de Kimbulu ou de Nuru, présumées avoir un niveau inférieur et des conditions peu viables d'études.

¹³²¹ Romanus DECLERCQ, « A Beni, négrillonnes en classe », dans *Le Royaume* (1952) n°4 et (1953) n° 5, p. 3-7 et p. 8-12.

¹³²² Henri PIÉRARD, « Une belle étape », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 10.

¹³²³ Mentalité régnante au milieu de la population locale qui va jusqu'à minimiser les écoles secondaires de la brousse ou à mettre en doute leurs diplômes. Henri PIÉRARD, « Activité missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1956) n°90, p. 6. Romanus DECLERCQ, « A Beni, négrillonnes en classe », dans *Le Royaume* (1952) n°4, p. 7.

Chapitre cinquième La formation professionnelle

La formation professionnelle fut perçue par la population locale comme la dernière chance qui se présentait aux candidats qui n'étaient pas doués. Cette formation allait de l'alphabétisation jusqu'à l'amélioration de sa condition de vie sociale après les ferme-écoles, les écoles artisanales, ménagères.

4.5.1. Les fermes-écoles et les écoles artisanales (1940-1970)

Dans le vicariat de Beni, les premières écoles qui avaient une orientation pratique furent les fermes-écoles¹³²⁴. En septembre 1940, Frère Paulus Huynink initia à Mbingi une ferme-école mais ce fut le Père Marie-Jules Celis qui en prit la direction. Deux ans plus tard, en 1942, Kyondo ouvrit la sienne. Ces institutions ne voulaient pas former des experts, mais plutôt des fermiers conscients du fait que la pratique de l'agriculture et de l'élevage nécessite la mise en œuvre de certaines connaissances pour avoir un meilleur rendement.

Le programme de ces fermes-écoles était plus pratique que théorique. Les élèves avaient une heure d'enseignement théorique dans une salle qui était suivie des travaux pratiques obligatoires dans la matinée. L'après midi, les travaux étaient libres, mais contrôlés par l'initiateur. L'important était d'assurer un équilibre entre la théorie et la pratique, et d'amener les élèves à acquérir la régularité dans leurs travaux, et d'avoir un esprit d'initiative.

Les fermes-écoles visaient modestement à former le jeune indigène à sa vie future de fermier. Elles étaient destinées aux élèves qui avaient terminé l'école primaire et surtout ceux qui ne présentaient pas des aptitudes spéciales pour l'enseignement secondaire. Cette orientation laisse percevoir la finalité de ces fermes-écoles qui n'était nullement la formation d'une élite mais du paysannat.

Par ailleurs, les fermes-écoles cherchaient à maintenir les jeunes dans leurs villages qui se vidaient de plus en plus à cause de la recherche d'un travail rémunérateur dans les plantations et les mines où le bonheur espéré était factice et illusoire. Les élèves étaient donc appelés à travailler dignement au développement de leur propre milieu dans leur village¹³²⁵.

Malgré leur utilité, ces fermes-écoles ne répondaient pas aux aspirations des autochtones par le fait qu'elles ne formaient pas une élite mais des fermiers. Elles n'étaient pas jugées à leur juste valeur car la population croyait que c'était des écoles où, selon l'expression ambiante, 'on apprend au poisson à nager' (*kufundisha samaki*

¹³²⁴ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 135.

¹³²⁵ Marie-Jules CELIS, « Les fermes-écoles au Congo », dans *L'Afrique ardente* (1946) n°36, p. 15-17.

kuogelea) En réalité, les Nande qui vivent de l'agriculture ne pouvaient pas comprendre pourquoi les missionnaires voulaient leur apprendre ce qu'ils pratiquaient déjà.

Bien plus, à cette période, la mentalité avait changé avec l'introduction de l'enseignement scolaire. Il avait, selon les autochtones, une finalité plus noble que le travail manuel et le petit élevage qui n'étaient pas considérés comme des métiers. Pour les autochtones, l'école primaire ouvrait l'élève à un avenir meilleur de commis, d'infirmier, d'enseignant, et autres services rémunérés.

Cette situation créa le sentiment chez les paysans d'être la part délaissée, peu enviable dans la nouvelle société à tel point que les parents reprochent à leurs enfants leur irrégularité à l'école et se plaignent de l'avenir de ces enfants qui se condamnent à ne regarder que la terre par le travail manuel des champs et à ne veiller que sur les chèvres à paître dans la brousse.

Un autre facteur qui contribua à la dépréciation des fermes-écoles fut le contexte colonial. Les autochtones, attachés à leurs cultures traditionnelles, furent contraints de cultiver des plantes vivrières afin de ravitailler en légumes et en produits locaux, les Européens. Des produits industriels, le théier, le caféier, le pyrèthre, et le palmier, la population locale n'en voyait ni la nécessité ni l'utilité. C'est bien plus tard, dans les années 1970, qu'elle en aperçut l'importance à cause de son revenu économique.

Bien plus, chaque personne devait fournir une quantité exigée de ces produits aux agents responsables. Par conséquent, l'instruction dans une ferme-école fut considérée comme un recul qui ramène l'élève au champ dont il espérait se libérer et s'émanciper en poursuivant les études.

Ces travaux forcés sanctionnés parfois par la prison ne donnaient pas le goût du travail manuel. C'est pourquoi, la littérature coloniale et missionnaire accusait les Noirs de paresse. Par contre, les jeunes préférèrent quitter leurs milieux pour se mettre au service des entreprises européennes dans les exploitations minières, les plantations des colons, et les établissements de commerce où le travail, bien que lourd et pénible, était rémunéré

1326 .

Néanmoins, les fermes-école de Mbingi fonctionnèrent pendant plus de dix ans. Pour aider ses élèves, le Père Marie-Jules Celis composa un manuel bilingue : *Tufuge Wanyama* dont l'édition de 1947 fut reconnue par le gouvernement colonial congolais¹³²⁷

.. Cette ferme-école a développé l'élevage du petit bétail à cause de la pauvreté du sol et de la difficulté d'évoquer les produits agricoles.

Celle de Kyondo, par contre, avec son sol riche, privilégia l'agriculture, spécialement les cultures maraîchères. Elle a connu le succès auprès de la population parce qu'elle a contribué au changement des méthodes de travail des champs dans la région. Les élèves qui terminaient leur cycle de deux ans appliquaient chez eux les méthodes apprises en classe. À cause du bon rendement qu'ils obtenaient, ils trouvèrent plusieurs imitateurs chez les jeunes aussi bien que chez les paysans.

¹³²⁶ Marie-Jules CELIS, « Les fermes-écoles au Congo », *op. cit.*, p. 19.

¹³²⁷ Marie-Jules CELIS, *Tufuge wanyama zetu...*

Suite à la forte explosion démographique dans les années 1960, l'autorité coloniale encouragea l'émigration des populations. Plusieurs jeunes se rendirent à Mutwanga, au Nord-est, près de la Ruwenzori, à Luofu, au sud, et à Kivira, dans l'ouest. Ce Mouvement d'Immigration des Populations (M.I.P.) eut pour avantage d'introduire de nouvelles méthodes de travail agricole dans ces régions grâce aux jeunes étudiants sortant des ferme-écoles.

La ferme-école de Kyondo survécut à celle de Mbingi. En 1956, elle vit surgir les bâtiments de l'École Professionnelle Agricole Officielle (E.P.A.O.). N'ayant qu'un cycle de l'enseignement moyen, elle ne pouvait compter que sur les élèves moins doués qui ne pouvaient trouver une place à l'école normale de Mulo ou à l'Ecole Technique Secondaire Agricole et Vétérinaire¹³²⁸.

En dehors de ces écoles, les Frères Assomptionnistes ouvrirent des écoles artisanales. En 1953, le Frère Cyrille Tassiaux fonda à Beni une école artisanale comportant la menuiserie et la maçonnerie. Il fut aussitôt suivi par le Frère Michel Nadin qui débuta avec une section mécanique automobile. Dans les mêmes années, à Musienene, le Frère François Dion fit fonctionner la menuiserie et la maçonnerie.

Malgré les préjugés sur ces écoles artisanales, surnommées des écoles « art des coups¹³²⁹ » (*ardengou*), comme pour les fermes-écoles, les élèves de ces établissements scolaires introduisirent, les nouvelles méthodes d'agriculture : l'usage fréquent du fumier provenant des déchets des animaux (*evise n'esavo*) dans les potagers, le labour avant de planter les légumes, les cages pour les lapins, l'amélioration de l'habitat, et autres. Par imitation, et par souci du gain, les autochtones adoptèrent progressivement les nouvelles méthodes et les produits occidentaux.

Dans les années 1970, cette évolution a été manifeste dans les régions maraîchères à cause de la demande des légumes, des haricots, des petits pois, des salades, des pommes de terre, des choux, des oignons, des choux-fleurs, des carottes et autres sur les marchés de Kisangani et de Kinshasa. Il y a eu des paysans enrichis qui se moquaient des autres en employant des expressions comme *vulighne ohomughata*, (tristesse pour les paresseux) ou plus fort encore *Tawite ayirye* (Que le démuni se mange) !

Cette évolution était encore visible dans les années 1980 durant lesquelles les anciens élèves de ces écoles se rendaient dans les villes les plus proches (250-300 kms) de Butembo soit à Goma soit à Bunia pour la menuiserie ou la maçonnerie. Leur situation aisée les dissuadait de revenir chez eux si ce n'est en cas de maladie grave, de visite de la famille élargie ou de décès dans le clan.

Sur place, ils sont à l'origine de l'amélioration de l'habitat et du confort en meubles dans les maisons. D'autres enfin, les menuisiers notamment, s'initiaient dans les années 1980, dans des grands ateliers au collège Kambali de Butembo auprès du Frère architecte Victor Boeren ou à Bunyaka avec le Frère Clemens Leurink. Après l'achat progressif des outils nécessaires pour la menuiserie, ils ouvrirent leurs propres ateliers qui

¹³²⁸ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu, op. cit.*, p. 135-137.

¹³²⁹ Vécu et observation de l'auteur de ce texte.

fournissent des produits de qualité qui concurrencent avec ceux de leurs maîtres¹³³⁰.

Depuis les années 1990, une évolution réelle s'est opérée chez les jeunes filles attirées par la maçonnerie. Cet attrait provient du désir de s'émanciper du milieu traditionnel dans un monde où l'unité d'achat est devenue la monnaie. La lutte contre l'oisiveté dans les centres urbains, et le souci de s'affirmer dans leur rôle de femme, poussent les filles à se montrer capables de contribuer au développement de la société. Tandis que la culture interdisait aux femmes de monter sur un arbre ou sur une maison, la présence des dizaines de jeunes filles sur des échafaudages avec la truelle ou comme aide-maçons, après les premiers chocs du changement culturel, est devenue un nouveau mode de vie¹³³¹.



Image n° 19 : Femmes et développement

Source : Revue Qu'il rège (2004) n° 369, p. 15.

4.5.2. Les écoles ménagères (1937-1970)

La voie de l'évolution et de changement des mentalités n'a pas échappé au monde féminin qui, traditionnellement, était plus critique et réticent à toute nouveauté. Les religieuses en mission voulaient toujours œuvrer pour la promotion de la femme Nande

¹³³⁰ Expérience familiale de l'auteur de ce travail dont les parents et familiers sont soit maçons soit menuisiers.

¹³³¹ Entretiens personnels avec une aide-maçon de mon papa Cosmas Kighemba, en septembre 1997, avec Consolée Kavira, fille de Kabrique, étudiante à l'ITAV, septembre 1997, et avec les filles des Facultés d'Agronomie et de Vétérinaire lors de notre ministère à l'aumônerie de l'Université Catholique du Graben (1998-2002) durant les périodes prévues pour l'inscription en vue de l'obtention d'une bourse d'études agricoles ou vétérinaires.

dans le Vicariat de Beni. Pour ce faire, les Oblates de l'Assomption et les Sœurs de la Compagnie de Marie ouvrirent des écoles ménagères afin d'apprendre aux filles et aux mamans l'art de tenir une maison. En 1937, les Oblates commencèrent un ouvroir à Beni qu'elles améliorèrent en 1956. Elles furent suivies, en 1949, par les Sœurs de la Compagnie de Marie qui fondèrent, elles aussi, un ouvroir à Mulo.

Les classes étaient surpeuplées à tel point que le nombre total variait entre 80 à 120 élèves. Certaines jeunes filles, à cause du nombre croissant et du manque de matériel, durent être renvoyées ou purement et simplement refusées à l'inscription¹³³². L'affluence vers ces écoles peut être comprise facilement dans le contexte où la christianisation et la scolarisation furent d'abord proposées aux garçons à cause du manque du personnel missionnaire qui s'occuperait de la femme noire. L'ouverture de ces classes par la présence des religieuses fut ainsi un stimulant pour les filles qui n'avaient pas réussi à accéder à l'enseignement primaire, soit à cause du refus des parents, soit à cause de leur incapacité à suivre les leçons¹³³³.

Les jeunes filles étaient prêtes à braver les distances pour atteindre l'école, et parfois le refus de leurs parents qui ne voyaient pas l'utilité d'un tel enseignement. Au retour, dans leurs huttes, elles répétaient les leçons apprises afin de devenir des lettrées. Le programme comportait l'abécédaire, des leçons de ménages, de puériculture, de couture, de tricotage, de broderie, de fabrication des nattes et un peu de catéchisme¹³³⁴.

En 1956, les Sœurs de la Compagnie de Marie ouvrirent à Kyondo une école ménagère post-primaire. Elles envisageaient de former des filles, maîtresses de familles chrétiennes, ainsi que des enseignantes. Cette humble initiative fit place, en 1965, à une école d'infirmières qui est devenue, en 1972, un Institut Technique Médicale (ITM) de grande renommée dans le diocèse.

Cependant, celle-ci n'était pas la première dans le diocèse car déjà, en 1958, à côté de l'hôpital de Musienene, les Sœurs Oblates de l'Assomption avaient ouvert une École d'Infirmière Aide-accoucheuse. Depuis l'année scolaire 1974-1975, suite aux nouveaux programmes, cette école devint un Institut Technique Paramédical dont les finalistes comblent les centres de santé, les hôpitaux, les dispensaires, les maternités, et les pharmacies dans le diocèse. Outre cette formation pratique et intellectuelle, les Sœurs Oblates de l'Assomption, en 1956, en vue de donner une éducation complète à la femme, fondèrent une École Ménagère Péri-primaire.

Elle était destinée aux filles indigènes qui ont terminé au moins deux années d'école primaire et qui désiraient des connaissances pratiques, conformes à la vie de mère de famille. Cette école fut financée par les Fonds du Bien-être Indigène (F.B.I.) et le Frère Cyrille Tassiaux en fut l'architecte. Elle comportait trois grandes salles dont la seconde réunit une fois par semaine les mamans avec leurs bébés pour la consultation des nourrissons. Le jour de la consultation était aussi l'occasion de donner une leçon

¹³³² M-V. DELORY, « Cours d'adultes de Butembo », dans la *Lettre à la Famille*. Butembo, le 28 juillet 1960.

¹³³³ En guise d'illustration nous pouvons indiquer qu'en 1954, il y avait 20426 garçons scolarisés sur 2 981 filles.

¹³³⁴ Romanus DECLERCQ, « Un ouvroir pour ces dames, couleur d'ébène », dans *L'Afrique ardente* (1944) n°55, p. 18.

d'hygiène et de puériculture aux mamans.

L'enseignement dans cette école s'échelonnait sur trois ans d'études. Les vingt huit heures de cours par semaine se répartissaient sur treize heures théoriques et quinze heures de pratique. Pendant l'enseignement théorique, les religieuses enseignaient le catéchisme, le *swahili*, le calcul, l'hygiène et la puériculture. Les heures pratiques consistaient dans l'apprentissage du tricotage, des soins ménagers, de cuisine, de couture, d'agriculture, et d'élevage.

A part les cultures locales, les religieuses ont introduit des cultures importées comme les céleris, les choux-fleurs, et les petits pois qui furent rapidement avec quelques différences toniques introduites dans les langues locales. Dans la ferme, on élevait aussi quelques têtes de poules, de canards, de chèvres, de lapins, et des cochons en vue de dispenser un cours pratique d'élevage que les élèves pourraient appliquer dans leur vie quotidienne.

Les étudiantes prirent la responsabilité de son entretien, de sa tenue, de sa propreté, et tout ce qui peut contribuer à son rendement normal. En dehors des travaux à l'extérieur de la maison, les élèves s'initiaient à la couture, au tricotage, et au perfectionnement des arts indigènes de tisser les nattes, et les corbeilles avec des feuilles sèches de raphia.

Enfin, dans l'école ménagère péri-primaire, les élèves étaient initiées au dessin d'une maison que les religieuses présentèrent comme modèle. Elle avait seulement quatre pièces : la cuisine, la salle à manger, et deux chambres à coucher par opposition aux cases traditionnelles qui avaient tout au plus deux chambres. Ce dessin avait un rôle éducatif : chercher de trouver un minimum de confort et d'espace vital à l'intérieur de la maison.

Sans vouloir arracher la femme indigène de son milieu naturel, les religieuses voulaient donner à leurs élèves le goût du beau dans la tenue d'une maison, leur enseigner la façon rationnelle de cultiver leurs jardins et leurs terres, et les méthodes de pratiquer l'élevage domestique¹³³⁵.

De la théorie, les jeunes filles passèrent à la pratique dans leurs villages. Les ruelles d'entrée dans les cases et l'entretien des jardins avec des semences reçues des religieuses furent remarquées. Les repas épicés signalaient la présence d'une fille ou d'une maman qui a été formée au foyer social ou à l'école ménagère. Le commentaire des hommes à table le soulignait bien : *viryahuwa na mufoye* pour apprécier le repas préparé par elles. Les confections et la broderie des nappes des tables, d'étoffes de bébés devinrent à la mode.

L'évolution culturelle de la femme Nande venait d'être déclenchée : les travaux de couture et d'élevage qui, jadis étaient réservés aux hommes, devinrent aussi l'apanage des femmes qui iront jusqu'à pratiquer non seulement la médecine, mais aussi l'enseignement, la catéchèse (1978), les sciences agronomiques et vétérinaires ainsi que la maçonnerie.

¹³³⁵ Romanus DECLERCQ, « Pour une éducation complète de la femme indigène. L'École Ménagère Péri-primaire de Beni. Ses activités », dans *Le Royaume* (1956) n°19, p. 12-16.

4.5.3. Le centre d'alphabétisation/Kindugu (1976-1998)

Le centre d'alphabétisation Kindugu connaît un apostolat polyvalent¹³³⁶. Créé en 1978 par le Père Pol Dillen en vue d'encadrer la jeunesse de Butembo, le centre fut d'abord conçu pour les activités récréatives des jeunes. Puis, selon les besoins de la jeunesse, le centre est devenu un lieu d'études pour les étudiants incapable de se procurer une lumière convenable pour cette finalité.

Ces étudiants étaient encadrés par les aspirants assomptionnistes. Étant tout jeunes et n'ayant pas d'autres activités durant le jour, les aspirants commencèrent à recevoir les enfants non scolarisés pour des leçons d'alphabétisation. Les grandes personnes se laissèrent gagnées par cette initiative : les uns se présentaient l'après midi pour l'abécédaires, les autres pour un approfondissement des rudiments reçus, d'autres enfin pour l'apprentissage de l'anglais, de la couture et autres.

Au fur et à mesure que les années passaient, le Père Théodard Steegen, Supérieur provincial des Assomptionnistes, en 1987, jugea bon de conformer le programme du centre à celui de l'école primaire. La Coordination des écoles conventionnées catholiques agréa ce centre comme une école privée.

Selon les témoignages des professeurs du collège et des directeurs de ce centre, religieux assomptionnistes en stage, les élèves du centre qui s'inscrivent dans les écoles secondaires sont parmi les plus appliqués et disciplinés¹³³⁷. Néanmoins, ceux qui sont dépourvus des moyens financiers pour subvenir à leurs frais de scolarisation dans les écoles conventionnées se retrouvent abandonnés à eux-mêmes

Le Centre *Kindugu* est aussi un lieu d'un apostolat de charité en offrant des chances d'avenir pour les enfants pauvres qui peuvent au moins terminer l'école primaire à peu de frais. Par ailleurs, il a fortement contribué à l'ouverture d'esprit des hommes et femmes de la cité urbaine de Butembo. Des femmes et certains commerçants bénéficient du centre d'alphabétisation à tel point qu'ils peuvent lire, écrire, calculer mentalement le revenu de leurs produits, et marchander les articles de magasin en anglais en Ouganda ou au Kenya¹³³⁸. D'autres, sans être des experts, peuvent gagner un peu d'argent en raccommodant le linge déchiré des familles environnantes. Ce fut à cause de ces résultats diversifiés que le Père Théodard Steegen surnomma, avec humour, ce centre, « l'université des pauvres¹³³⁹ ».

¹³³⁶ Observations de l'auteur du texte.

¹³³⁷ Témoignage du Père Floribert Kombi (1998), du Frère Rémacle Kadembi (avril 1992), directeur du centre, des professeurs du collège Kambali Oscar Kavunga et Thierry Kahongya (février 2001)

¹³³⁸ Témoignage du Père Floribert Kombi qui exprimait sa satisfaction d'avoir participé à la formation de certaines qui lui sont devenues reconnaissantes. Commentaires libres entre Assomptionnistes assez fréquents.

¹³³⁹ Théodard STEEGEN, « Nouvelles de la Province du Congo, l'Université des pauvres », dans *ART/Congo* (1991) n°27, p. 3.

Chapitre sixième Les écoles secondaires et l'université

Le cycle complet de six ans dans les écoles secondaires, hormis le petit séminaire, sont survenus après l'indépendance du pays en 1960. Jusqu'à cette date, l'école secondaire consistait dans le cycle des humanités pendant quatre ans. Elle était destinée aux futurs commis dans l'Administration coloniale. Ce chapitre se penchera sur les questions liées à l'école de formation pédagogique (1936), l'École d'assistants agronomes et vétérinaires (1950), le collège saint Pie X (1959), et les universités (1980)

4.6.1. Les écoles de formation pédagogique (1936-1965)

L'évolution des écoles primaires suscita le désir de proposer aussi des écoles secondaires. Mais, le vicariat apostolique de Beni n'avait pas d'enseignants compétents et qualifiés. À la fin de l'école primaire, avant la création des E.A.P. en 1950, les aînés devenaient des moniteurs pour leurs cadets. Par ailleurs, le début de la scolarisation dans le vicariat apostolique de Beni a souffert de la pénurie d'un personnel qualifié. Les diplômés étaient peu nombreux. Les élèves les plus doués étaient transférés soit à l'école normale de Stanleyville, soit à Bunia chez les Frères maristes à Vieux-Kilo¹³⁴⁰.

Cette solution présentait certains inconvénients. D'abord, les distances ne permettaient pas de suivre les candidats qui risquaient de s'échapper après leurs études et de ne pas servir le vicariat qui les avait envoyés aux études. Ensuite, le nombre d'étudiants à accueillir était fortement limité.

Devant cette situation, la mission indépendante de Beni se trouva dans l'urgente obligation de fonder une école normale. Cette école devait commencer en 1934. Ce fut plutôt le 1^{er} mars 1936 que l'école des moniteurs ouvrit ses portes, à vingt six élèves, sous la direction du Père Marie-Jules Celis. Cette école normale comportait trois ans d'études sanctionnées par un diplôme reconnu par l'Etat.

Mais, le Père Marie-Jules Celis, nouvellement nommé inspecteur des écoles, fut délégué à Bruxelles au chapitre provincial pour représenter la Mission indépendante de Beni. Il profita de cette occasion pour avoir un congé durant lequel il se perfectionna à Louvain dans l'enseignement. Il ne revint à Beni qu'en novembre 1935. Entre temps, sur place, la Mission ne trouvait personne pour commencer cette école normale.

Une fois ouverte en 1936, l'école normale fut placée sous le patronat de saint Charles Lwanga. Le Père Marie-Jules Celis en devint le premier directeur tout en s'occupant aussi de l'inspection de l'enseignement primaire dans la Mission indépendante de Beni. Il se fit aider par un professeur mulâtre, Joani Sabuni, qui venait de terminer brillamment ses études au Vieux-Kilo. Pendant ce temps, la Mission sollicita la collaboration des Frères

¹³⁴⁰ Henri Piérard, Rapport annuel, 1934-1935, p. 3.

Maristes, spécialistes dans l'enseignement. Mais les pourparlers n'aboutirent pas, pour cause de pénurie du personnel au sein de cette congrégation ¹³⁴¹.

On reprocha alors à Beni d'être un lieu mal indiqué pour les études secondaires à cause de son climat chaud et de la présence permanente de la malaria qui obligeait certains élèves à abandonner l'école. Le poste de mission de Muhangi fut proposé comme le nouvel emplacement de l'école. Ce fut finalement Mulo, dans des salles en matériaux durables, qui, en mai-juin 1937, hébergea les futurs instituteurs ¹³⁴².

Cette institution scolaire chargée de donner une formation pédagogique ne sera une école normale, au sens propre, qu'en 1961, quand le Père Marc Champion y organisa le cycle complet de six ans. Il fallut quinze ans, hormis le petit séminaire, pour avoir une seconde école normale, mais cette fois-ci pour filles. En février 1951, les Soeurs de la Compagnie de Marie, ouvrirent à Mulo, une école secondaire qui est devenue le lycée Tuadibishe ¹³⁴³.

Cette école, en ces débuts, souffrit du recrutement à cause du nombre restreint des écoles primaires pour filles et aussi à cause de la mentalité traditionnelle régnante. Celle-ci ne voyait pas la nécessité d'études approfondies pour les filles destinées à garder la famille et à cultiver les champs. Néanmoins, grâce à l'habileté des Soeurs de la Compagnie de Marie qui formèrent leurs religieuses dans l'enseignement, l'école put fonctionner et former des institutrices.

La troisième école secondaire de formation pédagogique fut le pensionnat de Butembo. Dans les années 1940, le pensionnat commença, sous sa forme embryonnaire, comme une école primaire pour 200 enfants européens de la société Minière des Grands Lacs (M.G.L.) et des agents de l'Administration coloniale.

Mgr Henri Piérard le reprit en 1943 et le confia aux Soeurs Oblates de l'Assomption qui durent déménager de Muhangi afin de s'occuper de cette nouvelle forme d'apostolat qui fut presque imposée au vicariat de Beni. Les religieuses étaient plus soucieuses des autochtones. Elles réalisèrent que la formation des filles européennes serait un ferment de vie chrétienne au sein de la population locale ¹³⁴⁴.

En 1943, sous la direction de la Sœur Louise-Agnès Delisse, aidée des Soeurs Marie du Bon Pasteur Hurteux, Louise-Thérèse Grillot, de Marie-Valerie Delory, le pensionnat ouvrit ses portes et fut placé sous la direction spirituelle du Père Baudouin Ponsaert. Ce Père parcourait chaque jour treize kilomètres en sortant de Bunyuka pour se rendre au pensionnat afin d'y assurer le service religieux, et y dispenser le cours de religion.

Ce pensionnat pour enfants européens fut aussitôt reconnu par les Européens au

¹³⁴¹ Correspondance du Père Marc Champion (ancien directeur de l'école normale (1956-1961) avec le Père Matthieu Sitone. St Gérard, le 22 février 2003.

¹³⁴² Henri Piérard, Rapport annuel, 1934-1935, p. 3.

¹³⁴³ Correspondance du Père Marc Champion avec le Père Matthieu Sitone. St Gérard, le 22 février 2003.

¹³⁴⁴ MISSIA, *Notre-Dame de l'Assomption à Butembo-les Fleurs*, dans *Le Royaume* (1952) n°3, p. 5-6. (5-9).

service du gouvernement. Après quelques années de fonctionnement, le pensionnat reçut des enfants européens provenant de diverses régions du pays notamment de Coquilhatville et de Stanleyville, ainsi que des enfants des Grecs et des Portugais qui s'occupaient du commerce dans la cité de Butembo.

Néanmoins, les débuts de ce pensionnat furent difficiles. Hormis les frais de construction d'une école pour Européens durant la période coloniale, la guerre ne permit pas le ravitaillement, l'acquisition des manuels et du matériel scolaire de première nécessité. Par ailleurs, les moniteurs africains, peu formés à la tâche, souffraient d'un complexe d'infériorité devant les enfants européens qui considéraient toujours le Noir comme un serviteur à commander. Selon, le Père Lieven Bergmans, le respect de la discipline scolaire auprès de ces enfants européens par les filles autochtones n'était pas facile à obtenir ¹³⁴⁵.

Pendant plus de dix ans, le pensionnat resta exclusivement réservé aux seuls enfants européens suivant le programme des écoliers belges. Les plus anciens parmi ces enfants suivirent leurs études secondaires au collège Alfajiri, chez les Jésuites, à Bukavu. Afin d'éviter la séparation des enfants de leurs parents, les Sœurs Oblates ouvrirent une école secondaire avec une section pédagogique à Butembo.

En 1955, le pensionnat commença à recevoir des enfants noirs. Mais, il fallait qu'ils proviennent des familles dont le père détenait une carte de mérite civique, c'est-à-dire qu'il soit reconnu comme un « évolué » (*omufolue*) par l'Administration coloniale. Mais, dans les années de l'indépendance (1960), certains Européens regagnèrent leur patrie, d'autres se réfugièrent dans les villes de l'intérieur. Le pensionnat fut alors ouvert aux indigènes pour continuer son service d'enseignement.

Par ailleurs, dans les années 1950, à côté de cette école primaire, s'érigea une école d'institutrices dont la formation s'échelonnait sur quatre ans. Après l'indépendance, cette école d'institutrices fut transformée en une école d'humanités littéraires et scientifiques de biologie. Toutefois, après 1959, avec la fondation du collège, le pensionnat maintint les deux sections de biologie et de pédagogie qui n'existait pas encore dans le vicariat de Beni ¹³⁴⁶.

La dernière école pédagogique du diocèse, l'école normale saint Joseph, porte le nom d'Anuarite, une bienheureuse morte martyre lors de la rébellion muleliste en 1964. Le lycée fut fondé en 1962 par les Sœurs Oblates de l'Assomption à Bunyuka. Sa fondation fut motivée par la présence du noviciat des Petites Soeurs de la Présentation.

Afin d'éviter l'éloignement, (à plus de 50 km), et la dispersion des jeunes religieuses qui allaient poursuivre leurs études secondaires à Mulo, chez les Sœurs de la Compagnie de Marie, le diocèse, en 1962, créa une école secondaire pédagogique auprès du noviciat des Petites Sœurs de la Présentation, pour pourvoir à la formation religieuse, spirituelle et intellectuelle.

¹³⁴⁵ Lieven BERGMANS, *Les Oblates de l'Assomption au Zaïre*. Bruxelles, 3 janvier 1980, p. 21.

¹³⁴⁶ Charles MBOGHA, *op. cit.*, p. 124.

4.6.2. Ecole Technique Secondaire et Supérieure Agricole et Vétérinaire (1950)

Depuis 1948, il était question d'un établissement près de Butembo qui servirait d'école officielle d'Assistants Agricoles (E.A.A.), dont les Pères Assomptionnistes auraient la direction. Il était aussi prévu qu'en cette école plusieurs missionnaires dispenseraient un enseignement moyen de trois ans, l'enseignement technique étant réservé aux agronomes¹³⁴⁷.

En 1949, le Ministre des Colonies désira créer une École d'Assistants Agricoles dans le territoire de Lubero. Il tenait à la confier aux missionnaires. Le Père Rodrigue Moors, Supérieur provincial assomptionniste de la Belgique, accepta la proposition et forma cinq missionnaires qui s'occuperaient de l'école moyenne préparatoire dans cette école qui appartient à l'Etat¹³⁴⁸.

Après deux ans de pourparlers entre les représentants du Gouvernement et Mgr Henri Piérard, le Père Edmond Darche, prit, en 1950, la direction de l'École moyenne des Assistants Agricoles qu'il débuta dans les locaux de l'ancien hôpital de la mine à Kitatumba. Plus tard, le Gouvernement y ajouta une section vétérinaire. Avant l'indépendance, cette nouvelle institution s'appela École Technique Supérieure Agricole et Vétérinaire (E.T.S.A.V.). Elle deviendra, à partir de 1972, l'Institut Technique Agricole et Vétérinaire (I.T.A.V.).

Dépendant de l'État sous la direction des missionnaires, l'E.T.S.A.V. avait, dès ses débuts, un caractère congréganiste. Cet aspect n'alla pas sans créer des tensions et des problèmes. D'une part, le personnel religieux pouvait trouver par ce caractère congréganiste un moyen de se soustraire à l'autorité de leur Supérieur religieux en se réclamant de l'Évêque, premier pouvoir organisateur, et de l'Etat.

D'autre part, le personnel laïc du Gouvernement pouvait afficher une attitude hostile aux religieux quand ceux-ci voulaient étendre leur influence sur les élèves et les professeurs. Néanmoins, l'E.T.S.S.A.V. faisait la fierté des autochtones en sorte que le personnel religieux et laïc ainsi que les étudiants pouvaient tous en retirer leur fierté à cause de la beauté des bâtiments, de l'enseignement de haut niveau, et de l'hétérogénéité des étudiants qui venaient de toutes les provinces administratives du Congo-Belge¹³⁴⁹.

Les difficultés réelles commencèrent après l'accession du pays à l'indépendance en 1960. Un sentiment nationaliste régna dans la conscience du personnel laïc et des étudiants. En 1961, les autorités provinciales furent obligées d'intervenir pour dompter une révolte des étudiants. Ce sentiment nationaliste culmina dans une lettre du 15 mai

¹³⁴⁷ Romanus DECLERCQ, *Lettre à la famille*, Butembo, le 19 décembre 1948.

¹³⁴⁸ Henri PIÉRARD, « Du Congo », dans la *Lettre à la famille* (1949) n° 75, p. 37.

¹³⁴⁹ Propos de Hubert Bwanahaig, agronome, ancien finaliste de l'ETSAV (1970-1976).

1967 qui revendiquait la réorganisation de l'école sous la direction d'un laïc¹³⁵⁰.

Mgr Emmanuel Kataliko et le Vice-provincial, Willibrord Muermans durent se rendre à Kinshasa, le 17 octobre 1967, pour traiter de la question de l'E.T.S.A.V. auprès du ministère de l'éducation. Sur l'agenda à présenter aux autorités compétentes se trouvait entre autres la juste interprétation de la convention en ce qui regarde les responsables de l'école et la constitution du corps professoral.

A ce sujet, plusieurs points furent retenus. D'abord, l'Ordinaire du lieu fut confirmé dans son pouvoir organisateur mandaté par l'Etat pour tout le fonctionnement de l'école. Néanmoins, cette école dépendait du Ministre de l'éducation nationale pour ce qui concerne la gestion financière, l'administration, le corps enseignant, les programmes, les horaires, et la sanction des études.

Ensuite, on procéda à la mise en place de deux directeurs techniques pour les sections agricole et vétérinaire. Ces directeurs devaient être engagés sur proposition de Ministre de l'Agriculture moyennant l'accord du pouvoir organisateur de l'évêque et l'agrégation du Ministre de l'éducation nationale. Enfin, l'E.T.S.A.V. fut maintenue dans son statut d'école officielle congréganiste, le corps professoral étant constitué sur proposition du pouvoir organisateur¹³⁵¹.

Au cours de cette rencontre, on définit les compétences des autorités provinciales et centrales en ce qui concerne la gestion du personnel, les finances et le contrôle technique. Ce fut plutôt l'entretien du lundi 23 octobre 1967 qui fut déterminant : les autorités de l'Administration nationale et les ecclésiastiques renouvelèrent le corps professoral et missionnaire de l'école. En dépit de ces difficultés entre missionnaires et laïcs, les anciens de l'ETSAV gardent toujours en mémoire, le dévouement et l'aspect spirituel des missionnaires qu'ils ont connus¹³⁵².

4.6.3. Collège saint Pie X (1959)

Jusqu'aux années 1960, le diocèse de Butembo-Beni n'avait aucune école secondaire avec une option scientifique. Il ne possédait que trois futures écoles normales à cycle complet et un petit séminaire. Dans les années 1947, les missionnaires réclamèrent un collège. Mais, le vicariat de Beni souffrait d'un manque de personnel qualifié et de fonds nécessaires pour un tel établissement.

Le 16 septembre 1959, la Vice-province assumptionniste du Congo se décida

¹³⁵⁰ APAR, 2 LN 219 : G. Kiro, T. Burutere, et H. Bwakyankazi, A Son Excellence Monsieur le Ministre de l'Agriculture à Kinshasa-Kalina. Réorganisation de l'ETSAV de Butembo. Butembo, le 15 mai 1967 ; 2 LN 221 : Correspondance du Père Théodard Steegen avec le Père Wilfrid J. Dufault. Difficultés à l'ETSAV de Butembo. Butembo, le 14 septembre 1967 ; 2 LN 222 : Correspondance du Père Marie-Jules Celis avec le Père Wilfrid J. Dufault. Pourquoi j'ai quitté le Congo. Bruxelles, le 12 octobre 1967.

¹³⁵¹ Cfr. Dossier de l'Etsav : APAR, 2LN 217-244.

¹³⁵² Témoignages (1995), de deux anciens de l'E.T.S.A.V., Joseph Kashauri et de Hubert Bwanahaiga.

finalement, après l'agrégation de l'Institut par le Gouvernement général de la Colonie du Congo-Belge, d'ouvrir le collège saint Pie X de Butembo ou Institut Kambali à partir de 1972. Ce collège fut placé sous la direction du Père Willibrord Muermans, récemment arrivé d'Europe, à la grande déception de plusieurs Pères disponibles pour oeuvrer dans cette école. Assisté par le Père Maurice Lejeune, le collège débuta provisoirement dans l'ancien hôpital de la mine à Kitatumba avec la section gréco-latine.

Ce nouvel établissement commença pauvrement sans personnel ni moyens financiers. Au cours de l'année 1960-1961, le Père Willibrord Muermans reçut une nomination pour la paroisse de Kyondo et le Père Maurice Lejeune prit la direction de l'école. Ce directeur fut aidé par monsieur Hauben engagé sur place. Mais, en 1961, ce professeur se décida de rejoindre sa famille déjà réfugiée en Belgique à cause des troubles de l'indépendance.

Il ne resta que le Père Directeur et le Frère Raymond Wanim qui s'occupait de la partie matérielle de l'école dont le nombre venait de passer de 36 à 65 élèves. Entre temps, la situation financière s'aggrava à cause de la disparition du crédit de construction qui disparut lors de la tourmente des années de l'indépendance. Le collège resta sans bâtiments avec un personnel réduit de moitié.

En 1965, les manuels scolaires furent réunis mais les produits du laboratoire étaient difficiles à trouver. Les hangars des magasins cédés gratuitement par la société des Mines des Grands Lacs (M.G.L.) ne remplissaient pas les conditions des salles propres à une institution scolaire. Bien plus, il fallait toujours les entretenir et les transformer. La situation financière restait précaire car le Gouvernement congolais ne respectait pas ses engagements financiers¹³⁵³.

Depuis 1960, le collège bénéficiait d'une aide, en nature ou en argent, provenant de la Procure des Missions de Bruxelles, de la procure diocésaine, du Gouvernement congolais, de la paroisse de Bunyuka, du *Catholic Relief Service*, et des dons généreux des missionnaires. Mais, ces subsides ne pouvaient combler les besoins d'une école en ses débuts surtout qu'il fallait constamment aménager des hangars et magasins non bâtis à des finalités scolaires¹³⁵⁴.

Les besoins des bâtiments dignes d'un collège, l'équipement d'un laboratoire de chimie et de physique, une bibliothèque, une chapelle, le mobilier scolaire, le matériel de cuisine pour un internat, les professeurs à chercher et à rémunérer restaient les soucis permanents des responsables de l'institut. Pourtant, le collège voulait répondre à un besoin réel du diocèse et du pays qui n'avaient pas d'élite non seulement suffisante mais aussi formée.

Par ailleurs, les enfants de la contrée étaient abandonnés à eux-mêmes après l'école primaire à cause du manque d'écoles secondaires et surtout à cause de leur refus de vaquer à la vie villageoise dont l'école, dans leur pensée, venait de les émanciper. Le collège voulait donc aider les jeunes à poursuivre leur développement intellectuel et

¹³⁵³ Maurice Lejeune, Rapport sur la situation du collège Pie X Butembo. Butembo, le 8 mars 1965, p. 1-3.

¹³⁵⁴ Notes personnelles du Père Matthieu Sitone, 1998.

chrétien en maintenant un cycle d'orientation, en établissant des sections littéraires, de biochimie, de math-physique et, au besoin, une section commerciale¹³⁵⁵.

Malgré la nécessité d'un collège, certains obstacles demeuraient chez les membres de la curie généralice de la Congrégation des Augustins de l'Assomption. D'abord, du point de vue religieux, il fallait que le collège réponde aux besoins de la Congrégation, de l'Eglise de Beni et du pays en général, à savoir la formation d'un laïcat chrétien, des vocations sacerdotales et religieuses assomptionnistes.

Le collège se prêtait donc à devenir un lieu de recrutement des vocations religieuses car les missionnaires ne pouvaient pas espérer recevoir des candidats provenant du petit séminaire de Musienene malgré la présence des Assomptionnistes au sein de cette institution destinée à former un clergé diocésain.

A cette période où le diocèse souffrait d'une pénurie de personnel, accepter un séminariste comme aspirant à la vie religieuse aurait été perçu par le clergé diocésain comme un détournement des vocations. Les Assomptionnistes eux-mêmes passeraient outre les exhortations du Saint Siège encourageant les missionnaires des congrégations religieuses à implanter d'abord l'Eglise locale pour la compléter ensuite par la vie religieuse et contemplative. C'est pourquoi les missionnaires, en parlant du collège, pensaient plutôt à un alumnat¹³⁵⁶.

Au problème de la destination du collège, s'ajoutait celui de son statut dans le diocèse. A qui appartiendrait le collège si les missionnaires trouvent des fonds en provenance de la Congrégation ou des organismes qui aident matériellement les pays sous développés ? Par ailleurs, dans le cas où il y aurait une éventuelle nationalisation de l'école, faudra-t-il le céder au diocèse ou à l'Etat ?

Dans un premier temps, la Congrégation, devant ces questions capitales, se montra neutre et quelque peu désintéressée car elle ne trouvait aucune différence à céder le collège au diocèse ou à l'Etat. Dans le dessein d'éviter des ennuis, probablement d'ordre économique et relationnel avec Mgr Emmanuel Kataliko, elle s'engagea à construire le collège¹³⁵⁷. Mais, soudain, l'Assomption opta pour l'autonomie vis-à-vis du diocèse quand le Père Leander de Leeuw, assistant général, affirma :

« Vu la mentalité des abbés par rapport aux vocations assomptionnistes, il me semble mieux que nous restions entièrement autonomes sur ce terrain et une certaine dépendance de l'Etat est peut-être à préférer à une dépendance vis-à-vis du diocèse. Cela peut éviter aussi des ennuis à Mgr Kataliko qui est pleinement favorable à l'Assomption, mais est, par le fait même, peut-être en même temps vulnérable aux yeux des abbés¹³⁵⁸ ».

Cette tendance à l'autonomie du collège fut motivée par le désir de promouvoir les

¹³⁵⁵ Maurice Lejeune, Rapport sur la situation du collège Pie X Butembo. Butembo, le 8 mars 1965, p. 1-3.

¹³⁵⁶ Cfr. APAR, 2 LN 210-218 : dossier collège de Butembo.

¹³⁵⁷ APAR, 2 LN 250 : LEANDER de LEEUW, Documents par rapport au collège de Butembo. Rome 1966, p. 1-3.

¹³⁵⁸ *Ibid.*, p. 2.

vocations religieuses dans le diocèse. Mais, entre temps, la Congrégation espérait que l'Etat intervienne, en partie, dans cette école en payant les professeurs et en pourvoyant au programme scolaire. Derrière ces indécisions émerge la difficulté à appliquer la *Convention bilatérale* signée en 1965 entre le diocèse de Beni-Butembo et l'Assomption sur les œuvres propres (*l'industria propria*) de chaque institution ecclésiastique.

Le Père Willibrord, Vice-provincial du Congo dénonça cette perplexité des missionnaires quand il écrit au Père Leander de Leeuw :

« Il n'est pas toujours facile de faire comprendre à certains religieux que le diocèse et la Vice-province sont deux institutions différentes qui doivent travailler en étroite collaboration, mais qui ne peuvent pas se confondre. La théorie n'est pas difficile, mais la pratique (...) pose des problèmes qu'il faut résoudre petit à petit ¹³⁵⁹ ».

Néanmoins, en 1966, la Vice-province n'avait pas encore reçue une personnalité juridique distincte du diocèse devant le gouvernement. C'est pourquoi, l'accord de l'évêque avec son clergé s'avérait indispensable dans cette entreprise. Outre cette question juridique, des interrogations surgissaient au sein de la curie généralice des Assomptionnistes sur les études, la structure de l'enseignement au Congo, la direction d'un collège devant la loi, et sur des sentiments nationalistes. Fallait-il désigner à la direction de ce collège un autochtone, le Père Jérôme Masumbuko, un Français ou un Hollandais ¹³⁶⁰ ?

Devant ces tergiversations, la Vice-province du Congo étudia dans son conseil du 5 décembre 1966, les modalités pour commencer les constructions du collège. Parmi les conditions favorables recueillies des missionnaires, le conseil de la Vice-province souligna d'abord la nécessité du collège en face de l'athénée de Butembo qui était l'unique école secondaire à pourvoir à la formation générale des élèves de la cité. Il fallait donc poursuivre ses études à Goma ou à Bunia soit respectivement à 325 km, et 250 km de Butembo ¹³⁶¹. Ce qui était trop onéreux pour des familles pauvres.

Par ailleurs, du point de vue financier, le diocèse avait temporairement confié la paroisse de Bunyuka aux Assomptionnistes lors de la signature de la *Convention bilatérale* entre le diocèse et l'Assomption. La Vice-province se saisit de cette opportunité pour se mettre à l'oeuvre car cette paroisse pouvait grandement aider pour les constructions avec sa briqueterie, sa menuiserie, et sa tuilerie ¹³⁶².

Bien plus, les bâtiments cédés par la société des Mines des Grands Lacs.(MGL) ne répondaient pas aux conditions viables d'une école selon les exigences du gouvernement. Même les dortoirs et la chapelle se trouvaient à deux kilomètres de l'école. En outre, du point de vue financier, l'avenir semblait prometteur à cause de la promesse de subsides

¹³⁵⁹ Père Willibrord Muermans au Père Leander De Leeuw. Butembo, le 11 décembre 1966.

¹³⁶⁰ Leander de Leeuw, Documents par rapport au collège de Butembo, op. cit., p. 1-3.

¹³⁶¹ Père Willibrord Muermans au Père Leander de Leeuw. Cette lettre de deux pages, Réf. 9/66, ayant pour objet, construction du collège Pie X, n'est pas datée.

¹³⁶² Rapport du Père Willibrord Muermans adressé au Père Leander De Leeuw. Butembo le 10 décembre 1960.

de la part des gouvernements congolais, et hollandais, du Commissariat général des Missions et de l'Entraide et Fraternité Belgique, et à cause des modifications du plan initial du collège en supprimant l'étage.

Enfin, la Vice-province, en 1965, venait de s'engager à acheter un vieil hôtel, propriété d'un Belge, Charles de Leuze, Guest-house (guestouse dans la langue vernaculaire), pour la future fondation du collège ¹³⁶³. Ces raisons incitèrent le Père Wilfrid Joseph Dufault à autoriser la Vice-province du Congo à acquérir une propriété, dite Guest-house lui accorda la possibilité de prendre de la caisse commune de la Vice-province l'argent nécessaire pour l'achat du terrain ¹³⁶⁴.

En 1967, aussitôt après l'établissement du collège Pie X, devenu Institut Kambali, la question du nationalisme se posa avec acuité. La Vice-province dut nommer un autochtone, le Père Jérôme, à la direction de cette école, qui en 1972, souffrira aussi de la zaïrianisation. En trois ans, le collège connut successivement quatre Préfets laïcs. Ce n'est qu'en 1977 que le Gouvernement zaïrois remit toutes les écoles catholiques entre les mains de l'épiscopat. Le Père Charles Mbogha, deuxième religieux autochtone, en prit la direction, suivi du Père Makuta Théophile en 1983, et de Ernest Kavughe à partir de 1986.

Les professeurs de ce collège travaillent en étroite collaboration avec les Pères assumptionnistes et s'évertuent à poursuivre les objectifs de cette institution que Mgr Emmanuel Kataliko rappela dans son homélie du 17 septembre 1985, lors du jubilé d'argent de l'école. Il évoqua le but de l'éducation chrétienne en termes de formation humaine intégrale, permettant l'insertion du savoir dans une conception pleinement humaine de l'existence. Il encouragea les enseignants et leur rappela leur rôle de dispensateurs de la science et de formateurs de consciences ¹³⁶⁵.

L'Institut Kambali connaît une célébrité sans égal dans le diocèse de Butembo-Beni par sa discipline et la qualité de l'enseignement. A cette formation humaine s'ajoute une formation religieuse remarquable. Par ailleurs, l'Institut Kambali est devenu une pépinière des vocations religieuses tant féminines que masculines.

En 1986, ce collège connut une extension à cause de la surpopulation de l'école. Entre temps, l'Assomption voulut répondre à une nécessité du moment : rendre l'école proche du milieu des élèves. Les Assomptionnistes venaient d'acquérir à Mahamba, en 1985, un terrain qui était fort convoité par les chefs locaux. Devant ce danger réel de perdre cette concession, la province assumptionniste du Congo décida d'y procéder à l'extension du collège.

Mais, une année plus tard, Monsieur Alex, agent du SECOPER au service de l'enseignement national vint visiter toutes les écoles de la région. Il s'opposa au désir de créer une extension mais exigea dans l'immédiat son autonomie, sous peine d'être

¹³⁶³ Extraits du procès-verbal du conseil du 24 avril 1965.

¹³⁶⁴ Père Wilfrid Dufault au Père Willibrord Muermans. Butembo, achat propriété. Rome, le 13 novembre 1965.

¹³⁶⁵ Edmond BAMTUPE, « Le collège de Butembo a 25 ans », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1985) n°621, p. 21.

supprimée. Cette décision, qui fut perçue comme un excès de rigueur, se trouve aux origines de l'Institut Technique Industrielle et Mécanique de Mahamba (ITIMA).

Après cette mesure, la province assumptionniste du Congo, responsable du collège, ne trouva plus la nécessité de dédoubler les sections de mathématique et physique, de biochimie et de littérature dans cette nouvelle école située dans une même ville. Comme elle possédait des machines en Europe, le Supérieur provincial, le Père Théodard Steegen, proposa que, dans un premier temps l'Institut ait une orientation auto-mécanique durant quatre ans. Mais la Province, insatisfaite de ce premier élan s'engagea plutôt à ouvrir un cycle complet de mécanique générale qui dure six ans..

Au terme de son mandat, en 1992, le Père Giuliano Riccadona, devint le Supérieur provincial assumptionniste du Congo. Il demanda la section d'électricité générale qui complète la mécanique. Au bout de tractations avec la Coordination des Ecoles Conventionnées Catholiques et la Sous-Division des Ecoles de l'Etat, l'Assomption ouvrit cet Institut Technique Industrielle et Mécanique de Mahamba.

Cette école répond aux besoins pratiques des citoyens ¹³⁶⁶. Elle a été reçue par la population locale comme une évolution dans l'enseignement qui ne privilégie plus l'unique aspect théorique dans la pédagogie, les humanités littéraires et scientifiques. Les élèves cette école, dans une contrée en pleine mutation industrielle, sont d'un grand secours à la population locale. Ils sont les dépanneurs des motos et des véhicules, et des installateurs d'électricité dans les maisons de la ville de Butembo. Ces services rendus, bien que faiblement rémunérés, les aident à contribuer à leur scolarisation.

4.6.4. Les universités (1980-2002)

Les universités dans le diocèse de Butembo-Beni sont une réalité naissante. La première forme d'université fut le scolasticat saint Augustin de Butembo. Ce scolasticat ouvrit ses portes l'année académique 1982-1983, à Butembo d'abord à la maison provinciale, l'ex-Cophaco. L'année suivante, il accueillit dans ses bâtiments, nouvellement construits par le Frère architecte, Victor Boeren, à Bulengera, à 10 km de Butembo sur la route de Bunyuka.

Hormis le scolasticat des Assomptionnistes, le diocèse fonda, le 22 août 1989, l'Université Catholique de Graben (U.C.G), à la demande explicite de la population locale ¹³⁶⁷. C'est l'une des universités privées qui ont été créées, dans diverses régions du pays, après la mesure de la libéralisation de l'Enseignement Supérieur et universitaire au Zaïre (Congo) par la décision d'Etat n°75/CC/89 du 29 avril 1989.

Le Gouvernement autorisa le fonctionnement de cette université par l'Arrêté ministériel n°ESU/CABMIN/0297/91 du 26 septembre 1991, et reçut un agrément provisoire par l'Arrêté ministériel du 13 septembre 1993. Elle fut reconnue comme une

¹³⁶⁶ Témoignages des personnes qui reçoivent le service de ces jeunes qui se distinguent par le port des pinces et des tournes--vis.

¹³⁶⁷ Diocèse de Butembo-Beni, 1997, p. 44.

institution d'utilité publique et de promotion sociale par l'Arrêté ministériel du 30 juillet 1996. Au fil des âges l'université comprend six facultés de médecine humaine (1990) et vétérinaire (1990), des sciences agronomiques (1990), et économiques (1990), de droit (1995), et des sciences sociales, politiques et administratives (1996).

Ces facultés, à partir de l'Arrêté du 13 septembre 1993, offrent des diplômes dont les détenteurs jouissent des droits et avantages attachés aux grades académiques légaux de l'Enseignement Public. Pour son rayonnement et son développement dans la contrée, l'Université Catholique du Graben a organisé la station agro-pastorale, et des Centres allant de la recherche interdisciplinaire au culturel, de la formation et de l'animation pour un développement solidaire, du centre d'études théologiques et pastorales au centre hospitalier. Les étudiants de cette université, rendent des services de développement auprès de la population dans les fermes ainsi que dans les domaines économiques et les hôpitaux.

L'Université Catholique du Graben (UCG) veut favoriser le développement d'une contrée enclavée où les enfants des familles pauvres se trouvent dans l'impossibilité d'accéder aux études universitaires dans les grands centres urbains du pays. Adressée aux pauvres, cette université, selon l'expression de Mgr Emmanuel Kataliko, l'initiateur de l'institution, est « œuvre de foi » pour signifier les sacrifices et les étudiants et des professeurs qui devront contribuer à son développement ¹³⁶⁸.

Par attachement à la population locale dont ils sont issus, les professeurs, bien que sollicités dans d'autres universités des grandes villes du pays, mettent leur savoir-faire au service de cette institution contre un salaire symbolique qui provient des frais scolaires payés au compte-gouttes. Plusieurs parmi ces professeurs considèrent leur travail, en cette université, comme un apostolat (*tunafanya kitume*) pour signifier que leur gratification équivaut à un bénévolat ¹³⁶⁹.

Elle commença à fonctionner sous la direction de Mgr Bernard Sokoni comme un prolongement des sections de l'E.T.S.A.V. dans une contrée d'agriculteurs ouverts à l'élevage du petit et du gros bétail ¹³⁷⁰. A ces deux disciplines, elle ouvrit ses activités sur d'autres disciplines, la médecine humaine et l'économie. Elle projette des études philosophiques et théologiques en vue de sa reconnaissance officielle par Rome comme Université catholique. Ainsi pourra-t-elle répondre à l'appel des Pères synodaux :

« Les Universités et les Instituts supérieurs catholiques en Afrique ont un rôle à jouer (...). Ils sont au service de l'Eglise en lui fournissant du personnel bien préparé; en étudiant des questions théologiques et sociologiques d'importance; en développant la théologie africaine; en promouvant le travail d'inculturation (...); en publiant des livres et en diffusant la pensée catholique (...) et en

¹³⁶⁸ Témoignage recolté par Prospérine Vahamwite, secrétaire du Centre Hospitalier du Graben. Ce témoignage fut confirmé par le docteur Apollinaire, Doyen de la faculté de Médecine humaine, et par l'abbé Prosper Kabuyaya, Directeur académique de l'université. Butembo, août 2001.

¹³⁶⁹ Observation et vécu personnel comme aumônier de cette université (1998-2001).

¹³⁷⁰ Témoignage de Mgr Emmanuel Kataliko, initiateur de l'UCG, lors de sa visite pastorale à Mbao, le 3 juin 1991.

contribuant à une étude scientifique des cultures ¹³⁷¹ ».

Mis à part ces attentes, l'Université Catholique du Graben est devenue un lieu de témoignage communautaire de la foi chrétienne. En 1992, Mgr Emmanuel Kataliko y institua une paroisse universitaire, sous le patronage de saint Cyrille d'Alexandrie, confiée à la sollicitude pastorale de Philippe Mulyatsenge.

Cette paroisse, depuis 1998, connaît une forte affluence de l'élite du diocèse qui la fréquente pour la réception des sacrements de baptême ou de mariage à cause de la beauté et de l'intimité de l'ancienne chapelle de l'ETSAV, de la célébration liturgique en Français à cause de la présence des étrangers, et probablement aussi des instructions préparatoires aux sacrements qui sont personnalisées selon les requêtes des chrétiens

¹³⁷² .

Chapitre septième Oeuvres sanitaires (1935-1965)

L'organisation des activités sanitaires dans le diocèse de Butembo-Beni date de 1936, quelques mois après l'installation des Sœurs Oblates de l'Assomption à Beni, le 23 décembre 1935. Avant leur arrivée, les missionnaires, surtout ceux qui recevaient un stage de formation médicale, comme le Père Monulphe Bastians, pouvaient soulager certaines peines lors de leurs randonnées en brousse ¹³⁷³ . A l'arrivée des religieuses à Beni, un dispensaire et une maternité furent ouverts. Aussitôt, ces institutions connurent l'affluence de la population locale ¹³⁷⁴ .

Même si les religieuses ne pouvaient guérir tous les patients, elles pouvaient se consoler d'avoir eu le souci des misérables, d'apprendre les grandes vérités de la foi aux moribonds, les baptiser et les préparer à une bonne mort. Néanmoins, ces institutions furent à l'origine de la création des hôpitaux et des dispensaires qui opérèrent bientôt une transformation socio-culturelle. Le peuple abandonna petit à petit la médecine traditionnelle pour se confier à la médecine moderne.

4.7.1. L'hôpital de Musienene (1950)

Les origines lointaines des hôpitaux dans le vicariat de Beni naissent à partir de la pitié

¹³⁷¹ JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa : sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000*, du 14 septembre 1995, n° 103, dans *La Documentation Catholique* (1995) n°2123, p.842-843.

¹³⁷² Remarque personnelle d'ancien aumônier de cette paroisse universitaire (1998-2001).

¹³⁷³ Monulphe BASTIANS, « Les premières années d'un missionnaire », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1933) n° 386, p. 356.

¹³⁷⁴ Pour nous rendre compte de cette réalité, voici les statistiques après les trois premiers mois : 2080 plaies pansées 2275 maladies des voies respiratoires 1450 cas de gale 925 oreillons, 421 conjonctivites 70 pneumonies 890 enfants contrôlés, 29 naissances contrôlées. Lieven BERGMANS, *Les Oblates de l'Assomption au Zaïre*. Bruxelles, le 3 janvier 1980, p.8.

que les missionnaires, lors de leurs randonnées pastorales en brousse, éprouvaient à l'égard des foules indigènes, malades. Devant la souffrance et la misère de la population, Mgr Henri Piérard sollicita auprès du gouvernement colonial des subsides nécessaires pour construire un hôpital.

Le gouvernement colonial accorda à l'Évêque une aide à partir des Dons du Fonds du Bien-être Indigène (F.B.I.), organisme créé pour investir, dans l'intérêt des noirs, les bénéfices de guerre réalisés par la Colonie. Entre temps, Mgr Henri Piérard chercha des infirmières auprès de la Mère Augustine, Supérieure générale des Sœurs Oblates de l'Assomption¹³⁷⁵.



Image n° 19 : Hôpital de musienene

Source : Lieven BERGMANS, *Les Oblates de l'Assomption au Zaïre (1935-1980)*, op.cit., p. 27-28 (encart).

En 1948, le Docteur Bernimolin de l'Aide Médicale Mission (A.M.M.), payé par le Gouvernement, s'installa à Musienene où quelques cases en pisé abritaient des malades. A côté d'elles, un petit pavillon en briques pour une salle d'opération, un dispensaire et un laboratoire. L'inauguration officielle de l'hôpital eut lieu le 27 mai 1951.

Le Frère Ignace Nellissen, architecte, aidé du Père Conrad Groenen étaient loin d'achever les constructions, quand l'hôpital attirait déjà les indigènes de la contrée, à tel point que la moyenne journalière des personnes soignées pouvait atteindre 384 présences¹³⁷⁶. Ce tableau nous permet de se rendre compte de la fréquentation de cet hôpital :

¹³⁷⁵ Henri Piérard, Lettre à la Famille, Beni le 11 janvier 1949.

Année	Hôpital	Maternité	Dispensaire	Opération	Totaux
1949	873	30	16 000	100	17 003
1952	3 640	350	50 000	881	54 871
1953	6 495	422	50 000	1 226	58 143
Total	11 008	820	116 000	2 207	130 017

Ce fait est dû au dévouement et à la compétence du Docteur Bernimolin, médecin, chirurgien et gynécologue, aidé en 1951 par la Sœur Marie-Françoise de Groot, docteur en médecine humaine, et plus tard par Sœur Renée-Guido Poppa, agrégée en médecine.

Les constructions, en matériel durable, commencées en 1949 s'achevèrent en 1955. L'hôpital comprenait 300 lits¹³⁷⁷. A côté, on construisit un grand « isolement » (*isolema*, en langue vernaculaire) pour accueillir ceux qui souffraient de la lèpre et de la tuberculose. Bientôt une révolution sociale et culturelle s'opéra. Grâce à l'isolement et à l'hôpital, la population pouvait désormais enterrer ceux qui n'avaient pas droit à une sépulture. À son inauguration, l'hôpital fut mis sous le patronage de Marie Notre-Dame de la Consolation :

« Inspiratrice de cette oeuvre de charité, elle veilla à sa croissance. A ses pieds, les petits nouveau-nés viennent recevoir le baptême. Sous son regard, les malades, rassemblés aux heures de prières, viennent demander avec confiance leur guérison prochaine. A son ombre, les défunts et les éprouvés trouvent leur espérance. En sa présence, tous ceux qui, jour et nuit, se dévouent au soin des malades, sont vivifiés pour le service de leurs frères¹³⁷⁸ ».

À l'hôpital de Musienene, un Père aumônier, dont le plus célèbre fut le Père Edmondus Veerman, se rend chaque matin pour la célébration de l'Eucharistie dans la chapelle des malades. Après cet office, il apporte la communion à tous les malades qui le désirent en saluant tous les malades dans chaque salle. Les chrétiens, ceux qui gardent les malades, les malades qui reprennent petit à petit leurs forces se rendent volontiers à la chapelle. A l'occasion, ils peuvent recevoir une instruction religieuse. Les mamans s'y préparent à présenter leurs enfants, leurs nouveau-nés au baptême.

Enfin, indépendant des cas urgents durant le jour, à l'heure du soleil couchant, le Père aumônier fait une seconde visite de toutes les salles. Il confesse, administre les sacrements nécessaires aux malades qui sont préalablement préparés par un catéchiste, prépare les moribonds à une bonne mort, et bénit les cadavres avant leur départ leur dernière demeure terrestre¹³⁷⁹. Ainsi donc, l'hôpital ne se veut pas seulement un lieu de

¹³⁷⁶ Nous n'avons rien trouvé pour les années 1950 et 1951. Nous reprenons les chiffres données par les Docteurs : BERNIMOLIN, « Nouvelles de l'hôpital de Musienene », dans *L'Afrique ardente* (1955) n°87, p. 13-14. Marie Françoise de GROOT, « Un grand hôpital pour indigène », dans *L'Afrique ardente* (1954) n° 82, p. 52-55.

¹³⁷⁷ L'hôpital proprement dit comporte 6 grandes salles, 2 salles d'opérations, une chapelle, un isolement, et un dispensaire. Trois médecins, deux soeurs infirmières, deux Soeurs assistantes et cinquante aides se dépensaient dans ce grand hôpital.

¹³⁷⁸ **Marie Françoise. de GROOT, op. cit., p. 55.**

¹³⁷⁹ MISSIA, « O Congo, Chante en moi », dans *Le Royaume* (1952) n°2, p. 9-10.

soulagement des misères et souffrances humaines mais aussi un lieu de l'apostolat de charité par le ministère des prêtres aumôniers, le service soignant, et les laïcs¹³⁸⁰.

4.7.2. L'Hôpital de Kyondo (1956)

Une année après l'achèvement de l'hôpital de Musienene, les Filles de Marie Notre-Dame, fondèrent, en 1956, le second hôpital du Vicariat. Aussi renommé que celui de Musienene, l'hôpital de Kyondo fut, en ces débuts, dirigés par la Soeur Rivas, Docteur en Médecine¹³⁸¹. Elle fut suivie par la Soeur Maria Pilar Nunez de Cubero, aussi gradée comme la précédente.

Dès les années 1970, cet hôpital connaît un style particulier d'apostolat. A part l'apostolat de charité exercé par le personnel soignant, un des Pères de la paroisse ou à défaut un catéchiste, dont le plus connu s'appelle Michel, s'y rend chaque matin pour apporter la Sainte communion aux malades.

Hormis les visites informelles des Pères durant le jour, chaque samedi à 16 h 30, le Père, dans une salle appropriée avec un microphone installé dans toutes les salles, sauf chez les lépreux, célèbre la messe dominicale et distribue la communion aux malades et aux chrétiens qui le désirent. En l'absence du prêtre, un catéchiste célèbre une liturgie dominicale constituée de deux lectures bibliques et de la réception de la communion pour les malades qui le désirent.

4.7.3. L'hôpital Matanda (1988)

Le dernier hôpital du diocèse est plus récent même s'il trouve son origine dans la période coloniale. Les constructions de l'hôpital de Matanda commencèrent en 1956 suivant le plan quinquennal de l'époque. Mais, les travaux de construction durent être arrêtés lors des événements de l'indépendance (1960). En ce temps, on s'apprêtait à monter la charpente et la toiture. Aussitôt après l'indépendance, la rébellion (1964-1965), à son tour, détruit les bâtiments qui s'élevaient de terre à tel point que dans les années 1980 il n'en restait que des ruines.

Depuis 1982, Mgr Emmanuel Kataliko songea à relancer les travaux de l'hôpital car la population locale n'avait plus d'espoir dans l'avenir. Il contacta successivement le Gouverneur de la Région du Nord-Kivu et le Commissaire d'Etat à la santé. Ces démarches aboutirent en 1988 à l'autorisation officielle d'achever les constructions de l'hôpital qui devra être, désormais, géré par l'Evêque au nom de l'Etat¹³⁸². L'évêque se mit ensuite à conscientiser la population locale sur l'importance et la nécessité de cet hôpital à Butembo.

¹³⁸⁰ Témoignage de l'auteur, originaire de ce coin du diocèse.

¹³⁸¹ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assumptionniste au Nord-Kivu, op. cit.*, p. 155.

¹³⁸² ZAMANI NDEKENINGE, *Compte rendu de l'Assemblée générale sur l'hôpital Matanda-Butembo du 2 novembre 1987*, p. 1-2.

En effet, la cité connaissait une forte croissance démographique. L'hôpital de l'État à Kitatumba dans la cité et celui des protestants à Katwa, à cinq kilomètres de Butembo servaient parcimonieusement les malades. Enfin, les deux grands hôpitaux catholiques du diocèse, Musienene et Kyondo, se trouvent à de longues distances au-delà de 20 km sur des routes impraticables, et parfois les possibilités d'accueil des malades sont limitées à cause de l'affluence des personnes.

En face de cet impérieux problème, la population de la cité créa un comité d'organisation des travaux, lequel comité exhorta la population à contribuer à l'achèvement de leur hôpital par diverses formes d'appui et d'aide selon les possibilités de chacun. Puis, le diocèse fit intéresser l'œuvre à différentes personnes, voire même des touristes de passage. L'Evêque lui-même entreprit des voyages en Europe pour demander de l'aide auprès de certains organismes. L'œuvre de la Sainte Enfance du Vatican, Misereor (l'organisation catholique d'aide aux pays du Tiers-Monde en Allemagne), et un diocèse d'Italie se montrèrent favorables à la requête.

Dans le diocèse le Prélat venait d'organiser des collectes dans toutes les paroisses. Celles-ci furent stoppées le 25 octobre 1987. Aussi, les membres du Lion's Club ainsi que ceux du mouvement de saint Vincent de Paul se montrèrent généreux. Le 23 novembre 1986, après les célébrations dominicales à la Cathédrale, fut le jour le plus déterminant où l'assemblée populaire prit l'option décisive de reconstruire l'hôpital de Matanda. M. Pembeni en fit le devis. Certains vinrent à proposer que la contribution de toute la population soit obligatoire à la manière des impôts de l'Etat. On préféra un travail de conscientisation faisant appel à la générosité et au sens du bien commun.

Ainsi, avec le soutien de la population et de sa contribution, avec l'aide des subsides étrangers¹³⁸³, l'Evêque, à partir du 25 avril 1986, et l'architecte Mwimbi Cyrille, Supérieur général des Frères de l'Assomption de Butembo-Beni, entreprirent les travaux de reconstruction de l'hôpital Matanda. Ils suivirent d'abord le premier plan de 1956 de l'oncle David. Les réajustements ne vinrent qu'avec l'évolution des travaux et les besoins actuels.

En 1956, l'Administration coloniale belge, contacta le chef de groupement Buyora qui donna la colline de Matanda sur laquelle l'hôpital devrait être construit. Mais, soudainement, les travaux furent gênés par les menaces de certaines personnes qui, depuis les années 1960, avaient érigé anarchiquement leurs domiciles sur les terrains qu'ils avaient illégalement acquis.

Pour ne pas mécontenter la population, le chef de groupement déplaça les habitants de Matanda pour leur donner des terres à Bweteta. Mais, comme l'hôpital était toujours inachevé, certains, avec la complicité des agents locaux du cadastre, s'approprièrent

1383

Hormis l'apport du diocèse et des paroisses construisant les pavillons 1, 2, et 3, il faudra relater la contribution des hommes de bonne volonté, notamment les Petites Soeurs de la Présentation Notre-Dame qui construisent les pavillons n°4, 5 et 8, de Mbanga Joseph, un protestant, avec son pavillon n°§, des membres du Lion's Club et du groupe de saint Vincent de Paul dont les pavillons n° 7 et 9 portent respectivement leurs noms, de M Pay Pay qui s'engagea pour le pavillon n° 10, et de l'autofinancement de l'hôpital qui acheva le pavillon n°11 portant le nom de clinique Mater Stella qui reçut comme premier malade le Père Edgar Cuypers des Assomptionnistes. Nous ne pouvons pas manquer de souligner l'aide extérieure notoire d'un diocèse d'Italie dont le nom ne se trouve pas dans les archives, Misereor et l'oeuvre de la Sainte Enfance à qui on a donné le nom d'un pavillon.

anarchiquement des parcelles¹³⁸⁴ sur la concession prévue pour le bien sanitaire commun.

Matokeo, l'ancien chef de la cité de Butembo, prévint les usurpateurs de ne pas construire en dur sur le terrain de l'Etat afin qu'ils n'éprouvent pas des difficultés majeures à quitter leurs parcelles dans le cas où le Gouvernement venait à revendiquer sa concession pour réhabiliter l'hôpital. Devant ce comportement, Mgr. Emmanuel Kataliko contacta le Conseil exécutif. Compte tenu de l'ampleur des projets à réaliser durant le septennat du social, le Conseil exécutif remit l'hôpital de Matanda, en 1988, à l'Evêque.

Informés de la situation, les occupants illégaux du terrain en connivence avec les agents du cadastre qui leur avaient facilité l'acquisition illégitime de leurs différents titres de propriété brandirent des contrats d'occupation de leurs parcelles. Devant ces faits, le Commissaire de Zone Assistant, Thelemuka Kagazi, convoqua à son bureau les concernés pour les persuader que le problème trouverait une solution dans le calme.

Malgré ces conseils, certains usurpateurs transformèrent un problème purement social en une question religieuse opposant les catholiques aux protestants. Ces derniers prétendirent faussement que la colline de Matanda était habitée par des protestants, raison pour laquelle l'Evêque catholique aimerait les déloger. Il fallu une personne impartiale pour régler ce différend afin que justice soit rendue à chacun. Le Commissaire de Zone Assistant fit appel au Géomètre Tuyekani de Beni à qui il adjoignit M De Comann, professeur à l'I.T.A.V. afin qu'ils délimitent le terrain de l'hôpital. Le géomètre borna le terrain.

Mais, pour semer la confusion, certains protestants venaient nuitamment déterrer les bornes. L'affaire devint si confuse que ni les autorités politiques de la place, ni les services du Tribunal de paix (TRIPAIX), ni le Procureur de la République auprès du Tribunal de Grande instance du Nord-Kivu à Goma ne purent résoudre le conflit. Sur place, à Butembo, le Commissaire de Zone Assistant avec Kyombwe, le chef du groupement, venaient entre temps de trouver un certain compromis en cherchant des terrains en compensation des parcelles acquises illégalement et celle sans numéro de Mr Kanyenze.

Malheureusement les personnes concernées ne voulaient aucun dialogue ni avec le diocèse, ni avec l'autorité civile locale. Bien au contraire, ils engagèrent l'avocat Bahati et se mirent à couvrir d'opprobre l'Evêque et l'Eglise catholique. Une dernière tentative de réconciliation fut entreprise par le Commissaire de Zone Assistant. Dans sa troisième réunion, il convoqua les deux parties en conflits. Seuls les délégués du diocèse répondirent à la convocation.

Devant le refus d'un compromis, et considérant le fait que presque toute la colline de Matanda était occupée anarchiquement, l'Evêque prit l'ultime décision de suivre les limites de Tuyekani, le géomètre de Beni, et du professeur Mr De Comann. En date du 17 avril 1986, ce géomètre envoya la copie de sa lettre¹³⁸⁵ du 10 mai 1986 à Thelemuka Kagazi, le Commissaire de zone assistant de Butembo, pour lui transmettre les limites du terrain.

¹³⁸⁴ Il s'agit des 25 parcelles enregistrées sous les numéros 22, 48-55, 80-90, 92, 100-103 et d'une autre sans numéro appartenant à M Kanyenze.

Ce dernier en informa le Commissaire de zone titulaire de Lubero en lui demandant une intervention rapide ¹³⁸⁶ .

Certains occupants comprirent aussitôt qu'ils n'auraient pas gain de cause. Ceux qui possédaient des cases en pisé commencèrent l'évacuation pacifique de la commune. D'autres, qui avaient des maisons en matériaux semi-durables, démolirent leurs maisons en prenant soin de sauver ce qui était encore récupérable. Une maison encore inachevée se trouvait à cheval sur le terrain de l'hôpital et sur la parcelle du concerné. La population locale supplia le propriétaire de construire dans la partie qui ne posait pas problème. Ce qui fut fait. Mais, la maison inhabitée d'un récalcitrant, construite en matériel durable, demeura sur la concession de l'hôpital. Le propriétaire fut surpris de voir un buldozer la la mettre à terre ¹³⁸⁷ .

La concession de l'hôpital étant ainsi libérée, les travaux de construction prirent une allure assez rapide en sorte qu'au bout d'une année, le 25 décembre 1987, Mgr Emmanuel Kataliko inaugura officiellement l'hôpital de Matanda ¹³⁸⁸ qui fut opérationnel à partir du 07 mars 1987. Il faudra encore attendre l'année 1996, dix ans après les travaux de réhabilitation de l'hôpital, pour participer à son achèvement et pour avoir presque tous les soins sanitaires nécessaires qui répondent aux premiers soins urgents de la population.

Cependant, cet hôpital était-il congréganiste, étant bâti sur la concession de l'Etat et dirigé par l'évêque comme l'Institut Technique Agricole et Vétérinaire (ITAV), une école d'État confiée au diocèse et à la Congrégation missionnaire ? Jusqu'en 1989, l'hôpital de Matanda fut officiellement géré par l'Église catholique mais au nom de l'Etat bien que ce dernier n'ait donné sa contribution ni pour les constructions, ni pour l'équipement de l'hôpital, ni pour son achèvement. Néanmoins, c'est l'Etat qui autorisa la réhabilitation de l'hôpital. Bien plus, en 1989, l'intervention du Commissaire d'État fut un grand soutien du Gouvernement au diocèse. Il demandait au Gouverneur de la Région du Nord-Kivu de dissuader les ex-occupants du terrain de revendiquer de cette concession

Ce fut dans la même année 1989 que Mgr Emmanuel Kataliko eut une audience avec Président de la République, Joseph Désiré Mobutu, à l'issue de laquelle le Président décida que tout ce qui entrait dans la concession de l'hôpital appartenait au diocèse et que si l'Etat venait à récupérer l'hôpital, il restituerait tout ce qui aurait servi à l'achèvement.

Devant cette éventualité, la même année 1989, au cours d'une cérémonie tenue à l'évêché de Butembo, l'évêque confia la gestion de l'hôpital aux Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame en remettant les clés à leur Supérieure Générale de l'époque, la Mère Mukirania Irène. Mais l'hôpital n'était pas encore doté de médecins. Dans un

¹³⁸⁵ La copie de cette lettre du 10 mai 1986 porte le n°2448.3/B.C.F./003/86

¹³⁸⁶ Il s'agit de la lettre n°5072/258/D.35 du 8 octobre 1986.

¹³⁸⁷ Rapport de Thelemuka Kagozi, Commissaire de Zone Assistant. Butembo, le 9 octobre 1986, p. 1-2.

¹³⁸⁸ À cette date, l'hôpital comprenait un dispensaire, une maternité, le Pavillon saint Vincent de Paul, et une salle d'hôpital.

premier temps, les Sœurs durent recourir aux docteurs de Kyondo et de Musienene pour les consultations médicales¹³⁸⁹.

Cette situation provisoire n'empêcha pas les malades et la population locale d'exercer une pression sur les responsables de l'hôpital afin que ces derniers leur trouvent un médecin permanent. L'hôpital engagea alors définitivement le docteur Mundama Witende dont le mandat venait d'expirer à l'hôpital de Kyondo. Il fut successivement suivi des médecins-chefs, le docteur Kabuyaya Kamenge en provenance de Mweso, et de l'actuel médecin directeur de l'hôpital, le docteur Kakule Ndungo qui travaillait à Bukavu.

Hormis les difficultés du début, les constructions, le terrain, le manque de personnel suffisant et qualifié ainsi que des produits pharmaceutiques de qualité, l'hôpital de Matanda a beaucoup souffert du manque des relations harmonieuses entre le personnel soignant et la Congrégation gestionnaire. Le problème de fond réside dans les différentes visions de la même oeuvre à laquelle tous étaient censés collaborer.

Les infirmiers et surtout les médecins affirmaient que l'hôpital devait avoir un statut d'Etat. Les religieuses faisaient valoir que la nouvelle institution était une Association Sans But Lucratif (A.S.B.L.) dont elles étaient responsables. Ainsi, les religieuses pouvaient-elles s'ingérer dans la gestion de l'hôpital malgré la présence d'un médecin-directeur à qui incombait le travail d'organisation. C'est dans ce contexte que trois docteurs déposèrent leur démission.

Les médecins pouvaient revendiquer les maisons propres qui leur avaient été promises. Mais, l'hôpital, dans les années 1990, se trouvait dans l'impossibilité de les leur fournir à moins qu'il n'accroisse ses emprunts d'argent. En outre, les infirmiers et les docteurs pouvaient aussi réclamer des salaires élevés, menacer de faire la grève et favoriser le laisser-aller à l'hôpital. Une fois de plus, l'hôpital se trouvait dans l'incapacité de rémunérer son personnel à cause de l'endettement des malades, des institutions commerciales et étatiques qui n'honoraient pas leurs factures, et de l'État qui payait arbitrairement le tiers des ouvriers de l'hôpital.

En dehors de ces revendications légitimes difficiles à résoudre à cause de la situation contextuelle du moment, les médecins, à leur tour, pouvaient recevoir de graves reproches entre autres, l'absentéisme au travail, l'accueil d'une clientèle privée durant les heures de prestation, les critiques négatives sur l'hôpital et sa direction, les réunions clandestines¹³⁹⁰. Ces aspects soulignent la difficulté de collaboration qui a existé entre les ecclésiastiques et les laïcs.

Afin de surmonter ces difficultés, la réunion du 16 février fut décisive pour l'hôpital de Matanda. Il a été demandé à la Congrégation gestionnaire de l'hôpital et aux médecins de savoir respecter le temps libre de chacun en dehors des heures de prestation. Néanmoins, ce respect du temps des autres ne signifiait pas qu'il était destiné à la chasse

¹³⁸⁹ KASWERA MATHE, *Evolution des activités de l'hôpital Matanda depuis sa création jusqu'à nos jours. Procès verbal de la Réunion du 12 avril 1997*, p. 1-2.

¹³⁹⁰ Jean-Marie KALONDERO, *Compte rendu de la rencontre du 15 au 16 février 1992 avec le Médecin Inspecteur Régional au sujet de l'hôpital Matanda. Butembo, le 16 février 1992*, p. 1-2.

aux malades par les docteurs au profit des cabinets privés.

Bien plus, les décisions du conseil d'administration et celui de gestion devinrent souveraines. Les deux conseils devaient être redynamisés et convoqués régulièrement. Par ailleurs, l'organigramme de l'hôpital définissant les tâches de chacun entra en application en suivant les statuts des hôpitaux conventionnés catholiques qui n'ont pas de caractère lucratif.

En outre, l'assemblée exigea qu'on affecte le personnel qualifié à la place qu'il faut. C'est pourquoi, on demanda à la Congrégation gestionnaire de l'hôpital de former son personnel en gestion, en administration et en sciences médicales¹³⁹¹, et de renoncer à son immixtion dans la gestion courante de l'hôpital. Enfin, les participants à la réunion du 16 février 1992 décidèrent de se mettre à l'œuvre pour garantir les services de qualité à la population et tandis les démissionnaires furent écartés de l'hôpital¹³⁹².

Parmi d'autres difficultés, l'hôpital Matanda se confronta à l'urgence de la création d'un Institut Technique Médical qui fournirait un personnel et un service de qualité aux malades. Ce problème se posa à la réunion du 5 mars 1989. L'année suivante, le 5 février 1990, il revint sur la table. Bien qu'il fut classé parmi les projets à long terme, ce besoin de personnel et les demandes incessantes des étudiants forcèrent la main aux responsables de l'hôpital qui ouvrirent, dès la rentrée scolaire 1990-1991, une école pour infirmières du docteur Mundama Witende.

L'hôpital est confronté à plusieurs défis : la question des salaires insuffisants, un personnel qualifié en nombre très restreint, un autofinancement toujours maigre, et la difficulté de s'approvisionner en produits pharmaceutiques demeurent¹³⁹³. On ne peut se ravitailler que dans les pays limitrophes ; mais la durée d'attente des produits reste très longue. Ils parviennent à destination avec de la casse, ou périmés à cause de la mauvaise conservation des produits et de l'état déplorable des routes. Ce qui conduit l'hôpital à travailler à perte.

En outre, il faut prendre en compte les malades qui sont soignés gratuitement, les agents de l'Etat et les militaires, et le secours en médicaments des personnes sinistrées par la guerre de libération du Congo. Enfin, on ne peut pas négliger les cas des malades insolubles à cause, soit de leur situation de misère, soit de leur mauvaise volonté. Certains pensent qu'ils sont exemptés des factures parce qu'ils auraient contribué d'une manière ou d'une autre à la construction de l'hôpital.

En dépit de ces difficultés, qui sont communes aux hôpitaux du diocèse de Butembo-Beni, l'hôpital Matanda connaît une forte affluence des patients de la cité et des alentours. Il reste un lieu privilégié d'apostolat pour les Petites Sœurs de la Présentation

¹³⁹¹ Observation de l'auteur.

¹³⁹² Jean-Marie Kalondero, Compte rendu de la rencontre du 15 au 16 février 1992 avec le Médecin Inspecteur Régional au sujet de l'hôpital Matanda. Butembo, le 16 février 1992, p. 1-4.

¹³⁹³ Kaswera Mathe, Comptes rendus des Réunions Ordinaires du Comité de Gestion. Butembo, le 9 septembre 1996, p. 3-4, Butembo, le 12 avril 1997, p. 3-5, et Butembo le 8 mai 1995, p. 3-8.

de Notre-Dame. Elles enseignent aux malades le sens chrétien de la souffrance et de la mort, et l'espérance dans la résurrection du Christ.

Bien plus, les Sœurs responsables des malades ne cessent de les visiter et de les reconforter par leur présence parfois silencieuse, parfois priante et parfois accompagnée d'un petit geste discret et ponctuel d'assistance pour les plus nécessiteux. Par ailleurs, elles doivent inciter le personnel soignant au sens de la responsabilité, de l'unité, de la collaboration, de la conscience professionnelle, et de l'accueil des malades car ces vertus attireraient la sympathie des malades qui se sentiraient aimés et bien soignés. Elles l'invitent enfin à écarter comme une peste toute critique destructive entre les membres du personnel¹³⁹⁴.

Soucieux du bien spirituel des malades, Mgr Emmanuel Kataliko fit venir de Boxtton, en Hollande, en 1987, le Père Edmondus Verman, assomptionniste, qui y résidait pour un repos après ses années de mission au Congo dans le diocèse. Ce Père, ancien professeur de latin et d'anglais au petit séminaire de Musienene (1965-1978), se consacrait à la paroisse aussi bien qu'à l'aumônerie à l'hôpital du lieu. Il revint au Congo pour une durée de quatre ans (1989-1992) pour ce ministère spécifique en assurant l'aumônerie dans les communautés religieuses des Petites Sœurs de la présentation environnant leur maison généralice. A son retour définitif en Europe, les prêtres de la cathédrale prirent la relève.

Chapitre huitième Œuvres d'assistance sociale (1935-1995)

Les œuvres d'assistance sociale naquirent avec le début de la christianisation de la contrée. Avec leur évolution, elles cherchent à répondre aux besoins qui n'étaient pas pris en charge par la nouvelle société : les orphelins, les handicapés physiques et mentaux. Mettre la soins de la médecine moderne à la portée de la population locale, et sauver la vie des orphelins et l'intégration des handicapés dans la société, telle est la finalité des œuvres d'assistance sociale.

4.8.1. Centres de santé

Outre les hôpitaux, parmi les autres oeuvres sanitaires, il faut souligner les dispensaires et les maternités. Pour la plupart, ces oeuvres sont conjointement créées par les curés, recevant des subsides de leurs pays d'origines, par les chrétiens¹³⁹⁵, ou par une communauté religieuse. L'apostolat des dispensaires et des maternités reste exclusivement l'apanage des religieuses qui les dirigent.

Leur témoignage de vie, les conseils qu'elles prodiguent, leur dévouement et

¹³⁹⁴ Entretiens informels du 15 au 20 septembre 1997 avec les Soeurs Katina Nzondero, docteur de la place, Régine, infirmière du même hôpital, et des membres de la famille lors de notre hospitalisation.

assiduité au travail, attirent les chrétiens en ces lieux, où le prêtre n'intervient que pour les sacrements dont les malades ont besoin. Certains dispensaires et maternités sont congréganistes. Ils appartiennent à l'Etat bien que les religieuses s'y engagent corps et âme sans être rémunérées.

Parmi ces postes de santé, l'hôpital de Mutwanga mérite une attention particulière. En 1957, les Sœurs Oblates de l'Assomption acceptèrent de travailler dans cet hôpital, construit par le Gouvernement colonial. Il comptait environ cent lits et avait, en annexe, une léproserie. Au début, les Sœurs Marie-Virginie Knobben et Gabriel de Laus s'y dévouèrent seules. Un médecin, en provenance de Beni, venait les visiter.

Par la suite, en 1958, le Docteur Vandenweghe, de nationalité belge, prit la direction de l'hôpital. Les religieuses continuèrent à soigner les malades, à s'occuper du laboratoire, de la pharmacie, de l'économat et de la léproserie. À côté de la communauté des Oblates de l'Assomption, les Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame vinrent fonder une communauté afin de seconder les Oblates dans le service de l'hôpital.

En 1963, suite à l'insécurité politique mais aussi à cause du manque du personnel missionnaire, Mgr Henri Piérard exhorta les Oblates à céder certaines œuvres à sa congrégation féminine diocésaine dont le nombre croissait sans cesse. Les Oblates de l'Assomption durent quitter Mutwanga, après avoir perdu une des leurs, la Sœur Cécile-Agnès Planet qui, suite aux brûlures profondes provoquées par un frigidaire qu'elle voulait réparer, mourut à Musienene le 30 avril 1964, à 5 h 30 du matin, après avoir reçu ses premiers soins à Oicha¹³⁹⁶. La même année 1964, les Sœurs Oblates quittèrent définitivement Mutwanga où les Sœurs de la Présentation se dévouent à soigner continuent les malades, dans un hôpital sans médecin, dirigé par un infirmier.

Hormis cet hôpital congréganiste, le diocèse de Butembo-Beni, depuis les années 1980, a regroupé les centres médicaux en « zones de santé ». Sur les territoires de Beni et de Lubero, il existe dix zones de santé dont quatre hôpitaux de référence, Kyondo, Musienene, Manguredjipa, et Oicha. Ils supervisent les centres de santé et dispensent une formation sanitaire aux infirmiers¹³⁹⁷. Ces centres sont des lieux où les différentes confessions religieuses collaborent et initient indirectement les mamans à la prévention des maladies. Les problèmes rencontrés dans les hôpitaux se posent avec plus d'acuité dans ces centres.

Somme toute, l'organisation des services sanitaires a opéré une révolution dans la culture nande. Il dissipa peu à peu les croyances traditionnelles liées aux causes de la maladie : l'action maléfique du sorcier ou la vengeance d'un ancêtre, oublié d'être honoré par la famille. La médecine traditionnelle se vit remplacée par la médecine moderne qui

¹³⁹⁵ A titre d'exemples de certains postes de santé créés par les chrétiens on pourra citer le dispensaire et maternité de Mageria, tandis que dans la paroisse de Mbao sont des œuvres conjointes entre le peuple et un don du Père Edgar, Kasando, Museya et Mangina étant respectivement construits par les Petites Soeurs de la Présentation Notre-Dame, la Compagnie de Marie et les Oblates.

¹³⁹⁶ Lieven BERGMANS, *op. cit.*; p. 32-32 et 44-46.

¹³⁹⁷ Le diocèse de Butembo-Beni, 1998, p. 54.

identifiait les véritables causes de la maladie.

Néanmoins, elle garde quelques limites : elle ne soigne pas les blessures morales de la maladie. Par ailleurs, la médecine moderne n'a pas encore maîtrisé les soins de toutes les maladies. La médecine traditionnelle garde alors une certaine valeur en ce domaine, d'autant que les agents de l'évangélisation reconnaissent la valeur curative des plantes médicinales inconnues de la médecine moderne. Des malades déclarés incurables à l'hôpital recourent à la médecine traditionnelle qui, parfois, réussit en de telles circonstances. Cela entraîne les patients à recourir aux devins et aux féticheurs. Mais les chrétiens gardent une conscience malheureuse à tel point qu'ils ont le sentiment d'avoir péché¹³⁹⁸.

Cette difficulté de discernement comporte un double aspect. D'une part, elle provient de la pastorale missionnaire qui enseignait qu'une guérison opérée en dehors de l'hôpital était une œuvre satanique. D'autre part, dans la tradition, il est parfois difficile de savoir si « le guérisseur a une conscience honnête » bien qu'il soit chrétien. Dans la culture, la pratique de guérir était l'apanage des féticheurs, des sorciers, et des devins. Ce doute pousse les chrétiens à aller rencontrer le prêtre pour se confesser et pour s'assurer qu'ils ne dans une situation permanente de péché¹³⁹⁹.

Depuis les années 1970, afin d'éviter de telles situations, le diocèse a autorisé à certaines personnes, tels l'abbé Gabriel Karambura à Beni-cité, Kambindi à Musienene, et Marcel Kambungu, catéchète à Butembo, à pratiquer la médecine traditionnelle dans les hôpitaux. Une maladie suivie par le médecin de l'hôpital, parfois en présence des religieuses, dissipe la crainte du péché.

4.8.2. Les orphelinats (1935)

Peu de temps après leur arrivée en 1935, les Oblates de l'Assomption ouvrirent un orphelinat à Beni. L'orphelinat est une des oeuvres par lesquelles les religieuses ont contribué à transformer la mentalité de la population locale. La coutume ancestrale interdisait à une femme d'allaiter de son sein un enfant qui ne lui appartenait pas. Elle pouvait être soupçonnée de sorcière de la défunte. Quand la famille du mari défunt acceptait qu'une autre femme allaite un orphelin, elle le réclamait quand il atteignait quatre ou cinq ans. Le dédommagement de la femme adoptive ne compensait pas souvent les douleurs psychologiques de séparation¹⁴⁰⁰.

Ainsi, les religieuses, (*Mama* ou *Mères*), furent appelées à sauver d'une mort certaine des bébés privés de leurs mamans défuntes. Elles incitèrent la femme indigène à adopter

¹³⁹⁸ Expérience de l'auteur lors de son ministère pastoral à Mbao (1986-1991)

¹³⁹⁹ Cette question soulevée souvent lors de notre pastorale (1986-1991) dénouaient les langues des catéchistes et des chrétiens durant nos conseils paroissiaux et pastoraux.

¹⁴⁰⁰ Témoignage de Kavira Siviholya et de Victorine Kavugho, infirmières au Centre de santé Umoja. Butembo, août 1997. Vécu de l'auteur sur les questions de justice au sujet du partage de la dot des filles adoptées lors de son ministère paroissial à Mbao (1986-1991).

des enfants qui n'étaient pas les leurs. Quand ces enfants pouvaient vivre d'eux-mêmes, elles les rendaient à leurs familles respectives.

En 1937, la même œuvre de l'orphelinat continua à Manguredjipa. L'établissement des Sœurs Oblates de l'Assomption fut surtout commandée par la Compagnie de la M.G.L. qui se montrait soucieuse de soutenir une institution destinée à améliorer l'ordre social parmi ses travailleurs. Bien avant, en 1936, le Père Henri Piérard entama des pourparlers avec M Gissard, Directeur de la M.G.L., sur un projet d'établissement des religieuses et d'un petit poste de Mission au centre minier de Matokolea. À l'occasion de ces échanges ¹⁴⁰¹, le Supérieur ecclésiastique de Beni eut mission de fixer les conditions et l'organisation de ce nouvel établissement, et d'en assurer le fonctionnement général.

Le travail prévu pour les religieuses à Matokolea comportait le service général d'un hôpital et de divers dispensaires annexés aux camps des travailleurs. Elles devraient s'occuper aussi des écoles. Pour ces services, les mines s'engageaient à donner une rétribution en proportion avec travail rendu. L'établissement des religieuses devait être aussi accompagné d'une aumônerie qui pouvait s'installer auprès d'elles, d'un centre de mission soit pour les ouvriers de la mine soit pour la population de la région.

En échange de ces services des religieuses et des Pères, la M.G.L. s'engagea à fournir les locaux nécessaires pour les missionnaires, y ajouter le mobilier indispensable, et payer les frais de voyage de quatre religieuses hollandaises et les dépenses du premier aménagement ainsi que l'entretien ¹⁴⁰². Ces conditions une fois réunies, la Très Révérende Mère Augustine, supérieure générale des Oblates de l'Assomption, envoya quatre religieuses hollandaises, Sœurs Marie-Joseph Bruyn, Marie-Françoise de Groot, Marie-Chrysostome Krukkert, et Marie Thérèse Bartels au poste de Manguredjipa où elles arrivèrent le 1^{er} février 1937. Deux semaines après, elles rendirent leur apostolat de charité à l'hôpital de la M.G.L., dirigé par le médecin Occhino. A peine au travail, ce docteur proposa aux religieuses d'adopter une orpheline de dix mois.

Aussitôt, s'ouvrit un orphelinat ¹⁴⁰³ qui fut, en 1949, transféré à Bunyuka dans un climat plus clément que celui de Manguredjipa infecté de malaria provoquant une forte mortalité dans la région. Aussi, Bunyuka présentait comme autre avantage, la présence des aspirantes à la vie religieuse qui pouvaient, en aidant les Sœurs dans l'orphelinat se préparer à leur tâche future. La société des Mines des Grands Lacs (M.G.L.) accordait un subside annuel aux enfants de ses ouvriers qui étaient transférés à Bunyuka. Elle aida d'une manière substantielle aux constructions du nouvel orphelinat.

Par ailleurs, les deux orphelinats du diocèse à Beni et à Bunyuka recevaient des subsides en provenance de l'Œuvre de la Sainte Enfance ¹⁴⁰⁴, de l'Aide aux Maternités et Dispensaire au Congo, du Gouvernement congolais qui pouvait fournir du lait pour les nourrissons, des Fonds de la Reine Elisabeth pour la construction de l'orphelinat de

¹⁴⁰¹ APAR, 2 LK, 44 : Projet d'établissement à Matokolea. Beni, le 1^{er} janvier 1936.

¹⁴⁰² Lieven BERGMANS, *Les Oblates de l'Assomption au Zaïre (1935-1980)*. Bruxelles, 3 janvier 1980, p. 10-13.

¹⁴⁰³ Romanus DECLERCQ, *Orphelins, orphelines de chez nos Sœurs Oblates à Manguredjipa*, dans *Annales* (1939) n° 15, p. 6-11.

Bunyuka ¹⁴⁰⁵, des bienfaiteurs, de l'intervention de la chefferie ¹⁴⁰⁶, et de quelques parents qui contribuaient à l'entretien de leurs enfants.

Ces dons semblent avoir été insuffisants pour remplir les besoins des orphelinats. C'est pourquoi, les Sœurs Oblates et le Vicariat s'ingéniaient à suppléer aux dépenses que ces organisations ne savaient pas combler ¹⁴⁰⁷. Aussi, recourait-on à la bienveillance des amis des orphelins, des veuves et de bienfaiteurs d'Europe ¹⁴⁰⁸.

En dehors de ces orphelinats, les missionnaires s'occupaient d'autres enfants orphelins. Dans les paroisses de Mbingi et de Kyondo, parmi tant d'autres, on comptait respectivement 50 et 96 enfants adoptés. Les missionnaires incitaient surtout les familles chrétiennes à braver la coutume qui condamnait les enfants à la mort suite au manque des soins nécessaires. Peu à peu, les anciennes craintes s'évanouirent et la population commença à adopter les orphelins.

Des ménages stériles sollicitaient ces enfants car les maris se réalisaient qu'il était difficile pour une femme de vivre sans enfants ou sans leur compagnie. De courageuses chrétiennes, comme Rosa à Mbingi, pouvaient garder huit orphelins grâce à l'aide de la Mission. Pour celles qui étaient pauvres une telle générosité était une dépense assez onéreuse ¹⁴⁰⁹. Mais la plus grande des douleurs de ces mères adoptives et des religieuses était de voir partir leurs enfants, pour qui elles s'étaient tant dépensées, parce que réclamés par leur famille après avoir recouvert la force et la santé. Depuis les années 1950, plusieurs parmi les orphelins, qui préféraient rester avec les religieuses, ont prit la voie de vie consacrée ou sacerdotale. Les religieuses sont devenues leurs « secondes mères ».

Le Père Lieven Bergmans explique cette situation des orphelins par leur

¹⁴⁰⁴ Pour plus de renseignements, on pourra se référer aux documents annuels du *Pontificium Opus a sancta infantia*, notamment au Prot. n.484, et aux *Prospectus Status Missionis circa opera pro Sancta Infantia*, de 1952-1968 que nous avons retrouvés dans les archives diocésaines. Ces données ne sont pas encore classées.

¹⁴⁰⁵ Cette aide de 1 350 000 Fr provenant de la Reine, en 1960, prévoyait un dortoir pour 130 enfants, avec un petit lit de fer, une lingerie et deux chambres pour les surveillantes et une assistance à 300 enfants.

¹⁴⁰⁶ Selon les données provenant du Rapport diocésain de 1961-1963, l'aide des parents d'enfants était difficile à comptabiliser parce que probablement elle venait au compte-gouttes ou en nature. Cependant, ce même rapport indique la contribution des bienfaiteurs et de la chefferie qui, respectivement, équivalaient à 500 000 FB et 100 000 FB.

¹⁴⁰⁷ Romanus DECLERCQ, « Orphelinats », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 57.

¹⁴⁰⁸ Les noms de ces bienfaiteurs nous connus grâce à la correspondance des religieuses à leur Supérieur générale quand elles présentaient leur sentiments de gratitude à leur égard. Certaines lettres sont anonymes, comme celle qui signe Veuve X, d'autres marquent leurs noms. Il s'agit notamment de deux enfants du mouvement d'action catholique, la croisade eucharistique, Monique Perdereau et Paulette Canquetoux, et de deux religieuses pensionnées, les Sœurs Geneviève Debeaupuis et Monique Bonnet. Cfr. « Dans le courrier de la Très Révérende Mère Générale », dans les *Annales* (1938) n°10, p. 25-26.

¹⁴⁰⁹ Romanus DECLERCQ, « Histoire du Vicariat de Beni », dans *L'Afrique ardente* (1947) n°42, p. 5-6.

déracinement des orphelins¹⁴¹⁰. Pour lui, l'éducation antérieure des enfants dans des « meilleures conditions hygiéniques » ne favorisait guère leur adaptation à la vie dans les villages. Cette explication semble partielle pour les Sœurs de la Présentation de Bunyuka¹⁴¹¹. La nouvelle relation familiale d'adoption, « religieuse-enfant », réside dans le fait qu'un « enfant reconnaît les premières mains qui l'ont entretenu ». (photo, p. 38)

Ce langage imagé qui traduit les sentiments du cœur signifie, pour les religieuses, que « l'enfant reconnaît la première affection reçue ». Cela pousse les enfants à ne pas comprendre qu'ils sont orphelins ou qu'ils peuvent être séparés de leurs « *mama* » pour aller vivre dans un milieu qui leur est presque inconnu : le village. Cette situation est aussi vérifiable pour les enfants orphelins gardés dans les villages.

Les orphelinats ont été enfin pour les religieuses et pour les aspirantes à la vie religieuse un lieu d'apostolat et une occasion pour se préparer à la vie religieuse. Ce genre d'apostolat demandait l'abnégation. Les aspirantes qui se sont dévouées dans les orphelinats, selon la remarque du Père Lieven Bergmans, n'ont eu guère l'occasion de fréquenter l'école secondaire¹⁴¹².

Cette situation contextuelle a évolué après les années de l'indépendance. D'abord, les premières aspirantes avaient déjà dépassé l'âge de scolarisation ; elles apprenaient l'abécédaire au couvent. Ensuite, la première école secondaire pour les filles ne date que de 1949 avec l'arrivée des Sœurs de la Compagnie de Marie. À cette date, la congrégation des Petites Sœurs de la Présentation ne venait que d'être fondée (1948).

Quoi qu'il en soit, les religieuses dans les orphelinats ont établi un nouveau style d'adoption qui a noué de relations profondes entre les couvents et les familles des orphelins. Les relations traditionnelles basées sur l'adoption des enfants à bas âge ou orphelins, qui devenaient membres à part entière de la famille adoptive, se sont élargies aux couvents des religieuses, à l'unique différence que l'enfant, orphelin de mère, porte le nom de sa famille.

4.8.3. Les centres pour handicapés physiques

Les Centres pour Handicapés Physiques (C.H.P.) trouvent leur origine lointaine en 1970 grâce à l'instigation de la Sœur Thérèse Reatini Margurite de la Congrégation des Oblates de l'Assomption. Elle conçut l'idée de rassembler les handicapés afin de mieux connaître leurs problèmes, leur donner la chance de participer au développement de leur contrée. Bientôt le centre de Butembo, *Heshima Letu*, qui était en liaison avec celui de Goma connut un développement inattendu. En 1975, un centre d'appareillage s'y ouvrit et quatre ans plus tard, en 1979, au Nord-ouest du diocèse, à Mangina, la Sœur Thérèse Reatini ouvre un second centre du même genre.

¹⁴¹⁰ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 14.

¹⁴¹¹ Témoignage des Sœurs Charlotte Tasiviwe et de Suzanne Vahamwiti. Bunyuka, septembre 1997.

¹⁴¹² Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 14.

Le véritable démarrage du Centre pour Handicapés Physiques de Butembo (CHP) eut lieu en 1983 lorsque les nouveaux statuts furent approuvés. Ainsi le centre eut son adhésion comme membre effectif à l'Association des Centres pour Handicapés en Afrique Centrale (A.C.H.A.C.). La même année le dossier d'agrément du centre de Butembo fut déposé à Kinshasa tandis que l'on établissait sur place un comité de gestion et une organisation administrative. En fait, depuis 1979 jusqu'en 1983, la Sœur Thérèse Reatini Marguerite, sentant le poids de l'âge et manquant de l'énergie nécessaire pour s'occuper de la gestion des deux centres de Butembo et de Mangina, interpella le diocèse sur la question des handicapés physiques.

Consultant les responsables des différentes Congrégations religieuses du diocèse à savoir les Assomptionnistes, les Oblates de l'Assomption et les Petites Sœurs de la Présentation, elle ne trouva personne qui voulut l'épauler car ces Instituts religieux trouvaient que ce genre d'apostolat était non seulement délicat mais aussi difficile pour en prendre la responsabilité¹⁴¹³.

C'est la raison pour laquelle Mgr Mutien Mupendawatu proposa les Frères de l'Assomption. Ces derniers s'engagèrent à en assumer la supervision sous la direction du Frère Pura. Maliyabwana Gilbert qui, arraché à ses études de première année de graduat à l'Institut Supérieur Pédagogique de Bunia, se prépara d'abord psychologiquement dans le centre de Goma pour finalement se spécialiser en la matière en Belgique¹⁴¹⁴. À son retour d'études, il lança, en 1983, un service ambulatoire dans tout le diocèse. Ce service consistait à aller contacter les handicapés dans leur milieu ordinaire, à les recenser, à les aider à se rendre au centre pour les cas qui nécessitaient des soins appropriés, et à leur donner des causeries.

La grande difficulté fut celle de distinguer les pauvres et les handicapés physiques car en *kinande* comme en *Swahili* les deux catégories sont indistinctement dénommées *wamaskini*. Tous les *maskini* (pauvres) arrivaient nombreux au rendez-vous car espérant recevoir une aide de la part du Frère. Mais la confusion se dissipa et la population locale comprit l'intention du Frère bien que ce travail de sensibilisation prend du temps pour entrer dans la mentalité d'une population peu alphabétisée.

L'année 1984 vit la modification des statuts à la demande de l'autorité compétente de Kinshasa. Avec la contribution de l'abbé Alphonse Kakule et du général Katsuva pour les parties qui comportent l'expression canonique et juridique afin de réintroduire le dossier auprès du Gouvernement pour l'obtention de la personnalité civile, le Frère Gilbert Pura s'attela à l'élaboration de nouveaux statuts qui ne tardèrent pas à être agréés¹⁴¹⁵.

Dans le diocèse, ces statuts¹⁴¹⁶ entrèrent le 18/12/1984 en vigueur le jour de leur signature par les membres fondateurs, Mgr Emmanuel Kataliko, le Frère Mwimbi Cyrille, Supérieur général des Frères de l'Assomption, de la Sœur Thérèse Marguerite Reatini,

¹⁴¹³ Entretiens informels entre les Frères de l'Assomption Pura Gilbert et Bwakyankazi Achilles avec le Père Sitone Matthieu (1995-1998) à Butembo.

¹⁴¹⁴ *Ibidem*.

¹⁴¹⁵ Récits du Frère Achilles Bwakyankazi, responsable du centre de Beni (1988-1990)

responsable du centre de Mangina, et du Frère Pura Maliyabwana, responsables des Centres pour Handicapés Physiques dans le diocèse de Butembo-Beni. La même date marque le début officiel du fonctionnement du centre de Butembo.

Dès l'année 1984, le centre de Butembo prit un développement notable qui aboutit, en 1985, à une extension dans la Cité de Beni sous la supervision du Frère Achilles Bwakyankazi qui venait de se spécialiser à Goma dans la kinésithérapie. C'est à partir de ce centre que Oicha, à vingt sept kilomètres de Beni, commença depuis 1987 à recevoir le service ambulatoire jusqu'à ce qu'il soit devenu à son tour un centre sans avoir pour autant son propre responsable.

Ce centre d'Oicha, dont l'ouverture officielle se situe dans les années 1990, est une œuvre fondée conjointement par le Frère de l'Assomption Achille Bwakyankazi et le Père Edgar Cuypers des Assomptionnistes qui en fut le bienfaiteur et celui qui cherchait de l'aide auprès des organismes belges et hollandais. Dès ses origines, le centre d'Oicha est devenu un lieu œcuménique. Les Pères Assomptionnistes, les Petites Sœurs de Jésus, et les protestants dont le Docteur Kambale gérant un hôpital situé à cent mètres du site, collaborent aux soins et à la promotion et à la réhabilitation des personnes physiquement handicapées.

La même année 1987, le centre de Butembo connut un développement qui lui permit de recevoir dans sa chapelle des handicapés pour leur encadrement spirituel. Des handicapés hospitalisés et les moins malades venant pour les soins ainsi que les chrétiens du quartier ont fait de ce centre un point de rencontre pour leurs réunions de la Communauté ecclésiale vivante. Deux fois par semaine, handicapés et chrétiens reçoivent une célébration eucharistique présidée par un des responsables du Centre diocésain de Catéchèse, de Pastorale et de Liturgie (C.D.C.P.L) qui se situe à cinquante mètres de la concession des handicapés.

Outre les activités proprement dites du Centre pour Handicapés Physiques, le Frère de l'Assomption Gilbert Pura Maliyabwana se pencha sur une nouvelle catégorie d'handicaps : les sourds-muets, les handicaps-moteurs, les aveugles et les amblyopes, les arriérés mentaux et les retardés scolaires, et des mineurs délinquants. Depuis l'ouverture de l'année scolaire 1993-1994, une école primaire appropriée pour les sourds-muets fonctionne sous la responsabilité des Frères de l'Assomption à cent mètres du site des handicapés. Dans l'avenir, selon les projets du fondateur, il serait possible d'y ouvrir une école secondaire qui aurait une orientation professionnelle. Mais cette formation humaine ne suffirait pas. Il aurait fallu trouver un prêtre aumônier qui, maîtrisant le langage mimique, s'occuperait de leur encadrement spirituel ¹⁴¹⁷.

D'une manière générale, les Centres pour Handicapés Physiques (CPH) ont comme objectif de réadapter la personne handicapée en vue de sa réintégration dans la société

¹⁴¹⁶ Les statuts signés le 18/décembre 1984 comportent 23 articles qui s'étendent sur onze chapitres sur un volume de neuf pages. Le préambule, la constitution et la dénomination, le siège social, le but, le rayon d'action, les membres, l'organisation, les ressources, la Fédération et confédération, la modification des statuts, la dissolution de l'œuvre, et le Règlement d'Ordre intérieur sont les composantes de ces statuts.

¹⁴¹⁷ Entretien du Frère Gilbert Pura avec le Père Sitone Matthieu en date du 04 septembre 1997 à Butembo.

pour lui permettre de participer au développement de la contrée. Le but immédiat est la rééducation physique la promotion sociale en leur apprenant un métier, l'accueil des handicapés de passage qui viennent soit pour une visite, soit pour un centre beaucoup plus perfectionné comme celui de Goma¹⁴¹⁸.

Le service ambulatoire concerne surtout les handicapés les plus éloignés du centre. Il s'agit de les détecter et prévenir un handicap, de contrôler et d'adapter les appareils orthopédiques, les recenser, les orienter en leur donnant des conseils quand ils sont visités en famille. Le rôle social de ce service est d'assurer la réhabilitation et l'intégration des handicapés dans la société par une démarche interdisciplinaire dans laquelle interviennent entre autres l'éducateur, le rééducateur, le formateur professionnel, l'orthopédiste, le médecin, le sociologue, l'assistant social, le psychologue, l'apport bénéfique des parents et de la communauté toute entière.

Ce même service exige un enseignement spécial destiné aux Infirmes Moteurs Cérébraux (I.M.C.), aux aveugles et amblyopes, aux arriérés mentaux, aux retardés scolaires, et aux mineurs délinquants ainsi qu'aux sourds-muets¹⁴¹⁹. Le service ambulatoire et social a pour but d'amener les handicapés à une réadaptation professionnelle après les soins de l'infirmité. Cet objectif explique le fait que les centres doivent être domptés d'un poste de santé ou du moins d'une infirmerie comme on en rencontre à Mangina depuis sa fondation et à Butembo depuis l'année 1990.

Dans le même dessein, en 1988 le centre de Butembo ouvrit en 1988 dans son enceinte un centre de coupe-couture et d'alphabétisation, un atelier de cordonnerie et de menuiserie, en 1990, une tannerie artisanale, et une école de sourds-muets ainsi que des activités d'agriculture et du petit élevage non seulement pour la consommation des handicapés hébergés dans le site mais aussi pour l'autofinancement de tout le complexe du centre.

Néanmoins, les trois grands centres de Butembo, de Beni, et de Mangina ainsi que celui de Oicha souffrent de difficultés qui handicapent les différents projets pour l'amélioration de leur développement. Il s'agit principalement du manque du matériel auquel s'ajoute la hausse des prix sur le marché quand il faut y acheter des produits de première nécessité. On manque aussi de médicaments pour les handicapés, des planches pour la menuiserie et pour la réadaptation des appareils orthopédiques, des peaux de leur tannerie, et du tissu pour les ateliers de couture. Au problème de la rémunération de leurs ouvriers, frères, handicapés et laïcs qui aident dans les Centres, s'ajoutent ceux qui ont trait à l'incompréhension de l'objectif des Centres dans la population.

En outre, plusieurs parents se trouvent dans l'impossibilité de payer pour leurs malades et handicapés à cause non seulement de leur pauvreté mais aussi de la mentalité. Plusieurs estiment que les services devraient être gratuits, et font du centre un « dépôt » de leurs handicapés. Enfin, les Centres pour Handicapés Physiques manquent de ressources locales. Ainsi leur fonctionnement dépend en grande partie, environ 60%,

¹⁴¹⁸ Centre pour Handicapés Physiques (CPH), *Statuts*, 1984, p. 1.

¹⁴¹⁹ < C.H.P.>, *Règlement d'Ordre Intérieur*, (R.O.I.), n°13-14, p. 2.

de l'aide extérieure provenant substantiellement de Miserior, de Memisa et de Caritas Neerlandica¹⁴²⁰.

Néanmoins, ces centres ne manquent pas de projets pour améliorer les conditions de vie des handicapés. En 1995, le centre *Heshima Letu* de Butembo souhaitait créer un atelier de fabrication et de montage de voiturettes pour les handicapés. Il désirerait, ensuite, appuyer les initiatives privées des handicapés en créant entre autres un bureau de coordination de leurs actions de développement, développer le secteur agricole et l'élevage, avoir un service spécial pour les Infirmes Moteurs Cérébraux (I.M.C.), relancer les ateliers de formation professionnelle, et enfin former et recycler le personnel¹⁴²¹.

En dépit de ces difficultés, les Centres pour Handicapés Physiques ont contribué à organiser les handicapés du point de vue chrétien, social et professionnel. Les personnes culturellement considérées infirmes et naturellement faibles ont appris à s'organiser en fraternités chrétiennes. Elles visitent leurs malades et leur apportent une aide économique pour se faire soigner.

Envers ceux qui n'acceptent leurs conditions, les handicapés eux-mêmes les conscientisent en les persuadant qu'un handicap ou qu'une infirmité ne sont pas des maladies, et leur apportent une assistance sociale. Ainsi deviennent-ils les acteurs de leur promotion.

Vis-à-vis de la société, les handicapés peuvent se prendre en charge en ouvrant des cordonneries et des ateliers de menuiserie ainsi que de coupe couture. Ils réparent des montres, vendent des souliers tannés de leurs propres mains, ouvrent des boutiques, travaux que la société locale ne leur réservait pas. Ces petites réalisations¹⁴²² non seulement font leur fierté mais les intègrent aussi dans la société.

Chapitre neuvième Projets de développement

¹⁴²⁰ Pour plus de renseignements on pourra consulter le *Rapport de stage* de l'année 1995-1996 dans le centre de Butembo, supervisé par le responsable Pura Maliyabwana Gilbert, Licencié en kinésithérapie, et rédigé par Roger Katsuva MASTAKI et de Jeanne Kavira SUMBUSU, tous deux terminant leur graduat dans les Instituts Supérieurs de Développement Rural (I.S.D.R.) à Bukavu et à Beni. Ce rapport compte quatorze pages. Ce premier travail élaboré est complété par les vingt-neuf pages de *Rapport d'évaluation socio-économique du Centre pour Handicapés Physiques Heshima-Letu* (1996-1997) de Lwanga-Charles Paluku et de Jeanne Syaghulamusanga.

¹⁴²¹ Gilbert PURA MALIYABWANA, *Aperçu général du C.H.P. Heshima Letu*, 1995, p. 10.

¹⁴²² A titre d'exemple, nous pouvons nous référer au centre de Butembo. Depuis 1988, 122 handicapés sont devenus autonomes et peuvent s'acheter leurs propres parcelles. Malgré les fuites, la Cité de Butembo connaît 12 cordonneries et 10 menuiseries gérées par les handicapés. Nombreuses sont les ateliers de coupe-couture. Par an, la tannerie compte relativement 190 peaux de chèvre et de vache tannées. Aussi, l'école pour les sourd-muets est à sa quatrième promotion après l'année préparatoire. En 1995, l'infirmerie à son tour soigna 3 712 malades, handicapés et valides ; 37 sont morts de maladies diverses. Cfr. Gilbert PURA MALIYABWANA, *op. cit.*, p. 8-9 ; Gilbert PURA MALIYABWANA, *Rapport annuel du C.H.P. Heshima Letu*, 1986, p. 3.

(1970-1996)

Hormis les oeuvres scolaires et sanitaires, le développement compris comme un moyen d'évangélisation en promouvant le bien-être social de l'homme, est une réalité récente dans le diocèse de Butembo-Beni. En vue de coordonner et d'encourager les oeuvres qui ont trait à la promotion sociale de l'homme, le diocèse créa progressivement à partir des années 1970, le Service Diocésain de Développement (SE.DI.DE), le Bureau Diocésain de Oeuvres Médicales (B.D.O.M), la Caritas diocésaine, la Pharmacie diocésaine, la Planification Familiale Naturelle (P.F.N), et la Commission Justice et Paix.

4.9.1. Origine des services de développement

Les services de développement ¹⁴²³, à leurs débuts, n'étaient pas distincts. En 1974, le Père Jean Divoy des Assomptionnistes ouvrit une cantine au collège Kambali qui servait de dépôt pour réceptionner le lait provenant de la Communauté Economique Européenne (C.E.E.). Cette cantine servit aussi d'entrepôt des produits de première nécessité pour les religieux, religieuses et même pour certains laïcs.

Une telle initiative donna l'impression de la création d'une procure pour les religieux, parallèle à celle du diocèse. Enfin, ce petit dépôt mit à la disposition des ecclésiastiques une petite réserve de pièces de rechanges pour motos et véhicules, des tôles pour la construction des chapelles dans la brousse, divers articles dont les missionnaires pouvaient avoir besoin. A cette cantine, le Père annexa un petit dépôt de produits pharmaceutiques.

Aussi longtemps que cette initiative sembla comme une oeuvre privée des Augustins de l'Assomption, la gérance était possible par le P. Jean Divoy, économiste provincial. Cependant, il était difficile pour lui-même, pour la Congrégation et pour le diocèse de faire la part des comptes car le Père cumulait l'économat provincial ainsi que la responsabilité du développement, de la *Caritas*, et de la pharmacie dans le diocèse.

Une telle gestion ne pouvait que susciter des oppositions. C'est pourquoi, depuis 1982, Mgr Emmanuel Kataliko réorganisa cette gérance en donnant une certaine autonomie aux différents services diocésains de développement, des oeuvres médicales, de la pharmacie, de la *Caritas* qui bénéficièrent, en partie, du don du Frère Maurice Hex des Assomptionnistes, offert à l'Evêque, pour construire les locaux dont ces services nécessitaient.

4.9.2. Bureau Diocésain des Œuvres Médicales (B.D.O.M.) (1972)

À côté de ses services des hôpitaux et des centres de santé, les dispensaires et maternité, en vue d'une bonne coordination des projets, le diocèse, en 1982, créa un

¹⁴²³ Sœur Roseline BAHWERE et Sœur Stella SIVYASERYA, *Historique de la pharmacie du B.D.O.M.*, 1995, p. 1-6. Ces religieuses étaient des responsables du Bureau des Oeuvres Médicales et de la Pharmacie dans le diocèse. En 1995, elles en firent un bilan de six pages qui rapportent ces origines des oeuvres de développement.

Bureau Diocésain des Oeuvres Médicale (B.D.O.M.) qui se veut être un organe d'animation, et d'unification de toutes les activités médicales et sanitaires catholiques¹⁴²⁴.

Ce bureau a pour autre objectif de rendre un service de recherche de nouvelles formes d'aide sanitaire pour répondre de la population locale. Ainsi, il se met à l'écoute de différents besoins des centres de santé afin de susciter plus d'intérêt, donner plus d'espace d'action à la médecine préventive, et responsabiliser le peuple dans la prise en charge de tout ce qui concerne leur propre santé.

Cette sensibilisation à la médecine préventive date de 1970. Elle est le fruit du service ambulatoire qui fut lancé en 1970 par les hôpitaux du diocèse. Son but, essentiellement éducatif, consiste à conscientiser la population à se protéger contre les microbes, à assainir son milieu, à développer le sens de la pauvreté, et à consommer des aliments nutritifs afin d'avoir une bonne santé. Par ailleurs, le B.D.O.M. rappelle à tous les opérateurs sanitaires diocésains que l'activité médicale est un service destiné aux plus pauvres et non un moyen d'autofinancement pour sa famille religieuse d'appartenance.

De ce chef, ce Bureau a aussi pour rôle de contrôler les centres de santés, de fixer les prix des services déployés par les laïcs, de veiller sur la qualité des soins donnés, d'empêcher le trafic des médicaments d'un centre de santé à un autre, et celui des produits pharmaceutiques non appropriés aux compétences de chaque centre.

Afin de mieux atteindre ces objectifs, le B.D.O.M. organise régulièrement des réunions du conseil médical composé d'hommes expérimentés dans le service médical, et les représentants de chaque communauté religieuse. Les membres du Bureau se rendent aussi à chaque centre pour un contrôle, et organisent des sessions de recyclage pour les opérateurs sanitaires.

Bien plus, ces membres cherchent à susciter un esprit de collaboration entre les utilisateurs de la médecine traditionnelle et les médecins-chefs des zones de santé. Rapprochant ainsi les deux sortes de médecine, ils encouragent à l'apprentissage de la fabrication des médicaments¹⁴²⁵ à partir des plantes curatives et leur mode d'administration après une analyse du laboratoire, et à la manière de conserver les semences de ces plantes. Enfin, après avoir le reçu un traitement à partir de la médecine traditionnelle, les membres du B.D.O.M. cherchent à suivre l'évolution de la médecine naturelle comparativement à la médecine moderne et cherchent en établir un bilan et une évaluation¹⁴²⁶.

4.9.3. La pharmacie diocésaine (1982)

¹⁴²⁴ Germaine KAVIRA. VIHAMBABA, « Objectifs et buts du B.O.M », dans *Sint Unum* (1991) n°2, p. 27-29.

¹⁴²⁵ Parmi les catholiques qui ont été sensibles à cet appel, il faudra citer l'abbé Gabriel Karambura, Curé de la Paroisse de Beni, et le catéchète Marcel Kambungu qui a ouvert un petit laboratoire de fabrication des médicaments à partir des plantes curatives. Nous leur avons demandé de nous faire-part de leur spécialité et du nombre des malades guéris, mais nous n'avons jamais eu des réponses satisfaisantes à notre requête.

¹⁴²⁶ KAVIRA SIVYASERYA, Rapport d'activités du B.D.O.M. Exercice de l'année 1995, p.3. (9 p.)

Pour mieux répondre aux besoins des centres de santé, la Pharmacie diocésaine, en 1982, fut créée comme une œuvre annexe au Bureau de Diocésain des Œuvres Médicales (B.D.O.M.). Il a surtout pour rôle d'approvisionner en produits pharmaceutiques tous les centres de santé du diocèse, épargner les responsables des voyages pour la recherche de ces produits et garantir à la population locale du fait qu'elle peut recevoir les produits de premières nécessités dans leurs centres ¹⁴²⁷. Mais, cette pharmacie a souvent souffert du problème de son autofinancement. Elle a du mal à trouver 'un organisme-mère' pour l'épauler, et un lieu d'approvisionnement en produits pharmaceutiques.

Quant aux produits achetés, le service de la pharmacie diocésaine souffre de certaines anomalies, notamment le changement du contenu des boîtes, le dol des commerçants qui, pour évacuer leurs médicaments presque périmés, faussent les étiquettes pour les produits rares en prolongeant la date de péremption des produits, et le manque des moyens de déplacement pour les grandes pharmacies d'Ouganda, du Rwanda et du Kenya.

Par ailleurs, la hausse continue des prix influence les frais de fonctionnement et le salaire du personnel. Enfin, l'instabilité continue de la monnaie locale ne permet pas un ajustement équitable des prix des produits. Ainsi donc, tenant compte du pouvoir d'achat et de la population locale, il arrive que la pharmacie travaille à perte.

Pour palier ces situations, le diocèse recourt souvent à la CARITAS-Congo mais les résultats escomptés restent décevants : le vol et le détournement des produits en cours de route, la détérioration des produits et les casses à cause de la mauvaise conservation des produits sur des routes impraticables, les pertes dues à la péremption à cause de l'acheminement tardif des produits et de leur écoulement difficile demeurent souvent des surprises désagréables que connaît la pharmacie diocésaine de Butembo.

Dans le dessein de relancer ses activités, la pharmacie diocésaine obtint en 1990 une aide assez substantielle de MEMISA/Hollande et de MEMISA/Belgique qui lui permet de desservir mes centres de santé du diocèse et la population locale sans distinction de race ni de religion.

Néanmoins, les pillages après décembre 1992, et l'aide apportée aux sinistrés lors l'état perpétuel de zone opérationnelle militaire entraînant des incendies et massacres des personnes, des déplacements des populations occasionnant un surpeuplement des centres de santé, diminuent sensiblement les stocks ¹⁴²⁸.

4.9.4. Commission Justice et Paix (1982°)

La Commission Justice et Paix (C.J.P.) est une réalité très récente dans le diocèse de Butembo-Beni. Elle est née du contexte socio-politique (1982-1997) qui maintenait la contrée dans une situation de zone opérationnelle militaire. Durant cette situation le

¹⁴²⁷ Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal 1987-1991, p. 1.

¹⁴²⁸ Roseline. BAHWERE et KAVIRA SIVYASERYA, *op. cit.*, p. 5.

peuple autour de la Ruwenzori, et de la plaine de la Semliki vit toujours dans une insécurité permanente.

Les exactions militaires, les arrestations et jugements judiciaires arbitraires se perpétuaient. Le vol des biens et des terres par les agents de l'Etat et les commerçants était vécu au quotidien. Les tueries, les déplacements forcés devinrent des scènes journalières que le peuple, dépourvu des moyens de défense dans un pays sans lois, subissait passivement dans la contrée. À la suite du pape Paul VI qui crée, en 1967, la Commission Justice et Paix, dans le diocèse de Butembo-Beni, Mgr Emmanuel Kataliko, mit en route, en 1991, une Commission diocésaine.

Cette Commission a pour objectif d'étudier en profondeur l'enseignement social de l'Église afin de le faire connaître au peuple pour qu'il prenne conscience de ses responsabilités chrétiennes et s'engage à la transformation des structures mentales, sociales, politiques et économiques opprimant l'homme. Elle analyse de manière critique et approfondie les situations d'injustice et de violence, en montrant leurs causes et leurs conséquences sur la vie du peuple afin de pouvoir les dénoncer.

Enfin, la Commission Justice et Paix n'a pas la prétention de se substituer au pouvoir judiciaire en place. Au contraire, elle se veut être un organe de recherche qui mettrait à la disposition de l'Église locale des instruments de travail pour une pastorale sociale qui puisse amener les chrétiens à un engagement concret dans leur vie en vue de l'établissement d'un monde de justice et de paix¹⁴²⁹.

Par ailleurs, dans les paroisses du diocèse, l'Église s'efforce de conscientiser et de sensibiliser les chrétiens aux divers aspects du développement, à lutter contre les injustices en les dénonçant auprès des autorités compétentes. Elle se fait par-là la voix des sans voix. En outre, elle essaie de libérer le peuple de la peur, à éveiller à la conscience professionnelle, à pousser les chrétiens à s'insérer dans la politique de la région afin d'y infiltrer l'esprit chrétien, et à rendre plus opérationnelle les Commissions de Justice et de Paix locales¹⁴³⁰.

Mis à part cette dimension de sensibilisation et de conscientisation, l'Église se penche d'une manière particulière sur les cas des prisonniers par le biais de la Commission de Justice et de Paix. Elle s'engage à défendre les victimes des arrestations arbitraires, de veiller à leur dignité, et de collaborer franchement avec l'autorité judiciaire et carcérale afin que justice soit rendue à tous et que les innocents obtiennent gain de cause. Le Père assomptionniste Oswald Lusenge Linalyogha, grâce à une aide reçue d'Europe, a construit une prison plus décente dont l'espace vital respecte le strict minimum de confort. Mais, plusieurs détenus regrettent de quitter cette prison car ce minimum de confort dépasse de loin celui du village¹⁴³¹.

¹⁴²⁹ « Statuts de la Commission Épiscopales de Justice et Paix », n°3, dans *Sint unum* (1995)n°spécial, p. 2-9.

¹⁴³⁰ *Synode des Évêques. Assemblée spéciale pour l'Afrique, op. cit.*, p. 23-24.

¹⁴³¹ Entretiens personnels avec le Père Oswald Linalyogha, et avec deux prisonniers Kaboke Pierre et Matope Jean, en septembre 1997.

D'une manière générale, les Pères, les religieux et religieuses, les membres du clergé diocésain ainsi que les ceux des mouvements d'action catholique, chacun selon son charisme, circulent dans toutes les prisons, non seulement pour l'apostolat de compassion et de prière, mais aussi pour apporter une assistance sociale aux prisonniers.

4.9.5. La Planification Familiale Naturelle

Pendant que la Commission Justice et Paix s'occupe des relations humaines sans se substituer au pouvoir politique et judiciaire, la Planification Familiale Naturelle (P.N.F.) centre ses activités sur les relations conjugales. Depuis mars 1988, le diocèse a lancé l'Action Femme et Famille afin d'aider les couples à mener une vie familiale harmonieuse.

Elle insiste sur la planification familiale naturelle, projet de développement portant le nom de *Jamaa la heri*¹⁴³², sous la direction de la Sœur Kasika Germaine assistée par les dames Madeleine Kasonia Vira, Musaka Christine, Zamani Bukundika Gertrude, et Odilie Byabuwavingi. Cette orientation familiale est en fait une réponse de l'Eglise locale de Butembo-Beni à l'Episcopat du Congo-Kinshasa. Cette institution lance des appels aux chrétiens afin qu'ils prennent leur responsabilité sur les questions touchant à la vie humaine, au couple, et à la gestion rationnelle de leur fécondité. Dans ce dessein, le 10 janvier 1990, le diocèse appela M Elimo Elindo pour former des animateurs de la Planification Familiale Naturelle.

Les objectifs de cette initiative cherchent d'abord, l'épanouissement du couple dans le dialogue. Ce souci du bien-être familial peut aussi se concrétiser, parmi tant d'autres activités conjugales, par une régularisation intelligente des naissances. Ensuite, le but central de cette initiative est de chercher à protéger la santé et la stabilité du foyer.

Elle aimerait aussi aider les couples féconds à espacer les naissances par la pratique des « méthodes d'auto-observation »¹⁴³³. Bien plus, elle vise à lutter contre la stérilité et aux parents sans enfants à en avoir. Aussi veut-elle aider les couples à créer un climat d'harmonie conjugale¹⁴³⁴. En outre, elle voudrait expliquer les méfaits de la contraception artificielle, ses effets sur la santé de la mère et même celle des enfants. Ces derniers risquent de naître avec des handicaps physiques, des problèmes psychologiques ou même avec des malformations avec toutes les frustrations subséquentes. Elle insiste dans ses causeries sur les maladies sexuellement transmissibles et le sida.

Par ailleurs, les membres intensifient des visites à domicile pour suivre de près les personnes qui ont reçu de la Planification Familiale Naturelle. Ils se rendent dans toutes les couches sociales pour responsabiliser les couples afin qu'ils puissent rayonner dans leur milieu. Enfin, ils projettent des sessions pour éducateurs et éduqués pour mieux lutter

¹⁴³² Il est difficile de traduire proprement cette expression swahili en français. Elle signifie littéralement la *famille de joie*, mieux encore, la *famille heureuse*.

¹⁴³³ La « méthode d'auto-observation », selon les explications de l'infirmière Germaine Kasika Vihamba, consiste à être attentif à la femme durant son cycle mensuel.

¹⁴³⁴ Germaine Kasika Vihamba, P.F.N., Rapport du 5 juin 1990, p.1-6.

contre l'ignorance des couples par des conférences, des informations, et même des récollections. Ils veulent aider les parents à surmonter la timidité et le manque de confiance mutuelle en les incitant au dialogue et à la discussion informative, et en les encourageant à prendre ensemble leurs loisirs.

Aussi souhaiteraient-ils partager les expériences des autres cultures et d'autres régions par des expositions, des projections, des films, des démonstrations en art culinaire, des films ayant trait aux Maladies Sexuellement Transmissibles (M.S.T.). Ils cherchent des couples qui donneraient des témoignages de foyers équilibrés et harmonieux¹⁴³⁵.

Cependant, les membres rencontrent une sérieuse difficulté parce qu'elle traite des problèmes sexuels qui sont encore des sujets tabous dans la culture nande. C'est pourquoi, en mars 1993, la directrice Stella Kavira Sivyaserya, religieuse de la Compagnie de Marie, avec les animatrices Madeleine Kasonia Vira et Gertrude Zamani Bukundika associèrent des aumôniers, les abbés de la cathédrale, Jean Baudouin Potomonio et Vincent Kalume, et de la paroisse de Bulema, dans la cité urbaine de Butembo. Les animatrices trouvent ainsi l'appui de l'Église catholique pour communiquer avec la population sur les questions sexuelles. Ainsi pensent-elles démystifier le sexe afin d'amener les couples et les familles à pouvoir dialoguer sur les problèmes de fécondité et de progéniture.

En outre, les animatrices voudraient conscientiser les époux à prendre leur responsabilité dans la procréation en abordant les questions relatives au respect de son partenaire, au devoir des parents à des enfants « déjà nés et à naître », et envers la société ainsi que la nation. Enfin, la présence des aumôniers aide les parents à connaître la doctrine de l'Église en rapport avec la vie familiale, à prendre conscience de leurs devoirs de décider librement du nombre d'enfants dont ils seront capables de nourrir, d'élever, d'éduquer, de former, d'instruire, et de pourvoir à leur avenir.

Les résultats de la Planification Familiale Naturelle (P.F.N.) ne se firent pas attendre¹⁴³⁶. Toutefois, les couples réguliers aux réunions deviennent difficiles à suivre à cause de la pénurie et de l'insuffisance des formateurs qui souvent ne savent pas élaborer les fiches des statistiques. À cause de ce manque de personnel compétent et expérimenté, les membres la Planification Familiale Naturelle ne parviennent pas à organiser régulièrement des sessions pour les nouveaux éducateurs, à suivre de près leurs activités pour pouvoir pallier les lacunes éventuelles¹⁴³⁷.

En plus, le manque de financement ne favorise pas la formation et l'encadrement des formateurs, la construction des locaux appropriés pour les causeries et la conscientisation des couples, et le déplacement pour atteindre les couples éloignés du centre de Butembo. Enfin, les travaux des champs mobilisent les parents en brousse pendant toute la journée et même des semaines selon les périodes. Une fois de retour aux heures tardives de

¹⁴³⁵ Madeleine Vira Kasonia et Kavira Sivyaserya, Rapport annuel de la P.F.N. Butembo, le 18 février 1993, p. 1.

¹⁴³⁶ Trois ans après sa fondation, en 1993, dans le centre de Butembo, 1 557 participèrent aux réunions de la P.F.N.

¹⁴³⁷ Madeleine. Vira Kasonia et Kavira Sivyaserya, *op. cit.*, p. 1.

l'après-midi, ils préfèrent le repos après des heures ou des jours de fatigue aux instructions de la Planification Familiale Naturelle ¹⁴³⁸.

4.9.6. Le Service Diocésain de Développement (1972)

Afin de promouvoir le développement intégral du peuple, dans le diocèse de Butembo-Beni, Mgr Emmanuel Kataliko en collaboration avec les missionnaires dont le plus dévoué fut le Père Jean Divoy, depuis 1972, créa un Service Diocésain de Développement (SEDIDE) qui a fini par avoir un Bureau Diocésain de Développement (B.D.D.).

Le développement, dans le diocèse de Butembo-Beni, a été défini comme un processus consistant à modifier au profit des déshérités, les structures sociales, économiques et culturelles en vue de rechercher des solutions locales pour une vie meilleure par, avec et pour le peuple. Il s'agit concrètement d'un changement de mentalité, d'un état d'esprit qui prend conscience des mauvaises conditions de vie du peuple afin qu'il se prenne en charge.

Pour ce faire, il faut lutter contre l'attentisme, le défaitisme, la passivité, le fait d'être à la remorque des événements comme les pillages, les érosions, la guerre, les mauvaises récoltes, mais au contraire s'engager à rendre meilleur son milieu de vie non pas nécessairement pour plus d'avoir mais pour plus d'être. Cette vision définit les objectifs du Service Diocésain de Développement (SEDIDE) qui est un organe d'animation, de sensibilisation, et de responsabilisation de la base.

Ce service a pour but d'amener chaque homme et sa communauté à mener une vie socio-économique digne et convenable. Il encourage, les initiatives de la base qui vise à l'autopromotion, encadre et guide les promoteurs des projets de développement, et apporte une assistance technique dans la conception, l'élaboration, la présentation ainsi que le suivi de ces projets.

Le Bureau Diocésain de Développement (B.D.D.) annexé au Service Diocésain de Développement (SEDIDE) est alors ce service technique d'appui, de planification, de coordination, de supervision et d'évaluation de toutes les activités sociales et des programmes de développement dans le diocèse. Il rassemble, corrige et guide les projets ¹⁴³⁹. Les réalisations de ces services font petit à petit leurs chemins. Il s'agit notamment des « micro-projets » liés aux problèmes de l'agriculture, de l'élevage, de la santé, de l'éducation, de l'eau potable, des voies de transport, de l'énergie, des technologies, de l'environnement, et de l'habitat.

C'est pour cette finalité que, dans les années 1970, le diocèse fit venir des italiens du Mundo Giusto, dont les plus connus furent Mario, Marino et Angelo qui vivaient, bien que laïcs engagés, dans des communautés assomptionnistes ¹⁴⁴⁰. Leurs plus grandes

¹⁴³⁸ Germaine Kasika Vihamba, *op.cit.*, p. 6.

¹⁴³⁹ Jean Marie KALONDERO, « De l'action sociale et du développement dans et par le diocèse de Butembo-Beni », dans *Sint unum* (1993-1994) n° spécial, p. 37-45.

réalisations ont consisté dans la construction des barrages électriques, deux à Kyondo et Mavoya, à Mamingi, Mangina, pour faire marcher des moulins de soja, de blé, et de maïs. Ces aliments luttent contre la malnutrition des enfants. Dans le même dessein, afin d'alimenter en poissons les habitants de Beni et de Butembo, Mgr Emmanuel Kataliko se fit chef des travaux (« cantonnier »). Il traça une route d'environ 30 km dans le rocher à partir de Kyondo jusqu'au Lac Édouard à Kyavinyonge¹⁴⁴¹.

Le troisième barrage électrique, installé à Kyondo et achevé en 1982, alimente en électricité l'hôpital de Kyondo et la cité alentour ainsi qu'une partie de la paroisse de Luotu, le presbytère et le centre de santé. Les petits artisans, grâce à l'électricité, perfectionnent leurs oeuvres d'art dans le domaine de la quincaillerie et de la menuiserie.

Les membres du *Mundo Giusto* exercent un apostolat par leurs oeuvres de développement surtout en faveur des plus fragiles de la société, les enfants souffrant de la malnutrition. Leur témoignage de vie évangélique, leur célibat, leur assiduité aux heures de prières quotidiennes et au travail bien fait, leur vie de prière, leur vie commune intense, leur apprentissage de petits métiers aux autochtones, leur désintéressement exercent une influence discrète mais profonde.

En dehors des services diocésains de développement, le diocèse connaît des initiatives caritatives, quelques peu isolées, de « micro-projets de développement ». Le Père Thierry Cocquerez, ancien missionnaire en Corée, fut le premier initiateur de ces projets en 1985. Alors qu'il était un postulant assumptionniste au Congo-Kinshasa, à cette époque (1983-1985), il reçut, avec le Père Joseph Delvordre, un fonds en provenance de la France pour cette finalité. Aidant partiellement en sacs de ciment, le quartier ou le village vient à prendre en charge le reste des dépenses¹⁴⁴².

À partir de 1995, un nouveau mouvement de développement fut initié à Bunyatenge par le l'abbé Giovanni Fiomatti de la paroisse de Lukanga. Ce nouveau mouvement dénommé *Tuungane*, c'est-à-dire *Unissons-nous*, est constitué des petits noyaux de développement regroupant approximativement quarante jeunes familles qui, pour l'amour de la paix, veulent éviter des conflits familiaux survenant du partage des espaces arables qui diminuent et se raréfient dans les régions maraîchères à cause de l'explosion démographique.

Ainsi, ces jeunes ménages s'unissent pour occuper des terres vierges dans la forêt. Le rôle de Giovanni est d'être un « prêtre-animateur » des petits noyaux et donner la marge de liberté pastorale au Curé de Mbingi, premier responsable de l'animation apostolique des chrétiens sur sa circonscription ecclésiastique. Outre son rôle d'animation au développement du peuple, l'Abbé Giovanni, dans un premier temps, à stimuler à l'agriculture rudimentaire avec amélioration des semences grâce à l'aide de *Miserior* qui

¹⁴⁴⁰ Le *Mundo Giusto* est une association italienne de laïcs (hommes et femmes célibataires) désireuse de venir en aide aux diocèses du Tiers-Monde pour la réalisation des micro-projets de développement. Dans le diocèse de Butembo-Beni, ces projets concernaient la santé et la lutte contre la mal-nutrition des enfants.

¹⁴⁴¹ Emmanuel KATALIKO, Rapport quinquennal 1977-1981, p. 26-27.

¹⁴⁴² Joseph DELVORDRE, « Curé au Zaïre », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1985) n° 623, p. 11.

déjà fournit des petites turbines hydroélectriques pour des moulins.

Ces noyaux qui se réunissent environ tous les deux mois pour discuter leurs difficultés et évaluer ce qu'ils ont mis sur pied sont devenus dans la paroisse de Lukanga et surtout sur la route de desserte agricole Mbingi-Bunyatenge une source d'une nouvelle vitalité sociale et religieuse dans un coin abandonné depuis 1960 par les exploitants des mines d'or¹⁴⁴³. Mais, ces services de développement et de charité, ainsi que ces initiatives privées et isolées, restent encore à un niveau embryonnaire par rapport à l'immensité des problèmes élémentaires que l'Eglise locale, en collaboration avec le peuple, doit résoudre concernant l'agriculture, l'élevage, la santé, l'habitat, l'eau potable, l'énergie et autres.

4.9.7. La *Caritas* diocésaine (1970)

Les services de développement dans la province ecclésiastique qui fait l'objet de notre étude sont épaulés par la *Caritas* diocésaine. Elle se définit comme un organisme diocésain de la charité des catholiques dans le diocèse de Butembo-Beni. La *Caritas* diocésaine aimerait susciter un esprit de solidarité et de partage chez tous les chrétiens et leurs communautés dans le diocèse.

Ainsi, elle se veut être un organe de coordination des activités caritatives et sociales, d'animation, de conscientisation et de formation des ecclésiastiques¹⁴⁴⁴ et des laïcs aux questions relatives à la pauvreté et à la misère. Ces problèmes ne sont pas à percevoir comme une fatalité à laquelle il faut se résigner, mais plutôt comme un défi ou encore comme une situation intolérable, contraire aux droits et à la dignité de la personne. L'engagement de l'homme et de la communauté au niveau local, national et international peut y remédier.

La *Caritas* diocésaine a ainsi pour objectif d'amener les chrétiens du diocèse à découvrir eux-mêmes leurs problèmes, à les analyser, et d'essayer de les résoudre avant de compter sur l'aide extérieure. La population locale est alors invitée à se mettre constamment au travail qui seul peut l'aider à surmonter ses difficultés. Depuis l'introduction de la *Caritas* diocésaine à Butembo-Beni, l'église locale se penche généralement sur les causes de la paupérisation. Elle s'intéresse aussi bien aux problèmes de mortalité, de déboisement excessif des forêts, de l'injustice sociale et de l'insécurité. Le coût accru des soins médicaux et de la scolarisation, les feux de brousse non contrôlés, l'économie de subsistance et le manque d'épargne, les fréquentes érosions sont autant des préoccupations des membres de la *Caritas*¹⁴⁴⁵.

D'une manière particulière, la *Caritas* diocésaine intervient surtout pour les cas des

¹⁴⁴³ Information reçue le 6 octobre 1997 du Père Giuliano Riccadona, Supérieur provincial des Augustins de l'Assomption au Congo, en visite canonique à Kinshasa.

¹⁴⁴⁴ Dans le diocèse de Butembo-Beni des prêtres de diverses paroisses et institutions diocésaines répondent positivement à cet appel de la sensibilisation. Ils se sont constitués en un groupe dénommé Prêtre et Développement qui est aussi l'intitulé de la Revue de leurs réflexions qu'ils émettent mensuellement et essaient d'appliquer dans leurs contrées respectives. Le groupe n'étant qu'en ces débuts à partir de fin 1996, les réalisations ne sont pas encore palpables.

sinistrés, des réfugiés, des misères et accidents imprévus dans la région en offrant une aide d'assistance sociale aux orphelinats, aux prisons, aux hôpitaux, aux Centres pour Handicapés Physiques et malades mentaux¹⁴⁴⁶. Les chrétiens, à leur tour, ne manquent pas de répondre aux appels de la *Caritas*. Chaque paroisse et village ont des membres de la *Caritas* qui viennent en aide, avec la population villageoise, aux démunis, aux veuves et veufs, aux orphelins, aux abandonnés par leurs familles, aux malades, et aux plus démunis, chacun recevant ce dont il a besoin et ce que la communauté chrétienne est capable de lui offrir. Ainsi vivent-ils l'Évangile dans la solidarité avec la misère des autres¹⁴⁴⁷.

Conclusion de la quatrième partie

D'une manière générale les œuvres pastorales, le catéchuménat, les paroisses, et les mouvements d'action catholique avaient pour but la christianisation de la population locale. Ce fut un long processus persévérant par lequel les autochtones surmontaient la crise culturelle provoquée par les instructions religieuses des missionnaires lors des différentes étapes pour parvenir à la réception des sacrements après le catéchuménat. Cette crise culturelle résidait dans le fait qu'il fallait renoncer à toutes les croyances traditionnelles. Elles constituaient, pourtant, la raison d'être et d'espérer du peuple.

Les nouveaux convertis étaient ensuite appelés à témoigner de leur foi dans les villages et même à y mener une action de prosélytisme pour la nouvelle religion de sorte que les autochtones amenèrent leurs compatriotes au christianisme avec l'appui des catéchistes, auxiliaires du prêtre, et plus tard des comités, les sages chrétiens du village.

Afin de mieux remplir ce rôle, les missionnaires s'occupèrent de leur formation personnelle et communautaire, laissant au chrétien le choix d'adhérer à un des mouvements d'action catholique. Ces mouvements avaient comme finalité le maintien des chrétiens dans la foi chrétienne en les éloignant de l'influence païenne dans laquelle ils vivaient dans leurs villages. Ces « œuvres de persévérance » cherchaient aussi à consolider la foi des convertis en leur offrant des moyens de sanctification personnelle, et à susciter en eux l'esprit du dévouement à l'Église en les incitant au prosélytisme dans

¹⁴⁴⁵ Pour plus de renseignements, on pourra se référer à l'enquête de J-M. KALONDERO, *Planification de l'intervention de la Caritas pour l'auto-promotion des Communautés de Base du diocèse de Butembo-Beni* (1997-1998). Butembo, avril 1997, p. 4-11. (18 p.)

¹⁴⁴⁶ Nous ne pouvons donner que quelques faits qui montreraient le souci de la *Caritas* diocésaine pour des cas divers. En 1993, lorsque les populations de la Paroisse de Buisegha émigrèrent dans la paroisse de Mbao, le diocèse pourvoyait généreusement à leur nourriture et à leurs soins médicaux. En 1996, le diocèse assista 3004 réfugiés rwandais fuyant la menace des *Ngilima* dans la paroisse de Luofu et de Kanyabayonga et souffrant de l'insuffisance alimentaire et sanitaire.

¹⁴⁴⁷ Observations de l'auteur de ce paragraphe lors de son ministère pastorale dans la paroisse de Mbao (1986-1991) où il était confronté à ces questions.

leur milieu.

Le nombre croissant des chrétiens fut à l'origine des centres et des postes de mission qui devinrent des paroisses après l'élévation du vicariat de Beni en diocèse. Ces circonscriptions ecclésiales sont à l'origine de nouveaux découpages du territoire, de nouvelles appartenances religieuses dans divers mouvements d'action catholique, et de noyaux chrétiens, sources d'un nouvel élan pour la propagation du christianisme. Le développement de la chrétienté et de la population locale par les œuvres sociales est devenu pour l'Eglise un moyen de contribuer à la construction de la Nation.

À cause de l'objectif commun préconisé, les mouvements chrétiens semblent révéler, avec quelques nuances, les traits communs autour de la prière, la perfection chrétienne, l'approfondissement de la foi chrétienne, l'esprit d'équipe, le service de l'autel et des célébrations liturgiques, l'attention aux pauvres, aux nécessiteux et aux païens, et le souci de prosélytisme ainsi qu'une attention particulière au vécu du peuple.

La distinction de chaque mouvement, surtout ceux qui ont un esprit marial et qui sont destinés aux enfants, soulève le problème de leur spécificité car tous, sur le champ apostolique, font presque la même chose. Le nœud de la réponse serait probablement la qualité de l'attachement et de la fidélité au groupe, et l'esprit avec lequel chaque membre vit ses engagements.

Cette attitude à l'égard des membres des mouvements d'action fait que leurs défaillances sont perçues comme un scandale. Quoi qu'il en soit, il apparaît que ces mouvements sont englobant. Ils veulent s'occuper chrétiennement de la personne dès son âge jusqu'à sa mort. Ces volontaires, la plupart du temps, veulent répondre à leur besoin spirituel selon les sensibilités de chacun.

En dépit de ceux qui adhèrent par pression du groupe, camaraderie, attrait des uniformes et des services autour de l'autel, désir d'appartenance à un groupe religieux, ces mouvements jouent un rôle central dans la vie chrétienne. Ils contribuent au soutien mutuel dans la ferveur chrétienne, dans la foi et la vie quotidienne des foyers chrétiens, des vocations religieuses et sacerdotales..

Les mouvements d'action catholiques ont pris racines dans le diocèse de Butembo-Beni. Néanmoins, il est difficile de connaître exact des membres de chaque mouvement. L'évaluation de leurs activités spirituelles et les fruits de leur vie apostolique avec celles des catéchistes et des comités furent mieux exprimés en 1982 quand le diocèse traduisait à leur égard sa reconnaissance en affirmant :

« Malgré la pénurie des prêtres, mais grâce aux catéchistes, aux communautés chrétiennes vivantes de base, en moyenne 60% de chrétiens fréquentent le dimanche la messe ou la célébration liturgique. Même les jours ordinaires, les églises et les chapelles des villages sont fréquentées pour y participer à la célébration eucharistique ou aux prières du matin et du soir. Cette ferveur est due aussi à l'apostolat assidu des mouvements des jeunes, surtout la croisade eucharistique, les chantres (jeunes gens et jeunes filles se sont constitués en groupe de chorales par réaction à la JMPR, 'Jeunesse du Mouvement Populaire de la Révolution', jeunesse politisée qui ne chante que des slogans en faveur du Régime politique en place), et à l'apostolat en profondeur de la Légion de Marie

dont les membres sont très actifs et enregistrent de nombreuses conversions : retour des marginaux à la pratique religieuse, à la fréquentation des sacrements. Non seulement par leurs conseils mais aussi par leurs exemples ces légionnaires arrivent à ramener certaines brebis égarées, à détourner certaines pratiques païennes, à remettre l'entente entre les familles séparées¹⁴⁴⁸ ».

Cependant, selon nos observations (1986-2005), les chiffres de ce tableau et ce rapport ne doivent pas perdre de vue sur le fait que les chrétiens sont toujours confrontés aux défections et au syncrétisme religieux ainsi qu'à l'influence des sectes et à la propagande des autres confessions religieuses. Bien plus, la christianisation est limitée aux centres accessibles par la voie routière ou encore à moto ou à vélo. La forêt parsemée de diverses ethnies est fort peu atteinte par le christianisme¹⁴⁴⁹.

En outre, le christianisme apparaît comme le lot des simples gens et des paysans. La pratique religieuse des fonctionnaires, de l'élite intellectuelle, des hommes d'affaires, et des personnes engagées dans l'administration de l'Etat se réduit aux grandes occasions de la vie, au baptême et aux sacrements de l'initiation pour leurs enfants, au mariage, à la messe des suffrages pour les morts. Enfin, ce christianisme apparaît comme l'apanage des sédentaires car il ne parvient pas à toucher les nomades et les pygmées.

L'introduction de l'enseignement scolaire dans le diocèse de Butembo-Beni a opéré une profonde transformation religieuse et sociale. Après le refus de nouveauté que le peuple a subi au prix de la force, les avantages de l'instruction scolaire se pointèrent l'horizon : l'école devint un moyen de s'ouvrir à l'universel, d'acquérir de nouvelles méthodes d'agriculture, de soigner l'habitat, et d'apprendre les valeurs de la religion chrétienne.

Du point de vue individuel, l'école est devenue un facteur d'émulation, et un moyen de s'affranchir du milieu traditionnel : l'école donne accès à la classe de l'élite, celle qui peut parler dans le langage des Européens et des Pères, travailler au bureau avec eux. Du point de vue social, l'école a été aux origines de nouvelles solidarités entre les groupes qui se sont constitués au sein des diverses formations.

Du point de vue culturel, l'école a été aux origines d'une mutation de mentalité : l'adoption de schèmes européens. La tradition orale fait, de plus en plus, place à la culture de l'écriture. Celle-ci est renforcée par les agents de l'Administration qui établissent des dossiers des procès ; par les hommes des bureaux ; par les médecins qui « expliquent (ou décrivent : *kueleza*) et guérissent » la maladie, jadis prise comme un ensorcellement ; par les 'Pères' (*padiri*) et les catéchistes qui établissent des fiches de baptême en nommant chaque membre de la famille contrairement à la tradition¹⁴⁵⁰.

¹⁴⁴⁸ *Diocèse de Butembo-Beni, 1982, p. 19.*

¹⁴⁴⁹ Observation personnelle lors de notre ministère sacerdotale dans la paroisse de Mbao (1986-1991), et dans l'aumônerie à l'Université Catholique du Graben (UCG) à Butembo (1998-2002).

¹⁴⁵⁰ Dans la culture nande, une femme ne peut pas appeler son époux par son nom. Pour éviter cette impolitesse ou irrévérence, la culture nande accepte que les épouses parlent du « papa de tel enfant », comme le mari doit parler de « celle de chez moi » (*oghomwaghe*), ou « la mère d'un tel » (*nyamatei*), par exemple, ou alors « le papa des enfants » (*isevana*).

Avoir été à l'école se dit dans le langage populaire avoir été instruit par le « Père », pour les catholiques ou le « Pasteur », quand il est question des protestants. La conscience morale est définie en référence au « Père », au « Pasteur », à l'enseignant, et au catéchiste. Ces personnes, désormais consultées par l'autorité, ont presque supplanté le pouvoir traditionnel des chefs.

Ces situations entraînent des complexes d'infériorité. Dans le langage courant surgissent des expressions surprenantes : « crois-tu que j'ai été à l'école comme toi ? » Pour excuser une personne, il est dit facilement, dans un français quelque peu forcé : « il n'a pas 'matiné' », c'est-à-dire, il ne connaît pas le prix de se lever le matin, sous le froid équatorial, pour aller à l'école.

Les échanges commerciaux se font en trois langues : le français, le *swahili*, et le *kinande*. Le temps du troc est révolu. Parmi tant d'autres exemples, *ni combien* ou *ni ngapi* avant de discuter et marchander le prix ont remplacé les anciennes formules basées sur l'estimation du poids, et de la grandeur. Pour un mort, ceux qui disaient « il nous a quitté » (*aviritusighanya en kinande ou aliisha tuacha, en swahili*) ou encore « il n'y a plus encore personne » (*sihakiri mundu* ou *hakuna tena mutu*) disent, avec regret, que la personne est devenue un cadavre (*avirivya kadavere*), expression brutale et sans délicatesse.

D'une manière générale, l'école, dirigée par les protestants ou les catholiques avant l'indépendance du Congo-Kinshasa (1960), a été un facteur de développement. Il s'est opéré un passage progressif à ce que John Baur appelle, en anglais, les trois R : *Reading, wRiting, et aRrithmetic* (Lecture, Ecriture, Arithmétique)¹⁴⁵¹. La population locale passe de l'oralité à l'écriture, du monde traditionnel à l'universalité.

Chaque station de mission catholique ou protestante possédait en effet un centre scolaire dans lequel les élèves les plus doués recevaient un enseignement élevé qui leur permettait de devenir catéchiste, d'apprendre un métier manuel ou de trouver un emploi dans l'administration ou chez les colons. Dans les écoles des missionnaires, le but de l'enseignement était la civilisation chrétienne. Les catéchistes et les instituteurs furent les médiateurs entre la tradition et la nouvelle manière de vivre. L'engouement pour les études scolaires chez les garçons, et plus tard chez les filles, après la seconde guerre mondiale (1945), réside dans le facteur que rappelle John Baur :

« Le plus grand nombre d'entre eux allaient aux écoles, ou y étaient envoyés, afin de connaître le savoir de l'homme blanc, le secret de son pouvoir et, surtout, d'apprendre en vue d'obtenir un emploi. Pourtant, une fois à l'école, leurs cœurs s'ouvraient tout naturellement au message du Christ (...). Les parents savaient que leurs enfants apprenaient la religion de l'homme blanc et n'y faisaient pas grande objection : le pouvoir de l'homme blanc ne résidait-il pas précisément dans sa religion. Quel que soient les mobiles de part et d'autres, dans une perspective sociologique, les écoles de mission ont été le plus grand service rendu à nos nations africaines¹⁴⁵² » ?

¹⁴⁵¹ John BAUR, *op. cit.*, p. 437.

¹⁴⁵² *Ibid.*, p. 449.

Dans un monde nouveau, où la religion et l'instruction scolaire devenaient des points de référence, l'œuvre éducatrice a éveillé l'esprit des Africains le désir d'indépendance, et d'émancipation des femmes. Les femmes, dont l'identité était incluse dans le statut de l'homme, sont devenues capables de gagner leur propre vie comme enseignantes, infirmières, médecins, professeurs d'université ou même maçons formés dans les écoles professionnelles.

Les écoles professionnelles, qui n'offraient pas la possibilité de devenir un commis dans l'administration, attirent de plus en plus d'étudiants. Cette situation s'explique par le contexte social du moment : l'insuffisance du salaire et la formation professionnelle, requise dans les différents services de la société moderne. La diversification des besoins dans l'agriculture, l'artisanat, la production, les services a imposé la multiplication des offres de formation.

Les œuvres de santé sont nées du souci d'améliorer l'état physique et moral de la personne. Elles sont aussi un moyen de christianisation pour les religieuses missionnaires et autochtones. Plusieurs d'entre elles emprunte à saint Léon le Grand l'expression selon laquelle « la gloire de Dieu, c'est la personne vivante ». Dans le malade, elles perçoivent le Christ-souffrant. Ces convictions religieuses entraînent plusieurs à prêcher l'évangile. Cet « apostolat de charité » se veut une prédication concrète de l'amour de Dieu pour les hommes. Cette perspective religieuse reste une dimension spécifique et essentielle de l'action sanitaire et sociale des institutions religieuses de développement.

Cinquième partie La question de l'acculturation religieuse (1929-1996)

Cette partie tente de comprendre les modalités de diffusion du christianisme dans le diocèse de Butembo-Beni. Elle est aussi le contrepoids du triomphe apparent du christianisme dans le diocèse. Elle se penche sur les formes de résistances sociales au christianisme, le mouvement *kima* et l'*anyotisme*, et une adaptation de la religion chrétienne aux cultures locales, *nande* et *rega*. Elle observe, par ailleurs, la concurrence missionnaire du christianisme catholique et protestant, et l'influence de l'islam sur les chrétiens dans le diocèse. En outre, elle étudie les formes de « réappropriation » du christianisme dans les mouvements religieux, le kimbanguisme, le kitawala et les sectes.

La question de l'acculturation religieuse, qui clôture cette analyse de la christianisation du diocèse de Butembo-Beni, examine le contenu religieux de la prédication des missionnaires et la manière dont les Nande le recevait. Elle dégage les exigences de l'adhésion au christianisme. Celles-ci se traduisent par la pratique de la morale chrétienne. Cette partie traite aussi les points de confrontation de la culture nande avec le christianisme. Elle fait ressortir les points de rupture, de continuité, de syncrétisme culturels, et souligne les nouvelles valeurs que les Nande ont adopté dans leur culture. Enfin, elle attire l'attention sur les problèmes religieux et sociaux nés de la christianisation de la contrée.

Chapitre premier Résistances locales à l'évangélisation (1925-1965)

Cette section analyse les formes locales d'opposition au christianisme. Ces aspects sont d'ordre culturel dans le mouvement *Kima*, et le mouvement syncrétiste *omuyeve* et d'ordre politique dans le phénomène des *Anyota* ou hommes-léopards.

5.1.1. Le mouvement *kima* (1925-1960)

Vers l'année 1927, certaines chefferies, dont le Luongo et le Mwenye dans la zone de Lubero, tendaient vers leur émiettement. Le gouvernement colonial voulut y remédier dans le dessein d'affermir l'ordre public en créant une certaine centralisation des chefferies. Ce phénomène fit perdre les prérogatives et les avantages pécuniaires de certains chefs en sorte que ces derniers ne voulurent plus collaborer avec l'occupation coloniale.

A ces chefs, s'ajoutaient les devins, les sorciers et les guérisseurs¹⁴⁵³ qui voyaient leur rôle socio-religieux s'effriter progressivement à cause de la soumission lente des chefs à la nouvelle autorité coloniale, à son nouveau style d'administration politique, sa religion et sa médecine. Ainsi, ces groupes sociaux réagirent dans le Bulengya contre un chef illégitime Salamu institué par les colonisateurs car Ndorwa et son frère Mutsopi n'avaient pas eu les postes auxquels ils avaient droit.

Le gouvernement colonial discrédita aussitôt Salamu non seulement à cause de son irrégularité mais surtout à cause de ses incompétences politiques. Salamu fut révoqué le 11 septembre 1931. Mutsopi, l'ancien intendant n'apparut sur la scène politique qu'en 1938 mais il fut aussitôt remplacé à cause des fuites d'argent dans la caisse¹⁴⁵⁴. Unis aux sorciers, aux devins et aux guérisseurs, ils s'engagèrent, avec l'appui de leur influence sur la population, à détruire le nouvel ordre établi et à répandre l'anarchie dans la chefferie dans l'espoir de retrouver leur ancien ordre politique.

Du point de vue social, ils cherchèrent également à paralyser complètement les travaux d'utilité publique comme la construction des routes, les activités économiques d'exploitation des minerais, et les nouvelles cultures vivrières. Ils pouvaient alors empêcher aux populations locales d'amener les vivres nécessaires pour les hommes de l'État et de l'Église. Du point de vue religieux, abusant de la crédulité de la population, ils déclenchèrent un mouvement à caractère messianique en mettant sur scène l'esprit *Kima* (arc-en-ciel) qui donna le nom à leur mouvement¹⁴⁵⁵. Pour eux, *Kima* se manifestait à

¹⁴⁵³ Nous avons déjà parlé des fonctions sociales de ces dignitaires quand nous décrivions la tradition ancestrale Nande.

¹⁴⁵⁴ Pour plus d'information, on pourra se référer à l'ouvrage de L. BERGMANS, *Les Wanande, t. 1., Histoire des Baswaga*. Éditions Assomption Butembo-Beni, 1970, p. 77-83.

ceux qui restaient fidèles à la tradition et à la culture.

Avec ce messianisme politico-religieux, ils affirmaient, par l'ordre de l'esprit *Kima*, que le rétablissement de l'ordre ancien bafoué par les colonisateurs était proche, que les Européens devraient être destitués, et que leur départ était imminent. Ce rétablissement de l'ordre ancien ne pourrait se réaliser que si la population offrait à l'esprit *Kima* de grands sacrifices et des présents afin d'obtenir à nouveau la faveur des esprits et des mânes.

Les initiés au mouvement *Kima* proclamaient ensuite que les chefs soumis aux Européens devraient être destitués, à leur tour, et que leurs travailleurs étaient menacés de la colère de leur divinité. La population devrait abandonner les cultures et la vente des produits européens, se débarrasser des vêtements importés et refuser de payer l'impôt. Le mouvement eut un succès auprès de la population locale à telle enseigne que le nombre d'adeptes s'accrut par la désertion du peuple des agglomérations où vivaient des Européens, des catéchuménats, et des missionnaires. En outre, l'apport des vivres dans les centres d'achat, les marchés et les domaines européens baissa fortement.

Vers les années 1930 et 1932, l'Administration coloniale fut alertée par des coups de gong qui déclenchèrent la désertion des hommes des travaux publics et religieux. Ils provoquèrent des incendies dans les camps miniers et européens sur la route de Lutunguru vers Muhangi. À cause de leur opposition à l'Européen, la mission de Kimbulu (1924) fut, en 1931, transférée à Muhangi.

Le signe distinctif des membres du mouvement *Kima* se retrouvait sur leur accoutrement : ils enduisaient leur émissaire de signes de croix rouge et noire. À cause de cette imprudence, ils furent facilement détectés : les chefs, les notables, les guérisseurs, les devins et les sorciers impliqués dans ce mouvement furent arrêtés le 28 novembre 1960. Certains, selon la gravité de leur culpabilité, furent relégués à Constermansville (Bukavu), d'autres emprisonnés à Lubero¹⁴⁵⁶. Cette répression amena la disparition de ce mouvement.

Ce mouvement social et politique eut un certain impact sur le christianisme dans la contrée de Kimbulu et de Muhangi. L'adhésion au christianisme s'opéra lentement car il était considéré comme une religion étrangère et européenne. Les missionnaires eux-mêmes ne pouvaient exercer aucune influence auprès du peuple. Par ailleurs, par son messianisme temporel, le mouvement présentait à une population récemment convertie un avenir plus certain inscrit dans la tradition ancestrale que les chrétiens veulent abandonner. Cette idéologie auprès des chrétiens qui vivent dans un milieu fortement imprégné par la tradition ne favorisait guère la pleine adhésion au christianisme.

¹⁴⁵⁵ Pour plus d'amples renseignements, on pourra aussi consulter K-T. MASHAURI, *Dynamique de l'action missionnaire catholique chez les Yira occidentaux*, op. cit., p. 240-244.

¹⁴⁵⁶ Selon nos informateurs Syalandira et Kitsapu en Août 1995 à Kimbulu, plusieurs adeptes du mouvement *Kima* furent pris sur les lieux de leur initiation à la rivière Biena, d'autre dans le Lutunguru. Selon les cas, les prisonniers comblèrent les prisons de Musienene, de Muhangi et de Lubero et d'autres dont Mutsopi, furent éloignés de leurs villages. Nous n'avons pas réussi à obtenir le nombre exact des prisonniers.

Bien plus, les menaces psychologiques et sociales exercées auprès des chrétiens décourageaient de nombreuses personnes. En effet, plusieurs chrétiens furent marginalisés de leurs familles. En outre, quand ils désiraient apporter les vivres aux catéchumènes, aux ouvriers de la mine, et aux prêtres ils étaient pris en embuscade, et parfois battus et laissés presque morts.

À cause de la faim et de cette hostilité exercée à l'égard des chrétiens et des catéchumènes, les missionnaires assomptionnistes, dont le Père Léon Cambron, transférèrent, en 1932, le poste de mission de Kimbulu à Muhangi où ils trouvèrent un bon accueil auprès des chefs ¹⁴⁵⁷.

5.1.2. Les Anyota ou "hommes-léopards" (1890-1970)

Sans avoir une double ambition politique et religieuse comme les adhérents du mouvement Kima, les *Anyota* ¹⁴⁵⁸, localement appelés *vihokohoko*, étaient plutôt une secte secrète à caractère purement politique. Les rivalités entre les chefs locaux et l'opposition à la colonisation eurent implicitement des retentissements sur la christianisation de la contrée.

Cette secte apparut dans la zone de Beni vers 1893 par l'entremise des Bapakombe qui étaient en relation très étroite avec les Babali et les Bombo, les grands initiateurs anyotiques ¹⁴⁵⁹. Dans la forêt, l'initiation se déroulait, la nuit, dans le secret. Dans une hutte, la candidat devait, chaque jour, aspirer sept fois une poudre magique et absorber un breuvage. Ces produits entraînaient les initiés dans une démente psychologique à tel point qu'ils pouvaient rugir comme un léopard.

À son origine, la secte avait pour but de maintenir le pouvoir des chefs et des notables. Pour se faire respecter et obéir, ils envoyaient les *Anyota* en expédition pour se livrer aux actes de terrorisme et d'assassinats ¹⁴⁶⁰. C'est alors que l'initiateur revêtait le candidat, pour insignes, d'une peau de léopard avec ses griffes ou, à défaut, de gants avec des ongles de fer, et d'un couteau afin de bien dépecer la victime comme un léopard, et de matières plastiques aux pieds qui permettaient de mieux bondir en hauteur avec un poids équivalent à celui d'un homme adulte lors des d'exercices d'enlèvement ¹⁴⁶¹. Ce déguisement est à l'origine de la dénomination : 'hommes-léopards', par les Européens.

Le temps du meurtre étant venu, l'*Anyota* annonçait son voyage au loin. À vrai dire, il

¹⁴⁵⁷ Témoignage de Kasiki Sitone dans ses entretiens avec ses petits fils à Kimbulu (1965-1972).

¹⁴⁵⁸ Joseph CHRISTEN, L'Anyoto ou l'homme-léopard'. La terreur des Wabali, au Congo Belge », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1936), p. 83-94.

¹⁴⁵⁹ AIMO, II, D, 3, b, 72 : A.T. Brant, Le Mambela, 1917.

¹⁴⁶⁰ AIMO, II, D, 3, b, 72 : Notes sur le « Mambela ». Annexe au Rapport sur l'Administration de Kondolo, 1927.

¹⁴⁶¹

allait se tapir en embuscade dans la forêt dense près du sentier pour attendre sa victime dont il connaissait déjà les habitudes. Le meurtre accompli, il rentrait furtivement au village et se dissimulait au milieu des autres. S'il venait à échouer son coup et à périr, les autres *Anyota*, bien informés de la situation le cachaient dans le lit d'une rivière où son corps se putréfiait progressivement¹⁴⁶² ou on le laissait dans la forêt à la merci des charognards¹⁴⁶³.

Le mouvement voulait reconquérir les terres des chefs que l'occupation européenne venait de ravir à la population. Les *Anyota* étaient des membres d'une société secrète dans la forêt de Kabasha aux environs de Beni. Dans les années 1930, ils voulaient opposer une résistance offensive contre l'occupation coloniale des terres ancestrales. Ils étaient des hommes sous la conduite des chefs et des notables qui avaient pour but de semer la terreur autour d'eux mais sans se laisser prendre. Cette terreur consistait essentiellement en des tueries de vies humaines, principalement les femmes et les enfants. C'est la raison pour laquelle il est dit qu'ils étaient au service des chefs ou des notables car une vie ne peut disparaître sans que ces derniers interviennent vivement¹⁴⁶⁴.

Étant donné qu'il est presque rare qu'un indigène meure d'une mort naturelle, il fallait, pour tout cas de décès, trouver le coupable ou le sorcier, le jeteur du mauvais sort et le punir. Mais pour les cas des *Anyotas*, il était difficile de trouver les criminels. C'est pourquoi, sans le déclarer, les anciens imputaient les crimes des *Anyotas* aux chefs et aux notables.

L'apparition des « hommes-léopards » dans la région réveilla les anciennes rancœurs qui éclatèrent judicieusement au milieu du peuple. Ainsi, ceux qui désiraient se venger recouraient facilement au chef des *Anyota* moyennant des chèvres. Si la victime était de la famille régnante, le sang coulait encore beaucoup plus au sein du peuple¹⁴⁶⁵.

Dans les années 1930, les *Anyota* réagissaient contre l'occupation coloniale. Les Nande qui vivaient paisiblement dans leurs champs avec leurs familles dans un village clanique se sont retrouvés entassés avec plusieurs autres clans dans de grandes agglomérations. Bien plus l'autorité de ces nouveaux villages aux larges proportions n'étaient pas des autochtones mais souvent des étrangers, des usurpateurs, des collaborateurs de l'envahisseur ou même des policiers avec toutes leurs exactions. L'autorité traditionnelle du chef vint à être méconnue.

En outre, l'occupation coloniale ravissait arbitrairement les terrains arables pour ses propres camps et ses nouvelles structures coloniales. Les populations devraient immigrer

¹⁴⁶² Henri PIÉRARD, *op. cit.*, p. 552-553 ; « *L'Anyota* ou homme-léopard, la terreur des Wabali au Congo Belge », dans *L'Afrique Ardente* 2(1937), p. 20-21 ; « Au pays des hommes-léopards », dans *L'Afrique Ardente* (1936) n°1, p. 10-11.

¹⁴⁶³ Informations reçues à Mavoya et à Kabasha, septembre 1994.

¹⁴⁶⁴ La tradition nande considère toujours le chef comme le gardien des terres ancestrales mais aussi le premier protecteur des vies humaines dans sa contrée. Cette vie n'est qu'une continuité du sang ancestrale dans la progéniture.

¹⁴⁶⁵ Henri PIERARD, « La mission assumptionniste au Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1934) n° 398, p. 552.

et quitter leurs terres ancestrales suite à l'organisation des Migrations Indigènes des Populations (MIP) à cause de la forte concentration de la population dans les nouveaux villages et des champs trop étendus pour les nouvelles cultures commerciales dont on ne voyait pas pratiquement l'importance.

Par ailleurs, l'Européen venait de déloger les habitants de la plaine de la Semliki où ils jouissaient de la flore et de la faune à leur guise. À cause de la maladie du sommeil et de la malaria, en 1926, le gouvernement colonial fit de cette plaine un parc national. La population se vit ainsi priver de son gibier et de son poisson. Désormais pour les avoir, il faudra être un braconnier, au grand risque de sa vie.

Toutes ces raisons poussèrent les chefs et notables à utiliser les *Anyota* à des fins politiques : reconquérir les terres ancestrales. Pour cela, il fallait se venger contre le Blanc et leurs collaborateurs indigènes. Cette vengeance sanglante consistait à surprendre des suspects en embuscade, les tuer et amener au chef ou au notable soit le cœur, soit le foie, soit un membre du corps de la victime comme signe ratifiant le meurtre consommé

¹⁴⁶⁶ .

Ces agissements nous laissent percevoir pourquoi les missionnaires et les agents de l'État réagirent contre cette secte des confréries occultes. La lutte pour le pouvoir, pour le partage de la tribu ou pour des problèmes fonciers poussait certaines familles nobles à chercher vengeance dans l'anyotisme. Aussi, un chef déchu par l'autorité coloniale était naturellement porté à terroriser son remplaçant et à lui livrer bataille pour l'anéantir.

Ce phénomène se rencontrait aussi auprès des chefs rivaux. Enfin, certains recouraient aux *Anyota* pour « pleurer leurs morts ». Au lieu d'exécuter les danses des morts, *-engwaki, ndara, mukumo -*, certaines familles nobles envoyaient des « hommes-léopards » dans la région pour assassiner quelques personnes. Ces victimes étaient sacrifiées en l'honneur du *mwami* (chef) défunt ¹⁴⁶⁷ .

Ces aspects politiques et cet esprit de vengeance qui va jusqu'au meurtre ou à l'assassinat ne pouvaient être tolérés ni par l'Administration coloniale ni par les missionnaires. Ces derniers accusaient les *Anyota* de détruire les écoles et les catéchuménats. Bien plus, l'initiation reçue dans 'l'agnotisme' allait à l'encontre de l'enseignement chrétien. Par ailleurs, le mouvement pouvait occasionner les actes d'apostasie et exposerait des chrétiens aux meurtres et aux mutilations d'autres personnes ¹⁴⁶⁸ .

Dans le Haut-Congo, les *Anyota* furent considérés comme des parasites de la secte secrète *mambela* qui les auraient inspirés. En 1934, le Gouvernement colonial demanda

¹⁴⁶⁶ Témoignages reçus en septembre 1995 dans la région de Beni, Mavoya, Kasebere, lieu de leur entraînement et dans le Masiki.

¹⁴⁶⁷ K-T. MASHAURY, *Dynamique de l'action missionnaire catholique chez les Yira occidentaux (1906-1959. 'Méthodes apostoliques, mutations sociales et interactions culturelles'*. (Thèse de Doctorat). Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 1983, p. 188-193.

¹⁴⁶⁸ Joseph CHRISTEN, « Les Anyoto et les Mambela », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1936), p.157.

au Père Arnold De Leest, supérieur de mission d'Avakubi, située dans l'actuel diocèse de Wamba, région frontalière à l'Ouest de la zone de Beni d'établir un rapport circonstancié sur les *Anyota*, suite aux crimes perpétrés dans cette contrée.

Cette enquête sur laquelle s'appuya le l'Administration coloniale dénonça les intrigues des *Anyota* en s'attaquant au *Mambela*. Le Père Joseph Christen des Pères du Sacré-Cœur rapporte les conclusions de cette investigation dans son article *Les Anyoto et les Mambela* ainsi libellées :

« Si le Gouvernement veut en finir avec les Anyotas, il doit supprimer le 'Mambela'. C'est la 'Mambela' qui oppose une barrière redoutable à la pénétration pacifique de l'Évangile et à toute pénétration européenne. C'est par le 'Mambela' que les dirigeants de la secte, en arrachant les jeunes gens à nos écoles, les abrutissent et les privent ainsi presque entièrement de leurs moyens pour poursuivre leurs études. Le 'Mambela' est cause que des villages et des régions s'adonnent à l'oisiveté et perdent le meilleur de leur temps à des farces et des cruautés. Le 'Mambela' est comme le taureau qui de la corne découd tout ce qui lui fait obstacle ; il ruine l'autorité franche et ferme les chefs médaillés, en retenant la masse sous l'empire des croyances ridicules et la crainte de ses éternelles menaces d'empoisonnement et de représailles de toutes sortes. C'est le 'Mambela' qui patronne l'échange des femmes, cause de tant de palabres et de misères sociales, sources du divorce forcé, semeur de désordre, d'anarchie, destructeur du bonheur et de la paix des familles. C'est le 'Mambela' enfin qui sanctionne de sa plus haute autorité les crimes, les assassinats commis par des individus sélectionnés et entraînés à cet odieux métier ; d'eux-mêmes, ils ne se livreraient jamais à ces exploits sanglants. C'est le 'Mambela' qui en fait des hommes-léopards, d'une cruauté que le fauve lui-même ignore¹⁴⁶⁹ ».

Ces allégations d'ordre social, politique et religieux sont à l'origine de diverses réactions de la part des missionnaires et des agents de l'Administration. Dès 1935, les missionnaires privèrent des villages entiers de catéchistes pour avoir la dénonciation des *Anyota* afin que les malfaiteurs soient traduits devant la justice coloniale.

Afin de mettre fin à cette secte secrète, le Gouvernement, quant à lui, réagit énergiquement à l'égard des suspects et des coupables par l'imposition des travaux forcés, par les emprisonnements, et par les relégations à Irumu. Malgré ces mesures coercitives, l'anyotisme dans la zone de Beni comme dans le Haut-Congo perdura dans la clandestinité, mais affaiblie, jusque dans les années 1960/70. La paix retrouvée, il fallait instaurer un nouvel ordre basé sur la civilisation chrétienne.

Le Père Joseph Christen des Déhoniens évoque mieux cette vocation ou ce rôle civilisateur poursuivi les missionnaires quand il concluait son article :

« Supprimer ne suffit pas, il faut remplacer et reconstruire ; ce sera le rôle de l'Administration et surtout des missions qui, par le don de la civilisation chrétienne, orienteront les Wabali vers la vraie destinée. C'est la religion qui leur fera comprendre et goûter bientôt ce qu'ils auront gagné en échange. Délivrés de toute entrave, ils pourront briser leur idoles et, dans la paix et la joie, se donner au Dieu de Bonté que le Missionnaire est venu faire connaître et aimer, à ce Dieu

¹⁴⁶⁹ Joseph CHRISTEN, *op. cit.*, p. 158-159.

qui est mort pour tous les hommes, qui veut assurer leur bonheur ici-bas et les rendre éternellement heureux avec lui dans le ciel ¹⁴⁷⁰ ».

Cependant, par la dénonciation des *Anyota*, les missionnaires furent considérés, une fois de plus, comme des collaborateurs des agents de l'Administration coloniale. Bien plus, leur mesure répressive afin d'obliger la population à dévoiler les adeptes de la secte engendra au milieu du peuple une suspicion des traîtres, des réserves et des distances à l'égard des missionnaires, des catéchistes et des catéchumènes.

Par ailleurs, la privation pour les villages de leurs catéchistes et des visites fréquentes des missionnaires durant parfois plus de trois ans ¹⁴⁷¹ à cause des hommes-léopards qui, à l'occasion, pouvaient enlever et s'attaquer aux chrétiens ne favorisa pas l'expansion du christianisme qui n'avait pas encore pris des racines profondes au sein du peuple. Du point social, les peines n'ont pas éliminé les querelles et les agressions sporadiques et vindicatives, et entre les chefs rivaux, actes parfois incontrôlables l'Administration de l'État.

Chapitre deuxième Concurrences missionnaires protestantes et l'islam

Ce chapitre présente une forme de christianisme. Il se penche sur l'introduction du protestantisme dans les territoires de Beni et de Lubero. Il dégage la concurrence missionnaire entre les catholiques et les protestants. Enfin, il examine l'évolution et l'impact de l'islam sur la vie de la population locale.

5.2.1. Églises protestantes

Parmi les difficultés que les missionnaires assomptionnistes avaient à affronter dès le début de leur ministère dans le diocèse de Butembo-Beni figurent l'influence protestante, l'islam et autres religions. Parmi ces différentes confessions religieuses, certaines sont à longue date. Il y a des protestants de *l'Unevangelized Africa Mission* (UAM), introduit en 1927 à Kitsumbiro par Hulbert, un évangéliste venu du Kenya où son père était un missionnaire de *l'Africa Island Mission*.

De ce poste, le protestantisme ¹⁴⁷² s'est répandu dans la zone de Lubero jusqu'à s'implanter à Butembo à Katwa où se trouve son siège. De tendance puritaine, *l'Unevangelized Africa Mission* se consacre à prêcher l'Évangile en utilisant des « lettres de la semaine » et le cinéma. Les oeuvres sociales comme l'orphelinat, les centres

¹⁴⁷⁰ *Ibidem*, 159.

¹⁴⁷¹ Henri PIÉRARD, « La mission assomptionniste au Congo », *op. cit.*, p. 553.

¹⁴⁷² Charles. MBOGHA, *op. cit.*, p.203-207.

médicaux, les écoles primaires et secondaires sont aussi des moyens d'évangélisation.

Ce groupe est une concurrence réelle avec le catholicisme dans le diocèse à cause du succès qu'il a obtenu, dans les années 1950, avec ses œuvres sociales de bienfaisance et la charité des missionnaires. Lors de la colonisation, la population trouvait avantageux de se mettre sous la protection des missionnaires pour échapper aux exactions et aux corvées de l'Administration civile.

Enfin, les conflits de familles dans les villages ont fait que certains quittèrent leur contrée pour s'installer dans les milieux protestants et se constituer en villages séparés au point d'être comme des marginaux dans la société traditionnelle. Un dernier élément, non moins négligeable, qui attire les chrétiens dans *l'Unevangelized Africa Mission* est la grande solidarité financière et commerciale qui existe entre les membres. Cette puissance commerciale vient de leur puritanisme : ce qui ailleurs va aux dépenses de boissons, de cigarettes, et de loisirs, constitue pour eux une source de capital en plus.

Mais, en 1986, cette recherche du pouvoir économique fut pour eux une source de division. Opposé au détournement d'argent et d'aide que l'hôpital de Katwa et l'école des infirmières bénéficiaient, M. Kalwahi se sépara des siens pour fonder avec ses partisans la Communauté Évangélique Baptiste en Afrique (CEBA). Un autre groupe protestant qui mérite une attention particulière est la Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique (CECA) primitivement appelée Société Évangélique du Congo (EVACO).

Il fut introduit dans le diocèse au Nord de Beni, à Mwenda, au pied du Ruwenzori, en 1931. Il se développa à Oicha depuis 1932 avec des activités médicales qui furent leur lieu privilégié d'évangélisation et de recrutement. Le docteur Becker a connu une grande célébrité dans ses activités médicales et évangélisatrices en se penchant sur les exclus de la société, les lépreux auxquels il construisit de grands villages. La Communauté Évangélique au Centre de l'Afrique (CECA) rivalise avec le catholicisme et recrute parmi les catholiques et se montre partial dans ses activités. Les catholiques qui veulent recevoir de bons soins médicaux ou avoir un emploi chez eux sont obligés de se convertir à la Communauté.

Enfin, les Adventistes du septième jour s'installèrent à Rweze en 1941. Ils développèrent des œuvres médicales et scolaires qui attirèrent les populations de la zone de Lubero. L'interdiction de la boisson et du tabac, des danses lascives et de la consommation de la viande du porc attiraient les adhérents catholiques qui ont connu des abus en ces domaines. Le repos du samedi est obligatoire en sorte que les élèves quittent ce jour la salle des examens d'État. Hormis le protestantisme, le diocèse connaît deux communautés orthodoxes à Beni et à Butembo, à partir de la période coloniale à cause de la présence des grecs. L'Église anglicane est plutôt récente.

5.2.2. Méthodes protestantes de christianisation

D'une manière générale, ces communautés protestantes¹⁴⁷³ se développèrent grâce à la solidarité financière entre les membres. Aussi, il était plus facile de devenir protestant parce qu'une simple déclaration d'adhésion suffisait pour recevoir le baptême chez soi tandis que les catholiques avaient des mois à passer à la paroisse loin de leur milieu

familial.

La chapelle servait à dispenser un enseignement religieux et scolaire. La prière mentale liée à la vie du peuple, la lecture de la Bible, le calcul et l'écriture constituaient le programme scolaire lors de leur implantation dans la contrée. Enfin, leurs oeuvres sociales étaient une préparation immédiate à la vie. Leurs écoles post-primaires formaient des personnes habiles. A cet effet, le Dr Becker fonda en 1936 à Butembo et 1938 des écoles d'aide-infirmiers, en 1948 une école d'aides-accoucheuses à Oicha.

En face du protestantisme, dans les années 1930, les missionnaires prirent des attitudes diverses. Le Supérieur ecclésiastique, Henri Piérard, envisageait l'échec imminent des protestants à partir du témoignage qu'il recevait de ses ouailles. Ces chrétiens reprochaient aux protestants l'absence d'exposé méthodique de la doctrine. Ils paraphrasaient des textes évangéliques et « pour tuer le temps » ils entonnaient des chants religieux¹⁴⁷⁴.

Cependant, cette critique de la méthode de l'apostolat des protestants qui avait fait fuir les chrétiens en les aidant à retourner au catholicisme ne coïncide pas avec les sentiments de certains missionnaires qui se montraient inquiets devant le zèle apostolique des protestants. A ce sujet, un missionnaire écrit :

« Laissons les Pères à leur besoin à la mission et partons en tournée apostolique. Les protestants s'y remuent, ils ont installé huit catéchistes, songent à construire un lazaret pour lépreux ; leur chef est un zélé. Nous le verrons filer à motocyclette d'un côté ou de l'autre pour surveiller ses instituteurs et ses recrues : il ramasse du monde grâce surtout à ses culottes et à ses robes

¹⁴⁷⁵ ».

Cette affirmation nous renseigne beaucoup plus sur la méthode d'évangélisation des protestants : installer des catéchistes et des enseignants, faire des œuvres de miséricorde, et convertir les catholiques au protestantisme. Les missionnaires réagirent afin de freiner l'extension des protestants.

Le Père Conrad Groenen, Supérieur religieux, lors de ses tournées apostoliques, remarqua la présence des protestants dans la contrée. Il fit venir le chef qui lui promit de lui envoyer des enfants. Mais, le Père doutait de cette promesse car il croyait que les missionnaires protestants lui avaient donné un pourboire pour acheter les conversions des Noirs¹⁴⁷⁶.

Les missionnaires assomptionnistes trouvèrent dans les protestants des concurrents qui revendiquaient le droit du premier occupant contre les catholiques¹⁴⁷⁷. Les Pères

¹⁴⁷³ *Ibidem*, p. 204 ; K-T. MASHAURY, *Dynamique de l'action missionnaire catholique chez les Yira occidentaux (1906-1959). Méthodes apostoliques. Mutations sociales et interactions culturelles*, (Thèse de doctorat). Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 1983, p. 231-240.

¹⁴⁷⁴ Henri PIERARD, « Pour la cueillette des âmes au Congo », dans *L'Assomption et ses œuvres* (1936) n° 415, p. 212.

¹⁴⁷⁵ « *Nos missionnaires à l'œuvre* », dans *L'Afrique ardente* (1932) n° 1, p. 4.

¹⁴⁷⁶ Conrad GROENEN, « La Mission du Congo », dans *L'Assomption et ses œuvres* (1930) n° 349, p. 319.

souhaitèrent non seulement un renfort missionnaire suffisant mais aussi des ressources financières pour « ne pas se laisser devancer ¹⁴⁷⁸ », et ils placèrent des catéchistes dans chaque village.

L'inquiétude des missionnaires croissait au fur et à mesure que les protestants commencèrent à prendre des endroits stratégiques où la population était dense près de la route principale, où le terrain était fertile et où le chef était influent à l'instar de Wehya dans le village de Sebe à Musienene.

Bien que l'endroit fût déjà occupé par les catholiques, les missionnaires décidèrent d'y envoyer le Père Conrad Groenen afin qu'il exerce une influence morale sur le chef Wehya afin que ce dernier brave la « politique du pourboire » par laquelle les protestants commençaient leurs négociations. Les missionnaires souhaitaient qu'il les éloigne et les places dans des milieux peu attrayants ¹⁴⁷⁹ .

Non seulement les protestants, occupaient des endroits stratégiques mais aussi ils commençaient à séduire les écoliers qui échappaient aux catéchistes. Bien plus, à Kyondo, les protestants avaient détruit une école primaire catholique construite par le Frère Maurice Hex. Il fallut l'intervention de l'Administration coloniale pour régler le différend ¹⁴⁸⁰ .

Devant l'avancée du protestantisme, certains Pères assomptionnistes recouraient aux moyens économiques pour parer à leur avancée comme nous l'indique cet extrait d'une lettre du Père Henri Piérard au Supérieur Général :

« Les protestants américains vont nous donner du travail. Ce sera dur, les Américains sont riches, et pour conquérir les âmes payent des étoffes à l'envi, ce que nous ne pouvons faire. Je viens de dépenser 2 000 francs pour l'impôt de nos travailleurs et catéchistes, avant Pâques, je devrai dépenser 5 à 6 000 francs pour habiller les 150 enfants de nos écoles ¹⁴⁸¹ ».

Devant cette impuissance financière, les missionnaires, poursuit la lettre, durent recourir au « surnaturel » qui avait plus d'influence sur les conversions que l'aspect matériel. Les missionnaires, devant l'avancée du protestantisme, se trouvaient dans une situation de faiblesse dont le Père Marie-Jules Celis se plaignait :

« La loi ne nous permet pas de leur faire un crime de leur prosélytisme religieux, qui d'emblée semble ne pas être le premier de leurs soucis, et nous ne pouvons pas entrevoir de ce côté aucun moyen de faire sur le gouvernement en leur défaveur. Mais leur prosélytisme politique constitue un scandale, que Mgr Hemptine a récemment dénoncé et qui devrait faire ouvrir les yeux aux dirigeants

¹⁴⁷⁷ APAR, 2 KL 5 : Père Marie-Jules Celis au Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

¹⁴⁷⁸ Conrad GROENEN, *op. cit.*, p. 319.

¹⁴⁷⁹ APAR, 2 KL 5 : Père Marie-Jules Celis au Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

¹⁴⁸⁰ Témoignage du Frère Mauricee Hex. Bruxelles, novembre 2003.

¹⁴⁸¹ APAR, 2 KL 7 : Père Henri Piérard au Père Gervais Quénard. Beni, le 3 février 1930.

de la Colonie¹⁴⁸² ».

Les protestants américains, continue la lettre, s'inspiraient de deux principes à savoir celui du *trustschip* qui véhicule l'ambition de mise sous tutelle internationale des colonies, et celui du *self-determination* qui est le droit des peuples de disposer d'eux-mêmes. A partir de cette idéologie, les pasteurs américains et anglais prônaient auprès des autochtones l'incapacité de la petite Belgique d'être tutrice d'une vaste colonie. Partant, les Congolais, conformément à ces deux principes, devraient se libérer de l'impérialisme européen afin de se soumettre aux grandes puissances américaines et anglaises dont ils étaient les représentants.

Selon la même source, concrétisant leur idéologie, les protestants de l'*African Inland Mission* dans l'Uélé oriental firent flotter sur un mât un drapeau anglais. Par ailleurs, dans le district de Stanleyville, les Baptistes anglais inculquaient à leurs écoliers l'amour de l'Angleterre et les assimilaient aux personnes qui ont la citoyenneté anglaise. Enfin, à Ibambi, dans l'Ituri, non loin de Beni, le chef Parasipo vérifia si les agents de l'État belge, désigné sous le nom de Bula-Matari, allaient partir avec les Pères et si les Anglais resteraient les nouveaux maîtres.

Devant ce double conflit, religieux et politique, les missionnaires cherchèrent à trouver appui auprès des chefs investis et coutumiers, auprès de l'Administration coloniale et des Belges des mines et des plantations accusant à l'influence protestante de desservir les intérêts de la Colonie ceux de la Belgique, leur patrie.

Pour décourager les efforts des protestants anglais et américains, l'Administration coloniale leur interdit d'ériger des chapelles-écoles dans les camps miniers, et leur demanda de s'éloigner des missions catholiques¹⁴⁸³ comme à Boikene dans la zone de Beni, à Pangoma dans la zone de Lubero, à Rwese, à Kitsumbiro, et à Ndoluma.

Ce fait d'intervenir indirectement mais franchement dans les affaires politiques et religieuses tout en respectant l'autonomie propre de chaque entité conduit De Meeus et D.R. Steenberghen à conclure que : « Cette indépendance mutuelle entre l'Église et l'Etat et cette franche collaboration entre les missions et le gouvernement constituent la caractéristique la plus originale des missions catholiques au Congo¹⁴⁸⁴ ».

5.2.3. Relations des protestants avec les catholiques

En dépit de l'opposition des missionnaires, depuis les années 1950, le protestantisme réussit à se frayer son chemin en sorte que les Églises catholiques et protestantes suite au phénomène d'immigration et du développement des villages en cités indigènes se côtoient. Parfois, les protestants excluent les personnes qui ne sont pas de leur confession religieuse dans leurs institutions¹⁴⁸⁵. Dans le cas contraire, ils s'efforceront d'obtenir des conversions comme une condition d'être admis dans leurs institutions.

¹⁴⁸² APAR, 2 KL 5 : Père Marie-Jules Celis avec le Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

¹⁴⁸³ K-T. MASHAURY, *op. cit.*, p. 236.

¹⁴⁸⁴ D. De MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 30.

Les relations entre les catholiques et les protestants ont été fluctuantes selon les périodes. Durant la période coloniale (1929-1960), les protestants se montrèrent hostiles aux catholiques et ne désiraient aucun contact avec eux. La raison profonde de cette agressivité se situait au niveau de la politique du moment à savoir la collaboration indirecte des missionnaires catholiques belges avec l'Administration civile pour les réprimer.

Par ailleurs, les protestants étaient défavorisés par le régime colonial à cause de leur origine anglaise et américaine. En outre, leur vie puritaine les marginalisait dans la société. Ce phénomène s'accroissait quand ils ne voulaient pas se conformer à la réglementation coloniale. Ainsi, ils ne pouvaient pas recevoir les subsides de l'Etat parce qu'ils ne voulaient pas suivre le programme officiel des écoles¹⁴⁸⁶. C'est la raison pour laquelle leur niveau intellectuel restait bas.

Après l'indépendance (1960-1976), un dialogue fut amorcé. Les contacts et les relations entre les autorités religieuses furent plus nombreux. Toutefois, au sein de la population locale et des catéchistes pour la plupart peu instruits, le dialogue et la collaboration sociale restaient difficiles. Jusque dans les années 1980, il régnait une grande méfiance entre les protestants et les catholiques¹⁴⁸⁷.

Cette attitude provient de plusieurs facteurs. D'une part, les protestants ont peur d'être absorbés par les catholiques du point de vue numérique et doctrinal. D'autre part, ils se divisent de plus en plus en créant de petites communautés séparées. Par ailleurs, pour régler leurs différends, ils recourent à l'Évêque catholique comme ce fut le cas, en 1987, quand les pasteurs Kalwahi et Kamala, pour une question de pouvoir et de la gestion économique, scindèrent l'Église de Hulbert en Communauté Baptiste au Kivu (C.B.K.) et en Communauté Évangélique Baptiste en Afrique.

À cause de ces querelles, l'État dut fermer leur Église. Pour échapper aux menaces Kalwahi se réfugia à l'évêché. Il a fallu l'intervention de Mgr Emmanuel Kataliko pour que cette Église puisse encore être ouverte aux chrétiens. Non seulement ce fait donna plus de crédit à l'Église catholique mais aussi il nourrit la crainte d'être engloutie par le catholicisme.

Lors de ces querelles, plusieurs protestants se reconvertirent à l'Église catholique. Une autre crainte provient du fait que leurs conversions ne sont pas sincères. Ils intègrent facilement les marginaux catholiques ou du moins les catholiques qui vivent dans une situation irrégulière. À ce phénomène de conversions intéressées s'ajoutent celui des « conversions fanatiques » à cause de son appartenance familiale, sociale et professionnel.

¹⁴⁸⁵ En 1980, trois religieuses des Petites Soeurs de la Présentation qui travaillaient comme infirmière à Katwa furent chassées de l'hôpital par refus de collaboration avec les catholiques.

¹⁴⁸⁶ Charles MBOGHA, *La pratique et les perspectives d'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni*. Bruxelles, *Lumen vitae*, Institut International de Catéchèse et de Pastorale, 1975, p. 205.

¹⁴⁸⁷ Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal de 1977 à 1981, p. 23-24.

Conscients de ces faiblesses, les protestants cherchent à détruire la doctrine et les pratiques catholiques. Ils dénigrent l'Église catholique dans sa tête comme dans ses membres en qualifiant le Saint Siège de « Babylone la grande ». Bien plus, s'ils ne font pas l'apologie de leur religion en revendiquant une certaine supériorité morale, ils créent chez certains chrétiens catholiques un relativisme religieux qui va jusqu'à affirmer que toutes les religions se valent.

Les catholiques perdent parfois leur conviction religieuse, vivent et restent désemparés si de telles affirmations provenaient des catéchistes convertis au protestantisme¹⁴⁸⁸. Enfin, ils s'attaquent aux œuvres sociales de l'Église catholique. En 1987, ils pillèrent le moteur de l'hôpital de Musienene comme bien avant, dans les années 1970, ils achetaient les microphones volés dans les églises catholiques¹⁴⁸⁹.

Depuis les années 1980, les relations des catholiques et des protestants ont changé. La situation de la guerre ou de zone opérationnelle militaire a unifié catholiques et protestants. Ces derniers recourent à l'évêque pour avoir l'attitude à adopter. Cette attitude se consolide dans les événements importants du diocèse : les décès des membres du clergé diocésain, les ordinations sacerdotales ainsi que les vœux de religion.

Les écoles sont devenues des lieux où la jeunesse protestante et catholique s'apprécie et confrontent leurs attitudes religieuses. En réalité, la dénomination « protestante » est devenue désuète : les membres de ces confessions religieuses s'identifient dans leurs appartenances aux communautés chrétiennes adventistes, évangéliques ou baptistes. Dans la vie concrète et familiale, ces différences se réduisent à l'attention à l'autre dans ses pratiques alimentaires, son style de prière, et ses observances religieuses.

5.2.4. L'islam dans le diocèse de Butembo-Beni (1897-1996)

Hormis le protestantisme, le christianisme dans le diocèse de Butembo-Beni souffre de l'influence musulmane. L'islam pénétra dans la contrée bien avant le christianisme vers la fin du XIX^e siècle, par la voie des conquêtes esclavagistes. Ensuite, les marchands itinérants se firent les premiers apôtres de l'islam dans les grandes agglomérations du diocèse. Non seulement leur influence économique attirait la population locale mais aussi leur religion qui se présentait comme supérieure à la religion traditionnelle considérée comme « paganisme ».

Enfin, depuis les années 1970, l'islam fit son chemin dans le diocèse par le fait qu'il était une religion facile à pratiquer. Sa doctrine ne demande aucun changement de vie ni de mœurs. Elle exige des pratiques extérieures à observer à savoir la prière, le jeûne du vendredi qui est le sabbat, porter de longues robes blanches, respecter les tabous et les rites de purification¹⁴⁹⁰.

¹⁴⁸⁸ Plaintes des catéchistes dans les conseils paroissiaux à Mbao (1986-1991).

¹⁴⁸⁹ Ces témoignages proviennent de notre vécu dans le diocèse et de notre expérience pastorale (1986-1991) dans la paroisse de Mbao, non loin de Beni.

En face du christianisme catholique qui impose des mois de préparation pour recevoir le baptême et qui exige un changement radical de vie et de mœurs, l'islam, par sa doctrine et ses pratiques, devenait, aux yeux de la population locale, une religion attrayante. Bien qu'il n'ait pas eu au début un succès éclatant, il prend de plus en plus beaucoup d'essor.

En 1957, la présence des musulmans commençait à inquiéter les missionnaires en sorte que, dans son rapport annuel, Mgr Henri Piérard parlait de Beni comme une cellule islamique qu'il fallait surveiller de près. Beni était devenu un « centre névralgique » pour les musulmans autochtones. Ceux-ci allaient suivre les cours coraniques à Kampala et revenaient au pays pour diffuser leurs croyances en tenant leur petit commerce.

Ce fait les rendait sympathiques aux simples gens qui, tout en achetant, recevaient un accueil chaleureux, subissaient leur endoctrinement et recevaient de petits cadeaux (*matabishi*). Petit à petit, grâce à leur commerce, ils réussirent à s'implanter dans les centres importants du diocèse jusqu'aux environs des postes de mission.

En face de l'avancée de l'islam, Mgr Henri Piérard prévint ses missionnaires du danger que cette religion représentait auprès des chrétiens. « Il ne fallait pas, disait-il, s'installer dans le fait que l'Église soit implantée mais plutôt, plus que jamais, consolider la foi des chrétiens ¹⁴⁹¹ ».

Un frein au christianisme se présentait dans le diocèse de Butembo-Beni. D'abord, il n'existait pas un véritable dialogue avec les musulmans parce que pour eux dialoguer signifie entamer le processus de se convertir à l'islam. Ensuite, l'islam embrasse toute la vie humaine, politique, économique, sociale et culturelle ¹⁴⁹².

Par ailleurs, comme le christianisme, l'islam confesse un monothéisme intransigeant. Il considère Jésus comme un prophète, honore la Vierge Marie, croit aux anges, en la vie de l'au-delà et reconnaît le dernier jugement. Ces aspects présentent des similitudes avec le catholicisme ¹⁴⁹³.

En outre, l'islam invite à une grande moralité en incitant ses adhérents à la prière aux heures fixes du jour, à l'aumône, à la charité et au jeûne du vendredi qui est leur sabbat ¹⁴⁹⁴. Leur charité, leur vie fraternelle et leur solidarité sont source d'attraction pour les chrétiens. Bien plus, l'islam se présente comme une « religion populaire », facile à

¹⁴⁹⁰ Henri PIERARD, « Qui triomphera demain ? La Croix, la faucille ?, le croissant ? », dans *L'Afrique ardente* (1959) n° 110, p.21-22.

¹⁴⁹¹ Henri Piérard, Rapport annuel, 1956-1957, p. 3.

¹⁴⁹² SPENCE J. TRIMINGHAN, *The influence of Islam upon Africa*. London, Longman, 1980, p. 165-180.

¹⁴⁹³ *African synod. Instrumentum laboris*. Nairobi, Saint Paul Publications, 1993, p. 72-73 ; Jacques JOMIER, *L'islam aux multiples faces*, Kinsahasa, Facultés Catholique de Kinshasa, 1990, p. 49-74.

¹⁴⁹⁴ Jacques JOMIER, *How to understand Islam*. New York, Crossroad Book, 1989; JOMIER, *L'islam aux multiples faces*. op. cit., p. 39-48.

pratiquer parce qu'il est tolérant à l'égard des pratiques traditionnelles comme les rites d'initiations, de mariage, de funérailles. Il ne s'attaque pas non plus à la magie ni aux féticheurs et croie à l'efficacité de la sorcellerie ¹⁴⁹⁵.

Enfin, comme le christianisme et la religion traditionnelle nande, l'islam prône dans son eschatologie une bénédiction pour ses adhérents et une réprobation pour les infidèles. Partant, l'aumône, l'hospitalité et la solidarité sont les moyens, par excellence, pour recevoir les faveurs divines.

En définitive, la théologie musulmane et ses pratiques religieuses s'accommodent avec la tradition. N'étant pas trop exigeant et acceptant aussi la polygamie ¹⁴⁹⁶, ne demandant que la simple profession de foi en Allah et en Mahomet son envoyé et prophète, l'islam attire plusieurs chrétiens. Les pratiques musulmanes ont gagné du terrain dans le diocèse en sorte que les ablutions, les tabous alimentaires et autres ont pénétré dans le mode de vie des familles chrétiennes ¹⁴⁹⁷.

Ces pratiques s'infiltrèrent dans la population locale par un processus à trois temps. D'abord, les musulmans cherchent à vivre avec le peuple, contractent des mariages polygamiques et sèment des coutumes et éléments de leur religion dans le peuple. Ensuite, ils engendrent une crise religieuse au milieu du peuple en l'incitant au syncrétisme.

Enfin, par un processus de réorientation, ils rejettent les autres religions pour ne reconnaître que l'islam comme l'unique religion ¹⁴⁹⁸. Cependant, cette stratégie qui a été vécue en Afrique de l'Est n'est pas suivie intégralement dans le diocèse de Butembo-Beni. Le plus à craindre pour les catholiques est la prolifération des sectes et des mouvements religieux issus du christianisme.

Chapitre troisième Les nouveaux mouvements religieux issus de la colonisation et de la mission

Ce chapitre décrit certaines réactions religieuses des populations congolaises face à la réception du christianisme. Dans le nouveau contexte social, économique et politique, né de la colonisation, le kimbanguisme (1921) et le kitawala (1943) se présentent comme des messianismes, et comme des mouvements religieux syncrétistes et xénophobes. Avec les

¹⁴⁹⁵ Jean Sebastien MBITI, *African religion and philosophy*. London, Morisson & Gibb Ltd, 1977, p. 251-252.

¹⁴⁹⁶ En août 1995, un soldat battit à mort son épouse légitime qui s'opposait à ce qu'il contracte un second mariage avec une seconde femme. Pour se déculpabiliser, il jugea bon de se faire musulman.

¹⁴⁹⁷ Dans la paroisse de Mbao, en 1990, des chrétiens affirmaient qu'aussi longtemps un musulman n'avait pas fait ses rites d'abattage d'un animal dans la boucherie, ils ne pouvaient pas le consommer.

¹⁴⁹⁸ SPENCE J. TRIMINGHAN, *op. cit.*, p. 53 ; *Idem, Islam in East Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1964, p. 43-44.

sectes et les nouveaux mouvements religieux, ils constituent aussi des formes d'africanisation du christianisme.

5.3.1. Le kimbanguisme (1921)

Simon Kimbangu (1881/89-1951), après une vision en 1921, devint le prophète et le fondateur du mouvement politico-religieux qui porta son nom, le kimbanguisme¹⁴⁹⁹. Orphelin de mère, il grandit auprès de sa tante Kinzembo qui lui raconta les souvenirs et les souffrances des villageois, la gloire de l'ancien royaume Kongo, les guerres civiles de San Salvador, la traite, les travaux forcés, les épidémies, le portage, la construction du chemin de fer Matadi-Kinshasa, et la déportation des peuples. Confié au British Mission Society, Simon Kimbangu apprit à lire et à écrire en *kikongo*. Il devint catéchiste à la mission mais ne parvint pas à devenir un pasteur. Parti à Kinshasa en 1919, il travailla aux Huileries du Congo-Belge (H.C.B.)

Il rencontra à Kinshasa les idées du panafricanisme de Marcus Garvey prônant que la civilisation noire est à la racine de la civilisation européenne, que les Noirs doivent briser leurs chaînes et redevenir les guides de l'humanité, que le Christ était noir et que les Noirs doivent créer leur propre religion basée sur les traditions. Rentré à Nkamba, son village natal, en 1921, Simon Kimbangu aurait été touché par la grâce de Dieu dans un songe qui marqua le point de départ de sa vocation¹⁵⁰⁰.

Il aurait reçu des pouvoirs exceptionnels qui étaient les signes visibles de sa prédilection. Il commença à guérir les malades, dont la femme de Nkiatondo, par l'imposition des mains et les prières, et à ressusciter les morts. Ces actes de puissance lui attirèrent la population qui lui donna le nom de *ngunza* c'est-à-dire le « prophète » des Noirs¹⁵⁰¹. Ces manifestations attirèrent la population à Nkamba. Ce fait fut interprété par l'autorité comme un soulèvement de masse autour de Simon Kimbangu. En effet, des

¹⁴⁹⁹ Il existe de nombreux ouvrages et articles sur le kimbanguisme. L'article le plus récent donne une synthèse concise sur la vie de Simon Kimbangu, son message, sa prison à perpétuité, sa mort et le transfert de ses reliques de Lubumbasi à Nkamba, devenue la nouvelle Jérusalem pour les adhérents, et enfin sur l'évolution et l'expansion du kimbanguisme en Afrique centrale. Cfr J.-L. VELLUT, « Kimbangu », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, (2004), fascicule 168-169a 2004), p. 68-82.

¹⁵⁰⁰ Cette date semble la plus décisive dans l'histoire du Kimbanguisme. Il est relaté que Simon Kimbangu fut touché par la grâce dès son enfance. Vers 1890, le missionnaire G.R. Cameron le bénit après sa maman pour avoir reçu l'hospitalité dans sa famille après un mauvais traitement qu'il venait de subir auprès de la population locale de Nkamba. Deux visions sont aussi signalées dans sa vie, après le baptême avec son épouse (1915), et après son retour de Kinshasa quand les missionnaires ne l'acceptèrent pas dans la hiérarchie de l'Église Baptiste. Cf. Andrian HASTINGS, *The Church in Africa (1450-1950)*. Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 508-509; John BAUR, *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine*. Limete-Kinshasa, Paulines, 2001, p. 368-369.

¹⁵⁰¹ Suzanne ASCH, *L'Église du prophète Kimbangu. Des origines à son rôle au Zaïre (1921-1981)*. Paris, Édition Karthala, 1983, p. 15-21. G. BALANDIER, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, P.U.F., 1963, p. 428 ; D. FECCI, *Vie cachée et publique de Simon Kimbangu selon la littérature coloniale et missionnaire belge*. Bruxelles, Centre d'Études et de Documentation africaine, 1972, p. 24 ; E. BAZOLA, *Le kimbanguisme*, dans *C.R.A* 3(1968) n° 2, p. 124-126.

hommes quittaient des hôpitaux, des factoreries, des plantations, des bureaux, et des villes pour le suivre. D'autres désertèrent l'armée et les Églises pour se rendre auprès du nouveau prophète noir. Ces phénomènes affectaient la production et l'ordre public colonial¹⁵⁰².

Pendant que Simon Kimbangu exerçait son ministère prophétique, une grève généralisée se déclencha dans la colonie. Elle était provoquée par les ruptures des contrats des travailleurs fuyant l'épidémie et l'exploitation. Bien plus, le refus du paiement des impôts et les rassemblements, expression d'une résistance passive, se manifestèrent dans la colonie comme un moyen de contestation du régime à travers la colonie. Pour tous ces faits, Simon Kimbangu fut considéré comme un « thaumaturge illuminé », un « guérisseur fanatique », un « xénophobe dangereux », un « malade mental » et un « provocateur politique¹⁵⁰³ » sans prendre en compte qu'ils étaient aussi un refus de la domination coloniale.

Bien qu'à ses origines le kimbanguisme ait un caractère purement religieux, l'Administration coloniale y vit un mouvement à tendance politique. Effectivement, après la condamnation à la servitude pénale de Simon Kimbangu, en 1921, ses adeptes créèrent une association, le Clan National Noir (C.N.N.). C'était une association à laquelle on reprocha d'encourager la lutte ouverte contre les Blancs dans le but de les chasser définitivement du pays, la création des écoles pour Noirs où ils étaient formés à la haine contre les Européens, et de vouloir l'indépendance.

De ce fait, l'Association interdisait à ses adeptes la fréquentation des Blancs, le port d'étoffes importées, et le paiement d'impôts. En outre, elle revendiquait la reprise des terres accaparées par les missions et les commerçants, et demandait aux membres de prêter un serment de fidélité à l'Association¹⁵⁰⁴. Le kimbanguisme fut assimilé à l'éveil prématuré d'un esprit patriotique, un mouvement xénophobe désireux de renverser l'ordre colonial établi. Les adeptes pouvaient, à l'occasion, déclarer : « Il n'a qu'un Dieu et nous n'obéirons qu'à lui. Nous sommes les chefs. Tous les postes de l'Etat seront brûlés. Tous les Blancs rentreront chez eux. Le Blanc n'est plus fort¹⁵⁰⁵ ».

En face du kimbanguisme, les missionnaires catholiques et protestants eurent la même réaction que l'Administration coloniale. A l'apparition du mouvement, l'Église catholique accusa les protestants de trahir les intérêts de la Colonie belge. Les catholiques condamnaient les protestants pour avoir distribué la Bible aux populations qui, ne sachant ni la lire ni l'interpréter, la prenaient comme une source d'inspiration pour fonder de nouvelles religions en faveur des Anglais et contre les Belges.

L'Administration coloniale, après l'enquête de Morel à Nkamba sur les foules et sur

¹⁵⁰² Suzanne ASCH, *op. cit.*, p. 22 et 29 ; D. FECL, *op. cit.*, 49.

¹⁵⁰³ *Ibidem*, p.45.

¹⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹⁵⁰⁵ P. RAYMAEKER, *L'Administration est sacrée. Discours religieux et parcours politique en Afrique centrale (1921-1957)*. Bruxelles, Bureau d'Étude pour un développement Harmonisé, 1983, p. 39.

les résurrections, hésita d'abord à s'ingérer dans les querelles religieuses. Néanmoins, pour des raisons politiques, le gouvernement de Lippens, bien qu'anticlérical, décida d'intervenir. Cette décision fut commandée par le fait que les catéchistes protestants et catholiques exerçaient un pouvoir parallèle à celui des chefs médaillés par l'Administration dans les villages chrétiens. Le gouvernement se rangea du côté des catholiques pour sauvegarder les intérêts de la Colonie qu'auraient menacé les anglo-saxons. Cette intervention de l'Administration poussa les protestants à se désolidariser des kimbanguistes et à dénoncer leur ex-catéchiste. Ses adeptes furent poursuivis pour des motifs politiques et religieux¹⁵⁰⁶.

Les fidèles du kimbanguisme en virent à considérer leur leader comme un prophète à cause de ses oeuvres. Ils développèrent autour de lui un messianisme politico-religieux. Le contexte social religieux s'y prêtait déjà. La colonisation entraînait un émiettement des groupes sociaux jusqu'à leur atomisation. Les africains étaient tenus à l'écart des affaires. Ce qui les encourageait à revendiquer leur autonomie politique et religieuse.

En outre, le christianisme ne se présentait pas comme une religion de libération contre la maladie, la mort et la sorcellerie. Il ne conférait pas, non plus, la richesse des Blancs. Bien plus, à l'intérieur du christianisme, existait un esprit de concurrence entre les différentes confessions religieuses notamment le catholicisme et le protestantisme. Pourquoi alors les Noirs ne devraient-ils pas avoir une religion à eux¹⁵⁰⁷ ?

Ainsi, l'aspiration profonde du peuple se cristallisa autour de Simon Kimbangu, renommé pour ses oeuvres de guérison par la prière et l'imposition des mains aux malades, pour l'accueil chaleureux par les paroles de l'Évangile, pour la purification par l'eau bénite de la source de Nkamba, village devenu la Nouvelle Jérusalem, et pour ses trances sous l'impulsion du Saint Esprit.

Par ses exhortations morales à abandonner les mœurs décadentes de la colonisation, le tabac, l'alcool, les danses érotiques, le vol et l'adultère, par ses interdictions de recourir à la sorcellerie et aux fétiches, par ses propositions de libérations morale et spirituelle en vue d'une autre vie qui serait la source du salut, Simon Kimbangu se révéla comme le leader messianique attendu. Le peuple vit en lui un libérateur du peuple, un prophète qui dégage le sens caché de la Bible grâce à la puissance du Saint Esprit qui lui inspire des cantiques, des prières, des guérisons et des enseignements¹⁵⁰⁸.

Dans ce contexte, les adeptes de Simon Kimbangu développèrent autour de lui des attributs messianiques : sauveur des Noirs, témoin du Christ en Afrique, révélateur de l'Évangile aux Noirs¹⁵⁰⁹. Comme le Christ avait envoyé ses douze apôtres prêcher la bonne nouvelle, il est mort et ressuscité, il était apparu à ses adeptes, et il a prêché l'amour de Dieu et du prochain au-delà des barrières claniques et tribales. Enfin, comme

¹⁵⁰⁶ Suzanne ASCH, *op. cit.*, p. 44 ; G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 419 ; Andrian HASTINGS, *The Church in Africa, op. cit.*, p. 512.

¹⁵⁰⁷ Emile BAZOLA, *op. cit.*, p. 319 ; P. RAYMAEKER et H. DESROCHES, *op. cit.*, p. 40 et 44 ; D. FECL, *op. cit.*, p. 6, 10 et 49.

¹⁵⁰⁸ Suzanne ASCH, *op. cit.*, p. 23 ; Emile BAZOLA, *op. cit.*, p. 327.

¹⁵⁰⁹ Andrian HASTINGS, *The Church in Africa, op. cit.*, p. 511.

Moïse, il avait révélé la loi divine, les dix commandements qui, en fait, s'inspirent du décalogue. Somme toute, des fonctions bibliques, religieuses et politiques, célestes et terrestres furent attribuées à Simon Kimbangu¹⁵¹⁰.

Très suggestive est la littérature kimbanguiste qui développe l'esprit du mouvement à caractère politique et religieux. Les messages religieux adressés aux fidèles, au début du mouvement, visaient à entretenir l'espoir messianique dans la Bonne Nouvelle, à contribuer à l'esprit de révolte et à inciter à la lutte contre la domination blanche. Les kimbanguistes traduisaient l'état de leur âme en ces mots : « Nous n'avons pas besoin des Blancs chez nous; notre pays doit être uniquement entre les mains des Noirs, et nous devons nous gouverner. Mais puisque nous sommes trop faibles pour expulser les Blancs, mettons notre confiance en Dieu, il nous aidera dans l'œuvre de libération¹⁵¹¹ ».

Les Européens de la colonie belge perçurent dans de telles affirmations la preuve de la xénophobie du mouvement. Bien plus, la littérature kimbanguiste avait pour thèmes majeurs les épreuves, les misères subies, les luttes contre l'ennemi et l'opposition ferme à l'Administration coloniale comme aux missionnaires. Cette attitude se manifestait dans des déclarations de ce type :

« Nous souffrons beaucoup à cause des missionnaires (...). Ils nous ont enseigné des choses de Dieu (...). Puis lorsque Kimbangu est arrivé, ils se sont moqués de lui et l'ont dénoncé à l'Etat (...). Mais puisque les missionnaires après nous avoir enseignés se sont moqués de nous, nous ne voulons plus avoir aucun rapport avec eux¹⁵¹² ».

A cause de ses visées politiques et religieuses, selon la littérature missionnaire et coloniale, Simon Kimbangu fut condamné comme un « xénophobe dangereux », un « meneur de révolte », un « thaumaturge illuminé » et « un hérétique¹⁵¹³ ». Arrêté le 6 juin 1921, il échappa au détachement militaire à Nkamba et dût vivre dans la clandestinité. Repris le 12 septembre 1921, il fut condamné à mort pendaison. Mais le roi Albert lui accorda sa grâce et Simon Kimbangu fut détenu en prison.

Déporté dans la prison d'Elisabethville (Lubumbashi), il y mourut, le 12 octobre 1951, trente ans après son arrestation¹⁵¹⁴. Aurait-il reçu un baptême catholique avant sa mort ? Ces rumeurs, après la mort de Simon Kimbangu, semblent avoir été les derniers

¹⁵¹⁰ G. BALANDIER, *op. cit.*, p. 432-434 ; E. BAZOLA, *op. cit.*, p. 320-324 ; P. RAYMAEKER et H. DESROCHES, *op. cit.*, p. 48-49 ; D. FECL, *op. cit.*, p. 43 ; K. BASOLWA, *Réflexion sur l'oeuvre du prophète Simon Kimbangu*, Kinshasa, Édition Balwaka, 1988, p. 71 et 85-86 ; W. Mac GAFFEY, *Religion and society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaïre*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986, p.114-116.

¹⁵¹¹ Emile BAZOLA, *op. cit.*, p. 327.

¹⁵¹² P. RAYMAEKER et H. DESROCHES, *op. cit.*, p. 44.

¹⁵¹³ Emile BAZOLA, *op. cit.*, p. 320-324 ; D. FECL, *op. cit.*, p. 57-61 ; S. ASCH, *op. cit.*, p. 25; Matthieu SITONE, les aspects conflictuels des mouvements messianiques et prophétiques de Kimba Vita, du kitawala et du kimbanguisme. Notes personnelles présentées dans un séminaire de D.E.S. aux Facultés Catholiques de Kinshasa (1995), p. 23.

¹⁵¹⁴ J.-L. VELLUT, *op. cit.*, p.72-73.

gestes agressifs et humiliants contre le prophète des Noirs ¹⁵¹⁵. Quoi qu'il en soit, en 1956, sa communauté religieuse, sous la direction de ses trois fils Emmanuel Bamba, Salomon Dialungana, et Joseph Diangieda, le plus influent, fut dénommée l'Église de Jésus-Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu (EJCSK).

Peu avant l'indépendance, le 24 décembre 1959, la suspicion politique autour du kimbanguisme s'estompa et ses motivations religieuses furent reconnues par le Gouvernement colonial. En 1960, ses reliques furent transportées à Nkamba, son village natal, qui devint la nouvelle Jérusalem des adhérents au kimbanguisme. Il fut accueilli, en 1969, dans le Conseil Œcuménique des Églises (C.O.E.). Peu de temps après, en 1973, l'Université Nationale du Zaïre (Congo) autorisa l'ouverture d'une faculté de théologie kimbanguiste à Kinshasa où la professeur suisse Marie-Louise Martin avec d'autres expatriés mirent en œuvre la formation des pasteurs.

Dans le diocèse de Butembo-Beni, le kimbanguisme connut une expansion sensible dans les années 1970 grâce aux agents de l'État au nom de la politique de l'authenticité. Il avait reçu l'appui du gouvernement du Président Mobutu, à cause des aspects africains que cette religion véhicule. Dans ce contexte, le kimbanguisme se présenta comme une religion nationale par opposition au christianisme des missionnaires.

Ensuite, il présente une morale conforme à celui du christianisme, prêche la loi de l'amour, le respect du repos dominical et récuse toute aspiration à la luxure. Pour les kimbanguistes, la pratique religieuse consiste à réciter des prières, à chanter des mélodies religieuses, à lire la Bible, et à confesser régulièrement ses manquements. Une vie heureuse dans la sobriété et la chasteté sont pour les kimbanguistes les arrhes du ciel. Un bon caractère est signe d'avoir obtenu une guérison miraculeuse.

Vivre sous l'inspiration de l'Esprit se manifeste par le refus du vol et le rejet des fétiches, par l'absence de maladies, et par le triomphe de la crainte des sorciers. En outre, pour celui qui croit en la Trinité et au prophète Simon Kimbangu, le salut est assuré dans la vie présente et dans l'au-delà. Il devra vivre alors selon les recommandations des Saintes Écritures qui contiennent les vérités révélées.

Enfin, il promet la guérison de toute maladie, prône une morale conforme à celle du christianisme, révèle le secret de la mort, délivre de l'ensorcellement, et prêche dans une langue comprise par tous. Il peut interpréter le rêve, et célébrer par la danse le mystère du salut dans les chants africains. Le kimbanguisme est compris, par la population locale, comme la religion des Noirs, celle qui intègre les valeurs culturelles en les purifiant de ce qui opprime la personne. Il libère de la crainte du sorcier et des forces spirituelles maléfiques ¹⁵¹⁶.

Pour les catholiques, les kimbanguistes sont d'un grand appui lors des grandes célébrations religieuses : le sacre de Mgr Melchisédech Paluku Sikuli (2 août 1998), des funérailles de Mgr Emmanuel Kataliko (2000), et les célébrations œcuméniques du 26 au

¹⁵¹⁵ P. RAYMAEKER et H. DESROCHES, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵¹⁶ J-L. VELLUT, « Kimbangu », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris, Letouzey & Ané, 2004, 68-82.

28 février 2001 lors du Symposium International des Pays Africains (SIPA). Leur fanfare unit les cœurs dans une même assemblée de prière.

5.3.2. Le kitawala (1943)

Bushiri, le leader messianique, instigateur et organisateur du Kitawala, était originaire de Bafwasende dans le Haut-Congo. Il est connu en 1941-1943 comme scieur de long à Mahulu et dans les mines de la C.N.K.I. où il se fit baptiser dans le protestantisme par Alimasi. En 1943, Bushiri déserta les mines. Après avoir abandonné sa femme, il se réfugia à Mangina dans le Nord du Diocèse de Butembo-Beni. Dans la case de son refuge dans la forêt, il dit avoir eu un songe lors d'un sommeil de neuf jours durant lequel Dieu l'envoya, selon son interprétation, auprès des siens comme son « remplaçant » afin de libérer les Noirs du joug colonial.

Dès lors, Bushiri se comporta comme les Blancs en se faisant transporter par trois « typoyeurs ». Il se présenta aux villageois comme le nouveau maître du pays et le nouveau Jésus, sauveur des Noirs. Pour mener à son terme son messianisme politico-religieux, Bushiri s'inspira du Watch Tower qui, mal prononcé, donne le Kitawala c'est-à-dire « ce qui règne ». Le Watch Tower fut fondé par Charles Taze Russel, en 1879, à Brooklyn (New-York). Joseph Booth continua cette œuvre avec certains noirs américains en Afrique du sud d'où le mouvement se répandit en Afrique de l'Est avec les idées du panafricanisme de Marcus Garvey pour pénétrer enfin au Congo-Belge vers 1906

Par ses interprétations libres d'écrits bibliques, sa croyance en une théocratie terrestre, ses revendications de l'égalité des races et des salaires à travail égal, par son souhait de renverser les rapports de force en place, par ses attaques de la sorcellerie, le Watch Tower, qui donne son nom au Kitawala, gagna du terrain au milieu d'un peuple réduit par la colonisation et à une anomie culturelle, sociale, politique et religieuse¹⁵¹⁷.

Auprès des villageois, Bushiri semait la terreur. Pour lui, la soumission à la volonté de son rêve, conforme à la volonté divine, était le début de la fondation de la théocratie qui culminerait dans le renversement du colonisateur, et un remède contre les calamités. Par contre, celui qui refusait de se soumettre à la volonté divine subirait un sort misérable en devenant la proie des léopards ou victime de la morsure du serpent, et serait réduit à un perpétuel esclavage.

Ces idées séduisirent la population dans le diocèse de Butembo-Beni. De 1935 à 1944, la colonie belge venait de créer de grands villages à Maboya et à Luofu à cause de la surpopulation dans les montagnes, grâce à l'organisation des Migrations Indigènes des Populations¹⁵¹⁸. Dans les mines d'or de Kimbulu, de Muhangi, et dans ceux du pyroclore à Bingo, les villageois vivaient, avec les autres tribus venues du Haut-Congo, des

¹⁵¹⁷ MWENE BATENDE, *Mouvements messianiques et protestation sociale. Le cas du Kitawala chez les Kumu du Zaïre*. Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1982, p. 14 et 214-215.

¹⁵¹⁸ Henri Piérard, *Rapport annuel, 1942-1943*, p 2.

structures sociales, politiques et économiques artificielles souvent humiliantes dont ils ne comprenaient pas la finalité¹⁵¹⁹.

Ces nouvelles structures sociales créèrent de nouveaux problèmes : la désintégration du système familial et culturel du peuple ainsi que le déséquilibre social. Cette situation aboutit à une anomie sociale et culturelle qui engendra un mécontentement généralisé contre le système colonial. Pour l'amour du changement social, le peuple adhéra à l'idéologie du Kitawala qui prônait un nouveau maître et un messie des Noirs. Bien plus, Bushiri incitait la population locale à la révolte en exigeant l'arrêt incondtionnel de tout travail au profit du système colonial, des cultures étrangères obligatoires, du ravitaillement des ouvriers au service des Européens, et du paiement de l'impôt.

Par ailleurs, il promettait la libération politique de l'homme en brisant le joug colonial qu'il percevait sous « trois formes du diable », à savoir les hommes de Bula Matari c'est-à-dire le gouvernement colonial, les hommes de toutes les régions n'appartenant pas au Kitawala, et aussi tous les hommes qui avaient beaucoup d'argent. Enfin, les adhérents au Kitawala prêchaient la libération de la population locale de toutes les forces culturelles oppressives, la divination et la sorcellerie. Le peuple trouva un intérêt à adhérer au Kitawala qui devenait un lieu de protection, de réconfort et un véritable support social.

Du point de vue religieux, Bushiri prit de la Bible les éléments qui pouvaient s'appliquer à la situation concrète de l'opprimé pour élaborer son messianisme théocratique. Bushiri et ses adeptes nourrissaient l'espoir de l'instauration d'une théocratie temporelle par un messie qui mettra fin à leur situation de soumis pour établir un âge d'or dans un monde paradisiaque qui viendrait après la « bataille d'Harmagedon¹⁵²⁰ ».

Cette espérance apocalyptique promettait aux adhérents du Kitawala la reconstruction d'un nouvel ordre divin et social et la naissance d'un état supérieur et de bonheur. Les Noirs y seraient les nouveaux chefs sans obligation de payer l'impôt, posséderaient les richesses et la puissance des Blancs, et vivraient un monde nouveau de justice, d'égalité raciale et des salaires à travail égal.

Cette doctrine se concrétisa dans des rites et des expressions religieuses¹⁵²¹. Le baptême au nom de la Trinité signifiait l'entrée dans le mouvement, et impliquait un changement de vie après la réception des principes fondamentaux du Kitawala. Le baptême établissait une relation de paternité spirituelle avec le ministre du sacrement qui exhortait le nouveau baptisé à accepter les persécutions qui peuvent surgir à cause de l'adhésion au mouvement. Cette nouvelle forme de paternité nourrissait, en plus, chez l'adhérent l'espoir eschatologique de voir les ancêtres, de devenir comme des Européens après la mort, d'acquérir leur savoir et richesse, et enfin d'être immunisé contre la sorcellerie.

¹⁵¹⁹ Nous tenons nos informations de Syalandira et de Kitsapu à Kimbulu en Août 1995 et de Vitandi, Kitambala et Mujongo en septembre 1995.

¹⁵²⁰ MWENE BATENDE, *op. cit.*, p. 167-168.

¹⁵²¹ *Ibidem*, p.173-184.

Parmi tant d'autres expressions religieuses, le Kitawala favorisa la prédication, le chant, et les prières qui étaient en rapport avec la situation, le combat qu'ils devraient mener avec Dieu, devenu leader de la révolte. Pour soutenir les adhérents dans une même idéologie, Bushiri élaborait une éthique sociale exigeant une fraternité nouvelle, un nouveau type de vie communautaire et une solidarité nouvelle en prônant l'amour de Dieu et du prochain calqué sur le décalogue de Moïse mais adapté à la coloniale situation¹⁵²².

Enfin, Bushiri rejeta le modèle chrétien d'organisation de l'Église et adopta celui du Watch Tower en instituant des grands pasteurs, des instituteurs, des anciens, des diacres et des gardiens de l'ordre. Du christianisme, il rejeta la Trinité bien qu'il administrait le baptême trinitaire par immersion. Dans sa théologie, il reconnut Jésus comme le porte-parole de Dieu. Enfin, il nia l'immortalité de l'âme, la virginité de Marie, l'incarnation du Christ, la 'vie surnaturelle' et l'enfer¹⁵²³.

Inspiré du Watch Tower et des idées du panafricanisme, le Kitawala, portait les germes de contestation sociale de l'ordre établi. Il fut qualifié d'œuvre diabolique et perçu comme un mouvement xénophobe. Par ailleurs, l'organisation d'une Église parallèle à celles du catholicisme et du protestantisme, la propension d'une espérance messianique à caractère apocalyptique et millénariste, et la transformation de la doctrine chrétienne, jusqu'à qualifier son leader de second Jésus, suscitèrent chez les missionnaires des sentiments négatifs et hostiles à l'égard du Kitawala.

De 1942 à 1944, l'Administration procéda à des incarcérations, puis à des relégations et à l'occupation militaire des contrées habitées par les membres du Kitawala qui durent vivre dans la clandestinité. Finalement, Bushiri fut retrouvé dans son refuge et fut pendu à Ilebero le 23 juin 1945, laissant derrière lui une secte qui survivra après sa mort¹⁵²⁴.

Dans le cas spécifique du diocèse de Butembo-Beni¹⁵²⁵, la partie forestière adhéra au Kitawala ébranlant la foi et la doctrine chrétienne, diffusant un syncrétisme religieux et recrutant parmi les chrétiens. Lors de l'initiation baptismale au mouvement, le néophyte recevait une instruction qui l'incitait à la persévérance dans les difficultés, et était mis en relation avec les esprits.

S'inspirant de l'Apocalypse (Ap.10, 9), le néophyte croyait que la parole de Dieu engendrait l'amertume bien qu'elle soit douce quand on l'avale. Cette instruction préparait les adhérents au martyre dans leur nouvelle religion car ils devraient avoir le goût de souffrir pour ce qu'ils croient être la vérité. Après la certitude que le néophyte a assimilé l'idéologie du Kitawala, le pasteur le baptise par une immersion totale dans l'eau. Selon le mouvement, c'est la force de l'eau qui baptise, et par le baptême, le néophyte obtient le salut.

¹⁵²² J. GÉRARD, *Les fondements syncrétiques du Kitawala*. Bruxelles, CRISP, 1969, p. 43-45.

¹⁵²³ MWENE BATENDE, *op. cit.*, p.133.

¹⁵²⁴ J. GÉRARD, *op. cit.*, p. 45.

¹⁵²⁵ APAR, 2 MI 101 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid Dufault, Butembo, le 21 décembre 1959. APAR, 2 MI 98, 2 : Père Théodard Steegen avec le Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 novembre 1959.

Pour le Kitawala, l'initiation et une vie conforme aux règles de pureté suffisent pour obtenir le salut. Dans ces conditions, les adhérents sont tous membres de la théocratie que revendique le mouvement. En outre, le Kitawala dans le diocèse de Butembo-Beni adopta une structure hiérarchique similaire à celle du protestantisme. Elle comporte le grand pasteur, le petit pasteur (*mwalimu*), l'ancien, le diacre et le policier.

Enfin, les dix commandements du Kitawala présentaient des ressemblances avec ceux du christianisme. Les adhérents du Kitawala ne peuvent voler, ni commettre l'impureté, proférer le mensonge, engager la guerre, ou tuer. Ils doivent, au contraire, aimer le Seigneur de tout leur cœur, leur âme et leur esprit ¹⁵²⁶.

Ils doivent, par ailleurs, respecter leurs parents, haïr l'argent, éviter l'ivresse, et cultiver les vertus de patience, d'obéissance, d'humilité, de foi et d'amour. Bien que fortement affaibli dans le diocèse de Butembo-Beni, depuis les années 1990, le Kitawala subsiste dans de petits groupuscules dispersés ¹⁵²⁷ dans la forêt équatoriale.

5.3.3. Omuyeve (1958-1980)

Cette secte est un amalgame de doctrines issues du christianisme, de l'islam, des croyances traditionnelles nande et d'autres ethnies du Kivu, les Warega et les Wanyanga. Cette dénomination, *omuyeve*, désigne en même temps la déesse de la secte et l'instrument musical utilisé pour évoquer les esprits ¹⁵²⁸. Selon les adhérents, cette déesse est dotée du pouvoir de prédire l'avenir, de démasquer les sorciers et les voleurs, de soigner les cannibales (*avali*), et de donner des charmes (*kipendo*).

La secte aurait été fondée par Kavugho Mulekya, née vers 1906, dans la paroisse de Mavoya dans la zone de Beni. Elle fut choisie dès son enfance par les esprits, à l'insu de ses parents et de ses familiers, pour devenir un devin. Il est arrivé qu'elle soit considérée comme morte suite à sa disparition occasionnée soit par les *anyota* soit par un *mukumbira*, c'est-à-dire un exclus de la société pour un péché contre *Dieu-Nyamuhanga* et la vie sociale.

Pendant que la famille préparait ses funérailles, son grand-père la croisa grelottante de froid dans un carrefour ¹⁵²⁹ (*amahwa*), et munie d'une corbeille contenant des haricots frais et des *maranga* qui sont des plantes médicinales. Au village, le devin révéla que les esprits emportèrent l'enfant quand sa maman était occupée à récolter des haricots frais,

¹⁵²⁶ MWENE BATENDE, *op. cit.*, p. 174-175.

¹⁵²⁷ Témoignages reçus des catéchistes dans le secteur d'Aveya, à la frontière de la paroisse de Mangina, et à Totolito (1989-1990), et Baiti-Kivu, dans la paroisse de Mbao.

¹⁵²⁸ MUSUVAHO PALUKU, *op. cit.*, p. 102-120.

¹⁵²⁹ Les carrefours, les chutes d'eau, les tourbillons, les sommets des montagnes sont considérés dans la culture nande comme des endroits habités par les esprits. Retrouver quelqu'un qui est porté disparu en ces lieux avec des *maranga* qui sont des sortes de liliacées ayant une force magique de guérison comme celle de jeter le mauvais sort laisse facilement entendre qu'une telle personne est possédée par les esprits et est appelée à les servir.

qu'ils la conduirent au tourbillon de la rivière (*eririva*) occasionné par la chute d'eau (*ekisalala*) afin de la vêtir de la puissance de deviner. Ils la recommandèrent ensuite de planter les *maranga* et de s'en occuper pour toujours.

Devenue nubile, Kavugho Mulekya se maria à Selenge à l'époque du recrutement de la jeunesse pour les mines de Kamituga dans le Sud-Kivu. Lors de la traversée du Lac Kivu, elle se retrouva subitement avec les *maranga* qu'elle avait laissés au village. Dans les camps miniers, elle se sentait toujours mal à l'aise.

Elle alla consulter un devin de l'ethnie des Warenga qui demanda son investiture officieuse comme devin afin qu'elle ait la paix. Ce fait explique qu'elle fut doublement possédée par les esprits *nande* et *rega*. Au cours de l'année 1958, le couple Selenge et Kavugho Mulekya retournèrent à Mavoya où son art de devin prit un aspect religieux différent des croyances traditionnelles nande, et s'étendit dans les zones administratives de Beni et de Lubero.

Les convictions religieuses de la secte *muyeve* se dégagent de chants rythmés sur de courtes phrases bilingues qui laissent transparaître les nuances du swahili parlé par les Warenga, les Wanyanga, et les Nande. D'autre part, ces chants manifestent un syncrétisme religieux qui invoque Dieu (*Mungu*, en swahili), la Vierge Marie (*Bikira Maria*), la déesse *muyeve*, les esprits et les ancêtres. Ces invocations ont des retentissements sur la vie ordinaire du peuple qui a besoin du bonheur, de la réussite dans la vie, de la progéniture, de la santé, des charmes de la richesse, et de la magie des musulmans.

Empruntant les pratiques de la religion traditionnelle nande, la secte fait un culte au *Dieu-Nyamuhanga*, aux esprits et aux ancêtres. Elle y associe des éléments chrétiens et musulmans tels le vêtement, les ornements liturgiques, la poudre et le parfum, la bière Primus, l'usage accentué des charmes, la crainte des sorciers, le respect des tabous islamiques, le lieu sacré (*tantaruka*) autour duquel sont placés les *maranga* et d'autres plantes curatives.

Ce lieu sacré, comparable au saint des saints de la bible, est une pièce divisée par un rideau qui cache l'armoire (tabernacle) qui contient les instruments de l'exorcisme et les médicaments. En ce lieu, hormis la place réservée à l'esprit *muruba*, les adhérents gardent l'instrument magique du *muyeve* grâce auquel on invoque les esprits toutes les fois que cela est nécessaire.

La nouvelle secte voulait répondre à un besoin social, celui de libérer la population locale de la crainte du sorcier (*omuloyi*), de la sorcière (*omukumukali*), des cannibales (*avali*), investies de forces surnaturelles nuisibles à la personne humaine. Le sorcier¹⁵³⁰ est un homme essentiellement mauvais et asocial qui agit par méchanceté. Il est dominé par un esprit de haine et de jalousie au détriment des autres. Grâce à son pouvoir occulte, il est toujours porté à détruire les personnes et leurs biens. Il est à l'origine du malheur, de la maladie, du désastre, et de la mort. Pour se prémunir de ces maux, la personne est contrainte à consulter le devin ou le guérisseur qui offre à leurs patients des amulettes (*esyingisa*) comme antidotes.

La culpabilité du sorcier établie, le sorcier subissait un triste sort. Les anciens et les

¹⁵³⁰ Nous avons déjà parlé du rôle ambigu de ce personnage dans la vie sociale traditionnelle nande.

sages le chassaient brutalement loin du village après avoir détruit ses biens et sa case. Ils pouvaient aussi le soumettre à l'épreuve du poison (*ovwenda*) ou du feu (*ekivevu*) pour avoir son aveu. Personne ne pouvait se tirer de telles épreuves même si on était innocent. Dans les régions des hautes montagnes, la punition était plus brutale : par la voie anale, un stick de roseau revenait avec une partie des intestins¹⁵³¹.

Outre la relégation, les autres mesures vindicatives ont disparu à cause de l'influence de l'administration qui sanctionne sévèrement ces intrigues, et aussi à cause de son organisation des Migrations indigènes des Populations (MIP) durant lesquelles les sorciers en profitaient pour se rendre dans les endroits où ils n'étaient pas connus avec cette mauvaise image de la personne, et où ils vivaient séparés dans des paysannats¹⁵³². Ce fait fut à l'origine du village Kanyavulogho, littéralement « source d'ensorcellement », près de la cité de Kaina, dans le sud de la zone de Lubero.

Un autre facteur qui contribue à la disparition progressive des sorciers est le christianisme. Les rares sorciers qui se convertissent donnent au prêtre, en signe de changement radical de vie, le matériel dont ils se servent soit pour guérir, soit pour nuire aux personnes. C'est pourquoi, dans le milieu intellectuel de Kinshasa, les Nande affirment que le christianisme est destructeur des valeurs culturelles des peuples qu'il pénètre¹⁵³³.

Dans le cas spécifique des Nande, les missionnaires qui craignaient les montagnards parce qu'ils sont d'une race belliqueuse¹⁵³⁴, affirment paradoxalement qu'ils sont un peuple d'agriculteur qui privilégie la culture des champs et l'harmonie familiale, et qui n'a aucun intérêt à engager la guerre contre les oppresseurs¹⁵³⁵.

Cette affirmation provient du fait qu'ils sont parvenus à anéantir la classe militaire (*Ngavu*) jusqu'à sa disparition en exigeant, comme signe de conversion, les objets magiques qui donnaient pouvoir à cette classe¹⁵³⁶. Le phénomène des *mai-mai*, dans la zone de Lubero au Nord-Kivu, est une forme de récupération de ce pouvoir ancestral de protection des personnes, de leurs biens, et de leur territoire. C'est pourquoi, l'armée nationale a des difficultés à démanteler cette milice populaire et à l'intégrer dans ses rangs.

Hormis, les sorciers la secte *omuyeve* s'attaque à la vieille sorcière (*omukumukali*).

¹⁵³¹ Pratique du sud-est dans les montagnes dont la flore est dominée par les bambous

¹⁵³² Témoignage de Kaposho, infirmier-soldat, lors de notre séjour à Kaina (juillet 1976).

¹⁵³³ Commentaires libres avec des amis de Kinshasa (1993-1998). Lesavec Angelus Kashauri, Claude Kataliko et un docteur en médecine humaine qui a voulu qu'ils

¹⁵³⁴ Modeste D'HOSSCHE, « Une mission dans les Montagnes Bleues », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1924) n°5, p. 169.

¹⁵³⁵ Lieven BERGMANS, *Cinquante ans de présence assomptionniste au Kivu*, op. cit., p. 11.

¹⁵³⁶ Avant sa mort en 1997, Marcel Mutambayiro, qui assurait la régence du pouvoir coutumier dans le Buswagha, remit des objets culturels royaux à la paroisse de Musienene et adhéra au mouvement charismatique.

Bien qu'elle soit crainte car, selon l'expression celui qui peut guérir est capable aussi de tuer, *omulamya yanganita*, ses activités sont parfois bienfaites pour les femmes stériles. Pour soigner leurs patientes, elle les frotte d'une huile et leur administre une boisson réputée fertilisante. Si une naissance advenait, le mari offre, selon le sexe de l'enfant, un bouc ou une chèvre à la sorcière. Dans le cas contraire, le mari n'a aucun traitement dont il peut s'acquitter.

Le christianisme et la médecine moderne, propagés dans la plupart des cas par des religieuses, ne pouvaient tolérer une telle croyance ni une telle pratique. Pour les missionnaires, la progéniture est exclusivement un don de Dieu, et, en dehors de la médecine européenne tout traitement est superstitieux et inefficace.

Enfin, la secte *omuyeve* ne tolère pas le cannibalisme (*ovuli*) que les femmes nande pratiquèrent au contact avec les Bapiri qui occupent la partie ouest du diocèse de Butembo-Beni dans la forêt équatoriale. La secte voulait libérer la femme de cette pratique. Depuis les années 1970, cette pratique a complètement disparu à cause de l'action combinée des prêtres et de l'administration civile locale qui dissuadait les coupables par la prison et de fortes amendes. Les rares manifestations des symptômes de cannibalisme sont plutôt des délires d'une forte malaria ¹⁵³⁷.

Contrairement au sorcier la pratique des sortilèges à partir des bouts d'oncles, d'étoffes, de cheveux ou quelque autre objet de la victime, qui, par leur pouvoir magique, déterre et remet des cadavres dans leurs tombes après en avoir extrait des parties du corps dont ils fabriqueront le poison, les cannibales s'attaquent directement au psychisme de leur victime et même au fœtus.

L'initiation des cannibales et des sorciers reste secrète. Il est communément cru que les sorciers reçoivent un tatouage avec un produit magique près de la voie anale. Pour les cannibales, le tatouage est aussi rapporté sans aucune autre précision. Néanmoins, sans cette intervention, une femme peut devenir cannibale indépendamment de sa volonté.

Lors du sommeil et dans les songes, l'obligation par d'autres femmes d'avaler un morceau de viande de porc est le signe révélateur de l'incorporation de la victime dans le groupe des cannibales. Leurs actions maléfiques et vindicatives s'opèrent sur le double de la victime et non sur la personne physique.

Le phénomène de sorcellerie et de cannibalisme n'est pas héréditaire. On devient sorcier jusqu'à la mort, tandis que les femmes cannibales peuvent être libérées des puissances maléfiques grâce à l'intervention du devin ou la fondatrice de la secte *omuyeve*. Cette pratique curative : faire vomir (*erisalya*) les cannibales est douloureuse. Le devin fait asseoir le cannibale sur un pot renversé dans lequel on brûle de la paille sèche, lui fait boire une potion vomitive versée dans un entonnoir (*omututu*) fabriqué à partir d'une feuille fraîche de bananier.

Après les vomissements, la cannibale reçoit une amulette (*engisa*) spécifique appelée *malivalivania* exprimant son rôle de protéger et de neutraliser les mauvaises

¹⁵³⁷ Il est souvent colporté qu'un missionnaire dans la paroisse de Muhangi désavouait les cannibales dans sa prédication. Les voyageurs du matin l'auraient trouvé assis près d'une chute d'eau en train d'éplucher des bananes avec ses doigts et que les initiés allèrent le libérer. Il resta quelques jours dans une fatigue généralisée avant de reprendre son ministère.

influences des cannibales (avali). À la fin de la séance, le devin ou la fondatrice de la secte applique dans l'incision qu'il vient de conférer à la patiente un produit qu'il accompagne d'autres herbes curatives¹⁵³⁸.

La pratique *erisalya* (faire vomir) n'était pas un apanage exclusif de la fondatrice de la secte *muyeve*. Cette pratique diffère légèrement de celle des devins qui creusent une petite tombe dans laquelle il enterre symboliquement la femme cannibale en prenant soin de lui laisser un petit orifice pour l'aération. Ensuite, il brûlait au-dessus de la tombe l'herbe sèche des bananiers (*evirere*). Au sortir de cette tombe, la femme était incisée et recevait un vomitif et amulettes pour sa protection contre les femmes cannibales.

D'autres femmes consultaient un guérisseur (*omusaki*) pour un rite de purification qui comporte aussi un temps de faire vomir symboliquement « la chair humaine » que la cannibale avait avalée lors des songes. Cette patiente s'asseyait sur une corbeille en présence des témoins, sa mère et sa tante, pour éviter d'éventuels abus sexuels du guérisseur.

Ensuite, la victime accusait ses crimes et celles de ses compagnes. Le guérisseur procédait alors à des exorcismes qui se terminaient par l'administration d'un produit vomitif. À la fin de ce rite de purification, le guérisseur applique une corne creuse d'une antilope (*ekinuno*) sur le corps, et crache un morceau de viande qu'il a dissimulé dans ses joues avant la séance de purification. Ce petit morceau de viande est la preuve que le mal qui rongait la victime est maintenant éliminé¹⁵³⁹.

Les cannibales, parfois inconsciemment, mettent leur double en œuvre (*eriyilusyako ekirimu*) pour torturer leurs victimes. Elles peuvent agir en solitaire comme en groupe. Leur dessein est essentiellement punitif et vindicatif. Poussées par la jalousie, elles s'attaquent nuitamment à une personne qui devient possédée. Il n'y a que les hommes psychologiquement forts qui peuvent les menacer à travers la victime pour la libérer¹⁵⁴⁰.

Les *vali* semaient la terreur surtout qu'elles pouvaient se métamorphoser en une grande flamme au milieu de la route, en éléphant, en buffle, et autres formes animales. Afin d'avoir libre passage la nuit, certaines personnes se promenaient avec un insecte

¹⁵³⁸ MUSUVAHO PALUKU, *op. cit.*, 114.

¹⁵³⁹ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 2. Croyances et pratiques traditionnelles*. Butembo, Editions Assomption Butembo-Beni, 1971, p. 64-64.

¹⁵⁴⁰ Les états de possession sont diverses. Dans notre village, une jeune fille appelée Polonye (dérivé d'Apollonie) aboya intensément en pleine nuit comme un chien. Pour connaître les auteurs de cette situation, M. Kalengusa François menaçai de tuer les cannibales avec une aiguille traditionnelle dont on se servait pour fabriquer les nattes ou les corbeilles. Il simula de percer la victime et de l'attacher à son lit avec le fil de raphia accroché à l'aiguille. La victime changea de voix et prit celle de la femme cannibale qui déclina son identité et les motivations de ses agissements. Elle inculpa à la jeune fille d'être orgueilleuse à son égard, puis retira son double. Apollonie resta trop fatiguée et trop affaiblie durant environ une semaine. Un tribunal de réconciliation mit fin à ces actions malveillantes. Le cas d'Isidore (Sidori), un cordonnier et un réparateur de vélo dans mon village est le plus surprenant. Lors des possessions, il était souvent enlevé de sa case et on le retrouvait assis à l'angle que forme le tronc et les branches d'un arbre. Il était habillé à moitié, couvert d'un drap de lit blanc, avec une lampe à pétrole accrochée entre le bras et l'avant bras. Il était puni pour les promesses qu'il ne réalisait pas.

luisant (*engununu*) ou un morceau de quart scintillant (*omutero*). D'autres cherchaient des amulettes chez un guérisseur ou une lotion dont il fallait s'enduire pour se prémunir contre les méfaits des cannibales.

Enfin, la secte *omuyeve* avait une fonction sociale de procurer le charme (*ekipendo*) en vue d'une réussite familiale, sociale, et professionnelle. Cet aspect attira beaucoup d'adeptes : les jeunes y trouvaient un produit qui faciliterait leur mariage, les mariés, l'harmonie conjugale, les commerçants, plus de gain, les femmes mal famées, une forte clientèle masculine, l'ouvrier ou le politicien, un poste plus élevé.

Chacun, selon ses aspirations, trouvait dans ces charmes sa recette que le christianisme ne pouvait pas offrir. La secte répondit à l'aspiration profonde de l'homme : une vie terrestre réussie. Devant cette séduction, les charlatans s'infiltrèrent dans la secte, achetèrent le charme afin d'être investis du pouvoir de deviner et d'être payés en retour¹⁵⁴¹. Ils ont été les propagateurs de la secte.

Trois ans après l'introduction de la secte dans le diocèse de Beni, Mgr Henri Piérard, dans son *Aperçu général de 1961-1963*, lança un cri d'alerte à l'égard du *muyeve* qu'il appela « la nouvelle secte d'importation étrangère qui gagne du succès avec son mélange de spiritisme, d'évocation des esprits et de prières chrétiennes ».

« Ce sont de guérisseurs, prometteurs de bonnes fortunes qui sont grassement payés. Ceux qui ont reçu une éducation scolaire sérieuse donnent dans le panier tout autant que les humbles. Les chefs de la secte prétendent être délégués par l'Eglise car les agents de l'évangélisation ne suffisent pas à la tâche, et de ce chef, il ne vaut pas la peine de se confesser d'avoir recours au *muyeve* car on encourt une mort subtile¹⁵⁴² ».

En outre, la propension du *muyeve* fut favorisée, en 1972, par la politique de l'authenticité qui préconisait la revalorisation des pratiques culturelles traditionnelles. C'est pourquoi, suite à la reconnaissance des bienfaits du charme, de la fonction curative dans la secte dont les membres guérissaient les malades atteints d'hydropisie, d'épilepsie, de folie, et de jaunisse, ainsi que de sa fonction sociale de lutter contre les sorciers et les cannibales, le chef Moera de la collectivité de Beni procura une attestation officielle de devin à Kavugho Mulekya, la fondatrice de la secte *omuyeve*.

Cette secte disparut vers l'année 1985 à la mort de la fondatrice. Le coût très élevé de l'achat du charme pour devenir devin, la déception des patients rencontrée auprès des charlatans, l'opposition des chrétiens à la nouvelle secte affaiblirent l'influence de ce mouvement religieux jusqu'à son asphyxie. Néanmoins, elle n'a pas manqué, selon les statistiques¹⁵⁴³ de Musubao Paluku, à totaliser 970 adhérents, dans le rang des païens et des chrétiens dont les convictions religieuses furent ébranlées

¹⁵⁴¹ Le prix d'achat du charme était de 10 à 20 chèvres, soit le double de la dot.

¹⁵⁴² **Henri Piérard, *Aperçu général sur le diocèse de Beni, 1961-1963*.**

¹⁵⁴³ MUSUBAO PALUKU, *op. cit.*, p. 120.

5.3.4. Les sectes

Outre l'islam, les sectes, par leur prolifération ¹⁵⁴⁴, contribuent à l'affaiblissement du christianisme depuis ces vingt dernières années dans le diocèse de Butembo-Beni. Elles sont introduites par des étrangers zaïrois, le plus souvent des agents de l'Etat, qui les utilisent comme un moyen de gagner leur pain. Les motivations profondes d'adhésion aux sectes sont diverses.

Elles sont d'ordre spirituel, moral, social, économique et même politique. Du point de vue spirituel, plusieurs y découvrent la Bible, une liturgie vivante et enthousiasmante dans laquelle le sacré leur paraît devenir le sommet de leur vie profane. Avec quelques variantes, leur célébration suit ce schéma : la louange, la demande du pardon des offenses, les invocations de Dieu et de l'Esprit Saint, les témoignages des adhérents, la doctrine ou l'exhortation biblique du guide, les intercessions, les collectes, la prière d'action de grâce suivie parfois, lors des veillées, des agapes fraternelles ¹⁵⁴⁵.

Les témoignages reçus accompagnés des sermons du Pasteur lors de la liturgie contribuent à obtenir des conversions. Selon l'expression d'Anyenyola, les sectes sont devenues un lieu de la pratique et de l'apprentissage de la conscience morale du peuple, du sens de la responsabilité et du devoir dans la société, de la crainte du péché et du châtement qui s'en suit, et un lieu d'enseignement religieux ¹⁵⁴⁶.

Du point de vue psychologique et social, les sectes sont devenues les lieux où certaines personnes expriment leur révolte ou compensent leur déception de l'Eglise catholique quand leur intégration devient difficile, notamment à cause de leurs situations irrégulières aux yeux du catholicisme. Grâce à leur sens de l'accueil, de la solidarité, de l'écoute et de la compréhension des personnes, les sectes favorisent la réussite sociale et professionnelle. Elles sont devenues un moyen d'accès à l'emploi, de promotion religieuse et de satisfaction affective. Insistant sur la foi et la prière qui opère des miracles, ceux qui éprouvent des problèmes conjugaux trouvent parfois dans les sectes des solutions. Les personnes qui ont eu des difficultés à avoir des conjoints ou conjointes peuvent en trouver dans les sectes qui sont supposés être envoyés par Dieu ¹⁵⁴⁷.

Les sectes ont encore cet avantage d'obtenir non seulement la conversion des adhérents mais d'établir un certain équilibre social en rétablissant la fidélité des conjoints désunis et même en cherchant à remédier à la stérilité du couple, en proposant la

¹⁵⁴⁴ Une cité urbaine de 11 km² compte plus de 70 sectes. Enquête faite par l'auteur de ce texte avec les étudiants de l'Université Catholique du Graben lors de notre charge d'aumônier (1998-2002)

¹⁵⁴⁵ Kakule Ngoliko Athanse WASWANDI, « L'éthique des 'Nouveaux groupes religieux' comme valorisation religieuse de la quête sociale à Kinshasa, » dans *Cahiers des Religions Africaines* 27-28(1993-1994)n° 53-56, p. 524-525.

¹⁵⁴⁶ W. ANYENYOLA, *Les communautés prophétiques africaines en milieux urbains zaïrois* dans *C.R.A.* 27-28(1993-1994) n° 53-56, p. 317.

¹⁵⁴⁷ Témoignage reçu des catéchistes dans notre ministère pastoral (1986-1991)

médecine traditionnelle¹⁵⁴⁸. Par ailleurs, les sectes essaient de fournir à l'homme un lieu où il peut se sentir chez soi -*a place to feel at home*¹⁵⁴⁹ -.

Ils développent un sentiment d'appartenance à la communauté en sorte que le chrétien qui était anonyme dans les grandes assemblées dominicales, une fois membre de la secte, il acquiert un rôle, trouve une identité, reçoit des tâches à accomplir. Du point de vue politique et économique, plusieurs adhérents aux sectes, selon l'analyse de Mwene Batende, trouvent que le pouvoir politique comme l'Église missionnaire sont devenus incapables de satisfaire aux aspirations profondes du peuple. La solidarité et la fraternité entre les membres poussent les adeptes à se prendre en charge et à être solidaires entre eux¹⁵⁵⁰. Les adeptes cherchent à trouver des ressources financières par la voie des collectes, la dîme, les cotisations mensuelles, et les aumônes. Pour les propriétaires terriens, les adeptes deviennent momentanément une « main-d'œuvre » presque gratuite¹⁵⁵¹, à cause de la solidarité et la gratuité qui existent chez les membres d'une même secte.

Dans une situation politique et économique en crise, le leader spirituel prône un messianisme religieux à caractère biblique qui place au centre les questions de justice et de paix. Il prêche une spiritualité à caractère apocalyptique qui suscite l'espoir d'une société de prospérité et de bénédiction tant matérielle que spirituelle. À partir de ce modèle, les adeptes cherchent à trouver des solutions à leurs différents problèmes. Par ailleurs, le leader spirituel propose une réorientation de la vie aux personnes désemparées afin qu'elles commencent la vie des temps nouveaux. Cette nouvelle vie prometteuse d'avenir n'est possible que si on a préalablement « re-interrogé » la situation présente¹⁵⁵².

Dans les années avant l'indépendance (1960), le christianisme fut accusé d'être « l'opium du peuple » car « il maintient les chrétiens sous l'obscurité (*kuacha watu katika giza*) ». Les observations de Sidbe Sempore étaient vérifiables dans le diocèse de Butembo-Beni. Le christianisme était perçu comme une religion des commandements à observer, des livres à lire, et des chants non rythmés à la sensibilité culturelle du peuple à exécuter. Bien plus, cette religion du dimanche réservait peu d'activités en semaine en dehors du catéchuménat, et parfois des conseils paroissiaux et pastoraux tandis que le peuple aspirait à son bien-être temporel et spirituel¹⁵⁵³.

En définitive, les sectes cherchent à re-organiser la vie dans toutes ses dimensions

¹⁵⁴⁸ NDEKE NGUNZA, *L'altérité des sectes : un défi*, dans *Cahiers des Religions Africaines* 27-28(1993-1994)n° 53-56, p. 70-71..

¹⁵⁴⁹ EBOUSI BOULAGA, *Christianity without fetish. An african critique and recapture of christianity*. New York, Maryknoll, Orbis Books, 1984, p. 61.

¹⁵⁵⁰ MWENE BATENDE, *Les sectes : un signe des temps ? Essai d'une analyse sociologique des 'religions nouvelles' issues du christianisme*, dans *Cahiers des Religions Africaines* 27-28(1993-1994) n° 53-56, p. 39.

¹⁵⁵¹ W. ANYENYOLA, *op. cit.*, p. 318.

¹⁵⁵² MWENE BATENDE, *op. cit.*, p. 40-41.

en essayant d'adapter le christianisme à la vie, aux aspirations de l'homme et à la culture. Dans cet effort de continuité et de discontinuité, les sectes et les nouvelles religiosités empruntent au christianisme la Bible, certains sacrements comme le baptême, ses structures d'organisation, ses objets cultuels comme l'autel, l'eau bénite.

Elles adoptent la croix comme signe distinctif, et interprètent le dogme de la Trinité selon les besoins sociaux. De la culture ancestrale, ils réintègrent les chants, la danse, les cris stridents, des scènes de guérison, le tam-tam, les scènes de possession par l'esprit, les modèles de comportements moraux comme la solidarité et la fraternité, et l'art oratoire. Ces efforts, selon Mwene Batende, visent à fournir un équilibre humain et spirituel, à établir une paix intérieure, une sécurité religieuse, politique, sociale et économique, et à procurer une certaine mystique et spiritualité ¹⁵⁵⁴.

Ces confessions religieuses ¹⁵⁵⁵ sont de plus en plus répondues dans le diocèse de Butembo-Beni qui, en 1994, fournit ces statistiques :

Dénominations	Nombre	Dénominations	Nombre	Dénominations	Nombre
Catholiques	850 000	Orthodoxes	10	Anglicans	13965
Protestants	267 679	Adventistes	76 795	Kimbangu.	4 649
Kitawala	2 513	Témoins de J	17 080	Islam	5 546
Sectes	29 991	Religions traditionnelles	458721	Population	1750000

Les membres de ces différentes confessions religieuses recrutent parmi les catholiques et essaient de gagner à leurs causes les catéchistes, les lettrés, les petits ou les grands séminaristes ¹⁵⁵⁶. Suite à des promesses financières qui, d'ailleurs, n'ont pas été réalisées, plusieurs petits séminaristes, ainsi que des étudiants en philosophie ou en théologie ont abandonné ces institutions catholiques. Malgré leurs déceptions, les Églises protestantes et les sectes transmettent la certitude du salut que les catholiques ne semblent pas accorder aux chrétiens dans leurs sermons, leurs homélies et leur théologie.

En plus, elles ont une propagande active et atteignent les masses dans les places publiques jusqu'aux marchés et aux carrefours des chemins. Leur politique de dénigrement de l'Église catholique dans ses chefs comme dans membres, et leur doctrine obtient des résultats chez certains fidèles. Par ailleurs, leur méthode persuasive auprès des prosélytes, leur sollicitude en matière de finances ou de relations humaines fraternelles dans un contexte de déséquilibre social, attirent des adhésions. Leur

¹⁵⁵³ SIDBE SEMPORE, *The churches in Africa between past and future*, dans Claude GEFRE and B. LUNEAU (ed), *The churches of Africa, future Prospects*, New York, A Cross Road Book, 1977, p.10.

¹⁵⁵⁴ MWENE BATENDE, *op. cit.*, p. 39-40.

¹⁵⁵⁵ AP. DIOC,12: Ces statistiques de 1994 qui ont été à notre portée. Les chiffres sont très approximatifs..

¹⁵⁵⁶ Témoignages d'anciens amis séminaristes convertis à ces mouvements religieux

syncrétisme religieux qui mêle la croyance en la Trinité, aux anges, aux démons, à la vie de l'au-delà, leur vie de prière et leur vénération de la Vierge Marie sont de nature à troubler les chrétiens¹⁵⁵⁷. Mais, ils incitent aussi le christianisme à repenser son message, à l'actualiser et à l'acculturer.

Chapitre quatrième La réception du christianisme : un mode nande d'appropriation

Ce chapitre étudie les principaux points doctrinaux enseignés dans le catéchisme. Il révèle, comme dans une étude comparative, la manière dont les premiers chrétiens Nande comprenaient le contenu du christianisme. Des similitudes et des points de divergence ressortent de cette confrontation entre l'enseignement chrétien avec les convictions religieuses culturelles chez les Nande.

5.4.1. Le Dieu de l'alliance et la culture nande

Dès les débuts de leur évangélisation, les missionnaires proposèrent aux Nande le Dieu des chrétiens dans des catéchismes¹⁵⁵⁸ dont le contenu décrit tour à tour le dogme, la vie des enfants de Dieu, la pratique morale et l'eschatologie. Les thèmes majeurs du catéchisme, constitué en une série de questions et des réponses, relatent l'histoire du salut (*hadisi ya wokovu/swahili*), à savoir la création (*kuumba*), de la réalisation de la promesse du rédempteur (*wokovu*).

Elle enchaîne avec la vie publique de Jésus et son mystère (*fumbo ou ekumbu/swahili-kinande*) de mort et de résurrection, l'envoi du Saint Esprit (*Roho Mtakatifu/Mutima Muvuyirire*), le mystère de la sainte Trinité (*Utatu mtakatifu/Ovusatu vuvuyirire*), et de l'Église (*Kanisa*). Enfin, elle développe les thèmes autour de la communion des Saints (*Muongano wa watakatifu/omuhindano w'avavuyirire*), du Royaume de Dieu (*Ufalme wa Mungu/Ovwami vwa Nyamuhanga*), et de la fin du monde (*siku za muwisho, omuhindo*).

À première vue, la théologie enseignée dans le catéchisme, se présente comme une nouveauté, sans aucun lien avec la religion traditionnelle nande. Des nouveaux idiomes, rarement utilisés apparaissent dans le langage. D'autres mots sont intraduisibles dans les langues vernaculaires. Il faut employer des périphrases pour pouvoir les comprendre¹⁵⁵⁹. Par ailleurs, l'enseignement du catéchisme donne l'impression d'être abstrait alors que la

¹⁵⁵⁷ Enquêtes de l'auteur lors des sessions jubilaires de l'an 2000.

¹⁵⁵⁸ *Akatikisimu omo kinande*. Imprimerie, Société de Saint Pierre Claver. Rome, 1965, 144 p; A. DIACRE, *Katekekisimu*. Centre Catéchétique interdiocésain, Bukavu, 1971, 253 p.

¹⁵⁵⁹ Nous les soulignerons dans le texte au fur et à mesure que nous les rencontrerons.

théodicée nande était plus concrète.

Néanmoins, une étude approfondie peut mettre en évidence des similitudes, comme aussi des « mots-faux-amis ». La présentation de Dieu rencontre de l'une ou de l'autre manière la vision culturelle nande du *Dieu-Nyamuhanga* dans son mode d'existence, dans ses rapports avec la création, le gouvernement du monde, et ses relations avec les hommes ¹⁵⁶⁰.

Le catéchisme parle du Dieu éternel (*milele, evirimon'everimo*), omnipotent (*owobutoki*), omniscient (*ow'ovwenge*), Seigneur (*mukama*), souverain (*mwami*), créateur (*omuhangiki*), Père avec une connotation d'éternité et de proximité. Bien que ces attributs de Dieu puissent s'appliquer à la création, les Nande considèrent Dieu dans son mode d'être comme l'Esprit suprême (*Omulumu mukulu*), la plénitude de la perfection (*Mulime*), et comme le grand saint (*mukulu muvuyirire*). Ce sont des attributs de Dieu dans son mode d'être. Ils évoquent successivement la vie de Dieu dans un monde surnaturel, son éternité ou l'ancienneté de sa primauté, sa grandeur, de sa dignité et de sa perfection.

Les attributs « omnipotents et omniscients », traduits littéralement par « celui qui peut tout (*mweza vyote/owobutoki, swahili-kinande*) ou qui connaît tout ¹⁵⁶¹ (*muyuyai/swahili*) se résument par la sagesse de Dieu (*mwenyi hekima ou owobwenge/swahili-kinande*). Ces expressions expriment la toute puissance du Dieu-Nyamuhanga qui est le maître de la réussite lors de la création, et la totalité de sa sagesse et de son savoir-faire.

La foi chrétienne définit Dieu comme un chef suprême, éternel, omniprésent, omnipotent, créateur des anges et des démons. Ceux-là veillent spirituellement et matériellement sur l'homme pour qu'il puisse accomplir la volonté de Dieu, tandis que ceux-ci sont des anges désobéissants, ennemis de Dieu et des hommes. Dieu a créé les hommes à sa ressemblance (Gn, 1-2) et leur a donné la grâce de la sainteté et de devenir ses fils. Ainsi, les hommes, membres d'une même famille, doivent s'aimer et s'entraider, parce qu'ils ont Dieu pour Père.

Dans le récit chrétien de la création, l'élément nouveau pour la culture nande est l'existence des êtres spirituels. Ces êtres pouvaient susciter des confusions car parmi les attributs de Dieu, la religion traditionnelle nande croit en Dieu, protecteur de la jeunesse masculine (*Lusenge*) et féminine (*Mbolu*). Elle confesse que Dieu est le gardien par excellence des hommes (*Mulemberī*) et leur prodigue tendrement ses soins. Dans la même perspective, il est le pasteur des hommes (*Mulisya wa vandu*) qu'il ne faut pas confondre avec *kalisya*, un esprit mauvais, qui hante les chasseurs. Ces attributs sont invoqués quand on veut relater le rapport de Dieu avec la vie quotidienne des hommes.

Par contre, certains attributs divins étaient ambigus. Tout en invoquant la divinité qui pourvoie à la nourriture, l'attribut *Ndioka*, c'est-à-dire le maître des eaux peut avoir des relations malveillantes avec les personnes en tuant les enfants ¹⁵⁶². Dans le même sens,

¹⁵⁶⁰ Nous avons déjà analysé cette conception de Dieu-Yamuhanga dans la première partie de ce travail. Nous relatons dans ce paragraphe les similitudes et les dissemblances entre le christianisme et la religion traditionnelle nande.

¹⁵⁶¹ Ce mot peut est parfois péjoratif quand il s'agit d'une personne qui prétend connaître tandis qu'il est, en fait, hors sujet ou exagère un fait anodin dans ses commentaires.

l'attribut divin *Mutwangwangwa* est une divinité souterraine qui commande aux éboulements et à l'érosion du sol lors des fortes pluies. Ces attributs concernent plutôt *Dieu-Nyamuhanga* par rapport aux événements du monde.

Cependant l'homme créé à la ressemblance de Dieu peut être compris analogiquement car la religion traditionnelle nande croit que Dieu est tout œil. Pour former l'homme, il détache un œil et aussitôt un autre apparaît car Dieu est immuable et ne peut être soumis au changement. Dans le catéchisme, le péché originel est défini comme une désobéissance de l'homme qui écouta le Satan. Par conséquent, Adam et Eve ont perdu la vie de grâce et les bienfaits du paradis. Ce péché originel, traduit par le « péché du début (*zambi ya asili* en swahili et *erilolo ly'enzuko* en kinande) », est très contagieux à tel point qu'il est hérité des premiers parents dont les fils naissent sans la grâce et éloignés de Dieu.

Le catéchisme a introduit une nouvelle terminologie dans la culture nande : le paradis (*paradiso*). Toutefois, le mot grâce est toujours pris au pluriel (*esyongeve*) chez les Nande et évoque souvent les faveurs divines. Cependant, l'explication du paradis comme un lieu de repos et de joie en présence de Dieu, évoquait aux premiers chrétiens nande le séjour auprès des ancêtres, réservé à ceux qui se sont conformés aux normes de la tradition.

Quant à la notion du péché originel, les Nande trouvaient naturellement une explication pour l'identifier au péché d'inadvertance contre *Dieu-Nyamuhanga*. Dans la tradition, le péché est compris comme un éloignement de Dieu. Selon la mythologie nande, Dieu habitait avec les hommes sur la colline de la création. C'était un lieu de fête où toutes les créatures étaient immortelles et dansaient au rythme du tambour de Dieu. Les hommes s'éloignèrent les premiers du tambour de Dieu, se fabriquèrent d'autres et des grelots. Les autres créatures imitèrent les hommes : la lune et les étoiles décidèrent de danser la nuit, tandis que le soleil et les animaux décrétèrent de danser durant le jour. Voyant que les hommes et les créatures se disputaient pour des coups de tambours, Dieu les convoqua sur sa colline de la création.

Les reptiles vinrent les premiers et Dieu les récompensa par le fait qu'ils ne peuvent pas vieillir mais se rajeunissent toutes les fois qu'ils en ont besoin. Pour punir l'inadvertance de l'homme qui ne vint pas ponctuellement au rendez-vous de Dieu, le python, roi des reptiles jura qu'il rappellera cette désobéissance (*ovutowa*) à l'homme toutes les fois qu'il le rencontrera en le piquant d'un venin mortel. C'est alors que sa bouche fut remplie de venin.

Comme les jours passaient, les hommes abusèrent de la patience de Dieu qui se résolut à s'éloigner des hommes. Le cinquième jour après la convocation, l'aîné des hommes se fatigua de danser. On cessa de battre les tambours, les mains et les grelots. Mais ses cheveux étaient déjà devenus blancs et ses yeux se fermèrent. Il demanda à ses fils de le ramener sur la colline de la création mais ils trouvèrent que Dieu s'était déjà éloigné des hommes. À partir de ce jour, seul l'esprit humain rentre auprès de Dieu, à la colline de l'immortalité.

¹⁵⁶² Témoignage lors d'un carrefour durant la session avec les catéchistes sur les thèmes du jubilé de l'an 2000. Kitatumba, avril 1999.

Dans cette mythologie ¹⁵⁶³, on s'aperçoit que le péché originel est un éloignement de Dieu. Il a entraîné la mort, et le corps mortel de l'homme reste terrestre tandis que son esprit rejoint ses origines auprès de Dieu. Ce péché originel a un caractère communautaire et contagieux. Ses conséquences s'étendent à l'humanité : "le corps de l'homme épuisé reste sur la terre et son esprit rentre chez Dieu".

Cette mythologie est reprise par les parents à cause de sa relation avec le christianisme quand on parle de la "résurrection de la chair" ¹⁵⁶⁴. Elle est souvent mise en rapport avec le séjour des morts et des ancêtres. C'est pourquoi, en contact avec le christianisme, les enfants optent pour le fait qu'il faudrait aller tout entier chez Dieu, corps et âme, pour vivre avec les ancêtres.

Malgré le péché de l'homme, selon le catéchisme, Dieu ne l'a pas abandonné ; il lui promet le sauveur. En vue de réaliser ce dessein, il choisit Abraham, fit de lui l'ancêtre des croyants. Par lui, la bénédiction s'étendit sur toutes les nations. Il choisit ensuite Moïse pour libérer le peuple de Dieu qu'Abraham conduit en Egypte lors de la famine. Il scelle, par Moïse au mont Sinai, une alliance constituée de dix commandements (Ex, 19, 3-6) marqués sur deux pierres. Lors de la traversée du désert pour se rendre dans la terre promise, Dieu nourrit son peuple de la manne et l'abreuve de l'eau du rocher. Ensuite, Dieu choisit le roi David pour devenir l'ancêtre du sauveur et il prépare le peuple à l'attente du Messie en leur envoyant des prophètes et en opérant des miracles (*miujiza, evitikotiko*).

Le récit des patriarches avait une résonance toute particulière dans l'esprit des premiers catéchumènes encore ancrés dans la tradition ancestrale. Ils pensaient naturellement aux ancêtres-fondateurs de l'ethnie. Selon la mythologie nande, Dieu créa trois ancêtres fondateurs : *Kakama, Kahima et Kayira*. Le premier se réveilla en parlant et devint le chef de la palabre. Le second, *Kahima*, en observant le mouvement des astres identifiés aux esprits, reçut le rôle sacerdotal et de sacrificateur. Le troisième, *Kayira*, que N. King appelle l'ancêtre des agriculteurs, l'Adam des Yira ¹⁵⁶⁵ s'appelle aussi *Kataka*. Il se réveilla avec une houe à la main. Ce fait lui octroyait le pouvoir de nourrir ses frères. L'unique différence entre ces récits est que la bible présente la constitution d'un peuple à travers le temps pendant que la culture présente l'histoire d'un peuple à partir d'une famille dans chaque enfant avait un service social à rendre.

Dans ce contexte, la présentation d'un Dieu-Père dans le catéchisme et le Nouveau Testament recevait un écho favorable surtout que les Nande connaissaient un attribut divin de *Musyakulu* qui signifie ancien, « vieux père », comportant le respect, la dignité, la reconnaissance de sa sagesse, de sa primauté, de son honneur et de son rôle de

¹⁵⁶³ Avant que la radio ne soit répandue dans les années 1970, nos parents racontaient ce récit pour nous signifier indirectement nos égarements.

¹⁵⁶⁴ Témoignage lors d'un carrefour durant la session avec les catéchistes sur les thèmes du jubilé de l'an 2000. Kitatumba, avril 1999.

¹⁵⁶⁵ K-T. MASHAURI se réfère à l'ouvrage de N.KING, *Religions in Africa*. London, Harper and Row Publishers, s;d, p. 44, dans son article *Réhabilitation de l'identité Yira, o.c.*, p. 9.

« géniteur des géniteurs ». La nouveauté de ces récits des patriarches, des rois, des prophètes et de l'ancien testament réside dans le fait que Dieu fait alliance pendant que les Nande ont une vision d'un Dieu qui est en rapport avec la vie quotidienne des hommes et le gouvernement de l'univers.

Dans cette relation d'alliance qui a pour finalité l'intervention du rédempteur pour le salut de l'humanité, le catéchisme prêche le rôle d'une femme, la Vierge Marie, Celle-ci malgré son immaculée conception « fut enceinte par l'action du Saint Esprit » (*akazaa kwa tendo la Roho mtakatifu* ou *erihék'ovukule vok'Omutima muvuyirire*). Très tôt les missionnaires assumptionnistes assimilèrent la Vierge Marie à la divinité *Nyavingi*. Cette divinité, prise dans son rôle masculin, est un attribut de Dieu-*Nyamuhanga*. Elle garde le même contenu quand son rôle est considéré en relation avec la maternité. Elle est alors évoquée comme source de l'abondance et de la richesse. Elle avait un culte propre et était servie par des jeunes filles (*avanavato va nyavingi*), difficiles à distinguer d'autres jeunes du village sinon par la modestie, la décence, la pureté, la chasteté et la virginité.

Ces jeunes filles, semblables aux acolytes ou aux vestales romaines, logeaient dans le temple (*ngorwe*) de la déesse et entretenaient, jour et nuit, un feu sacré. Elles présentaient les prières et les supplications du peuple ou de la personne au prêtre ou à la prêtresse (*omukara*) qui offrait le sacrifice à *Nyavingi*. Le sacrifice était précédé d'une semaine de continence totale pour les participants¹⁵⁶⁶. Le culte à *Nyavingi* a été supplanté par la dévotion à la Vierge dont la particularité est la conception virginale, sa maternité divine, et son Assomption au ciel.

5.4.2. L'incarnation du Dieu sauveur en Jésus-Christ et son mystère

Le mystère de la Vierge Marie est intimement lié à celui du Christ, le sauveur. La religion traditionnelle nande avait une vision d'un Dieu sauveur (*Musavuli*), c'est-à-dire qui tire du danger, de la corruption. La conception nande du salut et du rachat est plus forte que celle du christianisme. Le mot *musavuli* provient de « *esavo* » qui est l'amas des grottes de chèvres et des déchets des porcs mis en ensemble pour constituer le fumier pour le champ.

Ainsi, sauver une personne, c'est retirer quelqu'un englué dans le fumier qui symbolise une situation inhumaine, déplorable et sans issue. Cette mentalité est à l'origine de l'expression qui est apparentée au fumier : tirer quelqu'un des cendres (*erilusya omundu yomolivu*) qui signifie aussi sauver.

Ce rapport avec le salut fait comprendre aux Nande la grandeur du mystère de l'incarnation et du rachat en Jésus-Christ. Ce mystère de l'incarnation, au temps de Noël, avant le Concile Vatican II, était exprimé dans un chant montrant l'abaissement extrême (kénose) de Jésus-Christ que « le Fils de Dieu est descendu chez nous, et s'est assis

¹⁵⁶⁶ Pour plus d'amples renseignements, on pourra consulter les articles suivants : Henri PIERARD, « Nyavingi, la vierge des Wanande », dans *L'Afrique Ardente* (1935), n. 2, p. 19-22 ; I. Kavutirwaki, « Une Vierge africaine? Nyavingi », dans *Sint unum* (1967), n. 12-14, p. 13-16, 24-27 et 30-33 ; J.K-T MASHAURI, *Dynamique de l'action missionnaire catholique chez Yira occidentaux* (1906-1959). *Méthodes apostoliques, mutations sociales et interactions culturelles*. Lubumbashi, UNLU, 1983, p. 98-123 ; Henri PIERARD, « Un fief de Notre Dame au cœur de l'Afrique », dans *Foyer Assomptionniste* (1955), n. 51, p. 3-4.

dans la cendre » : *Omwana w'omungu kamwakim'ewetu amasyikal'omwivu*.

La croyance au salut en appelait aussi au qualificatif *Nyavawire*, c'est-à-dire celui qui se penche sur les malheurs des hommes, et éloigne la misère. C'est pourquoi, avec cette vision du salut, on pouvait évoquer un autre attribut divin *Muteluli*, celui qui change les situations : de la misère matérielle, sociale ou spirituel à un plus être.

Les rapports de Dieu avec l'homme dans sa vie quotidienne et dans les événements du monde étaient plutôt pratiques que spéculatifs. L'enseignement du catéchisme constitue alors une nouveauté et un mystère. Pour les Nande, il était impensable que Dieu s'incarne et prenne chair dans une femme. Cette doctrine, culturellement parlant, fut ressentie comme un blasphème¹⁵⁶⁷.

De cet enseignement sur l'incarnation de Dieu découlèrent d'autres notions : la consubstantialité dans laquelle Jésus est considéré comme « vraiment Fils de Dieu et vraiment Dieu » (*Mwana wa Mungu na ni Mungu kweli*). Les merveilleux récits de l'enfance de Jésus-Sauveur, son baptême du Seigneur, et l'épiphanie avec les rois mages (*majusi*), portaient l'esprit à l'avènement d'un nouveau roi. Ce dernier inaugure une nouvelle ère de paix, d'abondance, de bénédictions ancestrales, de prospérité et de paix¹⁵⁶⁸.

Cette appréhension du christianisme se renforçait par les thèmes principaux développés autour de la vie du Christ. Il prêchait le royaume de Dieu, l'amour de Dieu et des hommes qu'il manifestait par les miracles et la prière. Le catéchisme insistait sur la relation de Jésus-Christ avec Dieu et en donnait des implications morales : une vie pour le Dieu, le Père, et le commandement de l'amour.

La relation de Jésus-Christ avec son Père évoquait chez les personnes qui entamaient le processus d'adhésion au christianisme la dimension de la consultation des ancêtres et du *Dieu-Nyamuhanga*. De cette relation de prière, sortaient des options : son enseignement, les miracles, l'acceptation de la croix, et même le choix des apôtres (*mitume* ou *avakwenda*) pour perpétuer ses messages¹⁵⁶⁹. Les apôtres sont les piliers (*amakatsi*), c'est-à-dire les envoyés du roi et porteurs de son message, bien connus dans la tradition ancestrale.

Indépendamment de cette relation entre la culture et l'enseignement du christianisme, Jésus-Christ, dans le catéchisme, est identifié comme le Fils de Dieu fait homme pour montrer aux hommes le chemin qui mène vers le Père, pour enlever les « péchés du monde », sauver les hommes et pour les rendre fils de Dieu qui est Père de toute l'humanité, à la manière d'Abraham le père des croyants.

Une autre nouveauté dans la culture nande est la relation de la personne humaine avec le Fils de Dieu dans sa passion. Son offrande au Père sur la croix comme un acte

¹⁵⁶⁷ Nous analyserons cet aspect dans les différentes sortes de péché dans l'éthique nande dans les suivants paragraphes.

¹⁵⁶⁸ Nous avons déjà souligné ces aspects dans le premier chapitre qui parle de la vie culturelle nande.

¹⁵⁶⁹ Témoignages de deux carrefours sur les sessions jubilaires de l'an 2000 dans les paroisses de Vulema et la cathédrale de Butembo (avril 1999).

d'obéissance était bien tolérable. Mais, son identification à Dieu qui meurt pour les hommes est un mystère difficile à accepter¹⁵⁷⁰. Dieu ne peut ni souffrir ni mourir. C'est pourquoi, la résurrection, l'Ascension du Christ et l'Assomption de la Vierge Marie furent plus facilement reçus dans l'enseignement des missionnaires car les « personnes de Dieu » ne peuvent pas mourir¹⁵⁷¹.

L'enseignement du catéchisme qui relate le repas pascal du jeudi saint compris comme une célébration d'adieu d'un père de famille avec ses fils, un mémorial et un testament (*omulaghano*), la passion, la crucifixion, le sacrifice d'un grand prix (*eriyihembera*) demeurent mystérieux. Sur ce passage de la mort à la résurrection, l'enseignement chrétien présente le Christ- sauveur, le Seigneur, le premier-né d'entre les morts, le nouveau Moïse, la nouvelle alliance, le rachat, la résurrection, l'Ascension. Il termine son instruction sur la relation du Christ avec le Saint Esprit et la Trinité (*erikinga l'yovusatu vuvuyirire*) qui restent insaisissables pour les chrétiens.

Certes, les sept dons du Saint Esprit sont compris comme une vie de grâce de Dieu (*esyongeve sya Nyamuhanga*), mais cet Esprit Saint demeure toujours un envoyé de Dieu, comme Jésus-Christ, dans la mentalité des catéchistes et des chrétiens. Cependant, le peuple se représente la Sainte Trinité comme une cruche qui ne peut que tenir sur trois pierres (*esyomberekerero*). Il peut aussi employer l'image de cette plante (*nyavusatu*, source de trois) qui donne des brindilles de trois branchettes.

5.4.3. L'Église et la communion des saints

Selon les catéchistes, les responsables des communautés chrétiennes et des mouvements d'action catholique, une des grandes révolutions que le christianisme a opérées dans la tradition nande fut la présentation de l'Église comme « famille de Dieu¹⁵⁷² ». Malgré les aspects théologiques difficiles à comprendre : « corps du Christ, l'Église une, sainte, catholique », les chrétiens ont reçu dans leur catéchisme une vision positive de l'Église qui est présentée comme l'unique Église, vraie, (*Eklezia moja na ya kweli*), et apostolique.

Pour les chrétiens, cette Église catholique perpétue l'œuvre des apôtres, selon l'ordre de Jésus-Christ. Pour eux, la semaine de l'unité (17-25 janvier) est une durée pour prier pour le rassemblement d'un seul peuple sous un seul chef, le pape. Dans la même perspective, la doctrine chrétienne fonde l'Église sur des éléments-clés : la tradition (*mapokeo ya wazee* : héritage des anciens/apôtres), et sur la bible et a comme signes

¹⁵⁷⁰ Lors de notre ministère pastoral à Mbau, une maman nous reprocha de parler d'un fils de Dieu qui fut tué. Cela est pour elle un affront contre Dieu. Elle pensa, comme les pygmées, que nous avons tué une personne dans la ville de Butembo, que nous présentions à tout le monde comme un fils de Dieu.

¹⁵⁷¹ Témoignage des catéchistes et responsables des communautés chrétiennes à Vulema lors de nos sessions jubilaires de l'an 2000. Butembo, mai 1999.

¹⁵⁷² Notes personnelles sur les sessions jubilaires de l'an 2000. Témoignage d'un carrefour dans la paroisse de Kitatumba, le 14 septembre 1999.

distinctifs (*eviminyikalo*), l'unité, la sainteté, la catholicité, et l'apostolicité (*moja, takatifu, katoliki, na ya mitume/nguma, mbuyirire, katoliki, ndumwa*).

La mission des chrétiens d'être au service de l'Église fut assimilée par les premiers chrétiens au rôle que chacun peut jouer dans la famille réunie autour de l'ancêtres-fondateur, Jésus-Christ, et les représentants (*smimamizi* en swahili et *omwimaniri*) du clan, le pape (*papa*) et les évêques (*askofu*) identifiés aux « gouverneurs de l'Église », dans le catéchisme.

Par ailleurs, la théologie missionnaire développa une ecclésiologie chistocentrique en expliquant que Jésus-Christ a fondé l'Église pour qu'elle puisse poursuivre son oeuvre de « respecter (*erisikya*) Dieu, et de conduire les hommes au ciel. Il a ensuite promis à cette Église qu'il resterait toujours avec elle jusqu'à la fin du monde, et que la force de satan ne peut la vaincre ». Cette Église, comme le signale saint Paul, est le Corps de Jésus-Christ (*Mwili wa Kristu, omuviri wa Kristu*) qui en est la tête. Les chrétiens en sont les membres (*kitsuko*) et ont cette « obligation d'aider l'Église dans sa tâche de louer (*eriramy*) Dieu, de sauver les hommes, et de les conduire au ciel ».

En Église, se vit la communion de tous les saints (*omuhindano w'avavuyire*), comprise comme une rencontre ou encore une réunion de tous les saints (*shirika kubwa la waamini*). La communion des saints est l'unité des enfants de l'Église, des chrétiens vivants sur terre, les âmes du purgatoire (*emitima yom'ovwereryo, roho za toharani*), et les saints du ciel.

Cette doctrine entraîne de nouvelles conceptions religieuses avec l'Église triomphante (*eklesia inayoshinda*), constituée des saints du ciel, l'Église terrestre (*eklesia inayopigana*) traduit littéralement par « l'Église en lutte », les âmes du purgatoire, *roho za matohara*, (*eklesia inayoteswa*), c'est-à-dire l'Église souffrante. La communion se réalise dans le sacrifice de la messe (*sadaka ya misa*), dans la prière des uns pour les autres, et dans la messe des suffrages pour les morts.

L'enseignement porte naturellement l'esprit nande vers le sort des défunts et le culte des ancêtres. Les chrétiens nande l'ont récupéré dans leur enseignement moral à tel point qu'il est devenu le critère du jugement d'un comportement : le paradis pour les vertueux, les atrocités de l'enfer pour les méchants et les impies ¹⁵⁷³.

Ensuite, la doctrine sur l'Église fut accompagnée par les enseignements sur les saints dont la Vierge Marie, comprise comme *Nyavingi* dans la vision chrétienne. Celle-ci fut présentée comme la mère de toute la famille des saints, la Mère de Dieu (*Nyinya wa Nyamuhanga*), et « notre Mère du ciel » (*koyo wetu w'eluvula*), Mère du Rédempteur (*Mama wa mwokozi*). Elle fut associée au sacrifice et à la souffrance du Christ (*aliteswa pamoja na Yezu na kusharikia sadaka yake*). Par ailleurs, la Vierge Marie est désignée comme « corédemptrice », mot traduit par « elle a aidé au travail de notre salut », (*alisaidia ukombozi wetu*).

Enfin, la théologie missionnaire confesse la « mort de l'homme et les fins dernières (Jn,14,1-3) ». Dans cette eschatologie, le catéchisme enseigne que tous les hommes

¹⁵⁷³ Selon notre expérience personnelle, les enfants, pour montrer leur indignation contre un mal ou une injustice subis, sont vite portés à déclarer que le malfaiteur « mérite ou ira dans le feu de Satan ».

passeront par la mort parce qu'ils sont des « héritiers du péché du commencement d'Adam et d'Eve (Rm, 5, 12 ; 1 Cor, 15,22) ». À la mort d'une personne, Dieu juge l'homme sur ses actes dans un jugement particulier (*ovuhamuli vw'olya mundu*) qui a pour issue soit le ciel (*eluvula*), soit le purgatoire (*evwereryo*), soit l'enfer (*emuliro* : au feu éternel).

Selon cet enseignement missionnaire, le ciel est destiné à ceux qui ne gardent pas les tares et les stigmates du péché, pendant que le purgatoire est réservé à ceux qui sont morts avec la grâce de sainteté mais qui ont encore les cicatrices du péché. Enfin, l'enfer est destiné à ceux qui ont refusé l'amitié de Dieu et qui meurent avec un péché mortel sans aucun remord et désir de renoncer à ce péché.

Les saints voient Dieu et vivent avec lui éternellement dans une joie sans fin tandis que ceux qui sont au purgatoire restent dans les ténèbres. Les impies ne voient pas Dieu ; ils vivent dans une extrême souffrance sans fin avec Satan (*sitani*), désignée parfois comme Lucifer (*lusifero*). Au dernier jour du monde (*omuhindo w'ekihugho*), compris comme une clôture et la fin de ce monde visible, Dieu reviendra dans la gloire au milieu des anges. Il ressuscitera les morts (*avaku*) et rassemblera tout le monde pour le jugement (*maamzi ma kuu ya dunialerihamura*).

Ceux qui ont aimé Dieu en écoutant et en suivant sa parole recevront la vie éternelle et entreront dans son Royaume dans la joie du ciel, tandis que ceux qui ont refusé son amitié en commettant le mal seront jetés dans le feu éternel de satan. Ce royaume de Dieu sera définitivement établi (*erisinga*) le jour de la fin (*ekiro ky'omuhindo*) où Jésus reviendra dans la grande gloire. Ce jour sera aussi celui d'une nouvelle création.

Chapitre cinquième Pratiques chrétiennes de la religion

Le contenu de la foi chrétienne s'accompagne d'attitudes qui marquent l'adhésion au message chrétienne. Elles se manifestent dans la réception des sacrements, l'observance des commandements, la prière, et les dévotions.

5.5.1. La vie sacramentelle

La seconde partie du catéchisme est constituée d'exhortations avant de recevoir les sacrements. Elle est étaiement comprise comme un moyen de sauvegarder la sainteté voulue par Dieu en l'aimant afin de mériter le ciel. Parmi, les moyens de sanctification selon dans l'Église, l'enseignement missionnaire insista sur le sacerdoce qui est réservé aux consacrés dont il faut distinguer les prêtres (*mapadri (avakara)*), officiant du culte rendu à Dieu, et les religieux (*watawa /avatsumulwa*) qui sont d'une manière particulière voués à Dieu.

Après cette précision le catéchisme présente les sept sacrements ¹⁵⁷⁴ . Par le

baptême (*ubatizo/olubatiso*), Jésus-Christ octroie la vie qui fait des baptisés des enfants de Dieu. S'inspirant de récit de Nicodème (Jn, 3, 5), le baptême est considéré comme une porte d'entrée dans le Royaume de Dieu, une « renaissance » dans l'eau et dans l'Esprit. Ce sacrement est largement expliqué sous ses trois aspects : le baptême de l'eau, du désir et le martyre ¹⁵⁷⁵ .

La confirmation (Ac, 8, 14-15. 17) est présentée comme le sacrement qui donne la force, (*ekihamika* en *kinande* et *kipaimara* en swahili), c'est-à-dire ce qui rend ferme. Elle est conférée par l'évêque ou un prêtre délégué par l'Ordinaire du lieu. Elle est reçue par l'imposition des mains, l'onction d'une croix au front avec le saint chrême du salut (*krisma ya wokovu*) qui marque dans le cœur un signe indélébile (*sfragis* ou *alama/ekiminyerero ekitehwa*) par cette formule : « Je te signe de la croix et je te donne la force par le chrême du salut. Au nom du Père, et du Fils, et du Daint Esprit ».

Elle est accompagnée d'un soufflet, car les chrétiens se sentent forts (*mbangi ou makatsi*), à la manière des soldats (*askari*) au service de Jésus-Christ. Selon le catéchisme, on ne peut recevoir ce sacrement sans la grâce de sainteté (*eneema yovuvuyirire/neema ya utakatifu*) et la connaissance des grands enseignements (*conseils/amahano*) de l'Eglise. Ses fruits résident dans le témoignage d'une vie chrétienne en paroles et en actes ¹⁵⁷⁶ .

De tous les sacrements, l'enseignement sur l'Eucharistie (Mt, 26, 26-28 ; Lc, 22, 19-21 ; I Co, 11, 23-26 ; Jn, 6, 51-52. 54-56) est le plus développé ¹⁵⁷⁷ . Il explique que ce sacrement fut institué par Jésus-Christ, le jeudi saint, la veille de sa passion. Les pasteurs mettent l'accent, lors de l'explication de ce sacrement, sur ce que la théologie actuelle appelle la transsubstantiation, c'est-à-dire le changement du pain et du vin en Corps et en Sang du Christ.

L'accent est aussi porté sur les paroles consécatoires en relevant le mémorial du Seigneur. Ces éléments permettaient de dégager son rapport étroit avec la mort de Jésus-Christ et les grâces de s'unir à lui pour obtenir le salut. Ce sacrement trouve une application concrète dans le sacrifice de la messe.

Par ce sacrifice, selon la traduction des catéchismes qui se fonde sur la lettre de Saint Paul au Corinthiens (I Co, 11, 26), « l'Eglise fabrique (*kutengeneza/eirikokoty*) » l'Eucharistie par la main du prêtre (*omukara*). L'Eucharistie, par le Corps et le Sang du Christ, rappelle le sacrifice sanglant du Christ sur la Croix. Lors de la messe, c'est Jésus-Christ qui se sacrifie (*eriyivemberera*) et s'offre à Dieu le Père de la même manière qu'il l'a fait sur la croix au Calvaire.

Le sacrifice de la messe (*misalemisa*) comporte deux parties : celle des saints conseils (*amahano mavuyirire*) et celle de la « fabrication ¹⁵⁷⁸ de la sainte Eucharistie ».

¹⁵⁷⁴ Akatikisimo omo kinande, Q 117-186 ; A. DIACRE, Q. 54-81.

¹⁵⁷⁵ Akatikisimo omo kinande, Q 117 ; A. DIACRE, Q. 54-57.

¹⁵⁷⁶ Akatikisimo omo kinande, Q 118-122 ; A. DIACRE, Q. 58-59.

¹⁵⁷⁷ Akatikisimo omo kinande, Q 123-141 ; A. DIACRE, Q. 60-66.

Cette expression, qui provient du catéchisme pose, un problème de traduction. Dans certains catéchismes, il a été difficile de traduire la "panation" car les langues vernaculaires utilisent spontanément le mot « fabriquer » (*kutengeneza* en swahili ou *erikokoty* en kinande) pour l'Eucharistie¹⁵⁷⁹.

Ce sont des mots utilisés en rapport avec un artiste, un potier, ou un forgeron. À partir d'une matière, ils en font sortir une nouvelle. Dans tous les cas, au matériel comme au spirituel, les chrétiens comprennent qu'il y a une transformation ou un changement qui ont été soulignés après la réforme liturgique dans les missels liturgiques de 1972 par le mot *kugeza* en swahili ou *erivindula* en kinande.

Lors de la première partie de la messe, le catéchisme exhorte les fidèles à louer, à glorifier Dieu, à prier avec l'Église, et écouter les « saints enseignements ». Trois actes constituent la seconde partie : l'offrande, la transformation du pain et du vin, et la manducation du corps et en sang du Christ. Par les paroles consécratoires du prêtre, Jésus transforme le pain et le vin et le prêtre offre, s'offre lui-même et se sacrifie au Père. Lors de l'offrande, les chrétiens préparent ce qu'ils vont sacrifier, et lors de la transformation du pain et du vin en corps et en sang du Christ, ils offrent et sacrifient avec le Christ au Père du ciel. À la communion, et ils reçoivent le Christ et ils « deviennent un avec Lui (Jn, 6,51-52.54-56)».

L'Eucharistie est une nourriture de l'âme : par elle, Jésus vient à la rencontre de ses fidèles. Elle augmente la vie de grâce, et elle donne la force de demeurer enfants de Dieu. Le chrétien a l'obligation de communier pour avoir la vie divine ; il fournira un effort de communier chaque année à Pâques, observer le jeûne eucharistique, et de communier fréquemment sans péché grave. Le Christ lui-même est dans l'Eucharistie à la manière dont il est assis au ciel dans la gloire : « tel est le mystère de l'Eucharistie ».

Le sacrement de l'Eucharistie ne se distingue pas du repas d'adieu qu'un responsable d'une famille nande partage avec ses fils ou ses amis. Ce repas a toujours l'aspect d'un testament (*amalaghano*). Au cours de ce repas, certains aspects sont fortement soulignés : le mémorial, la communion entre vivants et morts, l'imitation de celui qui donne le testament, la fraternité qui doit régner dans la famille et le groupe, le sens du service et de la solidarité, l'ouverture à d'autres personnes, et même l'élargissement de la famille et du clan par des alliances fécondes.

Pour les chrétiens nande de la première heure, la célébration de l'Eucharistie évoquait donc un testament et un mémorial d'un père de famille. Cet aspect a été récupéré dans la culture, en sorte que l'on parle d'un papa qui, percevant sa mort prochaine, donne un sacrement au siens, c'est-à-dire le signe de sa présence et de la vie ancestrale dans sa descendance¹⁵⁸⁰.

¹⁵⁷⁸ Nous traduisons littéralement les mots swahili et kinande *kutengeneza* et *erikokoty* qui signifie fabriquer à la manière des artistes. Les mêmes mots s'emploient aussi pour réparer. Dans tous les cas, il y a toujours l'idée de transformation et d'amélioration.

¹⁵⁷⁹ *Akatikisimo omo kinande*, Q 123 ; A. DIACRE, Q. 60.

¹⁵⁸⁰ Observations et vécu de l'auteur de ce texte.

Dans la morale chrétienne, le sacrement de pénitence ¹⁵⁸¹ (*penitenzia*, *esakramente y'oluvikulo lwaamalolo*), prend une grande place dans le catéchisme après l'Eucharistie. L'enseignement porte d'abord sur la notion du péché (*erilolo*) défini comme « un ennemi de la vie des enfants de Dieu (Mt, 26,21-24) ». Lors de la tentation, il est recommandé de refuser les sollicitations de Satan et de prier. Le pécheur est celui qui suit le tentateur et qui manque expressément (*eribuninira*) aux commandements de Dieu.

Il y a deux sortes de péchés : les péchés graves sont un manque (*ivuku*) à Dieu et ils conduisent aux malheurs (*amaligho*), à la perte de la vie de grâce, et à la séparation de l'homme avec Dieu. Le péché véniel ou le « petit péché », consiste dans un manquement léger à Dieu. Il peut se rapporter aussi « à celui qui pêche gravement contre Dieu sans le savoir ». Ce péché peut être enfin défini comme « un manquement grave en pensant que le péché est léger ». Même léger, le péché est à éviter parce qu'il est une offense à Dieu, diminue l'amour de Dieu, et peut entraîner au péché grave. Il est le refus de Dieu, la rupture des engagements baptismaux, le manque de respect à Dieu, et une séparation de Dieu et de son peuple.

Par ce sacrement de pénitence les chrétiens obtiennent le pardon, la remise des offenses, et sont raffermis dans la vie des enfants de Dieu (Jn, 20,19-20). À travers ce sacrement, l'Eglise confesse la miséricorde de Dieu quand un pécheur se convertit. Il fut institué par le Christ lui-même quand il disait aux apôtres que ceux à qui vous pardonneriez les péchés, ils leur seront remis (Mt, 28, 19). Seuls les prêtres, au nom de l'Eglise, peuvent enlever le péché. Non seulement ce sacrement enlève les péchés mais aussi les dettes (*eminda*) du péché, donne la force de vaincre les tentations et d'y renoncer. Il faut se confesser au moins une fois l'an pour les grands péchés. Il faut constamment se tourner vers Dieu et demander pardon.

Enfin, pour bien recevoir ce sacrement, il faut la contrition ¹⁵⁸² des péchés (Lc, 8, 47-48.50) qu'on peut obtenir par une révision de vie. La contrition consiste à percevoir que l'on a offensé Dieu, et à vouloir ne plus recommencer. C'est avec ces dispositions qu'on peut alors « donner l'aveu du péché » auprès du prêtre, recevoir et terminer les peines de la pénitence (*penitesia* en *swahili* ou *penitenzia* en *kinande*). Il y a deux sortes de contrition. Elle est parfaite (*engitsi eyihikerere*) quand elle est animée du désir de vivre dans l'amour de Dieu ; et elle est imparfaite (*eyitahikerere*) quand on regrette un péché par peur de la sanction ou de la malédiction (*ekisuyiro*) divine sur terre ou de l'enfer.

Le sacrement de pénitence accorde le pardon immédiat de Dieu quand la contrition est parfaite. Mais, si le chrétien ne renonce pas au mal, il n'obtient pas, non plus, le pardon des offenses. Il faut confesser les « grands péchés », leur nombre et leurs noms, sans rien cacher, sinon on risque de blasphémer. Les péchés véniels sont aussi à confesser pour « nettoyer les cœurs et abandonner les mauvaises habitudes ».

L'indulgence (*rehema*) est la remise des dettes passagères du péché. La négligence à s'aquitter ou d'accomplir ces peines exigées par le prêtre est aussi un péché véniel qui peut entraîner à un péché plus grave, traduit littéralement par *zambi kibwa* en *swahili* ou

¹⁵⁸¹ Akatikisimo omo kinande, Q 142-157 ; A. DIACRE, Q. 67-74.

¹⁵⁸² Akatikisimo omo kinande, Q 158-167 ; A. DIACRE, Q. 72.

erilolo linene en *kinande*, c'est-à-dire un « grand péché » qui est une porte ouverte à l'enfer¹⁵⁸³.

Le sacrement de pénitence présenté dans le catéchisme ne laisse pas facilement percevoir une démarche de réconciliation entre Dieu et les hommes. En outre, les relations du péché véniel avec le purgatoire, et du péché grave avec l'enfer sont autant de facteurs qui font penser à un Dieu justicier. La confession fut, par-là, perçue par les Nande comme un tribunal où le pécheur s'accuse devant un prêtre qui juge et qui donne une pénitence. L'expression courante, émise avec regret, devant le mauvais comportement de quelqu'un : « Il ira se confesser » (*ataenda ungama*, en *swahili* ou *ukeyaungama* en *kinande*) est une horreur mais aussi une invitation à abandonner la voie sur laquelle une personne est en train de s'engager.

Cet aspect juridique ressort de l'enseignement du catéchisme expliquant que le sacrement de pénitence enlève les péchés et les dettes du péché (*deni* en *swahili*, *omwinda* en *kinande*, et *nyongo* en *lingala*). Devant les tracasseries que les personnes subissent à cause des dettes, certains ont pris l'habitude de payer leur dû définitivement. Cela ne semble pas le cas dans la religion chrétienne car il reste toujours arriérés, selon l'enseignement sur les indulgences. Bien plus, la « contrition des péchés » est une expression comprise comme un remords (*zamiri* en *swahili* ou *engitsi* en *kinande*), accompagné de la peur d'une réprobation, suivi d'une punition ou d'une sanction. Ces aspects ressortent de la sentence du prêtre quand il donne la pénitence pour les péchés confessés.

La pénitence que donne le prêtre à la fin des confessions fut traduite dans le catéchisme en *kinande* par le mot « *endihi yamalolo* » qui signifie en français l'amende des péchés. Dans le droit coutumier nande, le mot *endihi* implique un dommage et intérêt perçu par les juges et la réparation de la faute (*embanulo*) ou le dédommagement de la personne lésée¹⁵⁸⁴.

Outre cette casuistique, le sacrement ou l'onction des malades (*esakramente ey'oluhakavyovwawalwere*) exigent certaines conditions : être gravement malade, se confesser (*erivikula*) devant un prêtre, communier et recevoir l'huile sacramentelle des malades. C'est un sacrement qui aide les malades, achève la purification du cœur, donne la force de vaincre les tentations, donne l'espérance et la paix de l'âme, et peut même refaire la santé physique (*erihavuky'engeve*) du malade¹⁵⁸⁵.

En recevant ce sacrement, les nouveaux convertis pensaient-ils aux pratiques ou aux exercices d'exorcisme reçus auprès des devins ? L'expression intraduisible en français, *anemumununia*, rite de guérison avec des onctions propre aux guérisseurs est employé pour le prêtre auprès du malade à causes des prières silencieuses, des impositions de mains et l'onction d'huile provenant d'un tube inhabituel à trois réservoirs.

¹⁵⁸³ *Akatikisimo omo kinande*, Q 168-171 ; A. DIACRE, Q. 75-76.

¹⁵⁸⁴ Réactions courantes des chrétiens quand les pasteurs leur entretiennent sur la fréquentation du sacrement de pénitence.

¹⁵⁸⁵ *Akatikisimo omo kinande*, Q 169-170 ; A. DIACRE, Q. 76.

Ces attitudes faisaient spontanément penser au guérisseur ainsi que le strétoscope et les divers flacons du médecin. Sans doute, la croyance la plus répandue est que ce sacrement prépare à la mort et donne le signal de la mort imminente du patient. Quand le malade recouvre sa santé, il est couramment raconté « qu'il est rentré de là » (*mwakasuvulirayo*) c'est-à-dire qu'il a goûté la mort (*erighonza kulo*) et qu'il est revenu à la vie ¹⁵⁸⁶ .

Le lien du sacrement des malades avec la mort provient du fait qu'il a été présenté comme « l'extrême-onction ». On a plutôt retenu l'explication du catéchiste ou du prêtre parlant de ce sacrement comme le dernier sacrement (*sacramenti ya mwisho*) au lieu de parler du sacrement des malades ¹⁵⁸⁷ (*sakramenti ya wagonjwa*).

Quant au sacrement de l'ordre (*ovukara*) le catéchisme explique qu'il donne le pouvoir de conférer les sacrements, « d'enseigner les conseils de Dieu », et de « guider le peuple de Dieu sur le chemin du ciel ». L'évêque marque le prêtre du signe de l'ordre qui lui donne le pouvoir et la grâce de bien accomplir ce « travail de l'Église ». Les chrétiens ont l'obligation de respecter les prêtres, de les écouter et de les aider. Par ailleurs, les prêtres sont appelés à mener une vie de perfection, et de sainteté ¹⁵⁸⁸ .

Enfin, le sacrement de mariage (*ndoa/oluhikyo*) fut instauré par Dieu quand il fonda le couple d'Adam-Eve, et le Christ en a fait un sacrement (Mt, 19, 4-6). Pour se marier, il faut un consentement ou une acceptation mutuels, et un engagement, devant un prêtre avec deux témoins, à rester ensemble pour toute la vie.

Par ce sacrement, l'homme et la femme forment un seul corps. Ce sacrement donne la grâce de s'aimer et de bien accomplir les devoirs du mariage. Le mariage indissoluble est simplement expliqué en référence avec l'évangile (Mt, 19, 3-6) : on ne peut pas rompre l'engagement matrimonial, car ce que Dieu a uni l'homme ne pourra le séparer (*erimatula*).

Les époux sont appelés à s'aimer, se respecter, « ne pas se contourner » (*eritibanako*), pour signifier la fidélité, à vivre ensemble, à s'entraider, à garder les enfants et à les élever chrétiennement. Le mariage est monogamique. Il demande une bonne préparation par la prière et une vie chaste durant la jeunesse (*ovulwana n'ovumbesa*). La nouveauté du mariage dans la culture nande consiste dans l'échange des bagues et la récitation des formules liturgiques lors de l'acceptation mutuelle et la promesse de vivre ensemble jusqu'à la mort. L'acceptation mutuelle (*erisimana*) ne suffit pas pour vivre ensemble sans la bénédiction du prêtre. Un concubin (*omuraghane*) ne peut recevoir aucun sacrement.

Cependant, ceux qui ne se marient pas à cause de l'amour de Dieu sont dignes de louange : les prêtres (*avakara*), les religieux (*avatawa*), et les religieuses (*avabikira*) ¹⁵⁸⁹ .

¹⁵⁸⁶ Expression courante dans la région de l'auteur de ce texte.

¹⁵⁸⁷ L'auteur de ce texte a reçu cette explication lors du catéchisme scolaire en 1967.

¹⁵⁸⁸ *Akatikisimo omo kinande*, Q 172-175 ; A. DIACRE, Q. 77-78.

¹⁵⁸⁹ *Akatikisimo omo kinande*, Q 17-186 ; A. DIACRE, Q. 79-81.

Dans la mentalité nande, la vie sacerdotale et religieuse, réalité nouvelle qui ne relève plus de la classe royale sacerdotale, engendre une distanciation dans les relations. Ce phénomène provient traditionnellement du fait que les consacrés à Dieu restent toujours en contacts profonds avec les dieux.

Néanmoins, ils ne sont pas confondus aux devins mais ils sont souvent pris comme des personnes représentatives d'une volonté et d'une vision du monde selon le *Dieu-Nyamuhanga* et le Dieu-chrétien¹⁵⁹⁰. C'est pourquoi, la réflexion ou la vision du clergé sur le monde ambiant sont prises en considération plus que celles de l'agent de l'administration. Toutefois, cela pose un problème culturel. Si le pouvoir sacerdotal était royal, les prêtres, dans une nouvelle religiosité, ont-ils le dernier mot dans le domaine politique dont ils maîtrisent peu les enjeux ? Le pouvoir politique risque d'entrer en confrontation avec les missionnaires et les prêtres.

5.5.2. Morale chrétienne

La dernière partie du catéchisme enseigne la morale¹⁵⁹¹. Elle consiste à faire les chrétiens dans la « vie des enfants de Dieu » en cherchant à imiter le Christ, à aider les autres chrétiens à accomplir la volonté de Dieu. Elle prône la pratique des commandements de Dieu et de l'Eglise, la fréquentation des instructions de l'Eglise, et l'écoute de la voix de sa conscience.

La vie chrétienne se manifeste dans la pratiques des vertus théologiques¹⁵⁹² qui incitent à une vie de foi, d'espérance et de charité (Jn,14,21). La foi en Dieu se fonde sur le fait qu'il est toujours Vrai : il ne peut se tromper ni tromper les hommes. L'espérance en Dieu est basée sur son attitude d'être Père, omnipotent, généreux, miséricordieux, dispensateur de la grâce pour entrer au ciel.

Enfin, la charité est la réciproque de la dilection du Père qui, le premier, a aimé les hommes. Ainsi, les chrétiens sont appelés à l'aimer par-dessus tout, à aimer le prochain parce qu'il est créé à l'image de Dieu, sauvé par le sang du Christ, et destiné à vivre éternellement avec Dieu dans le ciel. L'amour est une recommandation du Seigneur qui demande de l'imiter dans l'amour réciproque (Jn, 13, 34 ; 15, 12-17 ; 1 Jn, 4, 7-8) et dans la recherche de la volonté de Dieu (Mt, 12, 50 ; Jn, 14, 15).

La vie chrétienne trouve son application dans la pratique des commandements de Dieu et de l'Église dont le succès sera couronné dans le royaume de Dieu et dans le paradis. Ainsi, le chrétien vivra-t-il dans l'adoration de son Seigneur Dieu, créateur de l'univers visible et invisible, mener une vie de prière, respecter les saints, et vénérer la Vierge Marie.

Le chrétien respectera ensuite le Nom de Dieu, les lieux et les objets sacrés, les

¹⁵⁹⁰ Conscience commune au milieu du peuple nande.

¹⁵⁹¹ *Akatikisimo omo kinande*, Q 187-241 ; A. DIACRE, Q. 82-107.

¹⁵⁹² *Akatikisimo omo kinande*, Q 187-196 ; A. DIACRE, Q. 79-81.

églises et les cimetières, les personnes consacrées à Dieu, les prêtres, les religieuses et les religieux (*mapadri/avakara, watawa/avatsulwa vanyamuhanga*) appelés à être fidèles à leurs vœux pour éviter le sacrilège. Par ailleurs, le chrétien sanctifiera le jour du Seigneur et toutes les fêtes de précepte par la prière, l'assistance à la messe, et par le repos.

La piété filiale des chrétiens dans sa dimension ascendante invite les enfants à respecter leurs parents, les anciens, les clercs et les autorités politiques, à les obéir et à leur venir en aide. Dans sa dimension descendante, les anciens ont des obligations à l'égard des plus jeunes : le devoir de les nourrir, de les éduquer, de les protéger du mal, et de les conseiller. Cette obligation exige un foyer stable et une communauté de vie dans le mariage. Cet enseignement rejoint la pratique traditionnelle nande dans les devoirs et les droits des parents réciproques des parents et des enfants

En outre, les chrétiens doivent respecter la vie dont Dieu est le Maître, soigner leur corps qui est le temple du Saint-Esprit, et ne pas porter atteinte à la vie du prochain. Aussi, devront-ils prier pour l'Église, pour le pape ¹⁵⁹³, les vocations ¹⁵⁹⁴ religieuses et sacerdotales, les catéchistes, le monde entier et pour le développement et la paix de patrie, et pour les dirigeants ¹⁵⁹⁵, et pratiquer ses cinq commandements.

Les commandements de l'Église étaient d'abord au nombre de six. Les catéchismes à notre disposition relatent une version réduite en cinq commandements. Ils consistent à observer les enseignements de l'Église selon la parole du Seigneur qui vous écoutent ou vous accueillent m'écoutent ou m'accueillent (Mt, 10, 40 ; Jn, 13, 20). Ils incitent à se confesser, à participer à la messe, à respecter les fêtes religieuses d'obligation et le repos du jour du Seigneur. Ils exhortent à jeûner (se faire souffrir / *eriyighalya*) en refusant de consommer la viande le jour où elle est interdite, à prier pour l'Église et à payer la dîme, et enfin à fréquenter les sacrements afin de pouvoir se sanctifier.

Le chrétien doit respecter sa vie et celle des autres (Mt, 25, 34-41) corporellement et spirituellement car Dieu seul est le Maître de la vie (*esyongeve*). Il renforcera la vie, protégera son cœur de la perte en cherchant d'abord le Royaume de Dieu, en s'efforçant de ne pas entraîner les autres au péché ou les empêcher de faire du bien. Ainsi, tuer, blesser, frapper, jalouser, mépriser, ne pas secourir les autres sont autant d'offenses contre la vie humaine comme l'alcool, le chanvre et toutes sortes de stupéfiants.

¹⁵⁹³ Dans la prière pour le pape, les chrétiens demandent que le Seigneur le garde, lui accorde une bonne santé, le rende bienheureux, et le protège de l'Adversaire. « *Tumwombe papa wetu (nom), Bwana Mungu amulinde, amupe afia njema, amufanye mwenyi heri duniani, na asimotoe mikononi mwa Adui* ».

¹⁵⁹⁴ Prière pour le monde traduite littéralement : "Mon Dieu, je prie pour les gens d'ici et du monde entier, aide-les à écouter ta Parole et la mettre en pratique, afin qu'ils deviennent des prêtres, des Frères ou des Soeurs, et des catéchistes: *Mungu wangu nawaombe watu wa hapa na wainchi zote za dunia, uwasaidie kusikiliza Neno lako na kulishika, ukachague kati yetu vijana wateule wengi wagueuke kuwa mapadri ao mafirera, ao mabikira ao waalimu, wote wema*".

¹⁵⁹⁵ Prière pour le roi: *Domine, salvam fac regem-nostrum...Et exaudi nos in die qua invocaverimus te* : 'Seigneur donne le salut à notre roi et exauce-nous en ce jour où nous t'invoquons'.

Le sixième (*usizini/isiwansingira*) et le neuvième (*usitamani mke asiye ndoa yako/uswayitsutsa uyete wagh*) commandements ¹⁵⁹⁶ de Dieu font toujours allusion au sens de la pudeur dans la parole, le regard, le chant et la danse. Ils évoquent l'impureté sexuelle, la « profanation du corps (*kukufuru mwili wetu*) qui est le temple de l'Esprit saint (1 Co, 3,16-17), la « destruction de la vie divine dans le cœur des chrétiens », et la pureté du cœur car ceux qui gardent cette attitude verront Dieu (Mt, 5, 5).

Cette pureté peut être obtenue quand un chrétien implore la grâce divine dans la prière, se mortifie, se confesse et reçoit constamment l'eucharistie, se confie à la Vierge Marie, et évite les mauvaises compagnies ainsi que les occasions de chute. Dans le catéchisme, les défaillances dans ces commandements sont considérées comme des « péchés graves ». Elles sont « sciemment commises », entraînent la personne dans une vie d'impureté (*kuishi katika uchafu*), lui font « perdre le goût –douceur- des choses – des créatures-de Dieu (*kupoteza utamu wa vitu vya Mungu*) », et peuvent la mettre dans le danger de mourir sans se repentir.

Le respect des biens d'autrui dans le septième (*usiibe/isiwiva*) et le dixième (*usitamani mali ya watu wengine/uswayir'omwiso oko vindu vya vandi vandu*) commandements se ressemblent dans le contenu et sont corollaires ¹⁵⁹⁷. Ils font, tour à tour, appel au vol, au respect des biens d'autrui, à la justice, à l'honnêteté dans le gain, et au juste salaire. Le catéchisme insiste sur le fait que Dieu est le Maître de tout et le dispensateur de tout bien (Mt, 16,26).

Par conséquent, l'usage des biens sera en conformité avec la volonté de Dieu. Les offenses contre ces commandements englobent l'avarice, le manque du sens de la justice et du partage, le désir des biens d'autrui, la destruction des biens d'autrui, le boycottage d'un travail rémunéré, l'achat des effets volés, et le refus de s'acquitter de ses dettes.

Enfin, les chrétiens sont exhortés à se manifester comme des personnes vivant dans la vérité et le respect de la dignité de toute personne humaine (Jn, 18 ;35-37 ; Eph., 4,25 ; Mt, 7, 1-5). Ce huitième commandement (*usiseme uongo/isivugh'amavehi*) comporte aussi la correspondance entre la pensée et la parole donnée. Il réprouve le mensonge, la calomnie, le soupçon (*eritulukalirya*), la propagation des erreurs d'autrui, la critique négative d'un tiers, et l'indiscrétion sur les faiblesses d'autrui devant les personnes qui n'ont pas le droit de le savoir ¹⁵⁹⁸.

5.5.3. La prière

La prière et les dévotions sont en étroite relation avec la vie des enfants de Dieu. Elles ont pour finalité de maintenir les convertis dans la fidélité, la ferveur, et la vie de grâce. Les principaux thèmes développés sous cette rubrique concernent essentiellement les prières réparties sur la journée, la sainte messe (*misa takatifu*), les diverses litanies adressées à

¹⁵⁹⁶ Akatikisimo omo kinande, Q 102 ; A. DIACRE, Q. 107-114.

¹⁵⁹⁷ Akatikisimo omo kinande, Q 187-241 ; A. DIACRE, Q. 82-107.

¹⁵⁹⁸ Akatikisimo omo kinande, Q 104 ; A. DIACRE, Q. 105-106.

Jésus, Marie et Joseph, les prières qui invoquent le Saint Esprit, et différentes autres prières selon les circonstances de la vie ou de la journée, et les chants ¹⁵⁹⁹ .

Chaque jour, les chrétiens du diocèse de Butembo-Beni, selon le livre de prière en kinande édité en 1946, *Ekitabuky'omisave*, récitaient au moins 27 courtes prières qui évoquaient, le matin, (sala za asubui/omisave w'omongyakya) la grandeur de Dieu, l'offrande soi, le désir d'éviter le péché, l'adoration de la gloire de Dieu, l'action de grâce pour la protection des anges durant la nuit, et pour le salut accordé.

Ces prières réservaient un instant pour la récitation du *credo* traduit, en kinande, par la « prière d'avoir cru : *esala y'ovwikirirya* » ou encore les traductions littérales de l'énoncé du symbole des Apôtres : "Je crois en Dieu". En *swahili*, les traducteurs connotent la croyance en un seul Dieu (*Namsakia Mungu mmoja*) pendant qu'en *kinande*, l'énoncé ne contient pas cet élément : *Namikiria oku Nyamuhanga*, c'est-à-dire "Je crois en Dieu".

À la fin de la journée, après avoir récité la prière pour avoir fini le travail qui est une offrande des labeurs de la journée au Seigneur (*omisave w'erihea omuviri*), les fidèles récitent les prières du soir (*sala za mangaribi/omisave w'omwigholo*) qui consistent en une action de grâce pour la journée écoulée, après un examen de conscience en vue du repentir. Elle est suivie de la récitation des commandements de Dieu et de l'Église qui maintiennent les énoncés de préceptes (*amri kumi za Mungu*) en *swahili* , pendant qu'en *kinande* il s'agit des recommandations (*evyalayira ikumi vya Nyamuhanga*) et de l'Église (*Kanisa*).

Une série de prières ¹⁶⁰⁰ achève cette dévotion du soir : les prières pour obtenir la foi (*sala ya imani/esala y'imoni*), l'espérance (*matumaini/eriyiketera*), et la charité (*mapendo/olwanzo*), la prière de demande de la grâce du repentir (*majuto/eritsira* : renoncer à ne plus pécher), de la grâce découlant du Cœur de Jésus (*Moyo wa Yezu/Omweyo wa Yezu*), de la Sainte Famille (*jamaa takatifu*) traduite par une offrande à cette famille dans les petites prières en *kinande* (*emisave mike mike*). L'imploration de la Vierge Marie, et la demande de la protection de l'ange gardien (*malaika mlinzi, malaika mulemberi*) en sont les prières conclusives du soir.

Certes tous les catéchismes et livres de prières ne reprennent pas ces formules de prières car nous présentons ici la forme la plus longue. Cette pratique de la prière est surtout maintenue dans les assemblées des communautés chrétiennes, peu fréquentées par les jeunes. Les chrétiens qui ont reçu le baptême avant l'indépendance (1960) les connaissent par cœur selon leur enchaînement dans le livre de catéchisme. Lors du catéchuménat, ces prières sont aussi récitées et les candidats aux divers sacrements ont

¹⁵⁹⁹ *Ekitabuky'omisave, Vicariat apostolique de Beni*, 1946. Drukkers, Henri Proost & Cie Turnhout, 103 pages ; *Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanleyville*, Issy-Les Moulineaux (Seine), Imprimerie Saint Paul, 1959, 160 pages. *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge*. Kongolo, 1956, 179 pages. Ces livres sont encore utilisés par les anciens catéchistes ; *Kasanga, emisave*. Ce livre est des plus anciens et provient de la paroisse voisine de l'Uganda dans le diocèse de Kasese. Certains anciens dont Pierre Kalemekwa, catéchistes-ménuisier dans la ville de Butembo, et Paul Kaseghese, catéchiste retraité dans la paroisse de Kyondo.

¹⁶⁰⁰ *Ekitabuky'omisave, op. cit.*, 7-16 ; *Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanleyville*, p. 3-10.

intérêt à les connaître car ils en rendront compte avant la réception des sacrements. À cause de l'influence du protestantisme et des sectes qui entraîne le pluralisme religieux dans une même famille, la prière, à tour de rôle, est devenue mentale, laissée à l'intuition du moment, et a un caractère biblique¹⁶⁰¹.

5.5.4. La messe et l'eucharistie

Pendant que le catéchisme insiste sur la théologie de l'Eucharistie, les thèmes consacrés aux prières tout au long de sa célébration dégagent son aspect spirituel¹⁶⁰². La sainte messe est définie comme « la meilleure chose au monde ». Jésus-Christ offre à Dieu son corps et son sang pour le louer, lui rendre grâce, expier pour les péchés du peuple et demander pardon pour l'humanité. Par ailleurs, la messe est un sacrifice pour les vivants et pour les morts ; elle aussi une source de bénédiction maintenant et toujours pour les chrétiens.

Ce préambule est développé dans de petits textes illustrés par des images qui expriment le déroulement de la messe. Ces petits commentaires suivis de prières invitaient à une participation personnelle à l'Eucharistie pendant que le prêtre célébrait la messe en latin. Les thèmes développés dans ces commentaires liturgiques ont trait à l'union et à l'offrande du chrétien avec celle du Christ. Par ailleurs, lors du confiteor (*Namwungamia/Ngavikulira* en swahili et kinande), cette introduction à la messe attire l'attention du chrétien sur les vertus théologiques de foi, de charité et d'espérance dans lesquels Dieu est médité comme vérité, pardon, et bonté sans limites.

Ensuite, on exécutait les chants *Asperges me*, *Kyrie*, et *Gloria* qui sont des terminologies nouvelles, pas encore traduites dans les langues vernaculaires. Certains chantres dans les paroisses fournissent la traduction au début de ces chants : « lave-moi avec l'hysope » (*unisafishe na isopo*), rite compris comme celui de la purification dans les cultures africaines, « *Kyrie eleison* : Seigneur, prends pitié (*Bwana utuhurumie/Mukamu utughanyira*) », et *Gloria in excelsis Deo*, simplifié selon les tournures linguistiques en swahili par « gloire à Dieu : *Sifa kwa Mungu* » et en kinande par « gloire au ciel : *ovusik'embyani*).

Cependant, le livre de prières, qui était utilisé dans les Missions des Spiritains au Congo-Kinshasa) ajoute cette particularité que pendant la récitation du *Kyrie* il faut que les chrétiens pensent au Dieu-trinitaire pendant qu'ils glorifieront Dieu avec les anges qui ont annoncé à la Vierge Marie la naissance du Sauveur¹⁶⁰³.

Ce livre, extérieur au diocèse, a été introduit par des chrétiens qui ont immigré dans les diocèses voisins lors des travaux agricoles ou miniers exigés lors de la colonisation. Certains, dans les centres extra-coutumiers pouvaient devenir des catéchistes. À la fin de

¹⁶⁰¹ Plainte des catéchistes lors de l'animation des chrétiens lors du développement des thèmes jubilaires de l'an 2000. Butembo, Bulema et Kitatumba, juin 1999.

¹⁶⁰² *Akatikisimo omo kinande*, Q 123-141 ; A. DIACRE, Q. 79-81.

¹⁶⁰³ *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge, op. cit., p. 14.*

leurs prestations, ils revenaient dans leur contrée d'origines avec leurs manuels. Dans les villages éloignés des postes des missions, ils s'en servaient dans les petites communautés chrétiennes qu'ils initiaient parfois ¹⁶⁰⁴.

Tous les livres de prière à connus s'accordent sur le fait que, pendant les lectures, les chrétiens renouvellent leur obéissance aux enseignements de la Bible et de l'Église ¹⁶⁰⁵. Par ailleurs, durant la préface désignée comme « la grande prière (*sala kuu/omusave mukulu*) » le prêtre demande à Dieu d'accepter le sacrifice offert par le Christ et par l'assemblée pour laquelle il prie. Durant ce temps, les fidèles pensent aux membres de leurs familles, aux personnes pour lesquelles on veut prier. Bien plus, le fidèle adore, à Dieu, demande pardon à Dieu car le péché est une « recrucifixion du Christ », et il rend grâce.

Enfin, le temps de la communion est celui de réciter à voix basse la prière pour demander la foi, l'espérance et la charité, le temps de réciter la prière de l'humilité (*sala ya unynyekeo*) dans laquelle on demande à Dieu d'écarter les péchés liés aux mauvais penchants (*tamaa mbaya*). Après la communion, le fidèle adore de nouveau, rend grâce et s'offre à Dieu pour « devenir objet de Dieu : *niwe kitu chako* ¹⁶⁰⁶ ».

À la fin de la messe, il est recommandé aux chrétiens de rester pour un temps de méditation durant lequel ils réciteront la prière au pied de la croix, et celle des indulgences ¹⁶⁰⁷ : « Cœur du Christ, sanctifie-moi ; Corps du Christ, sauve-moi ; Sang du Christ, abreuve-moi : *Roho ya Kristu, unitakase ; Mwili wa Kristu, uniopoe ; Damu ya Kristu, uninyweshe* ». Cette pratique de la messe dans ces livres de prières ¹⁶⁰⁸ se situe dans la période après la seconde guerre mondiale (1946) et le renouveau liturgique du concile Vatican II.

La génération après le concile utilise moins les livres et se contente de suivre les cérémonies qui se déroulent. La parole du prêtre lors de l'homélie, les chants et les annonces de la vie paroissiale sont autant des moments forts de sa méditation, de son ressourcement et de son engagement dans la vie chrétienne, communautaire ou paroissiale ¹⁶⁰⁹. La vie de prière et la participation fréquente à l'Eucharistie avaient

¹⁶⁰⁴ Constat de l'auteur dans les villages limitrophes de la paroisse de Mbao à Avey, à Bahiti, et à Batalinga lors de son ministère pastoral (1986-1991). Ces villages sont constitués d'agriculteurs. Certains chrétiens déclarent avoir reçu le baptême à Bunia ou en Ouganda, missions dirigées par les Pères Blancs, tandis que ceux qui ressortaient de Kindu provenaient d'une mission spiritaine.

¹⁶⁰⁵ *Ekitabu ky'emisave, op. cit.*, 20-30; *Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanleyville, op. cit.*, p. 27-57.

¹⁶⁰⁶ . *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge, op. cit.*, p. 17.

¹⁶⁰⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁶⁰⁸ Ces anciens livres existent encore et sont légués à la descendance du propriétaire. Celui qui en possède un exemplaire l'utilise lors de sa prière personnelle ou collective. Les références de ces livres se trouvent au début du paragraphe sur la prière soit au n° (voir numérotation définitive)

¹⁶⁰⁹ Observations personnelles de l'auteur lors des conseils de paroisse de Mbao (1986-1991).

d'autres corollaire : les diverses dévotions au Christ, à la Vierge Marie et d'autres prières particulières et circonstanciées.

Pour les chrétiens de la première période, le sacrifice de la messe évoquait aussi le grand sacrifice annuel durant lequel le grand sacrificateur, le roi, demandait le pardon pour les péchés de peuple, l'offrait à la protection divine et des ancêtres, et demandait la bénédiction pour tout son royaume. Celle-ci se manifestait par la prospérité du pays et se concrétisait par la fécondité du genre humain et animal ainsi que la fertilité du sol (*erihamula evyalya*).

Les chrétiens qui viennent communier au moins une fois l'an au temps pascal, selon les commandements de l'Église, gardent cette sensibilité culturelle. L'agneau pascal est pour eux le mouton de Dieu (*ekiyibungya*) offert le jour du grand sacrifice pour expier les péchés. La communion est le repas festif qui suit le sacrifice. La pratique quotidienne de la messe peut aussi être routinière de sorte qu'il y a une différence de sensibilité entre les chrétiens fervents, ceux qui participent à la messe chaque dimanche, et ceux qui communient une fois l'an¹⁶¹⁰.

5.5.5. Les dévotions

La liturgie de la messe avait un autre corollaire : la dévotion au Christ. Celle-ci est présentée dans la litanie du Nom de Jésus qui comportait 39 attitudes du Christ. Cependant, la dévotion qui a été répandue le plus fut celle Sacré-Cœur de Jésus que nous retrouvons dans les Synodes des Pères Déhoniens en 1922 et 1934. Elle fut reprise par les Pères Assomptionnistes (1929) et par la suite par le clergé diocésain.

Cette dévotion au Sacré-Cœur de Jésus constitue comme la prière, et l'enseignement du catéchisme une méthode d'évangélisation pour les missionnaires, les membres du clergé. Pour initier les chrétiens à cette dévotion, les missionnaires et catéchistes racontent certains récits sur la vie de sainte Marguerite-Marie... et des apparitions du Sacré-Cœur.

Les conséquences qu'ils en tirent sont l'abondance de grâces pour ceux qui vénèrent le Sacré-Cœur de Jésus, pour ceux qui pensent à son grand geste d'amour, le salut de l'humanité, et pour ceux qui le reçoivent dans l'Eucharistie. « À l'amour, il faut répondre par l'amour, *kumrudishia Yezu mapendo yake* ». Bien que la traduction littérale en vogue relate « qu'il faut remettre à Jésus sa volonté », les fidèles comprennent qu'il faut accomplir la volonté du Christ.

L'accomplissement de cette volonté du Christ se manifeste par la fréquentation des assemblées ecclésiales (Église), la communion eucharistique fréquente, la prière pour ceux qui ne respectent pas le mystère de l'Eucharistie, la prière pour « les mauvais chrétiens » qui communient sans état de grâce, et pour les rênégats (*walio hasi dini*).

L'amour témoigné au Christ se manifeste aussi par le respect rendu à l'image du Sacré-Cœur qu'il faut placer au domicile et qu'il faut l'orner. Le catéchisme enseigne qu'il

¹⁶¹⁰ Témoignages de Mgr Théophile Nzughundu, de Mgr Emmanuel Kahongya et de l'Abbé Vincent Kalume, directeur de centre catéchique de Butembo, en août 1998.

faut voir derrière cette image le gardien et la source de bénédiction pour la maison ou des lieux où elle repose. Les dévots, à travers cette image, contemplent le Christ, Seigneur et Roi de l'univers¹⁶¹¹. À toute occasion, il est recommandé que les fidèles prient auprès de cette image, que tous les premiers vendredis du mois, ils communient avec vénération après une veille dans la prière du jeudi pour « consoler son cœur » en pensant à son agonie.

Les promesses du Sacré-Cœur de Jésus peuvent avoir séduit les fidèles. Il est enseigné que le Sacré-Cœur de Jésus protège de tous les dangers les fidèles qui le vénèrent, et les aide à être fidèles à leurs engagements baptismaux. Il donne aux époux de vivre en paix dans l'amour, et aux catéchistes la grâce de convertir les personnes au christianisme.

Bien plus, il sera le refuge des bons chrétiens lors de leur mort car ceux qui enseignent cette doctrine sont inscrits dans cœur. Enfin, mourront en état de grâce ceux qui communieront neuf fois successivement les premiers vendredis du mois¹⁶¹². Une autre manière de concrétiser cette dévotion fut la récitation de 33 qualificatifs de la litanie au Sacré-Cœur de Jésus (*litania ya Moyo Mtakatifu wa Yezu/litania ly'Omwenyo Muvuyurure wa Yesu*), et la pratique du chemin de croix (*njia ya msalaba/enzira y'omusalaba*) en privé au temps ordinaire, et en communauté ecclésiale les vendredis du carême,.

Une seconde dévotion introduite par les missionnaires fut la dévotion à la Vierge Marie présentée comme la mère des cœurs des fidèles. La particularité qui transparait dans le livre de prière des Prêtres du Saint-Esprit est l'affirmation selon laquelle : « Si tu ne veux pas aller en enfer, il ne faut pas manquer d'implorer la Vierge Marie, de porter le scapulaire (*scapulario/tasbihi*), le chapelet (*sapuli*) ou une de ses médailles (*meday/mundali*)¹⁶¹³ ». Bien plus, il fallait la vénérer chaque samedi de la semaine et tous les jours des mois de mai, d'août et d'octobre.

Afin de nourrir la dévotion à la Vierge Marie, les missionnaires du diocèse de Butembo-Beni enseignaient les trois mystères du Rosaire, joyeux, douloureux et glorieux et à chaque dizaine apprenaient les vertus chrétiennes à implorer. Le Père Lieven Bergmans en 1972 enrichit cette récitation du rosaire (*rozari/orasali*) en y incluant des passages bibliques sur lesquels les fidèles faisaient leur méditation avant de formuler les grâces à demander¹⁶¹⁴. Dans la récitation du rosaire, les missionnaires ont traduit les

¹⁶¹¹ L'image du Sacré-Cœur était déjà répandue un peu partout dans les maisons, même au temps où les Déhoniens christianisaient la contrée. Cf. . Père Gabriel Grison au Père Léon Déhon. Beni, le 28 septembre 1906, dans *Le Règne du Sacré-Cœur*, janvier 1907, p. 1-2.

¹⁶¹² *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge, op. cit., p. 145-154 ; Ekitabu ky'emisave, op. cit., 56-60 ; Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanleyville, op. cit., p. 93-97.*

¹⁶¹³ *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge, op. cit., p. 161.*

¹⁶¹⁴ Lieven BERGMANS, *Le Rosaire médité, t. 2.* (Ouvrage non édité), 10 pages. Ces méditations furent revues et corrigée par la Sœur Marguerité Wollmar des SMI.

mystères par *matendo*, en *swahili*, ou *amategheko* en *kinande*. Ce choix fut dirigée par l'engagement concret que chaque mystère demandait aux fidèles¹⁶¹⁵.

Dans la méditation des mystères joyeux (*matendo ya furaha/ amategheko w'ovutseme*) qui comprend l'annonciation, la visitation de la Vierge Marie à Elisabeth, la Nativité du Seigneur, de la Présentation au temple, et du recouvrement de Jésus au temple, les fidèles demandent successivement la grâce de l'humilité, de la charité fraternelle, de la pauvreté de cœur, de la pureté du cœur, et de l'obéissance.

Les mystères douloureux (*matendo ya chungu/amategheko w'ovulumi*) évoquent l'agonie de Jésus au jardin des Oliviers, sa flagellation, son couronnement d'épines, le portement de la croix, et sa mort sur la croix. Les chrétiens portent leur attention sur les attitudes du repentir, de la fuite du « mauvais plaisir du corps », d'abandonner les péchés, de supporter ses propres souffrances, et sur « celle d'abandonner carrément le péché ».

Enfin, les mystères glorieux développent (*matendo ya sifa/ amategheko w'ovusike*) les thèmes autour de la résurrection (*ufufuko/erisuva (eriluvuka)* : revenir à la vie), de l'Ascension, de la Pentecôte, de l'Assomption, et du couronnement au ciel. Ces derniers termes n'ont pas d'équivalent dans les langues vernaculaires, le *swahili* et le *kinande*.

Ils sont traduits littéralement : Jésus monte au ciel, qu'il envoie le Saint Esprit, que Marie est amenée au ciel, et que Marie est la Reine du ciel en recevant la couronne (*taji*) de gloire. Lors de la récitation de ces mystères glorieux, les chrétiens demandent respectivement les faveurs de la foi, de l'espérance, de la charité, d'aimer beaucoup la Vierge Marie, et d'avoir une bonne mort¹⁶¹⁶.

Ces derniers mystères reçurent un développement du Père Lieven Bergman car les écrits évangéliques ne donnent pas beaucoup de commentaires. Dans le mystère de l'Ascension, il introduisit l'institution de Pierre à ses disciples, la promesse de l'envoi du Saint Esprit, la préparation des places pour les fidèles au ciel par le Christ, son rôle de médiateur à la droite du père, et la désignation de Jésus-Christ par le Père comme le Juge des vivants et des morts.

Le mystère de la Pentecôte fut objet de développements sur le Saint Esprit qui éclaire l'entendement des apôtres et des chrétiens, qui leur communique ses sept dons et allume en eux le feu de son amour. L'Assomption, elle aussi, connut une explicitation théologique selon lequel Marie mourut d'une sainte mort. Avec son corps et âme glorifiés, elle fut accueillie au ciel.

En cette demeure céleste, Marie fut saluée comme la Mère bien-aimée de « Dieu le fils », la « fille bien-aimée de Dieu le Père », et comme « l'épouse immaculée de Dieu l'Esprit Saint ». Enfin, d'après cette théologie, les anges et les saints se réjouissent de la glorification de Marie qui est « Mère et Médiatrice au ciel », qui intercède pour l'humanité au près de Dieu, et en qui l'humanité perçoit le dessein de Dieu sur les fidèles.

¹⁶¹⁵ Information reçue des catéchistes Marcel Kambungu au centre catéchétique de Butembo, et de Léopold Masinda, catéchiste à Kyondo, avril 2001.

¹⁶¹⁶ *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge, op. cit., p. 160-167 ; Ekitabu ky'emisave, op. cit., 66-68 ; Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanleyville, op. cit., p. 102.*

Quant au dernier mystère glorieux (*matendo ya utukufu*), ce sont plutôt les causes du couronnement de la Vierge Marie (« la Vierge Marie reçoit la couronne de gloire : *Bukira Maria anapokea taji la utukufu* ») qui sont évoquées : sa maternité divine, son amour de Dieu, sa serviabilité aux hommes, sa foi inébranlable, sa pureté immaculée, son obéissance parfaite, son humilité profonde, sa grande patience dans la souffrance, et sa persévérance dans toutes les vertus. C'est pourquoi toutes les générations peuvent l'appeler « Marie bienheureuse à cause des merveilles que Dieu a opérées en elle ¹⁶¹⁷ ».

La dévotion à la Vierge Marie conduit les missionnaires à la faire aimer à travers ses qualités dans une litanie où elle est évoquée comme mère (*nyinya*), maman (*koyo*), vierge (*bikira*), gardienne (*kiviko*), reine (*mughole*), tour (*munara*). Les autres vertus ont trait au fait qu'elle est le siège de la sainteté, sourde d'amour, maison d'or (*nyumba ya zahabu*), arche de l'alliance (caisse : *sanduku la maagano/erisanduku lya malaghano*), porte du ciel, étoile du matin, guérisseuse des malades, refuge des pécheurs, consolatrice des affligés, soutien des chrétiens ¹⁶¹⁸.

Cette litanie est ordinairement suivie de la prière de consécration (*kujitolea/eriyiherera*) à Marie, et du *Memorare* (-Souviens-toi-) de Saint Bernard dont le titre retenu est « nous recourons à toi (*tunakimbilia kwako*) ». Cette prière, selon la prédication des missionnaires et des catéchistes, octroie des indulgences plénières si elle est récitée 300 fois de suite ¹⁶¹⁹.

Après Jésus et Marie, la prédication missionnaire tourne son regard vers saint Joseph. Dans la litanie, il est évoqué comme le petit-fils de David (*mwitsikulu*), lumière des ancêtres, fiancé de la sainte de Dieu, gardien de la sainte Vierge, père nourricier de l'enfant de Dieu, grand protecteur du Christ, et responsable de la sainte famille. Sa charité, sa chasteté (*usafi/ovweru*), sa paix, sa force, son obéissance, et sa fidélité sont autant de vertus qui accompagnent son nom.

Enfin, cette litanie présente saint Joseph, comme un amoureux de la paix, un éducateur au travail, une beauté de la famille, un gardien des vierges (*avabikira*), le support des clans, le consolateur des pauvres, l'espérance des malades, l'intercesseur (*musaviri*) des mourants, la crainte pour les satans, et le Gardien de la sainte Église.

La prière réservée à saint Joseph implore son secours et sa protection en cas de tribulation, son regard bienveillant sur ceux qui ont adhéré au Christ, sa grâce et son intercession pour éviter les défauts et pour mieux lutter contre les forces des ténèbres. À la manière dans il avait protégé Jésus contre l'attaque d'Hérode, la prière pour saint Joseph demande qu'il protège aussi l'Église des embûches (*mitego*) de l'ennemi et de toute peine (misère et souffrance). Cette prière se termine en suppliant saint Joseph de soigner (donner la santé) l'humanité, de lui octroyer le secours de sa grâce d'une vie

¹⁶¹⁷ Lieven BERGMANS, *Le Rosaire médité*, t. 2, op. cit., p. 7-10.

¹⁶¹⁸ La litanie présente 46 vertus de la Vierge Marie. Les chiffres entre parenthèse représentent les répétitions du nom avec ces divers qualificatifs qualificatifs : mère (4), maman (7), vierge (6), source (3), tour (2), reine (11), et autres (13).

¹⁶¹⁹ *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge*, op. cit., p. 160-167 ; *Ekitabu ky'emisave*, op. cit., 61-65 ; *Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanleyville*, op. cit., p. 98-101.

sainte, d'une bonne mort, et une bonne demeure au ciel¹⁶²⁰.

Cette dernière dévotion est aussi la moins répandue. Selon les catéchistes, la tendance à préférer l'enfant et la mère au père, et le peu d'insistance des missionnaires dans leur prédication ce personnage lié à Jésus et à Marie dans l'histoire du salut sont à l'origine des réserves à l'égard de ce saint¹⁶²¹. Néanmoins, la liturgie lui réserve deux solennités en rappel de son rôle d'époux de Marie (19 mars), et de charpentier, en la fête du travail (1^{er} mai) durant laquelle l'Église du Congo/Kinshasa célèbre la messe votive pour le développement des peuples. Avec les dévotions les plus populaires de Jésus et de Marie, elle est non seulement une prière mais aussi un enseignement complet sur la Sainte Famille.

Outre les prières du jour, la messe, et les dévotions, on rencontre d'autres prières dans les manuels des missionnaires et des catéchistes. Elles sont en relation entre autres, avec les personnes selon les groupes d'âge, selon les circonstances de la vie humaine, selon les intentions des personnes pour demander pardon, pour prier pour les païens, les prêtres, le roi, les âmes du purgatoire et une prière apostolique et de demande des vocations diverses pour toute l'humanité.

La prière conclusive des assemblées (*sala ya kuwaombea watu wote*) est une supplication adressée au Seigneur afin que les compatriotes et toutes les nations reçoivent la grâce d'écouter la Parole de Dieu, de la respecter, de la garder afin qu'ils la servent dans leur état de vie, et qu'elle engendre de saintes vocations sacerdotales, religieuses, et laïques des catéchistes au service du peuple.

Parmi ces diverses prières, l'imploration du Saint Esprit est la plus répandue. Elle est une reprise du *Veni sanctus Spiritus* dans lequel les chrétiens demandent la grâce d'aimer ce qui est bon et d'être joyeux de son secours et de son réconfort. Cette supplication est suivie d'une demande de pardon pour les païens (*wapagani*) désignés par la personne représentative des Noirs (*Weusi*). Dans cette *sala ya kuwaombea watu weusi ao wapagani*¹⁶²², les chrétiens révèlent d'abord leur état de souffrance à cause d'une vie sous la servitude des démons et des sorciers.

Cette prière souvent chantée demande au Seigneur d'envoyer des prêtres missionnaires, des prêtres autochtones (noirs), leurs collaborateurs (*wasaidizi* : aide), des catéchistes, et des enseignants. Une demande s'adresse ensuite à leur rôle de travailler pour le salut des païens, à la fidélité à leur enseignement par une vie exemplaire et un travail assidu, et aux peines qu'ils endurent au service du Seigneur.

La prière adressée au Saint Esprit se termine par le chant *Veni Creator Spiritus*, encore chanté en latin, ou par l'imploration des sept dons de sagesse (*hekima*),

¹⁶²⁰ *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge, op. cit., p. 176 ; Ekitabu ky'emisave, op. cit., 67-71 ; Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanleyville, op. cit., p. 105-107.*

¹⁶²¹ Réaction des catéchistes de Mbao autour de la préparation pastorale des chrétiens sur les solennités de saint Joseph dans la paroisse de Mbao (1986-1991).

¹⁶²² *Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge, op. cit., p. 160.*

d'intelligence (*akili*), de conseil (*shauri*), de force (*nguvu*), de science (*elimu*), de piété (*ibada*), et de la crainte du Seigneur (*uchaji wa Mungu*). Ces dons (*vipaji*) du Saint Esprit ont été mis en musique dans le chant « *Viens, mon consolateur (Njoo, wangu mfariji)* » afin de faciliter sa mémorisation¹⁶²³.

La prière et les dévotions sont accompagnées par des chants qui suivent ordinairement le cycle et les fêtes liturgiques de l'année représentées dans ce tableau avec leurs traductions en langues locales :

Temps liturgique	Traduction swahili	Traduction kinande
Avent (attente)	<i>Majilio</i>	<i>Majilio</i>
Noël	<i>Noeli</i>	<i>Nwili</i>
Epiphanie	<i>Epifania</i>	<i>Epifania</i>
Carême	<i>Kwaresima</i>	<i>Kwadragesima</i>
Pâques	<i>Pasaka</i>	<i>Pasika</i>
Ascension (montée de Jésus)	<i>Asensio (Kupaa kwa Yezu)</i>	<i>Esenzio</i>
Pentecôte	<i>Pentekosta</i>	<i>Pentekosta</i>
Assomption (Vierge Marie amenée au ciel)	<i>Kutwaliwa kwa Bikira Maria Mbinguni</i>	<i>Somosio</i>
Toussaint (tous les saints)	<i>Watakatifu wote</i>	<i>Avavuyirire vosi</i>
Tous les fidèles défunts	<i>Marehemu wote</i>	<i>Avaholi vosi</i>

D'autres chants anciens¹⁶²⁴ sont en relation avec l'Eucharistie (*ekaristia*), le Sacré-Cœur, la Vierge Marie, et saint Joseph.

La plupart des chants composés avant le concile Vatican II (1965) sont des traductions en langues vernaculaires sur des airs occidentaux. Cependant, à partir de l'année 1972, le Père Théodard Steegen a composé de livres des psaumes chantés *Kwa ngoma na kwa zeze* (par le tambour et la cithare) à partir des mélodies des Pygmées. Dès lors, des livres des chants qui puisent le contenu de la Bible et qui revêtent les mélodies africaines sous la censure du Centre Diocésain de Pastorale, de Catéchèse et de Liturgie firent leur chemin¹⁶²⁵.

Chapitre sixième Continuité et discontinuité

¹⁶²³ *Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanleyville, op. cit., p. 112.*

¹⁶²⁴ Ces chants se retrouvent à la fin de tous les livres de prière.

¹⁶²⁵ Nous avons déjà parlé de cet aspect dans les œuvres diocésaines au paragraphe qui traite du Centre Diocésain de Pastorale, de Catéchèse et de Liturgie.

culturelle

Ce chapitre étudie les points de confrontation entre le christianisme et la culture nande. Il dégage les valeurs culturelles traditionnelles qui demeurent malgré le contact des Nande avec le christianisme. Il examine ensuite les points de rupture qui furent remplacés par des attitudes chrétiennes.

5.6.1. Vision missionnaire de la religion traditionnelle

À travers ce tableau, à double battant, où le christianisme entre en relation avec la culture traditionnelle nande, nous pouvons observer que la christianisation du diocèse de Butembo-Beni s'est opérée par des heurts, des confrontations, des formes d'assimilation, d'adaptation, d'adoption, d'appropriation, de continuité et de discontinuité au niveau des croyances et de la pratique religieuse.

Du côté des agents de la christianisation, il s'est opéré un passage de la dépréciation des pratiques traditionnelles, œuvres païennes et diaboliques, à la reconnaissance d'une religiosité dans la culture nande. Au début de l'évangélisation de la contrée le christianisme s'est présenté comme une religion d'un Dieu combattant les dieux locaux, en s'opposant, entre autres, aux lieux sacrés, temples (*ovuhima*), bosquets sacrés. Mais la question culturelle demeure car il est difficile d'établir, dans la vie ordinaire du peuple, le seuil entre la pratique chrétienne et la vie traditionnelle.

Il s'agit de deux manières d'approcher la même réalité, ou encore de la confrontation de deux visions culturelles de Dieu : la vision chrétienne et traditionnelle nande. Dans ce sens, l'analyse d'Aylward Shorter nous aide à comprendre cette attitude quand il fait remarquer :

« Il est difficile pour les chrétiens d'apprécier la valeur d'une approche d'un monde divin à la fois personnel et trans-personnel, ou d'accepter 'un monde des esprits' incluant des remèdes et des fétiches inanimés aussi bien que des êtres personnalisés. Parfois, il n'y a qu'un seul concept d'esprit, mais différentes catégories d'esprits sont envisagées comme des 'réfractions' d'un être suprêmement puissant souvent associé avec le ciel. Dans d'autres cas, un être suprême est plus clairement personnalisé comme créateur et dispensateur de la vie ¹⁶²⁶ ».

La théodicée nande embrasse ces deux catégories de la vision de la religion. Elle reconnaît dans son monothéisme un Dieu unique qui se manifeste par des "esprits" selon la terminologie missionnaire. En réalité, les Nande évoquent le vocable "esprit" dans un contexte toujours négatif. Par contre, les attributs de Dieu, dont le plus utilisé est Hangi, providence, sont une désignation de Dieu lui-même.

Comme la culture interdit d'évoquer en vain le nom du *Dieu-Nyamuhanga* sans blasphémer, les Nande préfèrent invoquer Dieu soit dans mode d'être, dans ses relations par rapport au gouvernement du monde, à la vie des hommes, soit par rapport à son rôle dans la création. Ce fut dans cette perspective que le Père assomptionniste Marie-Jules

¹⁶²⁶ Aylward SHORTER, «Questions actuelles», dans *Spiritus* 1993, p. 381-382;

Celis se demandait, en 1932, si les Nande confessent un hénouthéisme ou un monothéisme, l'anisme ou le fétichisme, ou enfin le polythéisme. Le fruit de son analyse est suggestif :

«La religion des Vanande a une base : la croyance aux mânes familiaux et cette croyance a poussé des racines profondes dans la vie pratique (...). Des mânes familiaux à la tribu, il n'y a qu'un pas (...). Croyance à toute une légion d'esprits et rites en leur honneur, tel est le fond de la religion des Vanande. Nos Noirs sont comme hantés, nuit et jour, par la crainte des esprits : un rêve, un bruit, le murmure de l'eau, le bruissement des feuilles et des insectes, un tourbillon de poussière seront, pour eux, autant de revenants, autant de manifestations de tout un monde visible. Nos noirs sont animistes. Mais, sont-ils polythéistes, idolâtres ou fétichistes? De l'animisme au polythéisme, il n'y a qu'un pas, direz-vous, soit ! Mais les Vanande ne l'ont pas franchi ; ils marchent sur le bord du précipice mais n'ont pas été happés par le vertige (...). Le culte rendu aux esprits ne prend pas les allures de l'adoration et les rites sacrificiels n'ont que l'apparence du sacrifice ; l'intention de rendre aux esprits les honneurs suprêmes ou d'honorer ces êtres comme s'ils étaient des dieux en est absente. Non, les Vanande, ne sont pas polythéistes. Ils ne sont pas idolâtres non plus ; ils n'ont aucune représentation visible de la divinité, ni idoles, ni temples ; ils croiraient rapetisser l'être suprême, maître de l'univers, en le captant dans une image ou en le faisant habiter sous un toit à la façon des hommes (...). S'ils ont des totems, ce ne sont que des emblèmes, des signes de ralliement sous forme d'interdictions alimentaires. Leurs totems ne sont pas des idoles. Et là où il n'y a pas d'idoles, il n'y a pas de place pour l'idolâtrie. Sont-ils fétichistes ? Même pas cela. Mais entendons-nous. Ils ont des amulettes, des talismans, des philtres érotiques – et Dieu sait combien !- (...). L'animisme est voisin du polythéisme et de l'idolâtrie, mais la religion et le culte des Vanande se sont arrêtés en-deçà de la limite qui les sépare : les mirimu (mânes) ne sont pas des dieux ; les valimu (esprits proprement dits) non plus et le culte qu'on leur rend ne saurait être taxé d'idolâtrique. Tous sont unanimes à proclamer l'existence d'un Etre suprême. Dieu existe ; il s'appelle Nyamuhanga ou Hangi, c'est-à-dire Créateur. Nyamuhanga seul est Dieu (...). Jurer par ce nom est un délit et l'on ne s'en purifie que par le sacrifice coûteux de deux moutons, noir et blanc, et deux gallinacés de même. Je n'ai entendu le nom Nyamuhanga que dans la bouche d'une sorcière (...). En tout cas, les Vanande ne croient à l'existence que d'un seul Dieu, le Créateur, et cette croyance, à elle seule, équivaut à un hommage d'adoration et cela suffit pour faire de nos noirs des monothéistes, adorateurs d'un seul Dieu, du seul et vrai Dieu¹⁶²⁷ »

Malgré ce long plaidoyer d'un missionnaire, le catéchisme ne pouvait pactiser avec une telle religion à cause des exigences du premier et du second commandement de Dieu qui excluent la croyance au Satan, le culte rendu aux ancêtres, les sacrifices aux esprits, la sorcellerie, les médicaments traditionnels, l'art devinatoire, et les danses des morts.

La rupture objectivement observable fut, dans les années 1970, l'abandon des danses des morts qui fut, à la longue, ressenti comme une libération de grosses

¹⁶²⁷ Marie-Jules CELIS, «Les Wanande, I, Polythéistes, idolâtres ou fétichistes ?», dans *L'Afrique ardente*, (1932) n° 3, p. 14-16 ; « II, Animistes, mais monothéistes ? », dans *L'Afrique ardente*, (1932) n° 4, p. 14-16

dépenses financières, de la crainte permanente des esprits mauvais ainsi que de la présence permanente des sorciers. Ces danses trouvent leur fondement dans la conception selon laquelle la personne ne meurt pas. À la fin de sa vie, l'âme humaine va séjourner avec les ancêtres.

Cette vie dans l'au-delà est considérée dans les croyances nande comme une vie renforcée pour le bien de la famille et des vivants, à moins qu'on ne soit un sorcier ou un revenant. Cette conviction d'une vie sans fin pousse les Nande à valoriser les rites funéraires et à pratiquer le culte des ancêtres considérés comme des bienfaiteurs, des protecteurs, et des défenseurs des vivants contre toute forme d'aliénations : la maladie, la famine, les accidents, le mauvais sort des sorciers, la mort brutale. Les ancêtres soutiennent la vie et ils la veulent épanouie.

L'auteur des *Questions actuelles*, Aylward Shorter, a perçu cet aspect dans ses analyses sur les religions africaines quand il observe :

«D'une certaine manière, on les considère comme des médiateurs, pas tant comme des intercesseurs, mais plutôt des plénipotentiaires au service de la providence divine et objet de culte (...). On reconnaît aux ancêtres un savoir et un pouvoir exceptionnels, et le sacrifice qui leur est adressé est une reconnaissance de leur pouvoir d'intervenir dans la société humaine. Les malheurs sont fréquemment attribués à un manquement au devoir d'offrir des sacrifices selon les formes en temps voulu¹⁶²⁸ ».

L'état ancestral est l'aboutissement d'une vie réussie ayant traversé toutes les étapes du cycle vital de l'homme. La mort en est le passage obligé. C'est pourquoi, les Nande offraient à leur défunt un dernier hommage en lui rendant les rites funéraires, derniers rites de passage. Ces rites avaient pour but de demander aux ancêtres d'accueillir le défunt auprès d'eux, de lui assurer un sort heureux, et de le promouvoir comme ancêtre, état sublime de la vie humaine. Sans ce rite, l'esprit du défunt rôde autour du village pour tourmenter la famille parce qu'il n'a pas été honoré par les vivants dans les rites funéraires.

5.6.2. Les rites de passage

Lors des funérailles, à son enterrement, la tête du défunt est tournée vers l'Est, vers le soleil levant. Le temps du deuil est un temps où la vie ordinaire des travaux champêtres cesse. Il peut s'étendre sur une période assez longue selon le statut social du défunt. À la levée du deuil, la famille éprouvée prend un bain rituel le matin pour redonner force aux vivants et au défunt devenu ancêtre. Ce bain matinal est suivi d'un sacrifice de réconciliation avec le mort et avec sa famille. Après les funérailles, la famille du défunt consulte le devin pour punir le sorcier, le responsable de la maladie ou de la vieillesse malheureuse qui a emporté le regretté. Le devin invoque *Kihara*, la divinité judiciaire, pour désigner le sorcier, le malfaisant, afin qu'il soit sanctionné.

Chaque défunt a droit à un enterrement et à un culte de mort spécial selon son statut dans la société, à l'exception des excommuniés. Ce groupe des marginalisés est

¹⁶²⁸ Aylward Shorter, «*Questions actuelles*», dans *Spiritus* (1993) n° 133, p.382. 383.

constitué, nous l'avons dit, par les sorciers, les suicidés, et le *mukumbira*, c'est-à-dire celui qui est socialement exclu de la communauté à cause des manquements graves comme celui de brûler la véranda, case commune des hommes d'un village, les unions incestueuses, les viols ou les rapt. Les lépreux et les victimes de berbérie ou d'hydropisie ne recevaient pas on plus les rites funéraires car ils étaient considérés comme atteints d'une malédiction divine. Ils sont jetés en brousse ou dans une case sans toit en proie au soleil et aux animaux sauvages.

Le culte des morts comporte une purification, un sacrifice, une danse sacrée et un repas communautaire et festif : "on va à Dieu sans tache et dans la joie"! Ces danses manifestent aussi le rôle que le défunt a exercé dans la communauté qui souhaite qu'il devienne un intercesseur auprès des ancêtres pour le bien-être des vivants ¹⁶²⁹ .

Parmi les pratiques traditionnelles, la danse des morts, *omukumo*, était réservée aux hommes mariés. Il était exécuté sur un rythme de sept tambours dans le village du défunt. Le feu qui servait pour chauffer les tambours servait aussi pour rôti la poule offerte aux batteurs des tam-tams. Le lendemain de la mort du défunt, les hommes des villages voisins se rendent au lieu de la mort, chacun armé de sa lance, et de son bouclier. Ils font ensuite le tour complet du village du défunt afin d'en assurer la sécurité ou de dénicher un éventuel sorcier caché dans les parages.

A leur entrée dans le village, ils lancent le cri d'ouverture de la danse. Placés en demi-cercle, ils commencent les jeux qui sont un simulacre de combat où tous, à tour de rôle de deux ou trois personnes, doivent participer. Par imprudence ou même parfois par vengeance, il arrivait que certaines personnes soient grièvement blessées. Les hommes négociaient immédiatement la réconciliation entre ces deux personnes.

Généralement, ces danseurs étaient rémunérés par une chèvre et la nourriture qu'ils allaient partager ensemble. Ils revenaient le surlendemain du jour du décès pour présenter leurs condoléances et reconforter par leurs présents ou leur présence les membres de la famille éprouvée ¹⁶³⁰ .

La *danse omukumo* était aussi destinée aux initiés. Les jeunes garçons, avant et après leur grande initiation (*olusumba*), partent et rentrent au rythme du *mukumo*. Exécutée comme une danse mortuaire, elle était réservée uniquement aux hommes initiés et non aux femmes ni aux hommes circoncis dans un hôpital, ou dans un dispensaire à moins qu'ils ne se soient intégrés dans le rang des initiés en donnant une rançon (*ovutegha*) donnée aux anciens et au maître de l'initiation. Aux contraire, ils resteraient toujours considérés comme des incirconcis au même titre que les enfants et les femmes.

Quand un membre du *mukumo* venait à mourir, tous les initiés s'enfermaient dans la véranda et en bouchaient tous les orifices. Malheur aux non-initiés qui s'approcheraient de ce lieu où tous les hommes sont tenus de garder le secret initiatique que nul ne nous a encore révélé. Il serait châtié par la divinité de la circoncision (*olusumba*) et frappé d'une

¹⁶²⁹ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 3. Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune, op. cit.*, p. 145.

¹⁶³⁰ Lieven BERGMANS, *Les Wanande t 3, Une peuplade aux pieds des monts de la lune. La vie familiale ancestrale, op. cit.*, p. 145-157. Kakule Ngoliko WASWANDI, *Dieu-Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre, op. cit.*, p. 93-113.

mort subite¹⁶³¹ .

Enfermés toute la journée, ils ont prévu leur nourriture, leur viande boucanée, et leur bière de bananes mûres (*akasikisi*) pour ne pas crever de faim. De temps à autre, on peut entendre en sourdine et indistinctement leurs voix et des battements de tambours au rythme du *mukumo*. Ils sortent de ce lieu la nuit et invitent tout le peuple à danser le *maghengereghenge*.

Une autre forme de pratique mortuaire était la danse *engwaki* se déroule uniquement durant la nuit. D'allure pacifique, elle sert à éliminer la crainte dans l'obscurité de la nuit en pleine bananeraie. Plus surprenante était la *danse ovusingiri* réservé encore une fois à un homme marié. C'était l'art de montrer aux autres son art magique, sa puissance d'ensorcellement, de faire mourir et de ressusciter sa victime. Cette danse était exécutée en pleine nuit. Elle se distinguait par son rythme connu des jeunes qui prennent aussitôt leurs dispositions pour se retirer. Cette danse était réservée aux sorciers (*avaloyi*), aux guérisseurs (*avasaki*), aux féticheurs (*avakumu*) et à tous ceux qui, dans leur vie, ont participé à ces pratiques et à cette danse.

En outre, la danse *endara*, accompagnée par le xylophone, était très populaire lors des grandes solennités à savoir entre autres, l'investiture d'un roi, et le grand jour du sacrifice annuel. Elle servait aussi de rite mortuaire pour un chef, les membres de sa famille et pour les notables. Il commençait au premier chant du coq jusque dans la nuit.

Il existait aussi une danse commune lors des funérailles des hommes aussi bien que des femmes. Selon les régions, elle s'appelle *ekilayiro*, ou *elisole*. Elle était essentiellement exécutée par la jeunesse masculine et féminine à l'occasion de la mort des personnes mariées. Enfin, la danse *amasinduka*, exécutée sur un rythme de sept tambours, battus par des hommes, était essentiellement féminine. C'était une danse monotone que l'on pouvait jouer deux fois pendant le jour l'avant midi et à la tombée de la nuit¹⁶³² .

En définitive, le but des rites funéraires qui pouvaient durer trois à sept jours selon que l'on était pauvre ou riche et un mois pour le chef, était de montrer sa solidarité avec le défunt et la famille éprouvée. C'était aussi un temps fort de rappeler les rôles respectifs que les défunts remplissaient dans la vie familiale. Bien que physiquement morts, ils demeurent vivants auprès des leurs.

Par ailleurs, un homme ou une femme, ayant honnêtement vécu sa vie, selon les normes culturelles et la tradition, ont droit aux funérailles solennelles. Cela s'explique par le respect dû à la dignité de la personne et de sa vie antérieure les défunts mènent une seconde vie dans le séjour des ancêtres qui est un monde sacré.

Du point de vue social, le culte des morts vise à favoriser la communion entre les vivants et les défunts, la cohésion familiale, le souvenir du défunt, la continuité de la vie

¹⁶³¹ Ce récit, transmis de père en fils, est connu de tous les Nande.

¹⁶³² Nous avons recueilli ces différentes données sur les danses des morts dans les paroisses de Mbao à Mavivi, de Muhangi, à Mukongo, de Musienene à Iremera, village des chefs des Baswagha, et à Masereka. On pourra aussi se référer à l'ouvrage du Père Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 3. Une peuplade aux pieds des Monts de la Lune, op. cit.*, p. 145 -159.

terrestre dans celle de l'au-delà. C'est la raison pour laquelle, lors des rites funéraires, les anciens règlent les éventuels litiges qui peuvent exister dans la famille.

Ayant défendu la communauté clanique, le défunt fait l'honneur de la famille par sa vie vertueuse de solidarité, de travail, de conformité aux us et coutumes du clan et du village, de justice, de sagesse, et par sa progéniture comme aussi par sa fécondité. Il peut alors être considéré comme un ancêtre et être proposé comme un modèle à la communauté. Sa vie exemplaire devient le but poursuivi par toute la communauté des vivants qui modèlent leur vie sur la sienne. Du point de vue religieux, par le fait qu'ils vivent en paix auprès de Dieu, les ancêtres sont considérés comme des porteurs des bénédictions divines¹⁶³³.

Enfin, les danses et les rites funéraires ont une dimension clanique, communautaire et sociale. Elles trouvent leur fondement dans le fait qu'on doit aller heureux dans le village des ancêtres même si elles servent aussi à dissiper la crainte et l'horreur provoquées par la mort, et à apaiser les mauvais esprits (*evirimu*).

Au contact avec le christianisme, ces anciennes pratiques et conceptions relatives à la mort ont presque disparu. Certaines sont même ignorées de la jeunesse montante à partir des années 1980. La raison pour laquelle le christianisme les a combattus réside dans le fait que certaines d'entre elles, notamment *omukovo et ovusingiri, omukumo*, comportent des éléments de violence, de test de puissance surnaturelle, et une croyance aux mauvais esprits.

Par ailleurs, les missionnaires ont cru que ces rites funéraires étaient des occasions de débauche¹⁶³⁴. Il est difficile de souscrire à ce préjugé d'autant que le temps que le temps des funérailles chez les Nande est un temps de continence sexuelle dans tout le village. Bien plus, la débauche, la fornication et les unions sexuelles illégitimes étaient fortement prohibées, réprouvées et condamnées par la société. Les coupables de ces forfaits ne jouissaient d'aucune estime dans la société. S'ils étaient jeunes, il était rare qu'ils contractent un mariage légitime.

Durant ce temps des funérailles, tous les travaux agraires étaient suspendus et les habitants du village restaient constamment auprès de la famille éprouvée. Celui qui vaquait ordinairement à ses affaires durant ce temps était considéré comme un sorcier, un asocial. On ne pouvait aller au champ que pour prendre les produits nécessaires qui serviront de nourriture durant le temps des funérailles.

Ce temps se terminait par un bain rituel matinal, la coupe des cheveux des membres de la famille éprouvée, et la levée officielle du deuil qui consiste à abattre les troncs des bananiers (*eritw'emihiti*). Cet abattage de troncs de bananiers ne pouvait se faire lors du deuil, car il était une indication pour le peuple toujours conscient du fait qu'un champ temporairement non entretenu est un signe de tristesse et de mort dans les environs. Ce n'est qu'après ces dernières cérémonies que la vie ordinaire dans le village pouvait

¹⁶³³ Notes personnelles lors des carrefours des sessions du CETHEP en vue de la préparation du jubilé, l'én 2000. Butembo, août 1999.

¹⁶³⁴ Lieven BERGMANS, *op. cit.*, p. 155.

recommencer.

Les autres facteurs qui contribuèrent à la disparition des cérémonies et des rites funéraires dans la culture nande au contact avec le christianisme sont d'ordre économique. Les jours de deuil devenaient onéreux pour la famille du défunt qui devait nourrir des visiteurs et ceux qui restaient auprès d'elle pendant plus de trois jours¹⁶³⁵.

En outre, l'introduction chrétienne des suffrages pour les morts assimilés aux rites funéraires et au culte des ancêtres a remplacé ces pratiques traditionnelles des danses. Le réconfort des prêtres, des catéchistes, des groupes de prières organisés par les différents mouvements d'action catholique, et les diverses chorales ont prit la place l'assistance sociale des danseurs et de ceux qui viennent consoler la famille éprouvée.

Ainsi, les funérailles sont devenues des occasions d'approfondissement de la foi en la résurrection du Christ, premier-né d'entre les morts, de l'espérance chrétienne en la vie de l'au-delà, et de la pratique de la charité par les différents services et offrandes que les différents groupes de chrétiens apportent à la famille éprouvée. Le temps du deuil (*maombolezo* ou *kilio* en *swahili*, *ekiro* en *kinande*, c'est-à-dire les lamentations, les pleurs) est devenu un temps de rassemblement de personnes venues soutenir la famille du défunt et son entourage par la prière et les chants liturgiques de différentes confessions religieuses¹⁶³⁶.

Le refus des rites de passage vers l'état ancestral impliquait l'opposition aux rites qui s'échelonnent sur la vie de la personne humaine¹⁶³⁷ qui en étaient une préparation. Les cérémonies liées à la naissance de l'enfant sont aussi celles qui constituent l'initiation féminine dont le but était la formation de la jeune épouse à son nouveau statut social de mère (*nyinya*) et de reine (*mughole*) dans le foyer. Dans ce processus de refus se dégage nettement l'aspect purificateur et enrichissant du christianisme mais aussi la brisure d'avec la culture des ancêtres. Contre celle-ci, une partie des pratiques est maintenue comme le montre la première étape de cette initiation féminine. Le rite de la procession du panier (*erihinga* ou *erihék'ekitiri*) a seulement abandonné le sacrifice aux ancêtres, l'investiture de la future mère, la récolte des produits dans les champs même ceux des voisins, et le repas dont les commensaux étaient exclusivement les femmes, hormis le petit garçon qui symbolisait la présence des maris. Néanmoins, le contenu de ce rite n'a, en rien, modifié : la prise de conscience de l'état adulte de la jeune fille appelée à transmettre la vie, à favoriser l'harmonie conjugale du foyer du clan demeurent les

¹⁶³⁵ À cause de divers visiteurs de l'entourage, le chef du village, et les beaux-parents, le régime alimentaire change automatiquement car chaque personne selon sa dignité reçoit un mets spécial. Ainsi, à un oncle maternel ou à un notable, on ne sert pas du poisson mais du poulet. En vue d'éviter d'énormes dépenses, l'abattage des chèvres s'avère approprié. Dans le cas d'une famille nombreuse, c'est plutôt la viande du veau qui facilite le service, surtout qu'elle est consommée par plusieurs personnes qui n'ont pas un régime médical surveillé.

¹⁶³⁶ Observations personnelles de l'auteur

¹⁶³⁷ Nous avons déjà analysé les rites et cérémonies autour du cycle vital de la personne. Nous dégageons dans ces paragraphes les éléments anciens disparus au contact de la culture nande avec le christianisme et les valeurs qui perdurent dans cette même culture.

éléments-clefs de l'initiation féminine dans cette première étape. Ces éléments en appellent d'autres dont les valeurs sociales de dévouement familial, de maîtrise des coutumes du clan, et de modération dans le langage.

Dans la seconde étape de l'initiation féminine qui est directement liée à la naissance de l'enfant, les pratiques considérées comme païennes ont cédé la place aux valeurs modernes tout en préservant aux valeurs culturelles nande. Ce rite appelé *erihulukya* ou rite de l'exposition de l'enfant au soleil ne fait plus apparaître le bain rituel pour la purification, ni l'acte de brûler le lit d'accouchement qui signifiait le balayage des tabous qui accompagnaient l'accouchement¹⁶³⁸. Mais le repas pour remercier la sage-femme qui a accompagné la jeune épouse (*ovutsumbirano*) ainsi que le repas communautaire entre les femmes (*omusangano*), forme d'intégration sociale de la jeune mère dans le groupe des mamans, subsiste. Le nouveau-né, qui fait la fierté du foyer et raffermir l'amour conjugal, renouvelle l'alliance matrimoniale entre les deux familles du mari et de son épouse.

Cet enfant reçoit une identité propre par l'imposition d'un nom social qu'il portera toute sa vie. Le sacrifice n'est plus offert aux divinités et aux ancêtres dans le dessein d'écartier les méfaits du sorcier, mais celui de consacrer l'enfant à Dieu. Cette consécration à Dieu est renforcée lors de la célébration du baptême durant lequel le nouveau-né reçoit une nouvelle identité, l'identité chrétienne, et une nouvelle intégration dans la famille de Dieu, l'Eglise.

La dernière étape de l'initiation féminine est constituée de dernières instructions (*erikongomerera*) préparant directement au mariage¹⁶³⁹. Il s'agit d'une récapitulation d'instructions reçues de la tante paternelle lors de l'initiation. Le rôle de la tante paternelle est de grande importance car elle renseigne la future mariée aux traditions du clan dans lequel la future épouse vivra désormais durant toute sa vie.

La tante paternelle insiste auprès de la fiancée sur son nouveau statut social d'épouse (*muraghane*), de mère (*nyinya*) et de reine (*mughole*) dans son foyer. Elle entretient cette dernière sur l'art des cultures des champs, de vivre avec son mari, d'éduquer les enfants, et d'agrémenter la vie. Elle traite enfin de la qualité des relations qui doivent s'établir avec sa propre famille, avec la belle-famille, et avec la société¹⁶⁴⁰.

Depuis l'introduction du christianisme chez les Nande (1906), ces instructions sont complétées par les agents de la christianisation qui insistent sur quatre valeurs : l'amour (*kupendana* en *swahili*/*eryanzana* en *kinande*), le respect (*kuheshimiana/erisikania*), le pardon (*kusameheana/erighanyirana*), et l'entraide (*kusaidiana/eriwatikanya*).

¹⁶³⁸ Lors de la grossesse, il était interdit à une femme de toucher le crapeau afin que l'enfant ne soit pas atteint de la gâle. Parmi tant d'autres, les interdits alimentaires comme la consommation de la viande du canard pour que l'enfant n'ait pas des pieds plats comme les pattes de la volaille étaient tenus scrupuleusement.

¹⁶³⁹ Entretiens avec Kighemba Cosmas et Kalemekwa Pierre, respectivement maçon et menuisier, et mes familiers dans ma tendre enfance.

¹⁶⁴⁰ Lieven BERGMANS, *Les Wanande t 2. Croyances et pratiques traditionnelles*. Butembo, Editions ABB, 1971, p. 81-84.

Ces aspects, qui figurent déjà dans la culture nande, sont renforcés par l'indissolubilité du mariage qui est traduite, *en kinande*, par *amatsira malwayo*, c'est-à-dire le refus ou le renoncement à quitter (son toit conjugal). Cette vision de l'indissolubilité du mariage était déjà exprimée dans les chants (*amatakiyo*) qu'exécutaient les jeunes filles le jour des nonces pour féliciter le jeune couple. Le contenu de ces chants était des souhaits de stabilité du foyer, de paix, de prospérité, de fécondité du nouveau couple, thèmes que les parents

L'expression imagée, *uhande omutima nga muko*, évoque le caractère à savoir supporter les difficultés, jusqu'au bout, à la manière d'une spatule qui supporte la chaleur de l'eau bouillante quand on pétrit la pâte de manioc, de blé ou d'éleusines. Elle implique l'irréversibilité du mariage, et la fidélité qu'on rencontre dans la formule liturgique du mariage qui est devenue courante dans les conversations quotidiennes : « unis dans le meilleur comme dans le pire ».

Cet aspect est enfin renforcée par la formule liturgique et biblique, que personne ne sépare ce que Dieu a uni, car homme et femme deviennent un seul corps (Mt, 19, 5-6). Cette recommandation est toujours comprise comme une ratification de la dot qui scelle l'alliance entre les deux familles qui contactent le mariage après avoir estimé la possibilité de la coexistence des esprits des ancêtres de l'un et de l'autre.

Tel fut aussi le sens et le but du sacrifice offert à Dieu et aux ancêtres le jour de l'installation de l'épouse au foyer quand les parents leur demandaient la bénédiction pour leur fils et leur belle-fille. Cette bénédiction se manifeste dans la stabilité, et l'harmonie du foyer. Cette supplication ressort aussi dans la prière de la bénédiction nuptiale récitée par le prêtre :

«Dieu tout puissant, tu as créé toutes choses et dès le commencement ordonné l'univers ; en faisant l'homme et la femme à ton image, tu as voulu que la femme demeure pour l'homme une compagne inséparable et qu'ils soient désormais plus qu'un, nous signifiant ainsi de ne jamais rompre l'unité qu'il t'avais plu de créer. Regarde cette nouvelle épouse qui demande pour elle-même tous les biens de ta bénédiction: qu'elle ne soit que paix et tendresse ; qu'elle se conduise comme les saintes femmes dont parle l'Écriture ; que son époux lui donne sa confiance : en reconnaissant qu'elle est son égale, et qu'elle hérite avec lui de la grâce de vie, qu'il la respecte et l'aime toujours comme le Christ a aimé son Église. Seigneur, nous t'en prions : donne à ces nouveaux époux d'être fermes dans la foi et d'aimer tes commandements ; qu'ils se gardent fidèles l'un à l'autre et que leur vie soit belle aux yeux de tous ; que la puissance de l'Évangile les rendent forts et qu'ils soient parmi les hommes de vrais témoins du Christ. Que leur union soit féconde, qu'ils se conduisent en parents justes et bons, et que tous deux aient la joie de voir les enfants de leurs enfants ; enfin, après avoir vécu longtemps heureux, qu'ils parviennent au bonheur des saints dans le Royaume des cieux. Que le Seigneur votre Dieu vous garde unis dans un même amour et fasse grandir encore cet amour venu de lui. Que vos enfants soient la bénédiction de votre foyer et vous rendent sans mesure la joie que vous leur donnerez. Que la paix du Christ habite en votre maison et qu'elle règne toujours en vous. Que votre travail à tous deux soit béni, sans que les soucis vous accablent, sans que le bonheur vous égare loin de Dieu. Que de vrais amis se

tiennent à vos côtés pour partager vos joies et vous aider dans la peine. Que tout homme en difficulté trouve auprès de vous soutien et réconfort. Que votre foyer soit un exemple pour les autres et qu'il réponde aux appels de vos frères. Que le Seigneur vous guide tout au long de votre vie¹⁶⁴¹ ».

Cette prière de bénédiction en relation avec la culture nande se présente comme une récapitulation des éléments des rites d'initiation qui culminent dans le mariage. La vie ancestrale qui peut être représentée comme le "bonheur des saints". Selon l'enquête de Palermo Savino, un Père du Sacré-Cœur de Jésus, qui fut missionnaire à Kisangani (Stanley-Falls) dans la Province Orientale, les gens qui se présentent au mariage ne recherchent que cette bénédiction divine qui est une forme de récupération des instructions et de la bénédiction familiale pour le nouveau couple¹⁶⁴².

En effet, les instructions sur le mariage chrétien se réfèrent sur certains points essentiels aux aspirations de la personne. L'union légitime entre un homme et une femme, l'unité exclusive et monogamique, l'indissolubilité ou l'engagement à la fidélité pour toute la vie, la procréation et l'épanouissement des époux constituent la clef des enseignements religieux sur le mariage.

Ces principes religieux comportent des devoirs réciproques entre les époux chrétiens. Il s'agit notamment de la communauté de vie, de l'amour fidèle, de l'assistance mutuelle, l'entraide morale et matérielle, et de l'éducation des enfants. Ces aspects rejoignent et prolongent, dans la culture nande, les conseils reçus lors de l'initiation féminine ou masculine. C'est alors que pouvons adhérer à l'enquête du Père Savino Palermo quand il conclut que : « La célébration liturgique à l'Église n'est à leurs yeux qu'une bénédiction accordée par Dieu¹⁶⁴³ ».

Dans nos enquêtes auprès des fiancés, nous avons posé la question « pourquoi vous choisissez-vous en mariage ? ». La réponse la plus spontanée est que Dieu l'a voulu. Elle implique, en même temps, que c'est Dieu qui a voulu que tel avec telle fondent un foyer chrétien. En dehors de cette question piégée, il faut comprendre l'influence du milieu, et le fait que le mariage religieux à l'Église catholique, à cause de son indissolubilité et par conséquent à cause de l'intervention du curé et de ses catéchistes, en cas d'un divorce prévisible, devient une garantie sociale pour les fiancées et pour l'engagement durable pour toute la vie¹⁶⁴⁴.

Les trois dimensions personnelle, communautaire ou sociale, et divine des rites et, d'une manière particulière, celui du mariage traditionnel y figurent¹⁶⁴⁵. L'élément enrichissant provenant du christianisme demeure celui de la foi en rapport avec l'Évangile.

¹⁶⁴¹ *Missel du dimanche présenté par Pierre Jounel. Paris, Desclée, 1983, p. 1057-1058.*

¹⁶⁴² Savino P. PALERMO, *Mariage et famille, bonheur des humains*. Roma, Tipografia, Suore Missionarie di San Pietro Claver, 2001, p. 28.

¹⁶⁴³ Instructions habituelles que nous donnons à nos chrétiens. Cette synthèse se retrouve aussi dans Savino P. PALERMO, *op. cit.*, 24-33.

¹⁶⁴⁴ Expérience pastorale dans la paroisse de Mbao (1986-1991), et à l'aumônerie universitaire de le l'U.C.G. (1998-2001).

Ce rapport transforme et réoriente la relation avec Dieu et les ancêtres dans les sacrifices. En réalité, il y a trois célébrations du mariage : auprès de la coutume, de l'administration de l'État, et du curé. Les conseils répétitifs reçus de ces derniers pendant une demi-heure n'équivalent pas à ceux donnés par la famille et surtout la tante paternelle.

Remplir les fichiers de l'État et les registres du prêtre sont des occasions, pour les fiancés, d'organiser matériellement et spirituellement leur vie de foyer, loin du regard familial, et sans témoin¹⁶⁴⁶. Le véritable mariage a été célébré dans la tradition quand la famille de la fiancée prépare la nourriture pour sa belle famille (*erisima/remercier*). Ce repas marque le consentement des deux familles, bien qu'elles ne soient réunies ensemble, pour offrir les fils et filles en mariage mais aussi leur alliance matrimoniale.

Le triple mariage d'un seul couple est devenu onéreux depuis les années 1980 parce que qu'il implique trois fêtes qui se prolongent pour les catholiques par le rite *ovulionyama*, prolongation de la fête de mariage que la nouvelle épouse célèbre dans sa propre famille sans son époux. Cette nouvelle épouse est accompagnée d'un membre de sa famille et d'un autre provenant de la famille de son époux.

Le coût des festivités autour du mariage a fait que les familles, moins nanties, préfèrent célébrer le mariage traditionnel des fiancés, et tolèrent leur cohabitation avant leur mariage religieux ou civil. Cette situation entraîne une sanction juridique contre leurs parents et des concubins. Ils ne peuvent pas communier lors de la messe car « ils entretiennent le paganisme », ou alors ce sont des irréguliers du point de vue catholique.

Il faudra attendre l'année jubilaire pour régulariser ces situations religieuses. En 2000, sur 32 avenues, dans la ville de Butembo uniquement, il y a eu dans une unique célébration, lors de la célébration de la veillée pascale 40 célébrations de mariage dont ces couples avaient des enfants non encore à l'âge de scolarisation. Le facteur qui entraîna ce phénomène fut la décision romaine d'accompagner l'année 2000 des indulgences. La vie chrétienne dépend-t-elle de la pauvreté, de l'indulgence papale ou d'une condition sociale quelque peu réussie qui fait prévaloir la richesse ?

Du point de vue des chrétiens, l'apport moderne du consentement matrimonial devant les agents de l'État pousse certains, en particulier, les agents de l'Administration, à ne plus contracter un mariage religieux. Le mariage civil prend aussi des formes de concubinage (*erihwekya*) quand des hommes parviennent à inscrire leurs amies dans leurs livrets d'identité, et de polygamie temporaire quand ils sont éloignés de leur toit conjugal¹⁶⁴⁷.

Par ailleurs, un autre produit de l'évolution des mentalités réside dans le processus

¹⁶⁴⁵ On peut se référer au sens social et religieux des rites du cycle vital de l'homme ainsi qu'à leurs objectifs dans les annexes de ce travail.

¹⁶⁴⁶ Dans la culture nande, le fiancé ne parle pas à sa future épouse. Il y a toujours un intermédiaire qui négocie les consentements qui sont ratifiés quand le véritable époux se présentera auprès de sa belle-mère, durant les heures vespérales qui effacent la honte car il est impoli on de regarder vis-à-vis ses beaux parents. C'est une honte liée aux sexe.

¹⁶⁴⁷ Observations de l'auteur dans son ministère paroissial à Mbao (1986-1991).

du mariage. Le consentement au mariage est devenu en quelque sorte libre et personnel. Traditionnellement, les parents de deux familles en bonne entente pouvaient marier leurs fils et leurs filles sans les consulter ni recevoir leurs consentements. Depuis les années 1970, ces parents sont souvent mis devant le fait accompli. Même la dot qui était une contribution de la famille du jeune homme est devenue presque une affaire individuelle du concerné. En dépit de ces faits, ces nouveaux mariages n'échappent pas à la sollicitude des parents et à la vie selon la tradition ancestrale.

La négation du culte des ancêtres était pour les chrétiens un refus de l'initiation masculine (*olusumba*). Ses étapes ¹⁶⁴⁸ consistaient dans les rites d'ouverture (*erivutalo*) constitués d'une offrande d'une poule aux divinités et aux ancêtres, d'un sacrifice d'un bélier noir, de la malédiction du sorcier, de la jaunisse, et de la paralysie dans les camps de réclusion, les masques et les statuettes du *mukumo*, et l'interrogatoire énigmatique. Elles ont presque disparu.

L'étape même de la circoncision rituelle (*erivania*) est réduite à une intervention chirurgicale dans un hôpital, un dispensaire, une maternité, ou à la maison par un infirmier ou une infirmière. Le secret et le mystère autour n'existent plus, ainsi que les neuf épreuves qui véhiculaient des instructions sur des types de rapports sociaux et éveillaient à l'intelligence pratique. !

La disparition des éléments culturels est due au christianisme qui ne peut concilier sa doctrine et sa morale avec les aspects de sacrifice aux ancêtres et la crainte du sorcier qui jalonnent les rites du cycle vital de l'homme. Par ailleurs, la vie citadine fait que la population locale n'habite plus à proximité des champs, et l'encadrement médical des femmes enceintes dans les maternités a contribué à l'abandon des pratiques du rite de la procession du panier.

Dans l'initiation masculine, à ces facteurs s'ajoutent le manque d'initiateurs, l'éloignement de la forêt pour la réclusion, et les exigences de la vie scolaire qui ne peut tolérer une absence de plus trois mois. Outre l'action des missionnaires, l'accès aux hôpitaux et aux dispensaires incite certaines personnes à ne plus se référer aux initiateurs (*kipite*), d'autres, pour épargner la douleur à leurs fils, préfèrent faire circoncire leur enfant à la sortie de la maternité, une semaine ou dix jours après sa naissance ¹⁶⁴⁹.

D'une manière générale, les vacances scolaires sont devenues le temps approprié pour les enfants dont l'âge varie entre six ou huit ans. À cause du secret lié à l'initiation masculine, les expatriés ignorent le type d'éducation que les jeunes recevaient durant leur période de réclusion dans la forêt. Malgré la disparition systématique de la circoncision pour un groupe d'enfants dans une région, certains éléments traditionnels demeurent : l'esprit de force pour affronter les difficultés, la prise de conscience de la vie future d'un adulte, l'éducation à la sagesse et à l'intelligence pratique.

¹⁶⁴⁸ Lieven BERGMANS, *Une peuplade aux pieds des monts de la lune*, op. cit., p. 65-81.

¹⁶⁴⁹ À cause de l'aspect éducatif de la circoncision, plusieurs dont Kavyovyoro, un comptable d'un magasin Katasohire, a opté pour faire circoncire ces enfants quand ils parviennent en quatrième primaire. À cet âge, l'enfant (± 12 ans) peut recevoir une formation personnalisée.

Du point de vue social, l'esprit le sens de la solidarité (*ovuwatikania*), de la donation de soi et de l'effort, l'éducation à la vie communautaire, à la discrétion et à l'esprit d'écoute, le souci de recourir à un sage et d'être solidaire des malheurs et des joies des autres, la maîtrise de soi et le respect de la femme ainsi des anciens et des ancêtres sont, parmi tant d'autres, des aspects que les parents apprennent à leurs fils ¹⁶⁵⁰ .

5.6.3. Apport du christianisme à la religion traditionnel

Le christianisme en contact avec les croyances nande a été en quelque sorte un élément purificateur qui aboutit à une rupture d'avec certains aspects dans la vision de *Dieu-Nyamuhanga*, dans son rôle social de protecteur de la jeunesse masculine et féminine (*Lusenge et Mbolu*). Les enfants continuent d'ailleurs à recevoir ces noms quand leur naissance a tardé ou n'était plus espérée. Les participants à la session préparatoire de jubilé de l'an 2000 ont demandé de ne pas utiliser ces noms dans la pastorale. Par ailleurs, les attributs *Mutwangwangwa*, maître des éboulements, et *Kihara*, le justicier, qui peuvent trouver des liens avec la Bible (Ex, 15, 1-2) furent rejetés à cause des méfaits que représentent ces réalités, et à cause de leur rapport avec les esprits mauvais. Il en est ainsi de *Matumo*, Maître des combats, suite à sa relation avec la mort. Mais, l'attribut *Ndioka*, désignait le maître des eaux et qui a des traits avec des récits bibliques ne fut totalement rejeté ¹⁶⁵¹ . Le *Ndioka* a un rôle ambigu : il pourvoit à la fertilité du sol tout en étant réputé comme une divinité qui massacre les enfants. Il est habituellement employé dans les plaisanteries et les jurons pour souhaiter du malheur à quelqu'un. Quant au mouton de Dieu (*ekiyibungya*) ¹⁶⁵² , immolé le jour du grand sacrifice annuel, ne fut pas admis à cause de l'unique sacrifice rédempteur du Christ, commémoré lors de la messe ¹⁶⁵³ .

Malgré ces ruptures, il y a eu continuité dans la discontinuité tout au long de la christianisation du diocèse de Butembo-Beni. La croyance en *Dieu-Nyamuhanga* a été enrichie par la vision chrétienne de Dieu, un et trine. Mis à part l'apport de l'angélologie et

¹⁶⁵⁰ Pour mieux percevoir ce qui demeure dans la culture nande au sujet de la circoncision, on peut se référer au tableau en annexe dans ce travail.

¹⁶⁵¹ L'année jubilaire 2000 avait pour thèmes Dieu, le Saint Esprit; Dieu, le Fils; Dieu, le Père; et La Trinité. Après une session avec les agents de la christianisation, les prêtres, les religieuses et les religieux, les laïcs engagés et les catéchètes, les conférenciers se rendaient dans les paroisses pour s'entretenir sur leurs communications avec les chrétiens, les catéchistes, et responsables des différents mouvements d'action catholique. La part qui nous a été réservée était l'animation des cinq paroisses de la ville de Butembo.

¹⁶⁵² Le mouton de Dieu jouissait d'une liberté totale comme le désigne son nom *ekiyibungya* c'est à-dire qui agit librement. Ce mouton ne pouvait pas être tondue. On ne pouvait pas non plus couper une partie de sa queue afin de hâter sa croissance. Il représentait quelque chose de mystérieux. Ainsi, il broutait à sa guise dans les prairies comme dans les champs cultivés sans être chassé afin de ne pas encourir le péché contre Dieu. On peut se référer à l'éthique nande dans la première partie de ce travail.

¹⁶⁵³ .Notes personnelles lors des carrefours des sessions du CETHEP en vue de la préparation du jubilé, l'én 2000. Butembo, août/septembre 1999.

de la démonologie, des récits du péché originel, des patriarches et des prophètes, la plus grande nouveauté dans la culture nande fut l'incarnation du Fils de Dieu.

Ce mystère est accompagné d'autres réalités qui lui sont corollaires, la Trinité, la maternité divine et l'Immaculée conception, la rédemption à travers la passion, la mort, la résurrection, l'Ascension du Christ, et la Pentecôte. Dans la même perspective, la confession de foi (*credo*) prolonge ce mystère du Christ dans la nouvelle vision de la grande famille comme Eglise avec ses divers aspects dont la vie consacrée et sacerdotale. Le rôle sacerdotal, qui appartenait à la seule famille royale, est devenu l'apanage de toute personne qui a la vocation.

Bien plus, le mystère du Christ et de l'Eglise a introduit des éléments nouveaux dans la vie culturelle du peuple, le livre sacré, la Bible, la tradition apostolique (*mapokeo ya wamitume*), les sacrements, la messe, le ciel, le purgatoire, l'enfer, le croyant (*mwamini*) et le paën (*mpagani/omupanyifu* en *swahili* et en *kinande*), le dernier jugement, la messe des suffrages, la résurrection des morts, le retour glorieux du Christ, et la nouvelle création. L'adhésion au christianisme est bien devenue l'adoption d'une religion nouvelle.

Cependant dans ce processus de christianisation, de rupture et d'enrichissement¹⁶⁵⁴, vers la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, le christianisme a été d'abord perçu comme une religion blasphématoire. Son fréquent usage du nom de *Dieu-Nyamuhanga*, l'indicible et l'ineffable, a scandalisé la population locale. Nous l'avons dit, *Dieu-Nyamuhanga* ne pouvait être évoqué que lors du sacrifice pour être prié, loué, et adoré. En dehors de cet instant, évoquer ou jurer par ce nom étaient des blasphèmes graves qui attiraient la malédiction sur le village. Il fallait le quitter et l'installer à l'endroit où le chef de l'ethnie indiquerait. Le coupable devrait expier sa faute par l'offrande de deux moutons et de deux coqs ayant dans chaque espèce la couleur blanche et noire pour le sacrifice de réparation du nom de Dieu. Avec l'introduction du christianisme, ces péchés se réparent en privé dans un confessionnal sombre en présence du prêtre.

Par ailleurs, la rencontre de la culture nande avec le christianisme depuis la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle a fait apparaître un nouveau péché contre le *Dieu-Nyamuhanga*. L'adhésion au christianisme a été considérée comme une "apostasie", selon la terminologie chrétienne. Pour sa réintégration dans la société, le coupable se présentait devant le chef religieux et le conseil des anciens. Il offrait deux moutons et deux coqs de couleur blanche et noire dans chaque espèce animale.

Après des actes d'iconoclasme envers ses médailles et son chapelet, le chef procédait au rite du «rejet de la religion chrétienne». Il lui administrait un vomitif qui donne le nom au rite *erisaly'ekisomo* (faire vomir la religion) et offrait un sacrifice d'expiation pour éviter une mort brutale au coupable et des calamités à la communauté. Le repas de réconciliation scellait cette réintégration au sein de la communauté¹⁶⁵⁵.

Progressivement les sacrements furent considérés comme des initiations à la vie chrétienne prologuant les rites qui célébraient le cycle vital de la personne. L'imposition du nom au baptême évoque celui que les Nande reçoivent à la naissance comme aussi lors

¹⁶⁵⁴ Le tableau qui porte le titre *Comparaison des doctrines* nous laisse mieux percevoir la continuité et la discontinuité ainsi que la nouveauté du christianisme dans la culture nande.

de l'initiation. La gifle reçue lors de la confirmation fut assimilée aux souffrances morales et physiques qu'affrontaient les jeunes lors de l'initiation masculine.

Les sacrements sont une nouveauté dans la vie religieuse des Nande. Certes des confusions peuvent subsister autour de la confession qui peut être assimilée à une rencontre personnelle avec le devin comme les rites de l'onction des malades à ceux des guérisseurs. En tout, les chrétiens comprennent qu'il y a une "recherche de la vie" ou du retour à la vie de grâce (*erisuvakw'esyongeve*).

La morale chrétienne est un autre aspect de la transformation socioculturelle. Bien que l'éthique nande semble proche de la morale chrétienne qui se dégage des dix commandements de Dieu, des différences sont à établir. Les Nande prônaient le respect de tout homme et l'amour universel. L'expression «*oyoghutasi y'omundu*», c'est-à-dire littéralement que «l'inconnu est la personne» bienveillante qu'on ignore ou encore ce n'est pas toujours la personne la plus proche qui comprend la difficulté de son voisin, mais parfois un passant¹⁶⁵⁶. Le message vise à les mettre en garde contre des compagnonnages aux effets négatifs. On peut certes compter sur ses frères et ses familiers. Mais ceux-ci peuvent, parfois, décevoir la personne qui espérait d'eux un secours. Il arrive souvent que l'inconnu reste plus sensible au besoin de l'autre. Cette expression proche du bon samaritain de l'évangile (Lc, 15, 11-32) est toujours suivie d'une autre: «Personne ne connaît celui qui l'entertera» (*Sihali owasi owakesyamuta*). Ainsi, faudra-t-il porter une attitude particulière à toute personne.

Néanmoins, les anciens dans la sagesse populaire recommandent une prudente relation avec un ennemi déclaré, c'est-à-dire celui qui, délibérément, veut porter atteinte à la vie de l'autre. Ce conseil va de l'autodéfense à la violence comme le dévoile ces sentences : «*enzighu isiyakilya ! Yimavitoka kumbe isiyakumera ! Kutse iwahola nayo kutse iyakusala !* ». Ces sentences peuvent se traduire comme suit : « Ne permettez pas à vos ennemis de vous avaler ; s'ils y arrivent, éviter qu'ils puissent vous digérer ; ou vous mourez avec eux ou ils vous crachent¹⁶⁵⁷ ».

Dans tous les cas, en vue de réconcilier les personnes, la coutume condamne les opposants et les exhorte à prendre un repas ensemble (*erilira haghuma*) en signe de fraternité à renouer et à renouveler constamment. Les Nande trouvent qu'il est impensable qu'une personne s'érige contre une autre sans un manquement ou une erreur de sa part. Même le fou ne peut agir ainsi, continuent les sages.

¹⁶⁵⁵ Parmi tant d'autres, le cas de Zacharie Wanzire Katembo, grand-père du frère assomptionniste Yves Nzuva Kaghoma est le frappant. Après ses travaux forcés dans les mines de Kamituga, au Sud-Kivu, il suivit durant trois ans le catéchisme dans la paroisse de Mbingi dans les années 1950. Il vint à se dénoncer auprès de sa communauté villageoise qui organisa ce rite d'apostasie. Plus tard, dans les années 1970, il alla revoir le prêtre qui le baptisa. Pour sa réintégration dans l'Église catholique, le Père lui demanda de refaire le catéchisme au bout duquel il reçut le sacrement de confirmation qu'il n'avait pas reçu. Bruxelles, le 3 septembre 2005.

¹⁶⁵⁶ Expressions courantes dans la vie du peuple. Elle est même une interpellation des personnes sur la qualité de leurs relations dans la famille.

¹⁶⁵⁷ Matthieu SITONE, *Hommage à Mgr Emmanuel Kataliko, op. cit.*, p. 16.

Outre ces cas extrêmes, l'éthique nande trouve son fondement dans le culte et la vénération des ancêtres, héros, qui ont mené une vie vertueuse dans la communauté. Le culte des ancêtres, en effet, est la garantie et la sauvegarde de la liberté et du droit, de la cohésion et de la survie de la communauté, ainsi que ses bonnes mœurs qui se résument dans l'unique vocable : la prospérité (*ovutunganane*).

Malgré la négation du culte des morts, les agents de la christianisation découvrirent que les Nande avaient un sens profond du péché qui découle de la conscience morale à partir d'un acte posé ¹⁶⁵⁸. Ainsi, toute transgression volontaire ou involontaire engendre des remords, une crainte d'avoir déplu à Dieu et aux ancêtres, et sème la peur d'être sanctionné.

Cette conception du péché se trouve enracinée dans le cœur des Nande ainsi que des autres ethnies africaines. Les Pères synodaux ont reconnu cette dimension en tout homme :

«Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donné lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal, au moment opportun résonne dans l'intimité de son cœur : 'Fais ceci, évite cela'. Car c'est une loi inscrite par Dieu au cœur de l'homme; sa dignité est de lui obéir, et c'est elle qui le jugera. La conscience est le centre le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où sa voix se fait attendre ¹⁶⁵⁹ ».

La conscience dicte à l'homme la conception du mal (*ekivi*) qui engendre chez les Nande la conscience du péché (*erilolo*). Le péché est compris comme une brisure d'harmonie de l'homme avec lui-même et son semblable, avec la coutume, la nature et avec Dieu. De cette vision éthique découlent les différentes sortes de péchés dans la culture nande ¹⁶⁶⁰ : le "péché contre Dieu" (*eritengula omutatenuwa*), et le "contre les personnes et les choses sacrées" (*amalolo oko vatsumulwa*) correspondent, en quelque sorte, aux manquements aux cinq premiers commandements de Dieu.

Cependant, le « péché contre le village et la vie communautaire » (*amalolow'eka*) est un amalgame des commandements de Dieu. Ce péché inclut les conflits familiaux, la maltraitance de l'orphelin, de la veuve, de l'handicapé ou de la personne humainement et socialement fragilisée. Il comporte aussi la vie sexuelle désordonnée, la négligence des totems qui sont le symbole du clan et de son ancêtre fondateur. Il concerne la profanation des objets du culte et la 'poule des ancêtres' destinée au sacrifice, et enfin la destruction de la véranda qui est la case communautaire des sages et des adultes du village.

Par ailleurs, le « péché contre le pays », (*amalol'okokihugho*), comprennent la région dans son ensemble, le roi, les endroits sacrés comme les bosquets ou les temples

¹⁶⁵⁸ Lieven BERGMANS, *Les Wanande, t. 2: Croyances et pratiques traditionnelles, op. cit.*, p. 93-131.

¹⁶⁵⁹ VATICAN II, *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, 'Gaudium et spes', dans Paul-Aimé MARTIN, (publ), Vatican II. Les seize documents conciliaires. Montréal, 1967, p. 187.*

¹⁶⁶⁰ Nous avons déjà mentionné ces péchés dans la première partie du travail. Nous les signalons en signe de rappel afin de pouvoir l'évolution et l'involution de la culture nande.

ovuhima) des sacrifices pour la région. Le coupable est qualifié de *nyakavule*. Ce péché n'a d'autre contenu que la terre appartient à Dieu et que les propriétaires terriens sont des intendants de Dieu. Il implique entre autres, le fait de refuser de payer le tribut annuel, de ne pas vouloir quitter le toit paternel quand un jeune couple vient de se marier (*eritendikwik'amahigha*), de calomnier ses chefs ou ses parents, de s'isoler de sa famille par égoïsme, et de ne pas contribuer au développement de la communauté à cause de la paresse. Ces péchés provoquent les épidémies, la sécheresse, la famine, et les inondations. La réparation de ces péchés exige un rite d'expiation et de sacrifices, réalités inadmissibles par le christianisme.

La culture nande reconnaît enfin « le péché contre la personne » qui consiste à l'autodestruction de soi. Ces péchés correspondent à peu près aux sept péchés capitaux : la rancune (*ekinigha*), l'avarice (*ovuhemu*), la jalousie (*eritsuro*), la paresse (*ovughata*), la colère (*ovuhitane*), la haine (*ovuhighu*), et l'alcoolisme (*etamiro*). Cette catégorie des péchés englobe aussi la transgression des interdits (*amatsiro*) alimentaires et sexuels (*amatsikimane n'amakwinikwini*). Enfin, il existe le « péché du sorcier » qui porte atteinte volontairement atteinte à la vie de l'autre et à ses biens et culmine dans la désagrégation sociale.

Ces références aux péchés n'ont d'autre finalité que de régulariser et harmoniser la vie de la personne avec elle-même, avec celles des autres dans la communauté, avec la nature et avec Dieu. La conformité à ces exigences est signe de sagesse de vie selon la tradition ancestrale dont la récompense ne peut être que le séjour auprès des ancêtres ¹⁶⁶¹. Cette vision va à l'encontre du Père Lieven Bergmans qui affirme que :

«Ni l'espérance d'une récompense après sa mort, ni la crainte d'une punition dans l'au-delà n'ont une influence quelconque sur sa conduite morale. Si le Munande animiste tient, dans sa conduite habituelle, plus ou moins compte d'une éventuelle intervention de Dieu ou des esprits, il reste positivement établi que d'une part, seule la crainte de l'opinion de son entourage est le véritable frein qui puisse l'empêcher de faire des actions jugées mauvaises, et que d'autre part, une certaine honnêteté innée est le seul mobile qui le pousse à accomplir une bonne action ¹⁶⁶² ».

Les croyances nande, ainsi que d'autres croyances africaines, ont cette conviction que celui qui se conforme aux valeurs traditionnelles prospère ici sur terre, et celui qui se révolte en subit des conséquences et des sanctions négatives, non seulement dans ce monde mais aussi dans le monde à venir ¹⁶⁶³. Cette éthique a une dimension verticale dans sa relation avec Dieu et les ancêtres, et horizontale, dans sa relation avec la communauté. La vie sociale, pour son harmonie, fixe des objectifs, des prescriptions et des défenses qui déterminent la ligne de conduite dans la vie ordinaire du peuple.

Le christianisme a rejeté les croyances qu'il jugeait incompatibles avec sa vision

¹⁶⁶¹ Athanase WASWANDI, « Langage harmatologique 'erilolo' dans la société africaine et le sens chrétien du péché, dans *Revue de Théologie Africaine* 12(1988) n°23-24, p. 160.

¹⁶⁶² Lieven. BERGMANS, *op. cit.*, p. 94-95.

¹⁶⁶³ S.J. TRIMINGHAN, *The influence of Islam upon Africa*. London, Longman, 1980, p. 55-56.

religieuse des calamités et cataclysmes naturels. Il a condamné les sanctions négatives comme l'exil, la relégation et le fait de brûler une personne vivante. Après ce 'travail de purification', il a orienté l'espérance de la croyance traditionnelle au séjour des morts vers le paradis et les saints du ciel auprès de Dieu.

Néanmoins, la culture a connu une régression dans sa vie morale à cause du pardon des offenses qui est devenu une affaire individuelle du coupable avec le prêtre bien que sa faute ait une portée sociale. Les Nande ne conçoivent pas une réhabilitation sociale sans une thérapie préalable. La réparation des péchés (*erilusy'amalolo*) s'opère par un rite sacrificiel d'expiation et de purification (*erilolya*) qui comporte cinq étapes. Le coupable avoue d'abord sa faute (*erising'oluvanza*) ; ensuite les sages du village consulte Dieu qui pardonne par le biais du chef (*erivuly'akasyakulu* ou *eriy'akasyakulu*). Ces étapes sont suivies de la réparation du dommage, fixée par le conseil des sages, par une poule ou une chèvre selon la gravité de l'erreur (*embanulo*). Il s'ensuit alors le rite sacrificiel aux Ancêtres (*ovuhere*), puis la fête de la réconciliation dans un repas communautaire (*erisuv'omovughuma*)¹⁶⁶⁴.

La pratique chrétienne, bien qu'elle sauvegarde la dignité du coupable, semble négliger le déséquilibre que sèment le péché et le coupable dans l'ordre ascendant avec Dieu et les Ancêtres, et dans l'ordre horizontal avec soi-même, les autres et même la nature. Bien plus l'aspect thérapeutique semble absent au niveau communautaire car les Nande croient que le péché a un caractère contagieux (*ekihondo*). Ainsi, la réconciliation semble partielle.

Enfin, du point de vue spirituel, la culture nande fut transformée par les diverses prières qui accentuent la "vie en Dieu" quand elles soulignent la foi, l'espérance et la charité. Bien plus, elles englobent toute la vie chrétienne si on se réfère aux rares prières des messes pour les diverses circonstances et les intentions diverses.

Ces prières sont regroupées sous quatre rubriques : celles de l'action de grâce et de la vie de l'Église. Elles s'adressent à la hiérarchie ecclésiastique et à ceux qui exercent des ministères dans l'Église. Elles incorporent les vocations religieuses et sacerdotales, les laïcs, l'unité des chrétiens, l'évangélisation des peuples, les chrétiens persécutés et la réconciliation. Ces intentions diverses se portent ensuite sur la vie du monde et concernent les questions de justice et de paix, de guerre et de troubles graves, du pays et ses dirigeants, ainsi que celles qui se tournent vers la vie humaine, le travail, le début de l'année, les semailles et les récoltes.

Par ailleurs, les prières chrétiennes pour les intentions particulières touchent les diverses souffrances dans le monde. Ces prières semblent le plus répondre à la

¹⁶⁶⁴ Nous nous sommes ici référés à notre expérience personnelle dans le village. Nous tenons aussi nos informations de Seve, chef religieux traditionnel, du greffier Okelo, du Vicaire général, Mgr Nzughundo Théophile, à Musienene, de l'Abbé Mulyatsenge Philippe, de mon oncle Pierre Kambale, menuisier, de mon papa Kighemba Cosmas, maçon, à Butembo, des catéchistes Masinda Alphonse à Kyondo et de Vitandi à Mbao. La confrontation de ces informations relativement concordantes furent faite en septembre 1996. Pour plus d'informations, on pourra consulter l'article systématique d'Athanase Waswandi que nous venons de synthétiser après confrontation de sources. Cf. Athanase. WASWANDI, *Langage harmatologique 'erilolo' dans la société africaine et le sens chrétien du péché*, op. cit., p.153-163.

sensibilité africaine. La détresse dans le monde, la demande de la pluie et du beau temps, les prières au temps des calamités, le séisme, la famine, les tempêtes sont autant d'aspects qui affectent la vie humaine. Sous cette même rubrique, les chrétiens peuvent embrasser les réfugiés et exilés, ceux qui sont en captivité ou en prison, ceux qui souffrent de diverses maladies et infirmités, et ceux qui s'attendent à la mort¹⁶⁶⁵.

Les Nande auraient-ils découvert dans ces prières les aspects qui rejoignent leur conception du péché contre Dieu, contre les personnes sacrées, contre le village et la vie commune et contre soi-même ? Sans nul doute, ces prières constituent les grandes intentions chrétiennes dans les communautés ecclésiales vivantes. Elles ont supplanté les différents rites traditionnels liés à la vie humaine, économique (agraire) et sociale.

Néanmoins, il est douteux que les chrétiens connaissent l'existence de ces intentions de messe¹⁶⁶⁶. Les raisons pour lesquelles les missionnaires n'ont pas promu ces intentions de prière résident dans le fait qu'ils ne voulaient pas créer l'image du prêtre qui serait assimilé au créateur du beau temps ou de la pluie lors des rites agraires, et au devin qui intervient dans toutes les circonstances de la vie. Le clergé autochtone a inconsciemment hérité cette attitude qui évitait de concentrer trois rôles culturels en l'unique personne du prêtre, bien qu'il soit toujours perçu comme le médiateur entre Dieu et les hommes¹⁶⁶⁷.

Enfin, les dévotions, et les fêtes liturgiques ont introduit un nouveau rythme saisonnier dans la vie des Nande. Les grandes fêtes liturgiques de Noël, du nouvel an, de Pâques, et de l'Assomption, sont devenues des références pour la datation des naissances et d'importants événements de la vie. Dans la même orientation, le dimanche est devenu non seulement le jour du Seigneur mais aussi le jour de la rencontre des personnes en familles, ou en groupes selon qu'on est membre d'un groupe spirituel dans un mouvement d'action catholique, ou d'un groupe social issu du contact avec la culture occidentale¹⁶⁶⁸.

Ce jour de rupture d'avec le travail quotidien est devenu aussi le jour des visites aux malades dans les hôpitaux, et pour consolider les relations de parrainages. Les enfants expriment l'aspect spirituel et social du dimanche quand ils affirment que chaque dimanche, après la messe, est un jour de fête¹⁶⁶⁹. Les adultes de leur côté, l'après midi du samedi, préfèrent rapporter au lundi le cas litigieux à arranger. Le dimanche est un jour de liberté (*uhuru*)¹⁶⁷⁰.

¹⁶⁶⁵ *Missel de l'assemblée pour la semaine*. Paris, Editions Brepols, 1986, p.1972-2181.

¹⁶⁶⁶ Observations personnelles dans la paroisse de Mbao (1986-1991) et dans la paroisse universitaire de Butembo (1998-2001).

¹⁶⁶⁷ Témoignages de Mgr Théophile Nzughundu, de Mgr Emmanuel Kahongya et de l'Abbé Vincent Kalume, directeur de centre catéchique de Butembo, en août 1998.

¹⁶⁶⁸ Témoignage des participants aux sessions jubilaires de l'an 2000, Butembo 14 septembre 1999.

¹⁶⁶⁹ Dialogue informel des enfants se disputant sur la rue, après l'ordination sacerdotale de Mgr Melchisedek Sikuli. Butembo, août 1998.

D'une manière générale, les prières, les dévotions, et les chants ont pour fonction non seulement de maintenir la chrétienté dans la ferveur mais aussi d'approfondir la vie et la doctrine chrétiennes. Ce sont des formes de relations avec Dieu, avec Jésus, avec Marie, avec le Saint Esprit et avec l'Église. Cependant, les promesses des faveurs divines par ces actes de piété sont déjà développées dans la vie culturelle et les religions traditionnelles. Les Nande auraient-ils trouvé dans ces pratiques chrétiennes, sous une autre forme, une continuité de la religion traditionnelle ?

De même les images du Sacré-Cœur de Jésus, de la Vierge Marie, les médailles, les rosaires furent des moyens proposés pour vaincre le mal, vivre en profonde relation avec Dieu et avoir ses faveurs. Ne supplantèrent-elles pas, dans l'esprit des premiers convertis nande, les fétiches et les amulettes ?

En définitive, la christianisation peut être analysée comme un accommodement réciproque. La religion traditionnelle a pu continuer sous d'autres formes et le christianisme a dû négocier avec la culture nande. Aussi, la différence entre les croyances chrétiennes et traditionnelles semble parfois imperceptible. Elle est comparable à la pellicule qui sépare les deux couches d'un oignon à tel point qu'il est parfois difficile de discerner, dans la pratique, le seuil du christianisme et de la religion traditionnelle.

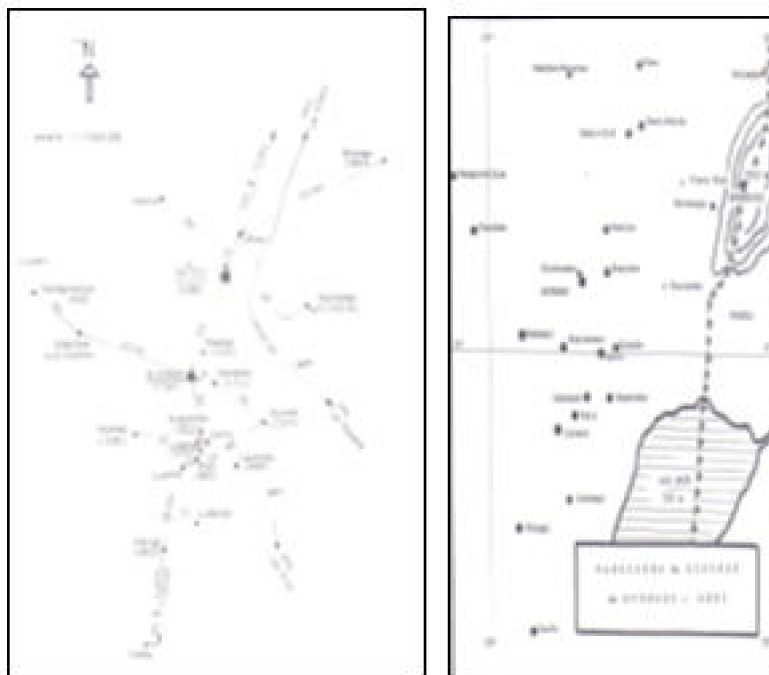
Chapitre septième Nouveaux appels de la christianisation (1965-1996)

Dans ce chapitre, nous examinons les problèmes qui sont nés de l'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni et qui demeurent encore. Ces problèmes lancent de nouveaux défis à cette Église locale. Ils sont aussi une incitation à un approfondissement et à un renouvellement de sa méthode d'évangélisation pour enraciner en profondeur la vie chrétienne dans le diocèse. Il s'agit notamment des problèmes de l'évangélisation, de l'inculturation, du dialogue inter religieux, de justice et paix ainsi que de la mission lointaine.

5.7.1. La question de l'évangélisation toujours posée

Bien que le diocèse de Butembo-Beni compte parmi les diocèses du Congo/Kinshasa qui ont une moyenne de catholiques variant entre 60 et 69%, le problème d'évangélisation s'y pose toujours avec acuité. « La moisson est abondante, mais les ouvriers sont encore peu nombreux (Mt 9, 36-38) ». D'abord, à ne regarder que la carte du diocèse, les lieux d'implantations des paroisses se situent tout au long des routes principales, dans les petits et grands centres urbains.

¹⁶⁷⁰ Témoignage des participants aux sessions jubilaires de l'an 2000. Butembo, avril/mai 2000.



Carte n° 12 : Établissement des paroisses

Cartes non numérotées des archives des Pères Assomptionnistes : dossier Congo

Certes, la densité démographique peut avoir été déterminant dans la création de ces centres de christianisation. Néanmoins, les agents pastoraux se confrontent au problème de l'émigration des régions peuplées vers la forêt qui présente un milieu de vie où la personne peut jouir d'un espace vital, prometteur d'un avenir meilleur, selon les capacités de chacun pour les travaux agraires.

Les critères d'implantation des paroisses dans les endroits peuplés ont fait que les chrétiens émigrés dans les parties Ouest et Nord du diocèse vers les limites des paroisses voisines se trouvent éloignés des centres. Par conséquent, les structures qui les maintenaient dans la ferveur, la paroisse, le catéchuménat, les écoles, les centres de santé, les mouvements de jeunesse, et parfois la communauté chrétienne leur font défaut dans des milieux peu touchés par le christianisme¹⁶⁷¹.

Faudra-t-il renoncer à la facilité des centres et leurs populations pour aller rencontrer les chrétiens et les membres des religions traditionnelles dispersés et disséminés dans la forêt ? Les visites trimestrielles, mensuelles ou annuelles sont-elles suffisantes pour encadrer spirituellement, moralement les chrétiens et encourager les éventuelles vocations chrétiennes qui n'ont d'autres modèles que les émigrés ?

Bien que l'Église de Butembo-Beni soit devenue missionnaire en promouvant la mission *ad extra*, cette situation des émigrés et la persistance des religions traditionnelles laissent percevoir que la mission *ad intra* reste encore d'actualité dans les zones éloignées des centres pastoraux. Il se pose alors plusieurs problèmes : celui de la

¹⁶⁷¹ Observations faites dans le secteur Nord du diocèse : Mbao, Mangina, Beni-Paida, Mavoya, Mutwanga et Buisegha. Ces questions reviennent dans les conseils pastoraux régionaux dans ces paroisses qui accueillent aussi les fugitifs de la guerre en Ituri (Bunia et ses alentours) et du Sud (Rutchuru).

première christianisation et des adhésions au christianisme, celui de l'approfondissement de la nouvelle foi, celui du personnel accompagnateur des chrétiens dans leur milieu, et celui de répondre aux besoins scolaires et sanitaires de ceux qui se réfèrent à leur milieu d'origine.

Ces phénomènes nous font comprendre que les chrétiens éloignés de ces centres ne sont pas facilement atteints par leurs pasteurs à cause non seulement des distances, des difficultés de routes, mais aussi de la pénurie du personnel ecclésiastique. À ces obstacles s'ajoute le souci quotidien d'entretenir les champs et de protéger la récolte contre les prédateurs, les oiseaux et les voleurs.

En outre, certaines souches sociales des chrétiens échappent à leurs pasteurs comme à leurs communautés chrétiennes. Il s'agit notamment des commerçants, des agents de l'Etat, des militaires, et de l'élite intellectuelle. Pour cette dernière, depuis 1992, le diocèse de Butembo-Beni a créé au sein de l'Université Catholique du Graben (UCG) deux aumôneries, protestante et catholique. Mais, ces institutions sont presque « inopérantes » car elles ne fonctionnent qu'à la demande des sacrements, dont la préparation est certes personnalisée mais réduite à quelques rencontres. En outre, les deux aumôneries profitent plus aux citoyens qu'aux étudiants et professeurs. Les jeunes de la ville y fréquentent les célébrations liturgiques dominicales quand ils ne peuvent pas assister aux messes du samedi soir à cause des études qui se terminent vers la fin de la journée¹⁶⁷².

Par contre, pour la réception des sacrements, les personnes ayant un standing de vie élevé, pour se soustraire aux mariages communs prévus dans les paroisses¹⁶⁷³, pour préserver l'intimité familiale et au nom du prestige social, préfèrent la paroisse universitaire, sensible à l'état de vie de chaque individu, et peu exigeante par rapport à l'assiduité aux catéchèses sur les sacrements dans les paroisses. Enfin, les relations de ces institutions religieuses avec les communautés protestantes ou avec le diocèse ne sont pas bien définies. Ces aumôneries n'ont pas de chrétiens résidentiels, et leur champ d'apostolat s'étend sur les deux territoires administratifs, Beni et Lubero.

Les programmes académiques, en période de rébellion, dans un État laïc, ne favorisent pas, non plus, les rencontres. Il en résulte que ces aumôneries sont des créations artificielles pour deux communautés chrétiennes universitaires virtuelles de « protestants évangélistes » et de catholiques¹⁶⁷⁴.

Un autre aspect qui attire l'attention dans le diocèse de Butembo-Beni est l'apostolat auprès des malades dans les hôpitaux et auprès des prisonniers. Les religieuses dans les hôpitaux montrent un dévouement admirable mais elles ne peuvent pas rendre le service des sacrements. De même, l'apostolat auprès des prisonniers interpelle les agents de l'évangélisation. La construction d'une prison décente¹⁶⁷⁵, en 1992, par le Père

¹⁶⁷² Expérience de l'auteur de ce texte comme aumônier (1998-2001).

¹⁶⁷³ Dans une même célébration de mariage, les mercredis de chaque semaine, on peut avoir un nombre variant entre 15 et 20 couples dans chacune de cinq paroisses de la ville de Butembo.

¹⁶⁷⁴ Difficultés rencontrées lors de notre service d'aumônerie à l'UCG de Butembo(1998-2001).

assomptionniste Oswald Lusenge Linalwogha, et l'aide matérielle en nourriture ou en couvertures ainsi que certaines célébrations liturgiques restent ponctuelles. Les chrétiens dans les hôpitaux et les prisons restent privés d'aumôniers.

En outre, à l'intérieur de la chrétienté, l'Église locale de Butembo-Beni demeure conservatrice et cléricale. Certes, les chrétiens comprennent peu à peu qu'ils ont à prendre leurs communautés chrétiennes en charge. Cependant, l'Église reste toujours l'affaire de la hiérarchie : le clergé diocésain, les religieux, les catéchistes et les comités ou conseils des communautés chrétiennes. Au sein même de cette hiérarchie, les laïcs sont passifs, exécuteurs des décisions des conseils paroissiaux ou diocésains. La critique lancée aux missionnaires, le paternalisme, vaut aussi pour le clergé diocésain ainsi que les religieux et les religieuses issus de la population locale.

Ce phénomène peut provenir du poids culturel qui demande parmi les règles de bienséance une obéissance incontestée à l'autorité. L'écart dans la formation, intellectuelle pour les ecclésiastiques, sommaire pour les chrétiens en général, ne favorise pas le dialogue freiné par le complexe de supériorité ou d'infériorité. De ce fait, les questions pastorales ne peuvent être approfondies en commun. L'unique lieu d'une pleine collaboration réside dans la coopération pour la réalisation d'une œuvre sociale encore que le curé ou le religieux financera en grande partie le projet et en assura la gestion. Il devient l'initiateur et le réalisateur d'une œuvre commune.

Ce fonctionnement laisse supposer que le sacerdoce rend le prêtre expert en tout, même dans les questions d'ordre temporel au point de vue social, économique et politique. Dans un contexte où le nombre des agents pastoraux demeure inférieur aux nécessités pastorales se pose la question du personnel compétant et de la collaboration avec le laïcat. Une formation diversifiée du clergé, tant diocésain que religieux, ainsi que du laïcat reste à promouvoir. Des efforts sont menés pour atteindre cet objectif. Mais, surgit aussitôt le coût de la formation, difficile à supporter par le candidat ou par l'institution ecclésiale.

Le Magistère suggère depuis le concile Vatican II des voies de collaboration en établissant le laïc dans son identité propre, sa dignité chrétienne, et sa mission spécifique dans l'Église catholique. Il situe la vie du laïc en rapport avec le salut et l'apostolat¹⁶⁷⁵. La vie en Église a besoin de collaborateurs égaux, malgré la diversité des ministères, des charismes et des tâches. Cette collaboration exige une certaine égalité, une forme de partenariat, de parrainage et de réciprocité malgré la diversité des convictions.

Or cette perspective exige une nouvelle perception du prêtre. En dépit de la décentralisation du diocèse en paroisses et celles-ci en secteurs, en *liturgia*, en *vijiji* (communautés chrétiennes), l'esprit cléricale a fait son chemin jusque dans le laïcat qui gère les activités apostoliques sur le modèle de l'Église hiérarchique. Dans cette perspective, le diocèse de Butembo-Beni, ainsi que les Églises africaines, recherchent la

¹⁶⁷⁵ Le luxe relatif par rapport aux habitations dans les quartiers pauvres de la ville de Butembo a rendu un certain « prestige » aux prisonniers. Plusieurs préfèrent y rester que de retourner dans leurs cases délabrées. Mais, ce souhait ne correspond pas à la sanction reçue.

¹⁶⁷⁶ VATICAN II, *'Lumen Gentium'*, op. cit., p. 57-65.

manière de vivre dans laquelle chaque membre de la famille a un rôle à remplir pour sa croissance personnelle, celle de sa famille, de son clan, de son village, de sa tribu, et de sa société.

Cet héritage trouve cependant un écho dans une Église qui se définit tour à tour comme « Peuple de Dieu », « Communion », ou encore « Famille de Dieu » dans un contexte africain ¹⁶⁷⁷. En ce sens, l'évangélisation ne serait plus l'affaire de certains, souvent déracinés de leur société de par leur formation, mais un problème commun, car chaque chrétien serait appelé à annoncer l'Évangile par sa parole et son témoignage de vie ¹⁶⁷⁸.

Pour aboutir à une telle finalité, il manque une formation chrétienne approfondie non seulement pour les agents de l'évangélisation, les prêtres et les catéchistes, mais aussi de tous les fidèles, car comme l'affirment les Pères synodaux, « La communauté entière a besoin d'être préparée, motivée et renforcée pour l'évangélisation, chacun selon son rôle spécifique au sein de l'Eglise ¹⁶⁷⁹ ».

Cette formation semble être urgente car l'évangélisation n'a pas seulement pour but la connaissance, la rencontre personnelle et vivante avec le Christ. Elle implique aussi des exigences sociales, à savoir le renouvellement de la société. L'exhortation post-synodale du Pape Jean-Paul II pour l'Église d'Afrique insiste sur ce point quand il déclare d'une manière impérative :

« C'est un devoir pour les chrétiens d'exercer une influence sur le tissu social, pour transformer les mentalités, les structures de la société de telle sorte qu'elles reflètent mieux les desseins de Dieu sur la famille humaine (...). L'évangélisation doit atteindre l'homme et la société à tous les niveaux de son existence ¹⁶⁸⁰ ».

Cette perspective fait appel à la collaboration entre le clergé et les laïcs perçus dans l'Église catholique comme des coopérateurs de la vérité et de la grâce. Ils transforment leurs familles en un « sanctuaire domestique de l'Eglise ¹⁶⁸¹ ». Elle les considère aussi comme « des réconciliateurs » et des « intendants de la sagesse chrétienne dans la société ¹⁶⁸² ».

¹⁶⁷⁷ JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique 'Ecclesia in Africa'*, n° 63, *op. cit.*, p. 832-833 ; VATICAN II, *'Lumen Gentium'*, *op. cit.*, n°6, p. 18-20.

¹⁶⁷⁸ JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique 'Ecclesia in Africa'*, *op. cit.*, n° 57, p. 831.

¹⁶⁷⁹ *Ibidem* n°53, p. 830.

¹⁶⁸⁰ *Ibidem*, n° 54 et 57, p. 830 et 831.

¹⁶⁸¹ VATICAN II, *'Apostolicam Actuositatem' : 'Decree on the apostolate of the laity'*, november 18, 1965, n°11, in W.M. ABBOT, (éd.) *'The documents of Vatican II'*, Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 502-503; JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique 'Centesimus annus'*, 1° mai 1991, n° 39, dans la *Documentation Catholique* (1991) n°2029, p. 538 ; JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio' : 'The christian family in the modern world'*, November 22, 1981, n° 55, in A. FLANNERY, (éd.), *'Vatican II, more postconciliar documents', Vol II.* Michigan, Grand Rapids, 1982, p. 861.

¹⁶⁸² VATICAN II, *'Apostolicam Actuositatem'*, *op. cit.*, n°4--14, et *passim*.

Pour suivre cette orientation, les Évêques du Congo-Kinshasa, dans les années après l'indépendance (1960-1970), selon l'étude de Philippe Mosango Mputu Vansita, *Formation des animateurs socio-pastoraux et expérience ministérielles dans la province ecclésiastique de Kinshasa*, entreprirent la formation d'un laïcat responsable d'Église et de la société en ces points : l'approfondissement des connaissances religieuses, l'initiation au développement communautaire, la promotion des qualités humaines et spirituelles, et enfin, l'ouverture au vécu du peuple, selon les temps et les circonstances.

Selon les diverses situations des diocèses, la finalité de cette formation est de préparer des animateurs sociaux qui prennent conscience des problèmes qui se posent au niveau local, régional, et national. Par ailleurs, son but est d'éveiller les laïcs au sens de la responsabilité et du dévouement au service de la population.

Enfin, il s'agit de former des laïcs chrétiens, capables de prendre en mains la destinée de leurs communautés chrétiennes. Par-là, ils contribuent à la construction du pays en introduisant des valeurs chrétiennes dans les structures sociales et les mentalités autour d'eux. Dans cette optique, le rôle des ecclésiastiques consisterait à former les responsables¹⁶⁸³. Dans le diocèse de Butembo-Beni, le centre catéchétique et le Centre d'Études Théologiques et de Pastorale (CETHEP) veulent répondre à cette exigence.

5.7.3. La question de la mission *ad gentes*

D'après le Magistère de l'Église, la mission lointaine est celle qu'une Église particulière peut rendre à d'autres pour collaborer à l'œuvre de l'évangélisation. Elle se veut une forme de charité qu'une Église locale rend à une autre : « Vous avez reçu gratuitement, donnez aussi gratuitement (Mt, 10, 8) ». La mission *ad gentes* est, en outre, rapportée à un ordre formel du Christ qui exhortait ses disciples : « Allez donc, de tous les peuples faites des disciples (Mt 28,19) ». Enfin, elle est un signe de maturité d'une Église locale.

Cette théologie de la vie missionnaire rejoint en quelque sorte la sagesse africaine. Un adulte n'est pas refermé sur lui-même, il est appelé à s'ouvrir aux autres et à être fécond pour ne pas encourir le risque de mourir. Depuis 1963, avant même la passation du pouvoir au clergé local, le diocèse de Butembo-Beni s'est ouvert à la mission lointaine.

Ses premiers missionnaires furent les Petites Sœurs de la Présentation. Quinze ans après leur fondation (1948), elles allèrent témoigner de leur état de vie et de l'Évangile dans le diocèse de Kasango, dans le Sud-Kivu du Congo. Les autres autochtones des congrégations religieuses missionnaires ainsi que les membres du clergé diocésain suivirent la même voie en sorte que, en 1996, l'Église locale de Butembo-Beni, par sa présence sur les cinq continents, participe et répond à la mission universelle de l'Église.

À partir de 1989, le diocèse connut un nouveau genre de collaboration dans la mission lointaine : le jumelage du diocèse avec celui de Noto, en Italie¹⁶⁸⁴. Ce jumelage provient du fait qu'un prêtre d'une famille riche avait donné une partie assez consistante de son

¹⁶⁸³ Philippe MOSANGO MPUTU VANSITA, « Formation des animateurs socio-pastoraux et expérience ministérielles dans la province ecclésiastique de Kinshasa », dans *Les cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes Églises (XIX^e-XX^e s.)* Actes de la XV^e session du CREDIC à Louvain-La-Neuve, 1994, p. 102-107.

avoir au diocèse de Butembo-Beni en vue de subsidier certains projets. Il est à l'origine des liens amicaux entre ce diocèse d'Italie avec celui de Butembo-Beni. Comme la collaboration ne pouvait pas uniquement rester au plan matériel, les deux diocèses ont préféré s'unir. Ainsi, commença un début d'échanges qui se concrétisent par des sessions et la présence des prêtres autochtones dans ce diocèse d'Italie ¹⁶⁸⁵.

Néanmoins, l'ouverture à la mission lointaine ne peut pas s'improviser. La bonne volonté ne suffit pas, il faut aussi la compétence ¹⁶⁸⁶. Une connaissance préalable de soi-même, des us, mœurs et coutumes des peuples vers lesquels est nécessaire ¹⁶⁸⁷. Une telle attitude peut être à la source de la collaboration dans la vie d'une Église locale :

« Les chrétiens et les autres croyants bâtissent ensemble le Règne de Dieu, chaque fois qu'ils s'engagent de commun accord en faveur des droits de l'homme, qu'ils travaillent ensemble à la libération intégrale de chaque personne humaine, et spécialement les plus pauvres et des opprimés. Ils construisent aussi le Règne de Dieu en promouvant les valeurs religieuses et spirituelles. Dans la construction du Royaume, les deux dimensions, humaines et religieuses, sont inséparables. En fait, la première est signe de la seconde ¹⁶⁸⁸ ».

Depuis 1964, les ecclésiastiques du diocèse de Butembo-Beni se sont répandus sur les cinq continents comme missionnaires dans d'autres juridictions ecclésiastiques soit dans leurs communautés religieuses respectives. Le tableau suivant nous donne une vision d'ensemble sur la mission lointaine du diocèse :

Zones géographiques	Congo-Kinshasa	Afrique de l'Ouest	Afrique de l'Est	Occident et Am. latine	Total
diocèses	8	3	3	7	21
missionnaires	48	16	10	10	84
12 pays dont 5 en Afrique et 7 en occident					

Tableau statistique de 1996 élaboré à partir des données des maisons provinciales à Butembo.

En ce qui concerne les religieuses et les religieux assomptionnistes leur présence en Afrique de l'Est, au Kenya et en Tanzanie est récente. L'Église catholique y est aussi,

¹⁶⁸⁴ Le diocèse de Butembo-Beni, 1998, p. 31-32.

¹⁶⁸⁵ Information reçue à Kinshasa le 7 juillet 1997 du Père Giuliano Riccadona, Supérieur provincial des Augustins de l'Assomption au Congo, en visite canonique à Kinshasa.

¹⁶⁸⁶ BENOIT XV, *Encyclique missionnaire 'Maximum illud'*, op. cit., p. 17-20. VATICAN II, 'Optatam totius' : *Decree on priestly formation*, October 28, 1965, n°8-10, in W.M. ABBOT, (éd.) *'The documents of Vatican II'*, Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 444-447. VATICAN II, *'Apostolicam Actuositatem'*, o. c., n° 28-32, p.516-520.

¹⁶⁸⁷ Dialogues informels et souhait des missionnaires assomptionnistes africains à l'Equateur (Amérique latine) en Tanzanie, en Espagne et à Bruxelles (1993-1996).

¹⁶⁸⁸ Jacques DUPUIS, op. cit., p. 312.

comme en Afrique occidentale, confrontée à l'Islam, aux différentes formes du protestantisme, et nouveaux mouvements religieux et aux sectes. Les missionnaires congolais y expérimentent la même réalité. Néanmoins, dans ces pays, plus qu'à Butembo et à Beni, la vision du missionnaire de l'époque coloniale, selon l'expression de Jean-Pierre Badidike du Congo-Kinshasa, n'a guère évolué.

Cette image du missionnaire est encore vérifiable dans les pays africains : « Le missionnaire était le symbole de la prospérité des œuvres auxiliaires à l'évangélisation (enseignement, santé, entreprises sociales...) qui faisaient des centres pastoraux des lieux de rayonnement socio-économique, souvent avec des moyens de fortune. La nouvelle hiérarchie devait, selon l'imaginaire populaire, en reconquérir le secret et le prestige ¹⁶⁸⁹ ».

Cette conception du prêtre ou du religieux dans le diocèse d'origine ainsi que dans les missions en dehors de son pays engendre des prêtres prolétaires, réduits à vivre médiocrement, afin de répondre partiellement aux besoins fondamentaux de leur chrétienté ou de leurs familles ¹⁶⁹⁰. L'unique consolation pour ces Africains, missionnaires sur le continent africain, est qu'ils ne sont pas considérés comme des expatriés. Après l'apprentissage des langues vernaculaires, ils sont confondus avec les autres peuples de la région ¹⁶⁹¹.

Quand ils exercent leur ministère en Amérique latine comme en Europe, ils y trouvent une pastorale dirigée par l'Évêque, qui repose sur les doyennés et ses prêtres avec une forte participation des laïcs. Bien qu'ils soient appréciés, dans les paroisses ou les communautés religieuses, les Africains ressentent que leur ministère est un service de subsidiarité accepté, faute de mieux, par manque de personnel. Ce sentiment devient plus vif quand ils doivent annuellement refaire des papiers administratifs pour obtenir leur titre de séjour, et quand ils éprouvent la difficulté de s'insérer complètement dans une culture, une nation ou une tradition chrétienne des diverses Églises locales.

Cependant, dans les communautés où les religieuses sont souvent au service de la catéchèse, et dans les paroisses les missionnaires africains apprécient la collaboration avec les laïcs, et la préparation personnalisée de ceux qui désirent recevoir des sacrements ou célébrer la messe des suffrages pour les défunts. Néanmoins, ils souhaitent qu'ils soient suffisamment informés d'avance sur l'évolution et les réalités des Églises locales avant de s'y insérer. Pour eux, la mission lointaine est une expérience de l'unité de l'Église, de sa catholicité, et de son universalité. Elle est aussi un moyen pour mieux vivre et comprendre que le christianisme engendre de nouvelles formes de

¹⁶⁸⁹ Jean-Pierre BADIDIKE, « Concept de missionnaire. Perception évolutive au Congo-Zaïre », dans Maurice CHIZA, Monique CONSTERMANS, et Jean PIROTE (dir) : Nouvelles voies de la mission (1950-1980). Actes de la Session conjointe du CREDIC et du Centre Vincent Lebbe (1997. Gentinnes, 1997, p. 307.

¹⁶⁹⁰ Observations et réflexions communes de différents membres du clergé dans le diocèse de Butembo-Beni et en mission lointaine.

¹⁶⁹¹ D'après notre expérience à Nairobi (1991-1993), les Congolais étaient pris pour des originaires de la côte de l'océan Indien, à Mombassa.

solidarité humaine, religieuse et ecclésiastique ¹⁶⁹² .

5.7.3. Le problème de l'inculturation

La christianisation d'un peuple est toujours située dans son contexte socio-culturel. Dans le diocèse de Butembo-Beni, l'inculturation a souvent été comprise comme un débat initié par quelques théologiens avides de nouveauté. Le problème de l'inculturation prend alors l'aspect d'un mouvement particulier relevant, aux yeux de certains, de l'excès de zèle des liturgistes et des théologiens en mal de nouveauté, au lieu d'être considéré comme un principe de l'Église, une réalité inhérente à la vie de l'Église.

L'inculturation est un appel à une vie d'approfondissement de la foi, et à une vie évangélique dans une culture précise. Par conséquent, il n'est nullement question d'adaptations folkloriques dans la liturgie qui risquent d'être archéologiques ¹⁶⁹³ .. Ces manifestations risquent de détourner l'appel à l'inculturation de son sens et de son but, à savoir le renouvellement de l'évangélisation dans ses méthodes et ses expressions ¹⁶⁹⁴ .. Cette lacune profiterait grandement aux sectes et aux nouveaux mouvements religieux qui emboîtent le pas à l'Église locale de Butembo-Beni

Les évêques du Congo-Kinshasa ont initié une célébration liturgique dont le texte fut approuvé, le 30 avril 1988, par l'Église s'intitule : *Missel romain pour les diocèses du Zaïre*. Cette liturgie intègre des éléments africains dans la célébration de l'Eucharistie: la vision spirituelle de la vie qui implique la communion du monde visible et invisible est rendue perceptible par l'évocation des amis de Dieu, les saints et les ancêtres. La réconciliation et le signe de paix sont des éléments qui arrivent au début de la messe après l'écoute et l'acceptation de la Parole de Dieu, aspect qui évoque la tradition sous la forme de palabre.

La participation active de tous les fidèles est mise en valeur par le commentateur qui introduit les lectures, par la présentation des dons et des oblats de la messe dans un dialogue entre le prêtre et l'assemblée, y compris durant la prière eucharistique. Enfin, les mouvements rythmiques des chrétiens tout au long de la messe, ceux du prêtre autour de l'autel pendant l'exécution du *Gloria* expriment que les fidèles prennent part de tout leur être à la prière ¹⁶⁹⁵ .

¹⁶⁹² Entretiens informels, en diverses circonstances, avec les missionnaires de l'Equador (Amérique latine), France, Belgique et Italie.

¹⁶⁹³ Entretiens personnels et discussions avec l'abbé Waswandi Athanase (Recteur de l'U.C.G.). Butembo, octobre 1996.

¹⁶⁹⁴ BENOIT XV, *Encyclique missionnaire 'Maximum illud'*, 30 novembre 1919. Louvain, Éditions SAM, 1941, p. 15.21 ; PAUL VI, *'Evangelii Nuntiandi'* : *'Evangelization in the modern world'*, December, 8, 1975, n° 20, in A. FLANNERY, (éd.), *'Vatican II, more postconciliar documents'*, Vol II. Michigan, Grand Rapids, 1982, p. 719 ; JEAN-PAUL II, *'Catechesi tradendae'*, *op. cit.*, n°53, p. 794-795 ; JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique 'Redemptoris missio' sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, 7 décembre 1990, n°52. Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1992, p.88-90.

¹⁶⁹⁵ On peut se référer aussi au commentaire de John BAUR, *op. cit.*, p. 488-489.

Cependant, cette forme de célébration eucharistique ne répond pas à la sensibilité spirituelle des chrétiens, dans l'Est du Congo. Elle apparaît comme un retour aux formes traditionnelles des sacrifices (*ovuhere*). Ce qui était païen devient chrétien. Cette réception du « rite zaïrois » révèle non seulement la diversité culturelle dans le pays mais dénote aussi les difficultés de l'appel à l'inculturation qui est une re-évaluation de la culture par rapport au christianisme.

L'appel à l'inculturation remet en effet en cause la méthode de christianisation des populations africaines. La religion chrétienne apparaît comme un ajout à la vie culturelle de la population. Cet appel apparaît en même temps comme l'aveu d'un échec de la christianisation dont John Baur fait état :

« La naissance d'un authentique christianisme africain est intimement liée à la renaissance de la culture africaine. Le colonialisme avait nié aux africains leur propre civilisation et avait dénigré leurs traditions culturelles comme étant barbares. Comment un authentique christianisme africain aurait-il pu se développer dans ce vide culturel ? La foi ne pouvait que végéter comme christianisme occidental « d'occasion » importé. Le résultat a été la dichotomie si souvent déplorée de la personnalité africaine : le christianisme était greffé sur la personne comme une foi étrangère qui s'exerçait en surface, pendant que les convictions et les réactions les plus profondes restaient enracinées dans la religion traditionnelle. Afin que le christianisme puisse lancer des racines dans la culture traditionnelle ayant sa religiosité spécifique, il était nécessaire de réévaluer cette culture ¹⁶⁹⁶ ».

Dans les années 1960, le problème de l'inculturation se posa d'abord en termes de relations au sein du personnel ecclésiastique dans le diocèse de Butembo-Beni. Il suscita une série de questions, à savoir : « comment faire une œuvre d'inculturation dans une hétérogénéité de cultures et d'ethnies avec des dialectes propres ? Ne risque-t-on de blesser la sensibilité des missionnaires évangélistes et de marginaliser les ethnies qui n'ont pas encore adhéré au christianisme » ?

Demeure valable cette affirmation du Père Étienne Charon quand il retourna au Congo en 1968 :

« Maintenant, on nous assigne comme but de baptiser les coutumes. Après l'évangélisation, la christianisation. Si nous croyons que le Christ avait préparé l'évolution du peuple à l'évangile dès les temps les plus reculés, c'est une marque de respect pour l'œuvre antérieure du Christ, que d'explorer les traditions et de relier l'Évangile au passé. Si vous voulez notre travail est de relayer explicitement le mouvement que le Christ avait amorcé en secret. Mais, à chaque époque, sa forme de ministère. A l'origine, il consistait à être ouvert ou sympathique à tout ce qui paraissait bon. Aussi, pouvait-on être à la fois pionnier et ethnologue consommé. Aujourd'hui que le clergé local peut faire l'inventaire et le choix des valeurs et aussi une adaptation du Message, il s'agit pour nous d'être curieux en ce domaine et de prêter la main à cette christianisation en profondeur ¹⁶⁹⁷ ».

¹⁶⁹⁶ John BAUR, *op. cit.*, p. 467.

¹⁶⁹⁷ Etienne CHARON, *Repatrié au Congo-Kinshasa, dans L'Assomption et oeuvres (1968) n°555, p. 29.*

Cette attitude rejoint celle que les Assomptionnistes adoptèrent, en 1984, dans leur Règle de Vie qui relate : « Notre vocation missionnaire nous appelle à être 'tout à tous'. Cette disponibilité requiert particulièrement : l'ouverture d'esprit et de cœur aux valeurs culturelles, sociales, religieuses des différents milieux humains; la volonté de recevoir autant que de donner, dans l'estime et le respect ¹⁶⁹⁸ .

Ce fut aussi une manière pour le Père Étienne Charon de rappeler l'engagement de collaboration que les missionnaires venaient d'exprimer à Mgr Emmanuel Kataliko, en 1966, lors de la passation du pouvoir. Devant l'exigence du nouvel appel, les missionnaires ne pouvaient opposer une résistance et continuer avec leur ancienne méthode ? Par ailleurs, les diversités ethniques et linguistiques dans une même Église locale constituent-elle un obstacle à l'inculturation ?

Quoi qu'il en soit, après la réforme liturgique de 1965, les Pères assomptionnistes, Henri Kies, Stephan Smulders, et le Père Théodard Steegen composèrent des livres de chants liturgiques à partir des mélodies africaines (*Tuinue Mioyo :Élevons nos cœurs*) et celle des Pygmées (*Kwa ngoma na kwa zeze : Par le tambour et par la lyre.*). Ils furent aussitôt suivis par des imitateurs autochtones.

Le Père Stephan Smulders, en 1986, confectionna des habits liturgiques monocouleurs, avec des bordures qu'il découpait des pagnes multicolores des femmes. Cette initiative, dès lors, suivit son chemin et fut récupérée par les Petites de Sœurs de la Présentation qui modèlent même les ornements liturgiques réservés aux grandes célébrations présidées par l'évêque.

Pour les missionnaires comme pour les autochtones, l'inculturation est un nouvel appel à entrer dans l'esprit des temps nouveaux : l'enracinement en profondeur du message évangélique avec le peuple. Cet appel à l'originalité et à l'authenticité implique ce que Aylward Shorter appelle '*community process*' ¹⁶⁹⁹ c'est-à-dire une démarche communautaire dans lequel le peuple exprimera sa foi à travers ses souffrances, ses joies, ses travaux, ses peurs, ses espérances et ses besoins quotidiens. À travers ces moments de la vie, l'homme peut rencontrer Dieu.

Dans la même orientation, Jacques Dupuis, dans son ouvrage, *La rencontre du christianisme et des religions*, préconise un nouveau tournant théologique quand il parle d'une « méthode inductive » opposée à la « méthode déductive » qui tire des conclusions à partir des idées abstraites. Pour lui,

« Avec cette nouvelle méthode, le problème n'est plus de descendre des principes aux applications concrètes, mais bien, -dans le sens opposé- de prendre pour point de départ la réalité vécue actuellement, avec tous les problèmes qu'elle soulève, pour chercher à la lumière du message révélé et au moyen de la réflexion théologique, une solution chrétienne à ses problèmes. En ce qui concerne la théologie des religions, 'l'acte premier' de faire de la théologie doit être une praxis conscience du dialogue interreligieux et une prise au sérieux de l'expérience religieuse rencontrée personnellement dans la vie des

¹⁶⁹⁸ Règle de vie de la Congrégation des Augustins de l'Assomption. Rome, Éditions de la Maison généralice, 1983, n°20, p.45.

¹⁶⁹⁹ Aylward. SHORTER, *Toward a theology of incarnation*. New York, Maryknoll, Orbis, 1988, p. 264-267.

« autres » avec lesquels on entre en contact par ce dialogue interreligieux¹⁷⁰⁰ ».

C'est dans ce contexte aussi qu'on peut parler de l'inculturation de la vie sacerdotale et de la vie religieuse. Le *Profil des Prêtres de l'an 2000 au Zaïre* du cardinal Malula, en 1988, reste d'actualité. Le commentaire qu'en fournit John Baur en résume les enjeux :

« En vérité, le prêtre africain en est venu à vivre dans une situation exigeante : d'une part, il a un désir de participer à la modernité avec toutes ses facettes de pensée et de vie, et d'autre part, il est obligé de faire honneur à la conception du monde ancestral et à la manière de vivre de la grande majorité de ses ouailles. Il doit être 'proche de tous les hommes et de tous leurs problèmes' en tant que prêtre' et 'en ce sens, sa vie sacerdotale ne peut tolérer d'être laïcisée'. D'autre part, est-ce que sa vocation sacerdotale tolère que son niveau de vie soit plus élevé que celui de son peuple laïque ? Un laïc disait : 'Notre clergé devait davantage écouter le cri de ses frères affamés afin que le peuple laïque puisse croire à son chant sur l'amour du prochain'. De fait, le prêtre africain qui réussit –avec plus de succès que son collègue missionnaire !- est précisément celui qui a modelé son style de vie sur le modèle de ses ouailles¹⁷⁰¹ ».

Une telle attitude suppose un double mouvement de conversion chez la population locale et les membres du clergé dans la nouvelle vision des consacrés. Une personne pour le peuple et avec le peuple. Ce double mouvement peut constituer des véritables communautés chrétiennes qui peuvent intégrer les valeurs africaines, parfois imperceptibles aux autochtones, dans sa pratique chrétienne.

Parmi ces valeurs africaines, d'une manière nuancée, Claude Prudhomme, dans son article Missions et religion : le point de vue des catholiques (1939-1957), rappelle que la mission a entretenu des relations contrastées avec les religions traditionnelles africaines. Il fait remarquer, que pour l'Église catholique, il existait des coutumes intrinsèquement liées au culte païen qu'il faut rejeter. À l'inverse, ce qui comporterait un aspect communautaire, familial ou social sans lien avec la superstition serait à prendre avec considération. Cette question d'une sélection reste mal tranchée.

En ce qui concerne le culte des ancêtres, le magistère demande qu'il soit expliqué et qu'il soit en référence avec Dieu. D'autres aspects, en rapport avec les hommages dans la famille, le village ou le pays, peuvent être loués. Au contraire, les ambiguïtés des rites en relation avec le devin ou le sorcier doivent conduire à les proscrire¹⁷⁰². Chez les Nande, le cycle vital de l'homme qui passe par la vie sociale et culturelle peut, selon cette perspective, être un des chemins d'inculturation de la vie chrétienne. Il englobe les questions relatives à la naissance, à l'initiation masculine et féminine, au mariage, aux défunts ainsi qu'aux ancêtres¹⁷⁰³.

¹⁷⁰⁰ Jacques DUPUIS, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*. Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 22.

¹⁷⁰¹ JOHN BAUR, *op. cit.*, p. 496-497.

¹⁷⁰² Claude PRUDHOMME, « Missions et religion : le point de vue des catholiques (1939-1957) », dans Françoise JACQUIN et Jean-François ZORN, *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIII^e-XX^e siècle*. Paris, Éditions du Karthala, 2001, p. 350.

5.7.4. Essai d'inculturation du charisme assumptionniste (1929-1965)

Parmi les congrégations de la grande famille de l'Assomption, les Assomptionnistes et les Oblates de l'Assomption arrivèrent au Congo-Kinshasa depuis respectivement 1929 et 1936. Leur bagage spirituel commun se fonde sur la référence au triple amour de Jésus-Christ, de la Vierge Marie, sa Mère, et de l'Église fut la base de leur prédication. Cette spiritualité particulière fut mise au service de la mission et de la christianisation de la population locale dans le diocèse de Butembo-Beni.

À leur arrivée au Congo, en 1929, les missionnaires Augustins de l'Assomption manifestèrent de prime abord le sens de l'Église locale en adoptant *les Instructions des Ordinaires du Congo Belge et du Rwanda Urundi aux prêtres de leurs territoires* présentant la vie spirituelle des prêtres, la discipline du clergé, l'organisation de l'apostolat, la discipline des sacrements, et les problèmes pastoraux¹⁷⁰⁴.

À ces *Instructions*, les missionnaires ajoutèrent le *Directoire pastoral à l'usage des prêtres du Vicariat de Beni* publié par Mgr Henri Piérard ayant les mêmes perspectives que le document précédent. Il incite spécialement le clergé régulier et diocésain à l'unité des vues et d'action dans le domaine de l'apostolat dans le diocèse et de permettre aux deux clergés de se sentir partout chez eux dans la même circonscription ecclésiastique¹⁷⁰⁵.

Dans cette perspective, à l'occasion d'une allocution à ses prêtres, en 1958, Mgr Henri Piérard recommanda la charité sacerdotale qu'il caractérisa ainsi : la dilection surnaturelle à l'endroit de chacun, la vie et le travail en collaboration, et l'abnégation aux critiques négatives dirigées contre de ses confrères. Il souhaita plutôt des critiques fraternelles, constructives, cordiales, nécessaires et constructives, sans porter atteinte à la réputation des autres prêtres. Cette charité sacerdotale en appelle à la sainteté de vie du prêtre qui sera le ferment de son apostolat, et exige un travail en équipe¹⁷⁰⁶.

Obéissant à la volonté du pape Pie XI (1921-1938) et stimulé par l'attrait de plusieurs missionnaires pour le Congo, Mgr Henri-Joseph Piérard, lors du jubilé d'argent de la présence assumptionniste au Congo, en 1954, ne manqua pas de rappeler aux Pères leur identité « d'envoyés de l'Assomption¹⁷⁰⁷ ». En 1946, le vicaire apostolique venait d'exhorter, dans la même perspective, les missionnaires à avoir le sens catholique pour

¹⁷⁰³ Ces aspects sont relatés dans les paragraphes qui traitent des questions autour de la réception et de la comparaison des doctrines. Des tableaux récapitulatifs se trouvent à la fin de ce travail.

¹⁷⁰⁴ *Instructions des Ordinaires du Congo Belge et du Rwanda Urundi aux prêtres de leurs territoires*. Léopoldville, 7^e éd. 1955, p. 3-5, 7-16.

¹⁷⁰⁵ *Directoire pastoral à l'usage des prêtres du Vicariat de Beni*, 1958, *op. cit.*, p.109.

¹⁷⁰⁶ *Ibidem*, p. 9-14.

¹⁷⁰⁷ Henri PIÉRARD, *Jubilé d'argent. Adresse aux pères et aux frères*. Beni, le 8 septembre 1954, p. 1.

ne pas s'intéresser exclusivement à leur poste, mais à porter tout leur intérêt à l'Église universelle.

Les missionnaires partagèrent ce souci avec leurs fidèles à tel point que les intentions de prière des chrétiens dans une célébration eucharistique se portent spontanément vers l'Église universelle, vers leurs pasteurs, et les agents de l'évangélisation. Ce sens ecclésial fut profondément enraciné dans le cœur des chrétiens en sorte que le Père Dominique Vermey, en 1949, à Mulo et Lubero, organisa quinze jours de prières avant la fête du pape Pie XII. Il invita ses chrétiens à déposer un caillou dans une corbeille placée en bas du portrait du pape chaque fois qu'ils venaient assister à la messe aux intentions du pape. À la fin de ces jours de prières, il compta exactement 27.313 cailloux¹⁷⁰⁸.

À Bunyuka, le Père Florent Schnée, de son côté, témoigna de cet esprit ecclésial en relatant que chaque jour un aveugle priait pour la conversion des païens. Il révèle aussi qu'avant sa sieste, une vieille maman, lui amena pour elle et ses trois enfants son obole pour la propagation de la foi.

Par ailleurs, continue-t-il, ; un enfant s'obligea à rendre un service rémunéré pour trouver sa contribution pour les intentions du pape. Accompagnant le Père Romanus Declercq dans une étape lors des randonnées en brousse, l'enfant reçut deux francs. Ensuite ce même enfant remit au Père un franc pour son offrande et retourna avec l'autre franc auprès de ses parents¹⁷⁰⁹.

Le sens ecclésial fut cultivé auprès des chrétiens en formant des « zélateurs¹⁷¹⁰ », et les catéchistes qui devinrent des « apôtres » dans leur milieu. En outre, en vue de l'implantation profonde de l'Église locale, les missionnaires privilégièrent la formation du clergé autochtone à partir du petit séminaire dès 1940, et Mgr. Henri-Joseph Piérard fonda deux congrégations diocésaines, les Petites Sœurs de la Présentation (1948) et les Frères de l'Assomption (1952).

Le nœud de la prédication des missionnaires était d'abord l'exemple : vouer sa vie à Dieu. Ensuite, vivant pour le Christ, ils prêchaient le Christ et son Royaume. Pour mieux faire aimer le Christ, les Pères Assomptionnistes instituèrent dans le vicariat qui devint le diocèse de Butembo-Beni (1966) la dévotion au Sacré Cœur de Jésus tous les premiers vendredis du mois. Ces jours donnent l'impression d'une fête dans le diocèse car ils sont précédés par de longues confessions et célébrés par une grande assemblée lors de la messe matinale.

Dans l'esprit de Mgr Henri Piérard, ce culte stimule à la sainteté et à l'amour. Il trouve son accomplissement dans la solennité de la Fête-Dieu, célébrée avec une procession des fidèles autour de l'Eucharistie¹⁷¹¹. Cette procession, avec celle de la Vierge Marie le

¹⁷⁰⁸ Dominique VERMEY, « 27.000 cailloux ». (Extrait d'une correspondance du père Dominique Vermey avec la curie généralice). Bruxelles, le 19 novembre 1949.

¹⁷⁰⁹ Florent SCHNÉE, « Bunyuka », dans *Missions de l'Assomption* (1952), n. 17, p. 40.

¹⁷¹⁰ Ce nom désigne les responsables de différents mouvements catholiques dans le diocèse de Butembo-Beni.

jour de l'Assomption, est une des plus importantes de l'année et réunit toute la communauté paroissiale.

Elle a aussi des implications sociales et économiques car elle exige un uniforme ou des habits propres pour les enfants, membres des mouvements catholiques, et les épouses qui n'ont pas pu les obtenir à Pâques. Outre ce détail qui échappe aux missionnaires et aux ecclésiastiques, l'adoration au Saint Sacrement fut fortement recommandée dans toute la juridiction diocésaine, pour les prêtres, eux-mêmes, et pour les chrétiens..

Au petit séminaire de Musienene existe la tradition d'une quinzaine de minutes d'adoration au Saint-Sacrement suivi de l'office du milieu du jour et de l'*Angelus*. Les chrétiens habitant aux alentours de cette institution religieuse, cessent leurs travaux et prennent des attitudes de communion de prière avec les petits séminaristes. Cette pratique qui n'est pas prévue dans les articles du catéchisme proviendrait de l'approfondissement de la doctrine chrétienne développée, par les prêtres ou les zéloteurs, dans les mouvements catholiques ¹⁷¹² ..

Enfin, les missionnaires assomptionnistes cherchèrent à faire participer les chrétiens à leur spiritualité l'amour de la Vierge Marie. La dévotion mariale a été reçue favorablement et s'est enracinée dans l'esprit de la chrétienté du diocèse de Butembo-Beni. La culture nande connaissait le culte de *Nyavingi* qui selon la légende, était un être surnaturel féminin, Mère de l'abondance. Cette déesse était servie par des jeunes filles (*avanavato va Nyavingi*), difficile à distinguer d'autres jeunes du village sinon que par la modestie, la décence, la pureté, la chasteté et la virginité. Logeant dans le temple (*engorwe*) de la déesse ¹⁷¹³, ces acolytes et ces vestales entretenaient, jour et nuit, un feu sacré et présentait les prières et les supplications du peuple ou de la personne au prêtre ou à la prêtresse (*omukara*) qui offrait le sacrifice à *Nyavingi*. Une semaine avant le sacrifice, les participants devaient observer la continence totale ¹⁷¹⁴

Les missionnaires virent en cette croyance un tremplin pour l'adhésion de la Vierge Marie par les Nande ¹⁷¹⁵ à telle enseigne que Mgr Henri Piérard, avec l'idéologie propre

¹⁷¹¹ Henri PIÉRARD, « Notre évêque nous parle », dans *Sint unum* (1966), n. 4, p. 1-2.

¹⁷¹² Vécu de l'auteur de ce texte.

¹⁷¹³ Il est à signaler que pour la divinité, les nande utilisent le mot ovuhima pour la divinité. Ce changement de dénomination fait comprendre que *Nyavingi* et la Vierge Marie qui lui est associée n'est pas une divinité. Dans la culture, elle est un attribut divin, pendant que la Vierge Marie Marie est une personne choisie de Dieu.

¹⁷¹⁴ Pour plus d'amples renseignements, on pourra consulter les articles suivants: Henri-Joseph PIÉRARD, « Nyavingi, la vierge des Wanande », dans *L'Afrique Ardente* (1935), n. 2, p. 19-22 ; Joseph KAVUTIRWAKI,, « Une Vierge africaine? Nyavingi », dans *Sint unum* (1967), n. 12-14, p. 13-16, 24-27 et 30-33 ; MASHAURI, J.K.-T., *Dynamique de l'action missionnaire catholique chez Yira occidentaux* (1906-1959). *Méthodes apostoliques, mutations sociales et interactions culturelles*. Lubumbashi, UNLU, 1983, p. 98-123.

¹⁷¹⁵ Henri PIÉRARD, « Un fief de Notre Dame au cœur de l'Afrique », dans *Foyer Assomptionniste* (1955), n. 51, p. 3-4.

de son temps, écrit : « Puisse, *Nyavingi* avoir préparé les voies à Marie. Daigne la Sainte Vierge se choisir de nombreux serviteurs parmi des *Wanande*. Reine de la paix, Reine toute pure, leur donner la force de pratiquer la belle vertu qui les a surpassés »¹⁷¹⁶. En fait, les Nande n'ont pas manqué d'assimiler la Vierge Marie à *Nyavingi*. Au contact avec la prédication missionnaire, ils abandonnèrent leur ancien culte (vénération) de *Nyavingi* et adoptèrent la dévotion à la Vierge Marie.

Cette intégration de la Vierge dans la culture nande répondait ainsi au désir des missionnaires assomptionnistes qui, dès le début, voulurent faire participer les chrétiens à leur dévotion à Marie. Partis le 12 septembre 1929, à seize heures, le jour du Saint Nom de Marie, un des six premiers missionnaires assomptionnistes, Henri-Joseph Piérard, avant de s'embarquer, s'exclama: « Marie, nous apprendrons aux noirs la douceur de ton nom bientôt¹⁷¹⁷ ». Animés d'un tel esprit, les missionnaires prirent conscience du fait qu'ils étaient aussi bien des « envoyés de l'Église » que des “envoyés de l'Assomption” selon l'expression de Mgr Henri Piérard comme nous venons de l'indiquer.

Ce dernier précise, en 1955, que : « Tout Assomptionniste, ou qu'il aille, y va *in nomine Mariae* décidé à entraîner les âmes dans le tumultueux sillage de la divine Mère (...). Nous sommes venus ici, pressés par notre piété filiale, afin que s'étende le Règne de Dieu par Marie et la Reine du ciel nous a préparé les voies¹⁷¹⁸ ».

À l'en croire, l'œuvre pastorale accomplie dans le diocèse de Butembo-Beni a toujours été attribuée à l'action corédemptrice et médiatrice de la Vierge Marie ainsi qu'à son patronage apostolique¹⁷¹⁹. Il n'est pas difficile de vérifier ce caractère marial dans le diocèse : la devise et le blason de Mgr Henri Piérard, *Trahe nos, Regina in coelum Assumpta*, ceux de son successeur l'Évêque Emmanuel Kataliko, *Duc in altum, Virgo Assumpta*, avec une jeune fille dans la pirogue, et la plupart des paroisses reflètent les attributs de la Vierge Marie.

La dévotion mariale dans le diocèse se manifeste encore par le fait que la quasi-totalité des congrégations religieuses missionnaires et autochtones, tant féminines que masculines, portent le nom de la Vierge Marie. A celles-ci, il faudra ajouter la Légion de Marie, un mouvement d'action catholique, qui compte le plus de membres dans le diocèse et le mouvement marial. Dans le diocèse de Butembo-Beni, les pasteurs concluent leurs prédications en invoquant la Vierge Marie¹⁷²⁰.

La pastorale missionnaire incite chaque chrétien à avoir chaque jour un temps pour Marie. Par ailleurs, l'institution du samedi comme journée mariale, conformément au

¹⁷¹⁶ Henri PIÉRARD, « Nyavingi, la vierge des Nande », *op. cit.*, p. 22.

¹⁷¹⁷ Henri PIÉRARD, « De Marseille à Mombasa », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930), n. 342, p. 201.

¹⁷¹⁸ Henri PIÉRARD, « Un fief de Notre Dame au cœur de l'Afrique, » *op. cit.*, p. 3.

¹⁷¹⁹ Wilfrid-J. Dufault, « Lettre du Supérieur général ». Rome, le 25 mars 1954, dans *L'Afrique Ardente* (1954), n. 82, p. 3.

¹⁷²⁰ Constatations de l'auteur de ce texte. Dans les années 1970, l'évocation de la Vierge Marie donnait le signal de la fin de l'homélie du Père assomptionniste Jean Boon (1916-1988) et permettait aux chantres de préparer leurs partition du *Credo*.

calendrier romain qui propose la célébration des messes votives de la Vierge Marie, et les mois de mai et d'octobre dédiés à Marie avec récitation commune du chapelet et des litanies, ont profondément marqué les chrétiens.

Parmi toutes les prières, le Rosaire est la prière la plus accessible à tous les chrétiens, les érudits aussi bien que les analphabètes. Pour atteindre les plus jeunes, et pour mieux leur faire connaître Marie, Mgr Henri Piérard lança le mouvement des Auxiliaires de Marie et organisa, en 1947, l'apostolat du chapelet des enfants dont il explique la finalité comme suit: « Cette oeuvre se propose à répandre la dévotion à Marie par la récitation d'une dizaine du chapelet. Les enfants qui s'y engagent promettent en plus de la dizaine qu'ils récitent en commun, d'en réciter une seconde à haute voix dans la hutte familiale »¹⁷²¹.

En fait, pour Mgr Henri Piérard, cette insistance sur l'invocation de Marie ne manquerait pas de susciter chez elle une attention toute maternelle sur la jeune chrétienté. Ce fut dans ce dessein, dans les années 1950, qu'il projeta de construire un sanctuaire à la Vierge Marie sur les flancs neigeux du Ruwenzori (5119 m). En ce sanctuaire, disait-il, les adoratrices et les pèlerins n'auraient qu'une fervente intention: « *Trahe nos, Regina Assumpta*, Attire-nous, reine de l'Assomption »¹⁷²².

Près de ce lieu de recueillement et de prière, s'abriteraient aussi des lépreux de la contrée. Ainsi, à ce point précis du globe, se concrétiseraient deux grands amours, celui de la Sainte Vierge et celui des plus malheureux. Ce fut, probablement, aussi à l'intention des pauvres que Mgr Henri Piérard souhaitait recevoir les membres de la congrégation des Petites Sœurs de l'Assomption au Congo. Fondées par le Père Étienne Pernet des Augustins de l'Assomption, elles avaient pour but le soin gratuit des pauvres malades à domicile¹⁷²³. Mais les Petites Sœurs de l'Assomption ne sont venues au diocèse de Butembo-Beni, et ce projet de la basilique Notre Dame de l'Assomption n'a été réalisé, les moyens pécuniaires ayant fait défaut.¹⁷²⁴

L'adoption par la population locale de la spiritualité des Assomptionnistes a donc été rendu possible par l'attitude des Pères et de Religieuses qui s'y référaient souvent, et l'interprétation du catéchisme développé par les catéchistes, en l'absence du prêtre. Dans les réponses qu'ils donnent aux chrétiens, ils associent la Vierge Marie, à l'attribut divin Nyanvingi, source de l'abondance, Jésus-Christ au sauveur (musavuli), et l'Église, à la grande famille des croyants, les vivants comme les défunts.

5.7.5. La question de la communication

Tandis que le problème de l'évangélisation soulevait celui de l'inculturation, ce dernier

¹⁷²¹ Henri Piérard, Rapport annuel. Exercice du 30/06/1947 au 30/06/1948, p. 1.

¹⁷²² Henri PIÉRARD, « *Basilique votive à la Reine de l'Assomption* », dans, *L'Afrique Ardente* (1952), n. 70, p. 2-3 ;

¹⁷²³ *Les Augustins de l'Assomption. Origines, esprit et organisation. Oeuvres*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1928, p. 159-160.

¹⁷²⁴ Romanus DECLERCQ., *Au pied du Ruwenzori. Basilique Notre-Dame de l'Assomption*. Beni, juillet 1953, p. 2.

suscite, à son tour, le problème de la communication du message chrétien qui se pose à un double niveau dans le diocèse de Butembo-Beni. D'abord, le diocèse qui fait l'objet de notre étude est bilingue par son usage du *Swahili* et du *Kinande*. Mais, ces deux langues ne sont pas maîtrisées par la population du diocèse dans les zones administratives de Beni et de Lubero.

La jeunesse montante, depuis les années 1970, connaît très peu sa langue maternelle, -le kinande-, et les adultes, de leur côté, éprouvent certaines difficultés à parler couramment un bon swahili. D'une manière générale, le langage parlé est devenue un mélange de *kinande*, de *swahili*, et du français, selon l'expression d'une langue qui s'applique mieux au contexte du moment et la personne à qui on s'adresse ¹⁷²⁵

Par contre, les autres ethnies (Balese, Bambumba, Batalinga, Bapere, et autres) ont besoin d'écouter la Parole de Dieu dans leurs langues maternelles qui ne sont pas connues des agents de l'évangélisation. Le problème se pose avec acuité surtout que ces ethnies n'ont pas de catéchistes en nombre suffisant, ni de chantres, ni de personnes consacrées dans la vie religieuse, ni des prêtres ¹⁷²⁶.

Bien plus, les langues utilisées dans la prédication, le swahili et le kinande, ne sont pas suffisamment maîtrisées par les agents de l'évangélisation. Dans le séminaire ou le collège qui sont les principales pépinières des vocations religieuses et sacerdotales dans le diocèse, il est strictement interdit de parler une langue autre que la langue française dans l'enceinte de l'établissement.

Cette forme de déracinement culturel engendre la honte de parler sa langue maternelle surtout que celui qui est coupable d'un tel forfait est puni et doit travailler à la houe sur le terrain scolaire. Cette punition est une grande humiliation pour un étudiant qui est supposé être émancipé de la vie paysanne et de l'agriculture comme du travail manuel de maçon ou de menuisier ¹⁷²⁷.

Par ailleurs, il existe un fossé entre l'élite intellectuelle, les membres du clergé, et la population, réceptrice du message évangélique. Certains idiomes théologiques sont intraduisibles dans les langues vernaculaires. L'effort de les paraphraser ne donne pas parfaitement le contenu du message ¹⁷²⁸. C'est pourquoi, la population croit toujours que le catholicisme est une religion à mystères et qu'il cache la vérité sur Dieu, contrairement aux protestants et autres mouvements religieux qui s'appuient sur le texte biblique. Cette réalité met en question la formation des agents de l'évangélisation car elle correspond mal

¹⁷²⁵ Observations de l'auteur de ce texte.

¹⁷²⁶ Partage d'expériences pastorales entre les prêtres du secteur-nord du diocèse dans la zone de Beni : Mutwanga, Mangina, Mbao, Oicha, Eringeti.

¹⁷²⁷ Vécu de l'auteur de ce texte.

¹⁷²⁸ Difficulté commune aux prêtres lors de leur prédication dans les diocèses du Congo : témoignages de mes collègues dans les séminaires interdiocésains (1998-2001) à Bulindi (Butembo), à Murhesa (Bukavu) et à l'Institut Supérieur de Théologie de Philosophie (Kintambo-Kinshasa)(1993-1998)..

au désir des Pères synodaux qui revendiquent la « formation aux vraies valeurs culturelles du pays¹⁷²⁹ »

Cependant, il ne suffit pas de connaître la richesse positive d'une culture et la langue pour prétendre que l'on se fait comprendre. Une maxime anglaise, « *Be silent instead of talking empty words* », rappelle qu'il vaut mieux se taire que de proférer des mots vides de contenu et de sens chez l'interlocuteur interpelle aussi les agents de l'évangélisation dans le diocèse de Butembo-Beni.

Dans le domaine de l'évangélisation et de la communication, on suppose que la parole est porteuse d'un message. Certes, le style ou la présentation du message sont importants, mais parfois l'art oratoire, au nom de la maîtrise d'une langue ou d'une culture, paraît superficiel aux fidèles. Ce qui peut entraîner au découragement quand une prédication est critiquée selon ces vocables : « un déluge de mots sur un désert d'idées » qui se traduit par « *omusalala w'evinywa vitemoki* », ou plus simplement, « il a beaucoup et bien parlé, mais à la longue, nous ne savons plus de quoi il s'agit-il¹⁷³⁰ ».

Par ailleurs, afin de donner sens à la parole, certains s'efforcent de modeler la prédication sur la vie spirituelle des auditeurs afin de l'éclairer et d'approfondir leur vécu culturel. Cet aspect rejoint le concile Vatican II qui affirmait :

« Les jeunes Églises enracinées ans le Christ et construites sur le fondement des apôtres, assument pour un merveilleux échange toutes les richesses des nations qui ont été données au Christ en héritage. Elles empruntent aux coutumes et aux traditions de leurs peuples, à leur sagesse, à leur science, à leurs arts, à leurs disciplines, tout ce qui peut contribuer à confesser la gloire du Créateur, mettre en lumière la grâce du Sauveur, et ordonner comme il le faut la vie chrétienne¹⁷³¹ ».

En ce sens, le langage employé est compris quand il est en relation avec la réalité concrète du peuple. À ces conditions, la critique selon laquelle le prédicateur est comparable à « un parent qui mange la banane et donne les épiluchures à l'enfant (*anakula banana na anapatia makanda mtoto*) » perd son sens.

Hormis, le problème du langage et de son contenu, le diocèse de Butembo-Beni se heurte au problème des moyens matériels de communication. Des initiatives, en ce sens, ont été entreprises. Dans les années 1940, le Père Marie-Jules Celis, avait édité une brochure *Kengele Yetu* (notre cloche), le sermonnaire, et *Tufuge Wanyama* (élevage) dans le souci de promouvoir la vie spirituelle et le développement social du peuple.

Cette initiative fut à l'origine lointaine des Éditions Assomption Butembo-Beni, qui avait reçu, dans les années 1950, des machines d'imprimerie qui furent cédées aux Frères Maristes de Bunia puis au journal *Hodi* de Katana, à Bukavu, et qui n'ont plus été

¹⁷²⁹ JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique 'Ecclesia in Africa'*, op. cit., n°95, p. 841.

¹⁷³⁰ Dialogue courant des certains chrétiens se communiquant les nouvelles aux quartiers ou aux villages après certaines célébrations dominicales de certains prêtres.

¹⁷³¹ VAICAN II, « *L'activité missionnaire de l'Église (Ad Gentes, 22 dans Paul-Aimé MARTIN, (publ), Vatican II. Les seize documents conciliaires. Montréal, 1967, p. 461-462.*

remises ni compensées à la Vice-province assumptionniste de Butembo ¹⁷³². En 1968, sous l'impulsion du Vice-provincial, le Père Willibrord Muermans, et avec l'approbation de Mgr Emmanuel Kataliko, les Pères assumptionnistes, Marc Champion, Lieven Bergmans, Edgar Cuypers, Jean-Baptiste Meesen, Henri Kies et Stéphan Smulders constituèrent le conseil de supervision qui est à l'origine, sous le patronage de l'Évêque, des Éditions Assomption Butembo-Beni (A.B.B.).

Le but principal de ces éditions était de donner une large diffusion aux initiatives pastorales, catéchétiques, liturgiques approuvées dans la province ecclésiastique de Bukavu ou les diocèses voisins ¹⁷³³. C'est pourquoi, en 1972, sous l'initiative de Mgr Emmanuel Kataliko, sont apparues plusieurs publications d'ouvrages édités par Willibrord Muermans, Père assumptionniste, dans le domaine biblique, « *Biblia* » pour aider les catéchistes et les chrétiens à comprendre les Écritures saintes. Mais d'autres commissions n'ont pas suivi ce pas ¹⁷³⁴.

Il a fallu attendre la traduction de l'encyclique *Familiaris consortio* du pape Jean Paul II, en 1982, par le Père Marc Champion, assumptionniste, pour avoir une œuvre pastorale. Celle-ci fut suivie par un ouvrage éducatif mais aussi distractif, la « Nécrologie des assumptionnistes » (1988) décédés au Congo-Kinshasa.

D'une manière générale, à part certains ouvrages culturels ¹⁷³⁵ publiés par le Père Lieven Bergmans dans les années 1970, et par le Père Denis Ngendo Malonga (« *Emitsye n'emisyo* ») dans les années 1980, les impressions des éditions Assomption-Butembo-Beni, servent surtout à l'animation liturgique, et à certains services divers demandés par les citoyens, commerçants, inspection des écoles catholiques et des institutions scolaires de l'État, et des agents administratifs du gouvernement.

Par ailleurs, à son arrivée au Congo en 1968, le Père Joseph Delvordre commença à éditer une brochure hebdomadaire paroissiale qui change de nom selon qu'il reçoit une nouvelle nomination. À caractère éclectique, cette lettre de la semaine embrasse le religieux, le pastoral, le social, le développement et parfois les nouvelles nationales et internationales.

Cette brochure '*Moto*' a pris différents noms à partir des lieux de sa publication qui dépendait des nominations du Père. Elle est à l'origine d'un poste émetteur de radio (RAMEBU) qui a son site à Butembo et une extension à Mbao, puis à Oicha qui fonctionnent depuis 1995. Cette radio diffuse même en dehors des frontières du diocèse des émissions sur l'animation religieuse, sociale et participe à la sensibilisation du peuple aux problèmes de développement.

En outre, dans le diocèse de Butembo-Beni, la brochure mensuelle *Habari zetu* de Kyondo, lancée par le Père Michiel Zeinstra, quelques années après son arrivée au Zaïre

¹⁷³² Témoignage du Père Marc Champion dans nos entretiens informels.

¹⁷³³ A.B.B., dans *Sint unum* (1968) n°16, p. 17.

¹⁷³⁴ Remarque du Père Willibrord Muermans. Bruxelles, août 2004.

¹⁷³⁵ Les principaux ouvrages du Père Lieven Bergmans figurent dans notre bibliographie.

en 1979, est particulièrement utilisée car elle bénéficie de la collaboration de plus chrétiens. Elle propose aussi de petits articles de valeur à la portée des gens simples. Par ailleurs, certaines paroisses, selon leurs possibilités économiques, recourent aux diapositives, au cinéma, et à la vidéo en projetant des films religieux comme ceux à caractère éducatif et distrayant.

On songe aussi à former les chrétiens et les agents de l'évangélisation à ce nouveau genre de pastorale et d'apostolat. Néanmoins, les Éditions Assomption Butembo-Beni (A.B.B.), les initiatives privées de presse soit hebdomadaire, soit mensuelle, le théâtre religieux, les émissions de la Radio Moto, celle de Vulumbi, dirigée par les protestants depuis les années 1990, restent constamment des initiatives à promouvoir qui demandent des ressources humaines et financières, et ouvrent au dialogue interreligieux, et de communication au milieu de la population¹⁷³⁶.

5.7.6. La question du dialogue oecuménique

Le problème du dialogue religieux évoque spontanément l'œcuménisme. Il a une dimension intérieure, en relation avec l'Église locale, et un aspect extérieur, par rapport aux différentes confessions religieuses. Au sein de la même Église locale de Butembo-Beni, le dialogue religieux s'avère important d'abord pour la cohésion interne : l'unité du clergé tant diocésain que religieux autour de l'Évêque, la collaboration entre le clergé et les congrégations religieuses aussi bien masculines que féminines, et l'union de toute la chrétienté autour de l'Ordinaire du lieu.

Par rapport à d'autres confessions religieuses, le dialogue œcuménique appelait à une nouvelle forme d'apostolat dans le diocèse de Butembo-Beni. En effet, depuis 1927, cette Église cohabite avec des différents groupes religieux. Parmi les plus identifiables, nous rencontrons ceux qui appartiennent à la religion traditionnelle, les différentes branches du protestantisme, les sectes, les adventistes, les musulmans, les kimbanguistes, les orthodoxes, la Rose-Croix, les Monistes, les Frères de Jésus, et les Néo-apostoliques¹⁷³⁷.

Avec les protestants, les relations ont été fluctuantes, et dépendent des pasteurs. D'une manière générale, jusqu'aux années 1980, leur attitude était hostile au catholicisme. Les divisions internes au sein du protestantisme, les « opérations militaires », les rébellions et les guerres d'occupation ont obtempéré les caractères des pasteurs dans leurs critiques portées au catholicisme.

Dans l'ensemble, les relations au sein de la population sont relativement bonnes et la cohabitation pacifique. La polémique religieuse n'a pas de retentissements sur la vie sociale. Cela est dû en grande partie au fait que dans une même famille il existe plusieurs confessions religieuses. La religion ne supprime pas les liens de fraternité, de solidarité et

¹⁷³⁶ Constatations de l'auteur de ce texte.

¹⁷³⁷ Nous avons déjà relaté les données chiffrées de 1994 sur certaines confessions religieuses quand nous traitons des obstacles à l'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni. Pour les nouveaux mouvements religieux, il est difficile d'en donner actuellement les chiffres approximatifs.

de communion clanique et ethnique. Ce qui incite au respect de la différence.

Dans le diocèse, les principaux lieux de rencontre œcuménique se situent lors de la célébration des grands événements de la vie, notamment la naissance, le mariage, les funérailles, les grandes décisions familiales. On peut aussi ajouter l'aide mutuelle entre les différentes confessions religieuses, l'assistance morale, et les rencontres liturgiques lors des festivités d'ordinations sacerdotales ou des professions religieuses.

On constate une bonne collaboration dans le domaine du développement, la création des écoles et de nouveaux hôpitaux, dans les questions concernant la justice et la paix, dans l'accueil des élèves de différentes confessions religieuses dans une même école¹⁷³⁸. Toutefois, chez les Adventistes, les élèves et les professeurs sont encore obligés de rejeter leur foi catholique, et d'adhérer à la religion des responsables de l'institution. De même, dans les cas des mariages mixtes entre catholiques et protestants, il est rare que la liberté religieuse de la partie catholique soit respectée. Quant aux musulmans, sans s'imposer, ils infiltrèrent certaines pratiques de l'Islam dans la population locale : les interdits alimentaires et les ablutions¹⁷³⁹.

Parmi les rencontres œcuméniques formelles signalées dans les archives diocésaines, nous notons celle du 23 août 1984 tenue à Butembo dans le contexte de l'année jubilaire qui avait pour thème : *Rédemption de Notre-Seigneur et année de réconciliation*. Le but de la rencontre était de dissiper certains malentendus et certaines frictions qui existaient entre les protestants de la Communauté Baptiste au Kivu (C.B.K.) et les Catholiques. Cette session avait aussi comme objectif de rechercher l'entente et l'estime mutuels, et de témoigner de la foi en Jésus-Christ dans les différentes confessions religieuses.

Les questions soulignées portaient sur les sacrements du baptême et du mariage, les écoles, et sur la promiscuité des différents lieux de culte. Dans le compte rendu des discussions, les catholiques firent remarquer que les protestants rebaptisent les chrétiens et exigent des filles lors des mariages mixtes l'abandon de la foi catholique. Les catholiques reprochèrent aux protestants de ne pas respecter les diverses convictions religieuses des enfants et de leurs parents lors de la scolarisation de la jeunesse. Ces enfants sont forcés de suivre les cours de la religion protestante et de se convertir contre le gré de leurs parents.

Enfin, les catholiques reprochèrent aux protestants le fait qu'ils rapprochent leurs édifices de culte de ceux des catholiques afin de convertir les chrétiens catholiques qui, ensuite, deviennent hostiles à l'Église catholique. Au terme de cette réunion, malgré les griefs des catholiques, le rapport souligne que cette rencontre se clôtura dans une atmosphère détendue, amicale et fraternelle¹⁷⁴⁰.

Plus positives furent les deux colloques œcuméniques du 10 mai 1996 et de juillet 1997 organisés au sein du Théologat interdiocésain de Bulindi à Butembo par le Père

¹⁷³⁸ Synode des Évêques. *Assemblée spéciale pour l'Afrique*, op. cit., p. 15-16.

¹⁷³⁹ Au marché, par exemple, avant d'acheter ou de vendre sa marchandise, il faut d'abord attendre la fin de la prière récitée par un musulman. Pour consommer la viande, il faudra d'abord se rassurer si un musulman est venu prier lors de l'abattage de la bête.

assomptionniste Vincent Machozi Karunzu. Le premier colloque portait sur l'ecclésiologie de six différentes confessions religieuses. Il regroupa les points de vue des catholiques romains, des anglicans, des luthériens, des calvinistes, des membres de la C.B.K., et des adventistes du septième jour¹⁷⁴¹.

Le second colloque traitait du baptême et de la rémission des péchés selon les catholiques, les anglicans, les adventistes du septième jour, et les membres du Mouvement Evangélique pour le Sauvetage (M.E.S.). Mais les deux colloques, profitèrent essentiellement aux séminaristes et à leurs professeurs car les participants étaient peu nombreux¹⁷⁴².

Le grand pas dans le dialogue œcuménique fut franchi, en 1997, quand Mgr Emmanuel Kataliko accepta d'ouvrir une aumônerie protestante au sein de l'Université Catholique du Graben (UCG). Des rencontres spirituelles entre les étudiants des deux aumôneries, protestante et catholique, sont rares à cause de la difficulté d'insérer de telles activités dans le programme académique. Le recours à des professeurs visiteurs, que le temps limité oblige à dispenser leurs enseignements jusqu'au soir, ne favorise guère ces initiatives spirituelles.

Néanmoins, les relations sont pacifiques entre les services des deux aumôneries, et les discussions informelles entre les étudiants facilitent la connaissance et la compréhension mutuelle, ainsi que la collaboration dans les études. Un incident faillit compromettre cette harmonie, au début de l'année 1999. Les protestants, lors de leurs célébrations dominicales dans la chapelle de l'université, ouverte à toutes les confessions religieuses, manifestaient leur intolérance à l'égard des images religieuses de la Vierge Marie qu'ils couvraient ou mettaient par terre dans les corridors.

L'aumônier général de l'université plaça dans cette chapelle la réserve eucharistique, objet de vénération pour les catholiques, qui touche profondément leur sensibilité spirituelle, à cause de la croyance en la présence réelle du Christ dans le pain consacré. Une monition accompagna cette installation du tabernacle dans la chapelle. Après un dialogue entre les aumôneries, le respect du « lieu du culte » s'établit¹⁷⁴³. Les divers protestants qui proviennent de différents coins du diocèse et représentent les différents

¹⁷⁴⁰ Ce document archive non classé relate que la réunion débuta à 10 h. et se termina à 15 h. Il donne aussi de précieux renseignements statistiques de l'année 1984. Sur une population de 1 132 559 habitants, 707 821 étaient des catholiques, 79 222 protestants dont la plupart appartiennent à la Communauté Baptiste au Kivu ou à la Communauté Evangélique au Centre de l'Afrique (CECA). Le reste de la population appartient aux différentes autres confessions religieuses. Cette réunion était composée de 13 protestants et de 8 catholiques dont 2 laïcs, professeurs à la catéchèse de Butembo, 5 prêtres diocésains, et Mgr Emmanuel Kataliko, évêque du diocèse.

¹⁷⁴¹ Le nombre total des participants s'éleva à 52 personnes dont un Allemand, deux Rwandais, et 49 Congolais.

¹⁷⁴² *L'Eglise. Actes du premier colloque œcuménique de Vulindi*. Butembo, le 10 mai 1996, 28 p. *Que disons-nous du baptême et de la rémission des péchés ?* Butembo, juillet 1997, 42 p.

¹⁷⁴³ Le rédacteur de ce texte a été acteur dans ces faits lors de son ministère d'aumônier général à l'Université Catholique du Graben (1998-2001). C'est pourquoi il emploie « lieu du culte » au lieu de chapelle universitaire.

Instituts universitaires ne s'en prennent plus aux objets du culte catholique.

Les objectifs du dialogue œcuménique proposés par le Magistère de l'Église catholique¹⁷⁴⁴ en 1965, à savoir le dialogue en vue de la prière commune, -« œcuménisme spirituel »-, de la connaissance réciproque et fraternelle, de l'unité des chrétiens et du respect mutuel, de la collaboration dans le bien commun, du renouveau et de la réforme à l'intérieur et à l'extérieure de chaque confession religieuse demeurent un processus ou même un idéal à atteindre.

Dans le diocèse de Butembo-Beni, la cohabitation avec les autres confessions religieuses est pacifique. L'homogénéité culturelle y contribue. Les critiques négatives à l'égard des uns et des autres apparaissent comme des comportements régis par le désir de faire prévaloir sa confession religieuse. Malgré cela, dans la famille, les distinctions d'appartenance religieuse perdent leur sens dans la vie quotidienne de la famille : on est frères et sœurs. Cependant, le dialogue religieux est pratiqué comme un dialogue de savoir-vivre ensemble et qui culmine dans un « dialogue spirituel¹⁷⁴⁵ », selon l'expression du second concile du Vatican. Ainsi les célébrations de naissance, de mariage, de décès, d'ordination sacerdotale, et l'engagement par les vœux pour les religieux sont autant d'occasions qui unissent les personnes dans la prière et la solidarité.

Particulièrement significatifs sont les décès des personnes éminentes dans les différentes confessions religieuses ou parmi les agents de l'Administration. Ces occasions réunissent, dans une même célébration liturgique, des protestants, des musulmans, des anglicans, et d'autres confessions religieuses qui ont, sans distinction de religion, une prière ou un témoignage de vie dans la prédication. La fanfare kimbanguiste unit les participants à cette célébration dans une même attitude de prière.

La même collaboration se reproduit lors des funérailles de Mgr Emmanuel Kataliko, en 2000, de Kowa, un commerçant protestant, bienfaiteur pour plusieurs confessions religieuses, décédé dans un accident d'avion au Cameroun en 2001. La même chose se présenta à la fin des travaux du Symposium Internationale pour la Paix en Afrique (SIPA), tenus du 26 février au 1^{er} mars 2001, pour la commémoration de la conférence de Berlin (1885), les témoignages des pasteurs protestants, et de différentes personnes provenant de différentes couches sociales ont renforcé l'estime humaine et religieuse des uns et des autres¹⁷⁴⁶.

La dernière manifestation des progrès de dialogue réside dans le fait que Mgr Melchisédech Paluku Sikuli et le Révérend Mauka Mathe Bulalo, Représentant légal de la Communauté Baptiste au Centre de l'Afrique centrale, dans une commune lettre du 31 décembre 2000, ont souligné l'indignation des confessions religieuses et de la population locale contre les dirigeants de la rébellion et ont dénoncé les méfaits de la guerre¹⁷⁴⁷.

¹⁷⁴⁴ VATICAN II, '*Unitatis Redintegratio*' : *Decree on Ecumenism*, November 21, 1964, n° 6-12, in W.M. ABBOT, (éd.) '*The documents of Vatican II*', Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 350-355.

¹⁷⁴⁵ VATICAN II, '*Unitatis Redintegratio*' : *Decree on Ecumenism*, *op. cit.*, n° 4, p. 354.

¹⁷⁴⁶ Nous avons déjà parlé des suggestions de ce Symposium dans nos paragraphes qui traitent d'une christianisation dans un contexte politique, dans ce travail.

Par ailleurs, dans un contexte de crise, les responsables de l'Église catholique sont perçus comme la conscience du peuple car ils peuvent réagir contre les exactions d'un gouvernement injuste et dictatorial ou de la rébellion¹⁷⁴⁸. La Société civile et certains pasteurs d'autres confessions religieuses se réunissent volontiers autour du curé ou de l'évêque pour chercher ensemble une solution appropriée aux problèmes et répondre ainsi aux attentes de la population locale. Dans la même perspective, les membres d'autres confessions religieuses trouvent la réponse à certaines des difficultés survenues dans leurs églises chez un Évêque catholique¹⁷⁴⁹.

En définitive, dans le diocèse de Butembo-Beni, les problèmes entre les confessions religieuses concernent surtout les sacrements du baptême et des mariages entre les différentes confessions religieuses. Mais, l'intransigeance des adhérents aux nouveaux mouvements religieux, les Témoins de Jéhovah, les adventistes, de certains autres membres d'autres confessions religieuses, ainsi que des « anciens (*wazee*) de l'Église protestante qui gèrent la direction de l'Église protestante, ne trouble pas la vie concrète de la population locale. Si pour eux dialoguer avec d'autres implique la conversion à leurs croyances religieuses, la vie quotidienne les en dissuade.

Pour les protestants, qui ont une formation humaine et religieuse avancée, l'ouverture à d'autres confessions religieuses ne pose pas de problème d'autant que les protestants, dans le diocèse de Butembo-Beni, sont en grande partie des anciens membres de l'Église catholique. Certains, même parmi les pasteurs, gardent une dévotion à l'égard de Vierge Marie, suite à la croyance aux attributs de Dieu qui relatent que *Nyavingi*, perçu comme un attribut féminin dans la divinité, est mère de l'abondance et de la prospérité. Ce qui implique aussi la paix dans la culture nande¹⁷⁵⁰.

L'appartenance à une confession religieuse dans le diocèse de Butembo-Beni n'entrave pas les liens culturels et la collaboration pour le bien commun au milieu d'une population locale confrontée à la modernité. Le souci de la justice et de la paix s'affirme comme une dimension de toute vie chrétienne :

¹⁷⁴⁷ Mgr Melchisédech Paluku Sikuli et Révérend Mauka Mathe Bulalo, Butembo, en territoire occupé : Message de paix pour le Nouvel an 2001 par l'Évêque catholique et le Représentant des Baptistes. Butembo, le 31 décembre 2000.

¹⁷⁴⁸ La synthèse des dénonciations du gouvernement et les propositions de justice et de paix figurent déjà dans ce texte aux paragraphes qui parlent de la christianisation dans un contexte politique en mutation.

¹⁷⁴⁹ Nous avons déjà parlé de ce problème quand nous étudions les relations du catholicisme romain avec les protestants dans les paragraphes antérieurs.

¹⁷⁵⁰ Conversations avec un ami ex-séminariste, M. Kitambala Philippe, (licence en anglais), converti au protestantisme de la Communauté Baptiste au Kivu (1981). Pour lui, la dénomination protestante n'est pas relevante. « On proteste contre qui et contre quoi? ». À son humble avis, il faut vivre fidèlement ses convictions religieuses parce que les questions de la vie peuvent susciter des conversions à d'autres religions qui deviennent ainsi des milieux de refuge ou de gagne-pain. De son côté, l'aumônier protestant de l'UCG, en 1999, (maîtrise en théologie protestante à Kinshasa), me révéla qu'il faudrait une nouvelle génération pour cesser les anciennes critiques des protestants à l'égard des catholiques. Pour lui, il faudrait, dans la théologie, insister sur le Christ-rédempteur.

« La coopération dans la construction du Règne de Dieu s'étend d'ailleurs aux diverses dimensions qui le caractérisent et que l'on peut appeler 'horizontale' et verticale'. Les chrétiens et les autres croyants bâtissent ensemble le Règne de Dieu, chaque fois qu'ils s'engagent de commun accord en faveur des droits de l'homme, qu'ils travaillent ensemble à la libération intégrale de chaque personne humaine, et spécialement des pauvres et des opprimés. Ils construisent aussi le Règne de Dieu en promouvant les valeurs religieuses et spirituelles. Dans la construction du Royaume, les deux dimensions humaine et religieuse, sont inséparables. En fait, la première est signe de la seconde ¹⁷⁵¹ ».

Dans une contrée en quête de Dieu et de paix, cette affirmation incite à un approfondissement des valeurs religieuses et du sens de la fraternité qui unissent les personnes dans divers engagements et contribuent à l'édification d'un peuple ou d'une nation.

5.7.7. Problème de justice et paix

Le sens de la justice et paix est inscrit au cœur de l'homme désireux de mener une vie épanouie. Dans le diocèse de Butembo-Beni, ce problème se pose au niveau religieux, social, économique et politique. Du point de vue religieux, on l'a vu, l'Église locale reste encore cléricale, malgré la décentralisation des paroisses et la création des communautés ecclésiales vivantes. L'Église locale reste une chrétienté qui participe peu à la prise des décisions et à l'administration de l'Église.

Certes, le diocèse peut se réjouir des efforts des agents de l'évangélisation qui obtiennent encore des conversions en masse ¹⁷⁵². Toutefois, ces nouveaux chrétiens échappent à leurs pasteurs à cause de leur éloignement dans la brousse ou la forêt équatoriale au milieu de l'influence de la religion traditionnelle et des sectes. Par ailleurs, l'évolution du nombre des convertis est plus rapide que celle des pasteurs. Ainsi, plusieurs communautés chrétiennes vivent pendant une longue période sans recevoir les sacrements. Enfin, les éventuelles défaillances personnelles de certains agents de l'évangélisation discréditent leur message ; leurs actes ne correspondent pas à ce qu'ils prêchent, avec les exigences de l'Évangile et de leur état de vie.

Parfois, d'autres agents de l'évangélisation ne montrent pas cet esprit de service et de charité dans leur ministère. Bien plus, la présence de deux sortes de clergé, « le clergé-bourgeois et le clergé-prolétaire », à l'intérieur d'une même communauté tant religieuse que diocésaine, ne donne pas le témoignage commun de pauvreté évangélique. Ensuite, du point de vue social et -religieux, la cohabitation pacifique des plusieurs ethnies et des différentes confessions religieuses appelle à un dialogue interculturel et interreligieux. Du point de vue économique, il subsiste un fossé entre les riches et les pauvres qui sont parfois des exploités par les nantis et des agents de l'État.

¹⁷⁵¹ Jacques DUPUIS, *op. cit.*, p. 312.

¹⁷⁵² En guise d'illustration, la paroisse de Mbao dans laquelle nous avons exercé le ministère pendant six ans, la moyenne annuelle s'élevait à 1200 confirmations.

Le paysan ne peut fixer le prix de ses produits agricoles et industriels comme le thé, le quinquina, le pyrèthre, le latex de la papaye, le café. Les entrepreneurs en ont le monopole. Dans un monde où la poursuite du gain fait son chemin, il arrive que le paysan soit dépourvu de son terrain qui est son unique source de revenu pour lui-même et pour sa famille.

Par conséquent, le paysan devient étranger sur son propre sol ancestral et réduit à une sorte de demi-servitude qui consiste dans le fait que l'on travaille beaucoup pour un salaire de misère. Il y a là, ce que le pape Jean-Paul II, à la suite de Léon XIII, appelle « l'exploitation inhumaine¹⁷⁵³ ».

En outre, d'une manière générale, la conception catholique du travail n'est pas bien comprise par beaucoup. Selon le magistère de l'Église : « Travailler, c'est exercer son activité dans le but de se procurer ce qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même¹⁷⁵⁴ ». Quand ce but n'est pas atteint, la conscience professionnelle d'un travail bien fait vient à faire défaut. Ce phénomène est dû, en partie, au fait que le salaire est insuffisant et qu'il ne répond pas à la conception selon laquelle le salaire est le travail transformé¹⁷⁵⁵.

Pour palier ce phénomène, les entrepreneurs préfèrent engager presque exclusivement leurs familiers parce qu'ils peuvent facilement les contrôler, mais aussi parce qu'ils peuvent protéger leurs biens dans un esprit de solidarité clanique. L'objectif est non seulement un souci d'aider sa propre famille, mais aussi le souhait d'éviter des conflits avec d'autres familles dans le cas où le travail ne serait pas bien rendu.

Sur le plan social, l'analphabétisme pèse de tout son poids sur une grande partie de la population locale. Ce fait amène la population à subir des situations d'injustice sociale parce qu'elle ignore ses droits ou encore parce qu'elle est mal informée. Dans un pays qui vit un système politique d'oppression, ces injustices deviennent plus flagrantes.

Certes, la population locale en collaboration avec les paroisses essaie de remédier à ce problème en créant des écoles rurales. Mais celles-ci sont insuffisamment encadrées. De plus, elles souffrent de l'incompétence du personnel enseignant qui sont souvent des volontaires, de la pauvreté des parents qui ne savent pas payer les instituteurs, les frais scolaires, le nécessaire pour leurs enfants, ni le matériel indispensable pour une bonne instruction.

Enfin, l'évolution de la femme, malgré les efforts des religieuses, se limite à une élite qui fréquente l'université. L'évangélisation n'a pas réussi à élever le statut culturel de la femme qui reste lié à celui de l'homme ou de son époux. Du point de vue socio-politique, le climat général dans le diocèse se reflète dans cette assertion des réponses aux *Lineamenta* de 1990, en préparation du synode romain pour l'Afrique :

¹⁷⁵³ JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique 'Centesimus Annus'*, op. cit., n°33, p. 534.

¹⁷⁵⁴ LÉON XIII, « Lettre encyclique '*Rerum Novarum*' : De la condition des ouvriers », 15 mai 1891, dans *La Documentation Catholique* (1931) n°569, p; 1469..

¹⁷⁵⁵ *Ibidem*, p. 1469.

« Tout le monde aspire à la justice, mais elle est très peu respectée. Les droits de l'homme sont violés, bafoués, méconnus et même inconnus. Les revendications du peuple demeurent sans réponses. La liberté d'expression et le droit politique sont inexistantes. La loi n'est pas toujours respectée, d'où des arrestations arbitraires, et des jugements mal rendus. Le trou profond entre les riches et pauvres s'explique par de nombreuses injustices de tout genre. La condition des détenus est infra-humaine¹⁷⁵⁶ ».

Ce phénomène se comprend par le fait que les autorités politiques, dans le diocèse de Butembo-Beni, sont pour la plupart issues des régions éloignées (*bauta*, en lingala, *watokamali*, en swahili). Ignorants la vie du peuple, peu soucieux de leurs responsabilités et de la promotion du peuple, ils se comportent en mercenaires égoïstes, cupides et corrompus. Avoir son droit à prix d'argent est devenu monnaie courante¹⁷⁵⁷.

Par ailleurs, la paix a toujours été relative dans le diocèse. Les problèmes politiques, notamment les événements de l'indépendance (1960), la rébellion muleliste (1964), celle d'Escrame et ses mercenaires (1967), la politique de l'authenticité (1972), les opérations militaires (1985-1997) ont toujours eu des répercussions sur la vie sociale, économique et religieuse dans le diocèse¹⁷⁵⁸.

Du point de vue du développement et de l'épanouissement de la personne humaine, l'Église de Butembo-Beni ainsi que la population se trouvent confrontés aux problèmes de l'agriculture, de l'élevage, de la santé, des voies de transport, de l'énergie électrique et de la technologie. Pour un peuple constitué en grande partie d'agriculteurs, les questions liées à la terre se posent avec acuité. La population locale se trouve en face du problème de la stérilité du sol dû principalement à l'abandon et à l'ignorance des méthodes culturales appropriées. Aussi les centres de recherches agricoles sur ce point, notamment la Coopérative Agricole pour la Production des Semences améliorées (CAPSA) de Luotu, et la Minoterie de Matadi (MIDEMA) dont l'extension se trouve Mulo, sont peu rentables et connaissent une dégénérescence du matériel génétique.

Devant la maladie des plantes, le paysan se trouve impuissant pour l'éradiquer. Par ailleurs, il ne sait pas avoir accès au crédit agricole. L'encadrement des agriculteurs est inexistant. La technologie agricole demeure toujours rudimentaire. L'exploitation rationnelle du sol est peu connue du peuple.

Dans la région maraîchère qui connaît une forte densité de la population qui va parfois jusqu'à 300 habitants au kilomètre carré, la terre arable se raréfie. Ce problème s'accroît quand les commerçants achètent à un prix illusoire des collines pour en faire des fermes d'élevage. Ce qui engendre parfois l'exode rural et augmente, dans les cités, le nombre des chômeurs sans lopin de terre à cultiver. Enfin, dans les contrées à forte potentialité agricole, les routes à desserte agricole font défaut. Il se pose alors un problème de la conservation et de l'évacuation des produits alimentaires.

¹⁷⁵⁶ Synode des Évêques. Assemblée spéciale pour l'Afrique, op. cit., p. 22.

¹⁷⁵⁷ Observations de l'auteur.

¹⁷⁵⁸ Le diocèse de Butembo-Beni, 1998, p. 10.

En collaboration avec les autorités civiles, les chefs coutumiers et la population locale, Mgr Emmanuel Kataliko s'est révélé un « évêque cantonnier »¹⁷⁵⁹. Il a tracé cinq routes de Vayana-Kyavinyonge, CUGEKI-Kavingu, de Kikuvo-Kamandi, Rwahwa-Masoyi, Mwenda-Buissegha, et de Muhangi-Vuyinga.

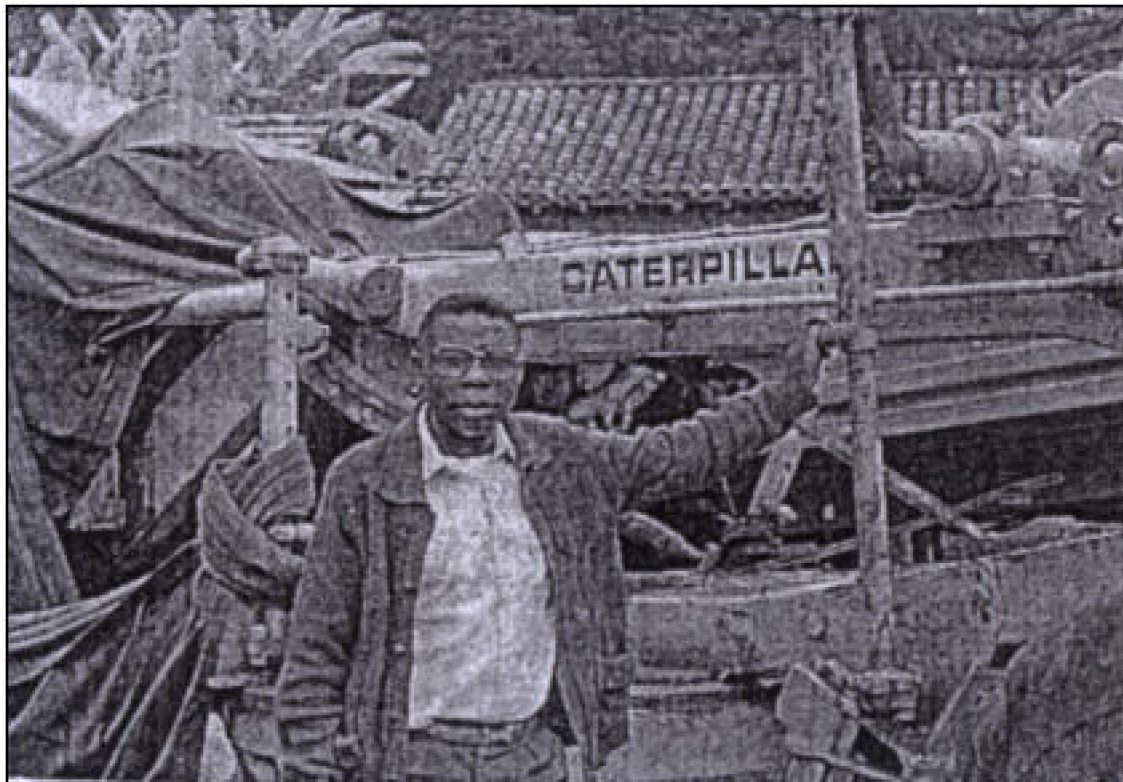


Image n° 20 : Mgr Emmanuel Kataliko et le développement

La Croix , 1988, p. 4

D'une manière générale, toutes les routes de desserte agricole existantes se trouvent dans un état défectueux. Un travail de sensibilisation de l'autorité administrative et de conscientisation de la population locale sur les travaux d'entretien des routes dont le service des cantonniers s'avère nécessaire.

La question de l'environnement est liée à celle de l'agriculture. Il y a un déboisement et une déforestation continues qui risquent d'entraîner la désertification de la contrée et de provoquer de permanentes érosions dans les régions montagneuses. Les terres arables sont aussi limitées par le parc national de Virunga.

En ce qui concerne les problèmes d'élevage, on remarque entre autres l'absence d'un centre de recherche ou de sélection des espèces animales, l'absence de l'encadrement des éleveurs, et des races améliorées. Bien plus, à la rareté des produits vétérinaires s'ajoutent les problèmes de la technologie de la transformation des produits

¹⁷⁵⁹ Mgr Emmanuel Kataliko avait une « politique de savoir se salir les mains ». Les petits services comme la création d'un passage dans la forêt pour sa Land Rover, l'ajustement d'un pneu de rechange, donner le mortier et des briques à un maçon lors des constructions, donner l'exemple lors d'un tracé de route étaient des gestes qui lui étaient familier. Ce fut dans ce sens qu'un article de « La Croix », 1988, p. 4 traduit l'attitude de l'Evêque par rapport aux œuvres de développement.

de l'élevage, l'exiguïté des terres viables pour l'élevage, la persistance de la peste aviaire et porcine (*ekitsingotsingo*), et plusieurs autres maladies.

Du point de vue de la santé, les constructions des centres et des postes de santé pour la population sont très onéreuses ainsi que le coût des soins curatifs pour la population locale. Les centres médico-chirurgicaux initiés pour la plupart par les prêtres dans leurs paroisses sont insuffisants. Le diocèse de Butembo-Beni n'a que trois hôpitaux ayant des salles de chirurgie à savoir Musienene, Kyondo, et Matanda.

Les autres hôpitaux de Kitatumba, de Mutwanga, de Luofu, de Manguredjipa appartenant à l'État. Les protestants à Katwa, à Oicha, et les Adventistes à Rwese rendent d'appréciables services à la population locale. Cependant, tous les hôpitaux et les centres de santé sont toujours confrontés au manque de matériel médical ou des produits pharmaceutiques.

À ce fait, s'ajoutent la concentration du personnel qualifié en sciences hospitalières dans les grands centres urbains, et le retrait progressif des coopérateurs étrangers qui œuvraient dans le domaine de la santé. Au sein des hôpitaux et des centres de santé¹⁷⁶⁰, on remarque de plus en plus l'absence des vaccins, le manque d'une infrastructure adéquate pour la conservation des produits pharmaceutiques, et le retard mis dans la recherche sur la médecine traditionnelle naturelle.

Les problèmes de la santé sont en partie provoqués par la difficulté à obtenir l'eau potable. La difficulté réside dans le test et le maintien de la qualité de l'eau dans les villages, l'amélioration du captage des sources, le coût financier et technique de l'adduction de l'eau, et la réalisation des expertises techniques locales dans ce domaine de l'eau¹⁷⁶¹.

La consommation des eaux impures due aux mauvaises conditions de captage, à l'insuffisance des points d'eau dans les cités, à l'utilisation des techniques d'aménagement non appropriées, l'entretien irrégulier des sources d'eau, l'attachement au système traditionnel de puiser l'eau à la rivière, et au manque des produits pour purifier l'eau du robinet entraîne la persistance des maladies hydriques.

Du point de vue de l'éducation, le diocèse et la population se trouvent confrontés aux problèmes non seulement de l'encadrement suffisant de la jeunesse après l'école primaire dans les campagnes¹⁷⁶². La prise en charge totale de la construction des écoles et la paie du salaire des enseignants par les parents sont des problèmes qui demeurent aussi longtemps que le gouvernement ne pourvoie pas à ces besoins.

Bien plus, il y a un besoin d'équiper les écoles techniques, agricoles, vétérinaires, artisanales, commerciales et administratives, ainsi que les laboratoires et les bibliothèques. Enfin, l'exode des instruits vers les pays voisins au détriment de leurs

¹⁷⁶⁰ Les deux zones de Lubero et de Beni ayant relativement 45 000 kilomètres carrés ne comptent que : - 10 zones de santés, - 23 centres de santé, - 3 centres nutritionnels, - 4 Centres pour Handicapés Physiques opérationnels, - 3 orphelinats.

¹⁷⁶¹ Le diocèse essaie de se pencher sur la question de l'adduction de l'eau. Il a réalisé 10 captages d'eau servant plus dans les paroisses et les centres de santé environnant qu'à la population. Il s'agit des paroisses de Beni, Mangina, Mutwanga, Mavoya, Byambwe, Kyondo, Masereka, Musienene, Lubero, et de Luofu.

propres écoles augmente l'insuffisance du personnel enseignant qualifié dans les milieux ruraux. Il a aussi pour conséquence de fournir une formation généralisée au détriment de l'enseignement technique et spécialisé.

En ce qui concerne l'habitat, le manque des revenus pour le paysan, le coût élevé et la rareté des matériaux de construction, l'ignorance des techniques de réaliser une maison décente et convenable, la rareté des écoles professionnelles et des techniciens en milieu rural expliquent le fait que la plupart des maisons sont des cabanes dont il faut renouveler périodiquement les constructions.

A partir de l'initiative des italiens du groupe du *Mundo Giusto* à Kyondo, en 1985, la population du diocèse essaie de se procurer une fabrique de briques à daube. Ce groupe est constitué des laïcs célibataires de tout âge. Ils se mettaient au service des diocèses du Tiers-monde pour initier des œuvres de développement, à la portée de la portée de la portée locale, pour un temps déterminé. Ils ont mis en œuvre la transformation des produits locaux (maïs, blé, soja) en farine ou en hosties de messe pour ce qui est du blé, dans le diocèse de Butembo-Beni.

Ceux qui les aidaient dans les travaux de l'installation de l'électricité s'initiaient aussi aux travaux électriques de la mécanique et des constructions. Cependant, il faut de la patience pour avoir les briques désirées car la fabrique d'occasion ne peut donner qu'une brique, pour les sécher au soleil ou alors des finances pour les faire cuire. Grâce à cette méthode, la population urbaine peut construire des maisons en matériaux durables.

Quant aux sources énergétiques, le diocèse ne compte que quatre centrales hydroélectriques à Musienene, à Kyondo, à Mavoya, à Lukanga et bientôt à Mangina. Elles alimentent surtout les paroisses, les hôpitaux et les centres de santé. Les raisons qui expliquent le retard de l'énergie sont d'ordre politique : l'administration n'en fait pas une priorité malgré les potentialités énormes des barrages d'eau sur plusieurs rivières dans la contrée, et l'interdiction de faire passer les câbles électriques dans le parc.

Par ailleurs, la technologie de petites turbines électriques est inaccessible à la population locale qui ne peut pas s'en fournir à cause de la pauvreté. C'est pourquoi l'usage électrique de l'énergie solaire n'est pas répandu dans la contrée, et les initiatives privées d'industrie demeurent artisanales¹⁷⁶³. Enfin, dans ce domaine de la technologie, les personnes compétentes ne sont pas nombreuses¹⁷⁶⁴.

¹⁷⁶² Pour les deux zones de Beni et de Lubero, le diocèse ne compte que : - 437 écoles primaires tenues par la Coordination des Ecoles Conventionnées Catholiques - 121 écoles secondaires gérées par la Coordination diocésaine, - 7 Instituts supérieurs concentrés dans les centres urbains, - 2 scolasticats pour les Pères Assomptionnistes et les Pères Croisiers, - 1 Université Catholique de Graben à Butembo, - 1 Institut Emmanuel d'Alzon de Butembo pour la communication et le développement - 7 écoles d'alphabétisation et de formation professionnelle.

¹⁷⁶³ Parmi les industries agro-alimentaires privées qui n'entrent pas dans l'artisanat, il faudra mentionner : - le traitement du café et de la papaïne à l'ENRA à Beni, - le traitement primaire du bois à l'ENRA à Beni, - la mouture diocésaine du blé, du maïs, et du soja à Mavoya et à Kyondo, - l'usine à thé à Butuhe, - l'usine à savon de Katasohire Prosper à Butuhe, - deux menuiseries et briqueteries dont une diocésaine MENUIBO et BRIBO, - la Compagnie de Boissons du Kivu COBKI de l'entrepreneur Kitambala, - une usine d'huile à arachides CETRACA, - une usine de farine de blé de la Minoterie de Kihemba (MINOKI)

En définitive, la question de la justice et de la paix trouve ses racines dans le sous-équipement. Il faut compter avec les différentes initiatives personnelles de développement, et les réalisations communautaires dans ces divers domaines : services diocésains de développement, *Caritas*, œuvres médicales et scolaires. La sensibilisation de la population aux questions relatives à la pauvreté et au développement est la condition préalable de sensibilisation à la construction de la nation.

Ce fait demeure une interpellation qui appelle l'Église et la Nation à prendre en considération dans leurs plans d'ensemble les questions humaines relatives à la promotion de la personne et de la communauté, à la pauvreté et au sous-développement qui caractérisent d'une manière générale le pays. Les Commissions Justice et Paix¹⁷⁶⁵ répandues dans toutes paroisses se penchent sur ces questions. Le manque des moyens financiers les rend opérationnels. Leur mérite est cependant de travailler à réconcilier les personnes.

Conclusion de la cinquième partie

Les résistances à l'occupation coloniale et au christianisme que nous rencontrons dans le mouvement *kima* et l'*anyotisme*, ont tenté de stopper l'expansion du christianisme. Il en fut de même de la secte syncrétiste *omuyeve*. Sa force résidait dans sa pluralité culturelle tirée des Nande, des Rega, du christianisme et de l'Islam. Son souci de répondre à la crainte sociale du sorcier et de pourvoir au bonheur de la population locale et de la soulager de ses problèmes de santé, dont la stérilité, fit sa popularité. Sa faiblesse résida dans la vente du charme et du charisme de guérison. La disparition de ces mouvements, par répression ou par asphyxie à cause de ses abus, leur donne un caractère contextuel.

De ce tableau, un observateur tire un constat : la rencontre du christianisme avec la culture nande a été une confrontation permanente constituée de refus et d'accueil, de rupture et d'adoption, et enfin de syncrétisme religieux déguisé derrière des propositions d'attitudes chrétiennes. Les échanges culturels semblent avoir été unilatéraux. Le christianisme propose à la culture nande ses convictions religieuses avec ses attitudes subséquentes. Les références des missionnaires et à leur suite des ecclésiastiques autochtones sur les croyances traditionnelles ne constituent qu'un moyen de proposer la doctrine chrétienne.

Il en résulta, chez les croyants Nande, malgré les similitudes dans les deux croyances religieuses, un abandon de leur culture et une rupture dans leur vision de la religion. Enfin, cette adoption du christianisme pose de nouveaux problèmes nés du processus de christianisation : l'évangile vécu au quotidien d'une manière culturelle en

¹⁷⁶⁴ Pour plus d'ambles renseignements, on pourra aussi se référer au rapport de Jean-Marie.KALONDERO, *Planification de l'intervention du B.D.D.(1997-1999) pour l'auto-promotion des Communautés de base*, novembre 1996, p. 7-22.

¹⁷⁶⁵ Nous avons déjà le rôle de cette institution dans les paragraphes qui étudient les œuvres diocésaines.

relation avec les autres confessions religieuses, chrétiennes et non chrétiennes, et en relation avec le contexte social.

Conclusion générale

Tout au long de ce travail nous avons analysé l'évolution de l'histoire religieuse d'une population qui adhère au christianisme. Vers la fin du XVII^e siècle, les Nande conquièrent les contrées de Beni et de Lubero. Elles étaient jadis habitées par les Pygmées, les Balese, les Bambumba, et les Bapiri, parmi tant d'autres, populations avec lesquelles ils cohabitent pacifiquement.

Des études approfondies n'ont pas encore été menées sur ces ethnies. Du point de la vue de la christianisation, les archives du diocèse sont aussi muettes à leur égard. En ce qui concerne les Nande, nous pouvons affirmer que leur ouverture au christianisme pendant et après la période coloniale (1896-1996), fut déterminante pour opérer progressivement des changements d'ordre social, politique, économique, et religieux dans leur culture.

Un regard rétrospectif sur ce labeur nous incite à dégager les facteurs qui furent à l'origine de ces changements. D'une manière générale, trois principaux aspects réalisèrent une mutation culturelle chez les Nande : le heurt de la culture avec la civilisation occidentale, les moyens mis en œuvre dans le dispositif missionnaire, la reconnaissance officielle de l'Église naissante par le Magistère de l'Église. Ce regard nous permet, enfin, d'évaluer l'impact du christianisme sur les Nande.

1. Heurt entre la culture nande et la culture chrétienne

Ce premier aspect conclusif souligne d'abord succinctement les aspects qui constituent les grands axes de la culture nande. Il dégage ensuite l'attitude des agents de la colonisation à l'égard de la culture nande. Il dégagera enfin l'affrontement culturel des nande avec le christianisme ou encore l'attitude que la population locale adopta vis-à-vis de la nouvelle religion chrétienne.

Du point de vue culturel, plusieurs aspects concourent au développement de la vie spirituelle. La relation du Nande avec le cosmos, l'attachement à la terre à cause de ses travaux champêtres et agricoles, ses relations communautaires en famille, le clan, et le sa perception indissociable du monde visible et invisible en interaction culminent dans des questions existentielles.

Ces interrogations portent essentiellement sur le créateur et la destinée de l'homme. Elles trouvent des réponses dans les manifestations religieuses, les rites, les sacrifices et le culte. La religion pour le Nande devient ainsi une expression de l'expérience vécue de l'homme situé par rapport à lui-même et à la communauté, au monde visible et invisible des défunts, des ancêtres, et du *Dieu-Nyamuhanga*. Ces tissus de relations constituent alors pour le Nande un univers sacré, indissolublement uni, et régi par Dieu. Ces mêmes relations appellent à une vie de communion.

Pour les Nande, le *Dieu-Nyamuhanga* transmet la vie à travers les ancêtres à la famille qui revêt un caractère sacré et religieux. La vie englobe ceux qui sont unis par le lien du sang, par le pacte de sang, par les relations de parrainage, par une profonde amitié, et même par l'appartenance au même village.

Au niveau communautaire et social, le *Dieu-Nyamuhanga* transmet la vie, par le roi, les chefs du clan et de la famille, considérée comme le bien le plus précieux ici sur terre, non seulement pour les individus mais pour la communauté tout entière. En vivant des relations harmonieuses avec ces représentants de Dieu dans ce monde, chaque personne reste étroitement unie à l'Être suprême, et à tous les membres du groupe.

Parmi ces représentants le roi occupe une place centrale. De par sa mort et sa résurrection symboliques, il appartient, selon la croyance nande, au monde invisible et visible. Ainsi, devient-il le médiateur entre les vivants et les morts. Ce statut social lui octroie un rôle sacerdotal qui fait de lui le grand sacrificateur au *Dieu-Nyamuhanga* et aux ancêtres pour attirer les bénédictions divines sur la communauté. De lui dépend donc la prospérité et la vie du groupe.

Dans la vie ordinaire, la communauté, à son tour, reste traditionnellement liée au monde invisible. Ce fait entraîne une relation profonde avec le divin et les ancêtres à tel point que la vie et les activités humaines sont orientées à Dieu. Ce phénomène explique les rites agraires, les rites autour de la naissance, de l'initiation, du mariage, de la vieillesse, et de la mort. La vénération des ancêtres, et le grand culte sacrificiel à Dieu correspondent à cet objectif.

Cette religiosité trouve son fondement dans la vision traditionnelle de la religion et de Dieu. Le Dieu unique, *Nyamuhanga*, dans son mode propre d'existence, se manifeste et intervient, par l'intermédiaire des esprits et des ancêtres, dans les différentes circonstances de la vie humaine selon les besoins de l'homme ou de la communauté. Ces expériences de Dieu poussent les hommes dans diverses attitudes religieuses : la

louange, l'intercession, l'imploration du pardon divin, et la crainte de Dieu.

La conception du *Dieu-Nyamuhanga* fonde la moralité des Nande qui culmine dans la vénération des ancêtres. Le culte des ancêtres est réservé aux hommes qui ont pleinement vécu les exigences vertueuses de la culture à savoir l'adoration du Dieu unique, la vie familiale féconde et épanouie, la promotion d'un travail réussi, le respect de la coutume ancestrale et de la tradition, et enfin le respect du secret initiatique.

La vie ancestrale, considérée comme une vie de béatitude, reste une hantise pour les Nande. C'est pourquoi toute la formation reçue tout au long du cycle vital de l'homme, -la naissance et rite de l'exposition de l'enfant au soleil (*erihulukya*), les rites de l'initiation féminine (*erihinga*) et masculine (*olusumba*), l'installation des nouveaux conjoints dans leur foyer (*ovukwik'amahigha*), et les rites mortuaires-, n'a d'autre finalité que de favoriser le passage de cette vie au monde de l'au-delà auprès des ancêtres.

C'est alors que nous pouvons comprendre le fait que toute transgression de la tradition ancestrale engendre des perturbations dans la conscience morale de la personne et dans sa vie individuelle. Elles peuvent avoir aussi des répercussions non seulement sur la vie communautaire mais sur le monde environnant.

Ainsi les Nande s'évertuent-ils à conformer leur vie aux normes morales de la culture. Elles gardent une dimension théocentrique dans une relation verticale avec Dieu et les Ancêtres, une dimension anthropocentrique dans un rapport horizontal avec le groupe, et une dimension cosmique dans le lien avec l'univers. C'est pourquoi les Nande distinguent les péchés contre Dieu, contre les personnes et les objets sacrés, contre le village, contre soi-même, contre la vie communautaire et contre le pays, et le péché du sorcier, l'asocial.

C'est dans cette culture nande que le christianisme s'inséra à partir de la fin du XIX^e siècle. Il apparut, pour les autochtones, comme une religion qui renforce les valeurs culturelles, les enrichit, et les réoriente en leur donnant une vision chrétienne. Ce second aspect lié au christianisme fut déterminant dans la transformation culturelle et religieuse des Nande.

L'enseignement missionnaire sur le christianisme s'articulait autour de cinq axes principaux : le Dieu trinitaire ; l'alliance de Dieu avec son peuple ; l'incarnation du Fils de Dieu qui permet la rédemption du genre humain par sa mort sur une croix et par sa résurrection ; l'Église considérée comme la grande famille des enfants de Dieu ; et la communion des saints dans une perspective eschatologique qui aboutit à la promesse d'une vie éternelle dans le paradis auprès de Dieu.

Cette nouvelle religion, « révélée », enseignait une création divine *ex nihilo* et prêchait que l'homme est créé à l'image de Dieu. Elle recommandait une charité qui s'étend aussi aux ennemis, la pratique du décalogue, une diversité de prières et de dévotions. Elle célèbre, quotidiennement, l'Eucharistie qui identifiée au corps et au sang du Christ, et à son sacrifice sanglant sur la croix pour la rémission des péchés. On adhère à la nouvelle religion par « l'eau régénératrice du baptême ». Les membres de la nouvelle religion ont comme signe distinctif une croix ou une médaille, et le chapelet qu'ils récitent.

Auprès des convertis, ces aspects du christianisme furent une nouveauté religieuse, mais furent aussi perçus comme un développement de la religion traditionnelle. Malgré la

croissance nande en un Dieu unique, et malgré sa pratique d'une éthique proche du décalogue, les missionnaires ne pouvaient admettre une pratique religieuse chez les Nande, mais des pratiques superstitieuses à combattre. Ainsi, furent sapés les fondements de la culture nande, ses croyances, ses cérémonies et ses rites liés à la vie humaine, les puissances divines protecteurs de l'homme, et son espérance la vie dans le monde invisible du divin et des ancêtres.

Du point de vue de la morale chrétienne, l'éthique nande qu'on peut rapprocher de l'enseignement du décalogue n'en était pas une. Aux yeux des missionnaires, l'application rigoureuse de la peine qui servait de parade à l'expansion de ces infractions dans la communauté était inadmissible. En réalité, les Nande prévoyaient des sanctions qui ne respectaient pas la dignité humaine prônée par le christianisme.

Il s'agissait entre autres de la peine capitale, de l'exil, de l'épreuve du poison (*ovwenda*), la livraison des voleurs aux rapaces, les sept fouets administrés au sexe masculin pour l'adultère, la relégation des menteurs qui empoisonnent les relations humaines et communautaires, et l'exil des sorciers. La sanction des coupables correspondait au degré de la gravité du mal qui porte atteinte à la vie des personnes et à la communauté.

Ce fut dans ce contexte culturel nande que le christianisme se présenta comme ayant une valeur purificatrice et libératrice. Cette prise de conscience que le christianisme comporte des valeurs enrichissantes explique le fait que la population réclame des catéchistes, qu'elle revendique la présence des Pères dans leur village, et que des chrétiens s'improvisent comme des catéchistes dans leur milieu ¹⁷⁶⁶.

De leur côté, les chefs entrèrent dans l'esprit des temps nouveaux. La conversion des chefs, gardiens et garants de la tradition, signifia pour le peuple que le christianisme faisait désormais partie de la culture et de la vie du peuple. Toutefois, elle n'entraîna pas forcément la conversion des détenteurs du pouvoir et le renoncement aux instruments royaux ancestraux. Ce fait se vérifia à la mort du *mwami* Biondi ¹⁷⁶⁷.

Pendant, s'opéra un tournant dans l'histoire du peuple. Le chef (*Mwami*), personne de référence dans la tradition, devait consulter un expatrié, le missionnaire ou son représentant, le prêtre ou le catéchiste qui sont des personnes étrangères à la famille royale, pour une question importante concernant la vie du peuple.

Bien plus, le chef militaire (*Ngabwe*) et ses hommes n'avaient plus de raison d'être car la nouvelle religion prône la fraternité et la paix. Ainsi les guerriers furent réduits au silence. Enfin, le chef spirituel (*Mukulu*) céda la place au missionnaire, au prêtre autochtone et aux catéchistes, indépendamment de leur âge, et de leur statut social de leur famille d'origine. Ces nouveaux officiants ne rendent plus un culte ou un sacrifice au *Dieu-Nyamuhanga*, mais au Dieu de la religion chrétienne. Par la conversion des chefs traditionnels, toute la structure de la culture devint ébranlée. Elle s'appréta alors à sa restructuration dans la nouvelle société établie par les Occidentaux.

¹⁷⁶⁶ Gervais QUÉNARD, *Rétrospective. Naissance d'une chrétienté*, dans *Le Royaume* (1959) n° 29, p. 9-11.

¹⁷⁶⁷ Lieven BERGMANS, *Biundi : nova et vetera*. Editions Assomption Butembo-Beni, 1975, p. 25-39.

La structure de la culture nande fut aussi attaquée par la collaboration des missionnaires avec les agents de l'Administration coloniale. La colonisation introduisit de nouvelles formes de solidarités basées sur la profession et les nouvelles classes sociales, parfois opposées : les citadins et les paysans, les lettrés et les analphabètes, les commis, les salariés et les chômeurs, ainsi que le groupe des policiers et des militaires, en temps de paix et de guerre.

La création des centres extra-coutumiers constitua un des éléments du démantèlement social et de l'amointrissement du pouvoir du chef. Dans ce nouvel ordre social, le chef fut réduit à la servitude, aux corvées, à la prison¹⁷⁶⁸ sur un plan d'égalité avec ses subalternes, et même à la relégation¹⁷⁶⁹. L'imposition de chefs, qui étaient parfois des usurpateurs, la création des chefs « couronnés », c'est-à-dire institués par l'Administration diminuèrent le prestige du chef traditionnel et son influence sur le peuple, et engendrèrent des conflits familiaux. À la longue, l'autorité du chef traditionnel fut réduite à une autorité morale auprès du peuple. Son opposition opiniâtre au nouvel occupant entraînait sa destitution. Par contre, sa reddition signifiait la cessation des hostilités. Elle impliquait aussi la soumission du chef traditionnel et celle de ses hommes aux agents de l'Administration de l'État.

Par ailleurs, avec la colonisation se formèrent deux juridictions parallèles : celle de l'agent de l'Administration, -la bureaucratie-, et celle du chef du village. La coercition dans les tribunaux supplanta le processus de réconciliation obtenue par la palabre. « Dédommagement et intérêt », expression réservée aux lettrés, remplaça le repas communautaire de pardon (*ovulira haghuma*) qui était un signe et un engagement à rétablir la paix et l'harmonie perdues à cause de différends entre les personnes.

Du point de vue économique, l'héritage de la terre ancestrale fut étatisé. Cela entraîna des pertes de terres arables qui devinrent des parcs nationaux, des réserves forestières, des cimetières, des domaines pour les missionnaires avec leurs écoles, leurs hôpitaux, et leurs religieuses. Par ailleurs, sur ces terres arables, on planta des produits industriels, caoutchouc, quinquina, pyrèthre (*kilatère*), quinquina, café, thé, papaye, dont on ne voyait pas directement la nécessité.

On initia aussi la population locale à l'agriculture intensive de reboisement (eucalyptus, cyprès blackwattle) et aux produits vivriers, nécessaires aux Européens et à leurs fonctionnaires, et l'exploitation de minerais d'or. Ces nouveaux produits contribuèrent à l'expropriation des terres de la population locale par l'État. Il ne favorisèrent pas, non plus, les produits locaux qui firent place aux produits de « l'agriculture obligatoire », notamment le soja, les haricots, les pommes de terre, le blé, le paddy, l'arachide, et autres.

L'introduction de l'industrie étouffa l'artisanat du fer, de la vannerie, et du textile, et fit apparaître le travail forcé, les corvées, des tracés de routes, parfois au milieu des villages. Le recrutement de la main-d'œuvre pour ces activités et la fixation de la circoncision après neuf ans vidèrent les villages de la force-vive de la jeunesse, et s'accompagnèrent de la

¹⁷⁶⁸ AIMO, 8, 9, 137 : Rapport annuel, 1940.

¹⁷⁶⁹ Lieven BERGMANS, *Biondi*. « *Vova et vetera* », Butembo, Éditions Assomption Butembo-Beni, 1975, p. 10-11

famine dans la contrée (1943-1945). Le mauvais traitement lors de l'exécution de ces travaux fit que plusieurs préféraient déménager, loin de l'influence coloniale.

Soudain, les plantes industrielles et vivrières cohabitèrent avec les produits locaux, l'échange basé sur le troc fit place à la monnaie. La solidarité clanique s'orienta vers les membres d'une même coopérative agricole ou économique. Au sein d'une même société apparut la classe des riches et des pauvres, celle des fermiers et des paysans, des salariés et des prolétaires. Désormais, la richesse de la personne fut évaluée en fonction de la masse monétaire placée en banque. De - là surgit l'émulation mais aussi l'âpreté au gain et l'égoïsme.

Certes, à la pénétration des Européens dans la contrée (1894), la population fut libérée de l'emprise de la traite des esclaves et de l'influence des islamisés. Par ailleurs, grâce à l'introduction de la médecine la population fut guérie de certaines épidémies, la jaunisse (berbérie), la variole, la maladie du sommeil, et autres. Mais l'explication objective de la maladie ne guérissait les blessures morales et sociales qu'elle causait. C'est pourquoi, la médecine moderne coexiste avec la manière traditionnelle de guérir les maladies curables et incurables.

En outre, la colonisation introduisit l'école. Sa valeur n'étant pas perçue par la population autochtone, l'école prit un caractère obligatoire et forcé. Elle était surveillée par les policiers. L'école priva les familles du revenu de leurs champs en « enfermant la jeunesse dans des classes (en swahili, *kufungia watoto mu masomo* ou en kinande, *erifungira avana vomukalasi,*) ». Cette expression qui évoque un emprisonnement de la jeunesse à l'école accrut l'hostilité de la population locale. Cette répulsion s'aggravait quand les parents ou le chef du village étaient incarcérés pour l'absence de la jeunesse à l'école.

Néanmoins, elle commença à engendrer des déracinés du point de vue psychologique et culturel. Emancipés de leur milieu traditionnel, les élèves relativisèrent les croyances religieuses liées à la vie humaine : la mort, les cataclysmes naturels, les tabous, l'interprétation de la maladie, les sens des rites, et autres. Il se créa alors une nouvelle élite et une catégorie d'incultes, analphabètes. Cette élite sera à la source de la désintégration de l'harmonie sociale, à l'éveil du nationalisme, par la création d'une multiplicité des partis politiques.

Enfin, la dimension religieuse faisait partie du nouvel ordre colonial qui se donnait pour objectif : « la civilisation ». Celle-ci visait l'amélioration des conditions morales et sociales des populations autochtones, grâce à l'action missionnaire. Malgré les frictions qui pouvaient exister entre les missionnaires et les Agents de l'Administration, ce plan d'ensemble impliquait une certaine collaboration entre l'État et la mission. La charge des œuvres scolaires et hospitalières fut remise aux missions. Ces deux domaines sociaux devinrent aussi des moyens de christianisation. La civilisation prit une autre connotation : « la civilisation chrétienne ».

Dans ce contexte, les missionnaires cherchèrent à supplanter les croyances religieuses traditionnelles par la religion chrétienne. Le chef qui était le grand sacrificateur dans sa culture devint un fidèle comme tout autre chrétien, à l'unique condition de brûler les instruments ancestraux, de suivre le catéchisme, et de recevoir le baptême.

Cette perte du pouvoir religieux, social, et politique des chefs plaça les Nande dans une anomie culturelle. Ce fait explique les différentes formes de résistance aux étrangers : la méfiance, les mouvements *kima* et l'*anyotisme*. Le missionnaire les dénonçait, l'agent de l'Administration les réprimait. Cette situation coloniale provoqua une crise culturelle dont l'issue fut de s'abandonner au missionnaire. Ce « messenger de Dieu » était perçu comme un recours parce qu'il était porteur des valeurs spirituelles, humaines et morales, contrairement au colonisateur réduit au statut d'envahisseur et d'agresseur.

2. Le dispositif missionnaire : auteurs et action pastorale

Le principal facteur des changements culturels chez les Nande tourne autour du pivot central, le prêtre, aidé de ses collaborateurs autochtones. Leur rôle et leur influence s'étendent au milieu de la population locale à travers les œuvres pastorales, scolaires, sanitaires, et sociales. Leur action était essentiellement tournée vers la formation de la conscience à la civilisation chrétienne.

Le missionnaire crée autour de lui un réseau de relations qui constituèrent parmi les autochtones, ses collaborateurs directs. Ceux-ci, en étroite collaboration avec le missionnaire, deviennent les promoteurs et la cheville ouvrière de la christianisation de la population locale. Il se forme ainsi entre le missionnaire, ses collaborateurs et les autochtones un double mouvement : centrifuge et centripète. Ce sont ces agents de la christianisation qui sont les acteurs principaux dans le processus de l'instauration d'une civilisation chrétienne chez les Nande.

Il s'agit principalement du missionnaire et, à sa suite, les membres du clergé autochtone. Il initie les œuvres pastorales, scolaires et sociales. Quel que soit le degré de responsabilité dans ces œuvres, chaque acteur était intimement lié au missionnaire. Les catéchistes dispensent un enseignement religieux. Depuis les années 1939, le rôle des aumôniers et les responsables, religieux ou religieuses et laïcs, des mouvements catholiques initient aussi à la pratique des vertus chrétiennes qui complétaient l'enseignement de la doctrine chrétienne.

Les enseignants à l'école exercent un rôle similaire à celui des catéchistes. En plus de l'instruction scolaire, ils enseignent la religion chrétienne. Les religieuses et les Frères qui n'étaient pas directement impliqués dans les activités pastorales donnaient le témoignage chrétien de charité auprès de la population locale pour soulager certaines misères physiques ou entreprendre des œuvres sociales. Ils forment alors la population locale à divers métiers qui contribuèrent à l'amélioration des conditions de vie dans le monde environnant.

Le rôle du missionnaire dans la mutation culturelle nande fut capital. Le missionnaire entreprit un travail de réorientation de la vie du peuple dans le cadre de ce qu'il appelait la civilisation chrétienne. Cette stratégie missionnaire était constituée de trois principales activités : les œuvres pastorales, scolaires et hospitalières. Ces œuvres sont à l'origine de

nouveaux types de rapports basés sur la promotion de la personne au sein de la communauté. On rencontre entre autres des catéchistes ou enseignants de religion (*waalimu wa dini*), des enseignants d'écoles (*waalimu wa masomo*), et des infirmiers (*munganga ou muferemye*).

Le poste de mission (ou la paroisse) était le pivot des activités du missionnaire. Il était constitué de la résidence du missionnaire, d'une église, lieu du culte (*ovuhima*), entouré d'un catéchuménat, d'écoles primaires ou artisanales, des services de santé, et du personnel qui s'occupait de ses œuvres. Le catéchuménat et ses épreuves, assimilé à la grande initiation masculine chez les Nande convertis, fut un temps facteur d'une « crise de conscience individuelle ¹⁷⁷⁰ ». Isolé de son milieu naturel, loin de l'influence païenne, l'enseignement religieux reçu avait pour but d'opérer chez la personne un changement intérieur qui se concrétisait dans les pratiques chrétiennes.

Ce cheminement perdure encore. Il s'agit de maîtriser par cœur les enseignements de la religion chrétienne et sa morale qui se traduit par la fréquentation de la messe et de la prière. Ce long processus de trois ans au bout desquels le catéchumène reçoit le baptême est un temps de conversion, c'est-à-dire de changement de mentalité, d'abandon du paganisme et de reniement de sa propre culture.

Aux yeux de la population locale attachée à la tradition, le catéchuménat était « un temps d'empoisonnement de la conscience » ou encore de la « destruction de l'intelligence » des catéchumènes (en *swahili*, *kuaribisha akili ya walomba* ou en *kikande*, *eritsandia omitima yavalomba*). Le nouveau comportement qu'adoptaient les convertis confirmait le diagnostic : le port des insignes chrétiens, la fréquentation de la paroisse, les levées matinales pour la messe, l'absence fréquente dans la véranda, marquaient la différence des manières de vivre.

C'est pourquoi les chrétiens nande qui reniaient la nouvelle religion recevaient un vomitif comme pour les cas d'empoisonnement ou d'envoûtement par le cannibalisme. De là est née l'expression et la pratique de « faire vomir la religion » (*erimusal'ekisomo*) pour pouvoir réintégrer le converti au christianisme dans la vie ancestrale.

L'acceptation du processus, par lequel on abandonnait progressivement les croyances traditionnelles pour adhérer à la religion chrétienne, jusque parfois à en devenir le propagandiste dans son milieu, était-elle toujours désintéressée ? Sans doute, toutes les motivations n'étaient pas sincères. Certains, pour une raison sociale ou religieuse, pouvaient embrasser la « religion du Père » perçue comme une religion supérieure. La conversion au christianisme signifiait alors une promotion, l'accès au statut « d'homme du Père », et profiter de certains avantages auprès de lui. Les hommes qui étaient au service du missionnaire étaient exemptés des corvées et d'impôts. Ils bénéficiaient de l'enseignement scolaire, et profitaient des soins médicaux auprès des religieuses.

La situation n'a guère changé. L'influence et les contacts permanents des missionnaires et des prêtres diocésains avec le peuple lors de leurs randonnées en brousse favorisent l'adhésion au christianisme. Ces tournées apostoliques aboutissent à

¹⁷⁷⁰ D. Fr De MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 73.

la création de nouvelles communautés sous la direction des catéchistes et de son conseil (*wacomité*). Le but de ce conseil est de favoriser la communion fraternelle entre les membres, un soutien mutuel dans la foi, et chercher ensemble des solutions aux problèmes que rencontrent la communauté ou ses membres.

La population éloignée pouvait ainsi jouir d'une chapelle-école, d'un poste de santé et à certains endroits de la présence des religieuses. Il en résulte la formation de nouvelles entités ecclésiastiques, de nouvelles formes d'appartenance géographique correspondant à l'étendue de ces secteurs de la mission, et de nouvelles formes de relations entre les chrétiens. À l'exception du prêtre, la direction et l'organisation de ces postes succursales par les catéchistes reproduisent le modèle du curé de la paroisse. Les autochtones prirent ainsi leurs responsabilités dans la christianisation de leurs congénères.

Dans cette décentralisation, la présence du catéchiste reste incontournable. Il est l'auxiliaire indispensable du missionnaire, et en même temps son représentant auprès du peuple. Du catéchiste dépend, désormais, la qualité de la vie religieuse dans le village. Ce constat rejoint les observations de D. Fr De Meeus et D.R. Steenberghen et John Baur chez les catholiques comme chez les protestants :

« Leur importance, dans l'œuvre missionnaire, est considérable. Souvent tant vaut le catéchiste, tant vaudra, au point de vue chrétien le village. De son assiduité, de sa conduite, de bons exemples de vie chrétienne qu'il pourra donner dépendra parfois l'orientation religieuse de toute la contrée ¹⁷⁷¹. Bientôt, le catéchiste devint plus qu'un enseignant, il fut aussi pasteur de sa petite communauté chrétienne et il jouissait de la plus grande autorité morale dans sa population. Son seul handicap était sa propre connaissance rudimentaire de la foi chrétienne, mais ce qui lui manquait en érudition, il le comblait par sa conviction

¹⁷⁷² .

Le catéchiste rend présente l'Église, la met à la portée du peuple dans toutes les circonstances de la vie sociale : à la naissance, à la célébration du mariage, à l'enterrement, à la préparation aux sacrements, à la réconciliation entre les personnes, et lors de la palabre. Dans ces situations, en l'absence du prêtre, il peut concilier la vie traditionnelle avec les pratiques chrétiennes. C'est pourquoi John Baur appelle le catéchiste « un grand médiateur entre la voie traditionnelle et la nouvelle manière de vivre

¹⁷⁷³ ».

La formation des « œuvres de persévérance », c'est-à-dire les mouvements d'action catholique, constituait un moyen d'étendre l'influence du missionnaire sur la chrétienté, et d'imprégner le christianisme dans le cœur de ses fidèles. Leur but est devenu celui de consolider la foi chrétienne des membres, de chercher leur sanctification, de susciter en eux la ferveur apostolique, et les incitant au témoignage de vie chrétienne dans leur milieu.

¹⁷⁷¹ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷⁷² John BAUR, *2000 ans de christianisme en Afrique*, op. cit., p. 438.

¹⁷⁷³ *Ibidem*, p. 449.

Ce témoignage réside dans la pratique des vertus spirituelles, morales, et humaines qui se compénètrent. Ces vertus sont aussi orientées vers la « sainteté personnelle » des membres, l'amour et le service de l'Église. Ainsi, selon les groupes d'âge, les enseignements reçus portent sur le sens du devoir envers Dieu, les parents, la société, le pays, et le respect de l'autre.

Au niveau individuel, le chef du groupe insiste sur le sens de la responsabilité et de la créativité, de la conduite morale, civique, et spirituelle, du travail bienfait et du service gratuit. Il les incite aussi à travailler personnellement sur eux-mêmes afin de supprimer les défauts, d'éviter les mauvaises compagnies provenant du milieu païen, d'avoir de sains loisirs, et de mener un idéal de vie chrétienne calqué sur les vertus humaines et évangéliques.

Sur le plan communautaire, on éveille chez les membres des mouvements le souci de compréhension mutuelle, d'émulation, de solidarité, d'entraide, l'amour du prochain, en particulier ceux qui sont dans le besoin, les malades, les handicapés, les pauvres, les vieillards. Il faut, selon les expressions qui en surgirent : « se rendre le bon samaritain (*msamaria mwema*) pour tous, et pratiquer « la BA », abréviation qui est passée dans le langage chrétien (*ebea*). Elle signifie par ses initiales « opérer une bonne action », c'est-à-dire se rendre utile, agréable, et aimable. Elle implique aussi le sens du désintéressement.

Ces vertus chrétiennes sont similaires à celles qui étaient apprises lors de l'initiation. La nouveauté de l'enseignement dans les mouvements catholiques se rencontre dans les groupes dédiés à une dévotion spécifiques : au Sacré-Cœur de Jésus, à la Vierge Marie, au Cœur Immaculé de Marie, à la Sainte Famille, au Saint-Esprit, à l'adoration de l'Eucharistie, et aux divers services de la célébration de la messe.

L'adhésion aux mouvements catholiques s'explique par le fait que plusieurs y cherchent des relations spirituelles durables, et une formation humaine qui puisse les aider à affronter les exigences de la vie d'une personne adulte. Certains s'y préparent au mariage et y choisissent leur conjoint. Les mouvements sont à la source d'une amitié durable entre les membres, à tel point qu'ils sont devenus des formes de fraternités dans le diocèse de Butembo-Beni. Enfin, les mouvements catholiques sont devenus des pépinières des vocations à la vie religieuse et sacerdotale, et des lieux de recrutement de militants laïcs.

On ne peut oublier ici le rôle de l'aumônier, l'influence des enseignants et des membres des congrégations religieuses, et des parents qui encouragent et stimulent leurs enfants à adhérer aux mouvements. Ils sont autant d'agents de la diffusion de valeurs religieuses, morales, humaines dans leur milieu. Ces valeurs sont condensées dans un « mot d'ordre hebdomadaire ». Ce mot d'ordre consiste en un exercice ou une pratique d'une des valeurs proposées par le chef du groupe. Chacun en rend compte à la prochaine rencontre et reçoit des conseils supplémentaires pour pouvoir surmonter les difficultés rencontrées lors de ces exercices.

L'esprit de ces groupes religieux a fortement imprégné la chrétienté à tel point qu'il triompha des grands convulsions politiques du pays dans sa marche vers l'indépendance (1960), après la rébellion muleliste (1964), dans les années 1970, lors de la politique de

l'authenticité et la suppression des mouvements chrétiens, et les guerres d'occupation du Nord-Kivu (1980-2005) La clef d'interprétation de ce phénomène réside dans le sentiment d'attachement et d'appartenance à un groupe et à la paroisse qui présente un nouvel idéal de vie. Dans ce contexte, l'observation de D. Fr. De Meeus et D.R. Steenberghen est applicable au diocèse de Butembo-Beni. Ils affirment que « La paroisse devint la source d'irradiation des principes chrétiens, moraux, religieux, et sociaux ¹⁷⁷⁴ ».

Selon leurs groupes d'âge, la paroisse encadre les personnes qui ont adhéré au christianisme dans un réseau de rapports d'appartenance humaine, communautaire, religieuse et géographique. On y adhère librement. Par la persuasion, le chef du groupe ou l'aumônier, -religieux ou religieuse-, l'enseignant ou le catéchiste inculquent des attitudes que les membres sont appelés à adopter. Cet enseignement s'enracine dans les consciences des membres à tel point que la séparation du groupe n'entraîne pas toujours le rejet de l'idéal poursuivi dans le groupe, et ne supprime pas l'amitié.

En définitive, avec les mouvements catholiques, il s'est introduit une pluralité d'appartenances humaines ou spirituelles au sein d'une même communauté chrétienne et villageoise. On est membre d'une famille, d'un mouvement dans cette paroisse ou dans une autre, si le mouvement de son choix n'existe pas chez soi. Cela fait autant d'engagements.

À l'intérieur d'une même chrétienté issue de la même population, cette situation est à l'origine de distinctions entre les personnes à partir de leur ferveur chrétienne ou de leur appartenance aux mouvements d'action catholique. Il y a ainsi des catéchistes, des *wacomité* (conseil des anciens), des membres de différents mouvements catholiques, les chrétiens ordinaires, c'est-à-dire les baptisés, les païens, les membres des diverses confessions chrétiennes et des sectes.

Cependant, cette classification ne rend pas compte de l'importance des relations spirituelles qui existent entre les parents et les enfants au sein de la famille. Ils sont aussi « apôtres », à leur manière, au sein de leurs familles. Ils donnent les premiers éléments du christianisme à leurs enfants. Ces derniers, spontanément, deviennent à leur tour des « christianisateurs ».

Par leur incapacité à réciter ou à exécuter convenablement une prière ou un cantique, et par leurs questions sur des affaires religieuses, les enfants aident leurs aînés et leurs parents à assimiler et à approfondir la foi qu'ils doivent traduire dans un langage compréhensible par l'enfant. Les maladresses de l'enfant dans la prière et les chants, à longueur de journée, sont l'objet de rectifications de la part des adultes.

Ces derniers, par les corrections et l'explication de certains éléments de la doctrine chrétienne qu'ils donnent, finissent par s'imprégner de ce qu'ils apprennent aux enfants. Il en va de même de nouveaux chants liturgiques que les enfants apprennent à leurs parents. Ainsi, dans la famille, chacun selon son rang et ses capacités transmet l'enseignement chrétien reçu du catéchiste, de l'enseignant de l'école primaire ou du curé de la paroisse.

Pour le missionnaire l'école était aussi un moyen de christianisation. Mais, pour

¹⁷⁷⁴ D. Fr De MEEUS et D.R. STEENBERGHEN, *op. cit.*, p. 73.

certains observateurs comme Epiphane Casimir Sandwibé du Burkano Faso, l'école, ainsi que les centres d'alphabétisation, les randonnées en brousse et les des œuvres des missionnaires constituaient des « appâts ¹⁷⁷⁵ » pour attirer des personnes à convertir. Adu A. Boahen force même le trait quand il affirme que « l'école était l'Église ¹⁷⁷⁶ ». À vrai dire, l'instruction scolaire s'accompagne souvent de l'éducation chrétienne. Dans le diocèse de Butembo-Beni, les catéchumènes constituent le tiers des élèves qui reçoivent le baptême ou la confirmation durant l'année en cours ¹⁷⁷⁷ .

Ce phénomène s'explique par le fait que les parents pauvres poussent leurs enfants à l'école primaire pour qu'ils bénéficient des instructions scolaires et de l'enseignement religieux. Après la réception des sacrements, ces élèves peuvent être libres d'abandonner l'école car ils n'ont plus que des instructions à suivre pour recevoir le sacrement de mariage.

Les six ans d'école primaire transforment la place des enfants au village. Grâce à l'école, à l'âge de douze ans, l'enfant peut-être plus utile à ses parents que celui qui a passé trois ans à la paroisse où il alternait l'enseignement religieux avec les travaux des champs qui servent à l'autofinancement de la paroisse. Il peut déchiffrer une lettre et en fournir une interprétation, comme il peut aussi répondre à une correspondance sous la dictée de l'expéditeur.

L'école a aussi été un moyen de formation pour les agents pastoraux, soit dans le séminaire, soit dans les écoles pédagogiques et normales, soit par la formation professionnelle du personnel dont le missionnaire avait besoin : les maçons, les menuisiers, les mécaniciens, les éleveurs de bétail. Cette vision pastorale de l'école était cependant très utilitaire, à tel point que, dans tout le Congo-Kinshasa, en 1960, lors de l'accession du pays à l'indépendance, il n'y avait que 16 diplômés universitaires et plus de 600 prêtres congolais ¹⁷⁷⁸ .

En somme, l'école devint pour la population locale le moyen d'accéder à une culture présumée supérieure. Elle permettait de maîtriser les connaissances de l'Européen, d'acquérir de nouvelles méthodes d'agriculture et d'élevage des animaux domestiques, d'améliorer l'habitat, d'accéder à la nouvelle religion. Au sortir de l'école, on pouvait devenir un commis, un enseignant, un infirmier ou exercer un métier professionnel, et recevoir un salaire. Beaucoup plus rarement, elle ouvrait l'accès à l'élite intellectuelle.

L'école est restée une source d'émulation entre les personnes, d'acquisition de nouveaux schèmes de pensée, à la manière des Blancs, et ouverture à l'universel. Elle favorise l'usage de la langue française dans les activités administratives sur tout l'étendue de la république. Dans le diocèse de Butembo-Beni, les missionnaires ajoutèrent l'approfondissement du *swahili* au français. Cette langue vernaculaire prédomine sur le

¹⁷⁷⁵ Epiphane Casimir SANDWIBÉ, *Histoire de l'Église au Burkina Faso*, op. cit., p. 175-180

¹⁷⁷⁶ A Adu BOAHEN, op. cit., p. 358.

¹⁷⁷⁷ Observations de l'auteur de ce texte dans la paroisse de Mbao (1986-1991).

¹⁷⁷⁸ Jean STENGERS, op. cit., p. 208-209.

kinande dans la pastorale missionnaire. Elle réalise la cohésion de différents groupes ethniques du diocèse et ouvre aux autres pays africains, le Kenya et la Tanzanie.

À l'éveil du nationalisme et après les années de l'indépendance (1950-1964), cette élite fournit les leaders de divers partis politiques. Ce multipartisme, avec les mouvements de rébellion potentiels qu'il génère, contraste avec la conception traditionnelle du gouvernement des populations locales par un chef.

Le service médical contribue aussi à la transformation des mentalités. La gestion de la santé était directement liée au missionnaire, comme les œuvres pastorales et scolaires. Il se déploie dans les dispensaires, les maternités, les hôpitaux, les centres de santé. Ce ministère est perçu par la population locale comme un « apostolat de charité » que la population apprécie par cette expression « le missionnaire concrétise sa prédication sur l'amour en touchant les malades (*anagusa wagonjwa* ou *akatul'okovakoni*) ».

Cependant, cela ne fit pas disparaître la répugnance pour le sacrement des malades communément appelé l'extrême onction ou « le dernier sacrement » (en *swahili*, *sakramenti ya mwisho*). Cette dernière terminologie est la plus répandue. Il est rare qu'au départ du prêtre, le malade survive car, en réalité, le prêtre vient administrer des moribonds.

Les orphelinats chez les Nande sont une autre révolution culturelle. La tradition interdisait qu'une maman allaite un enfant, qui n'est pas sienne, à moins qu'elle ne soit de la parenté de la défunte. Le risque est grand d'être prise pour une sorcière de la défunte. Les orphelinats ont introduit de nouvelles formes d'adoption d'enfants en bas âge dans des familles chrétiennes.

Par ailleurs, le succès de la médecine européenne fait reculer progressivement le recours aux soins thérapeutiques auprès des sorciers, des féticheurs et des devins. Néanmoins, elle a une limite : elle ne soigne pas les blessures morales occasionnées par la maladie, et ne défend pas la personne contre le sorcier, auteur de la maladie. Ce fait explique la coexistence de deux traitements pour une même maladie par les soins de la médecine moderne et traditionnelle. Enfin, la fréquentation des maternités et les consultations prénatales a permis aux religieuses d'inculquer quelques notions de puériculture auprès des mamans, et les aider à réduire la mortalité infantile.

Somme toute, l'instruction religieuse et scolaire, et « l'apostolat de charité » ont diffusé des nouvelles valeurs chrétiennes et humaines dans la masse. La formation à un métier dans les ouvriers, les écoles artisanales, les fermes-écoles, la réception des soins médicaux mettent continuellement le peuple en contact avec les missionnaires étrangers, puis autochtones.

Ainsi, en enfonçant un clou dans une planche, en manipulant la boue et la truelle, en recevant une piqûre de pénicilline, en allant à la consultation prénatale (lieu d'attente : *evulindiriri*) ou à l'orphelinat, en soignant les handicaps physiques et mentaux, le peuple intériorise des valeurs religieuses et humaines, visant le bien-être social, le développement et la transformation progressive du milieu. L'apprentissage des techniques se doublait d'une transformation des individus. C'est pourquoi, il est dit des menuisiers « qu'ils enfoncent des clous dans leurs têtes, et des maçons qu'ils pétrissent leur cerveau (*kupigilia muzumari mukichwa, eritstumb'ovongo*) ».

3. L'institution juridique de l'Église locale et ses implications

Le troisième aspect qui a contribué au changement social, culturel et religieux des Nande fut l'institution juridique de l'Église locale de Butembo-Beni. Il comporte, respectivement, la reconnaissance officielle du diocèse, l'implantation du clergé local, et celles des congrégations religieuses autochtones et missionnaires.

La reconnaissance officielle de la mission de Beni remonte au 24 septembre 1906, date à laquelle Mgr Gabriel Grison, des Pères du Sacré-Cœur de saint Quentin, planta sa tente à Beni. Les Déhoniens avaient été précédés des Pères Blancs qui étaient établis en Ouganda depuis 1893 et qui venaient de constituer, depuis l'année 1896, quelques communautés chrétiennes sur les rives de la Semliki.

La crainte du Gouvernement belge de l'État Indépendant du Congo de voir l'influence anglaise se répandre dans la contrée à partir de l'Ouganda, le désir de supprimer la traite des esclaves et de parer à l'avancée de l'islam dans ces territoires sont à l'origine de la fondation du poste de mission de Beni, par les Déhoniens. Ceux-ci œuvraient dans la Province orientale de Congo depuis 1897.

Les épreuves vécues de la maladie et de la mort, du climat, l'éloignement de la résidence du Préfet apostolique, la pénurie du personnel déterminèrent les Déhoniens à céder, en 1929, leur mission de Beni aux Assomptionnistes. L'accueil des Assomptionnistes, par Mgr Gabriel Grison dans son vicariat de Stanley-Falls, traduit le désir de collaboration. La bonne entente entre les membres des deux congrégations religieuses, en France, permit la contribution des uns et des autres à l'édification de l'Église locale dans cette partie orientale du Congo

Plus tard, les motivations spirituelles et pastorales poussèrent le Père Gabriel Grison à céder cette partie de sa Préfecture aux Assomptionnistes. Sa connaissance préalable de l'Assomption en France, et son désir de recevoir les bénédictions de la Sainte Vierge Marie dans son vicariat de Stanley-Falls (Kisangani) l'incitèrent à abandonner le poste de mission de Beni aux Assomptionnistes.

Cette mission fut successivement érigée en *Missio sui juris* (1934), sous la direction du futur Mgr Henri Piérard, en vicariat (1938), et en diocèse (1959) qui fut remis au clergé diocésain (1966) sous la sollicitude pastorale de Mgr Emmanuel Kataliko. Le diocèse venait d'être reconnu comme diocèse de Butembo-Beni en 1965 avec transfert du siège épiscopal à Butembo.

Plusieurs aspects ont favorisé cette élévation juridique de la mission de Beni. L'influence du Délégué apostolique, Mgr Albert Dellepiane et de Mgr Gabriel Grison (1934-1938), et les appels incessants du magistère à constituer des Églises locales, repris au Concile Vatican II (1965), peuvent avoir été déterminant dans ce processus d'autonomie de l'Église locale de Butembo-Beni (1966).

Outre ce contexte, des aspects objectifs concouraient au changement du statut de la mission de Beni par l'Église universelle. D'une part, le nombre des agents de la christianisation s'agrandissait de plus en plus dans le rang des missionnaires assomptionnistes et des religieuses : les Sœurs Oblates de l'Assomption (1935), les Sœurs de la Compagnie de Marie (1948), et les Sœurs de Fraternité de Jésus fondées par Charles de Foucauld (1952).

D'autre part, le vicariat de Beni avait un nombre suffisant de collaborateurs autochtones. Mgr Henri Piérard avait fondé un petit séminaire en 1940, pour la formation du clergé autochtone, et deux congrégations diocésaines : les Petites Sœurs de la Présentation (1948), et les Frères de l'Assomption (1952). Les missionnaires collaboraient avec les catéchistes et les membres des mouvements d'action catholique. Grâce à ces diverses institutions, l'implantation de l'Église locale était déjà mise en œuvre.

Enfin, pour les missionnaires, la transformation juridique de la mission de Beni était de nature à stimuler leur ardeur apostolique. Ils y voyaient la bénédiction divine sur leur labeur. La reconnaissance officielle de l'Église locale renforçait aussi au milieu de la chrétienté un sentiment d'appartenance à l'Église universelle, et ravivait en eux le sens de la responsabilité. Les membres du clergé diocésain, plus que la chrétienté, étaient particulièrement attentifs à cette reconnaissance. Après la passation du pouvoir ecclésiastique des missionnaires aux autochtones (1966), l'avenir de l'Église dépendit désormais du clergé local. C'est pourquoi, on peut considérer l'année 1966 comme un tournant dans l'histoire du christianisme chez les Nande.

Dans cette évolution de l'Église locale de Butembo-Beni, depuis les années 1940, l'accueil des fils et des filles indigènes dans les congrégations fut une source d'encouragement pour la population locale. Par rapport au standing de vie dans leur milieu d'origine, l'appartenance à la hiérarchie ecclésiastique fut perçue comme une promotion. Par la vie ecclésiastique on pouvait devenir l'égal du missionnaire, et traiter sur un pied d'égalité avec les agents de l'Administration civile.

Cependant, dans la mentalité traditionnelle, accorder la permission à son fils de vouer sa vie au service de l'Église ou à une œuvre implique pour les parents une forme de consécration familiale en communion avec leurs fils. C'est pourquoi, les parents et la famille participent aussi à ce nouveau statut de leurs enfants en bénéficiant d'un ascendant moral au milieu de la population locale. Ce fait explique aussi qu'on renvoie un « clerc ou un consacré indiscipliné » chez ses parents ou sa famille. Inversement, au nom de la solidarité familiale, les parents et la famille espèrent bénéficier des privilèges de leurs fils. Faut-il en déduire que l'esprit de désintéressement d'un ecclésiastique et du vœu de pauvreté pour les religieux, prôné par l'Église, est incompatible, dans un contexte africain, avec les valeurs familiales ?

L'intégration des jeunes filles dans une congrégation féminine, missionnaire ou diocésaine était, de la même manière, perçue comme une promotion de la femme. La consécration à Dieu, par le sacerdoce ou la vie religieuse, est parfois considérée comme un idéal supérieur à celui du mariage. Il en est de même pour les jeunes qui s'orientaient vers le sacerdoce ou la vie religieuse.

C'est pourquoi la jeunesse féminine et masculine devait braver l'opposition des

parents et de l'entourage, ainsi que les obstacles et les conditions difficiles dans lesquels ils étaient placés tout au long de leur formation. Cet idéal de vie les plaçait dans un réseau de relations dans lesquelles l'humain et le spirituel s'entrecroisent. Cette attitude s'exprime par l'expression « *olukengerwa* » (en *kinande*), qui traduit un respect humain mélangé de sentiment religieux ou spirituel.

Ainsi, en dépit des problèmes de pénurie du personnel et des finances pour entretenir et développer le patrimoine missionnaire, l'influence des membres du clergé diocésain et des congrégations religieuses s'accrut. Ils gèrent le patrimoine spirituel et matériel légué par les missionnaires : la prédication de l'évangile, les services de l'enseignement, de la santé, et des œuvres de développement. Aux yeux des fidèles, l'Église est devenue de plus en plus proche du peuple et le message évangélique plus audible dans les langues vernaculaires. Ce fait attire de nouveaux adeptes à l'Église catholique.

Ces aspects suscitent des formes d'appropriation de l'Église catholique qui se concrétise à travers les communautés chrétiennes, les *viviji*, les *liturjia*, les secteurs, les paroisses, le diocèse. Cette impulsion qui se traduit par une action spirituelle, parfois inexplicable, entraîne les chrétiens au-delà des limites du diocèse, à telle enseigne que les évangélisés sont devenus, à leur tour, des évangélistes. Beaucoup de Nande ont ainsi opéré le passage du refus à l'indifférence, de la méfiance à l'adhésion, de l'aliénation culturelle à l'affirmation d'une identité chrétienne, de l'adoption passive du christianisme à son appropriation et à l'ouverture aux besoins de l'Église universelle.

Nous l'avons dit, la date du contact des Nande avec le christianisme, selon les données des archives consultées, peut être discutée. Nous la situons vers les années 1896/97, à cause de la présence des catéchumènes, des communautés chrétiennes que le Père Auguste Achte, des Pères Blancs, visita « aux premiers jours de juillet 1896 » et le 19 avril 1897, en provenance de l'Ouganda. Ils y œuvraient déjà à partir de l'année 1893.

En ce sens, le christianisme chez les Nande trouve ses origines en Ouganda vers 1896/1897, avant l'annexion des contrées de Beni et de Lubero au Congo-Belge. Il a été officialisé quand le Père Gabriel, des Prêtres du Sacré-Cœur, s'établit, le 24 septembre 1906, à Beni.. Dès lors, les Déhoniens et, plus tard, les Assomptionnistes (1929), avant l'obtention de la mission indépendante (1934), dépendirent de Stanley-Falls (Kisangani), la résidence du vicaire apostolique, d'où ils recevaient les directives pastorales pour la chrétienté naissante.

La christianisation de la mission de Beni a été une œuvre de continuité et de collaboration. Le Père Gabriel Grison en fut conscient quand il écrit qu'à son arrivée en septembre 1906, il rencontra une grande chapelle avec des chrétiens et des catéchumènes en prière, sous la direction du catéchiste Léon. Il envoyait ses catéchistes en Ouganda pour qu'ils reçoivent une formation auprès des Pères Blancs.

Ainsi donc, l'activité apostolique des Pères du Sacré-Cœur de Jésus (1906-1929), des Augustins de l'Assomption, depuis 1929, et la collaboration de ceux-ci avec le clergé diocésain après la passation du pouvoir ecclésiastique au clergé diocésain (1966) se situent dans une continuité de l'œuvre initiée par les Pères du cardinal Lavignerie.

La succession de diverses congrégations religieuses ne délimite pas, à vrai dire, quatre étapes dans la christianisation de la mission de Beni. Elles sont plutôt des points

de repère. La dépendance des Assomptionnistes de la juridiction des Déhoniens (1929-1934), celle du clergé diocésain vis-à-vis des Assomptionnistes (1966-1986), malgré la passation du pouvoir, atteste de la continuité de la christianisation de la mission de Beni. D'ailleurs, à la passation du pouvoir missionnaire au clergé diocésain, le nombre des agents de la christianisation était fort réduit, à tel point que la convention bilatérale entre les Assomptionnistes et le diocèse était presque lettre morte.

L'unique nouveauté notoire fut la direction du diocèse par un évêque autochtone. N'eut été la diminution du personnel missionnaire en 1986 et son regroupement en six paroisses et dans les communautés religieuses, l'influence plus nette du clergé diocésain et la distinction entre les biens propres à l'Assomption et au diocèse, seraient restées imperceptibles.

Au moment de la cession progressive des paroisses au clergé diocésain, les biens propres du diocèse et des Assomptionnistes n'étaient pas définis. C'est pourquoi les missionnaires abandonnèrent tout à la paroisse. La nouveauté institutionnelle fut la centralisation des œuvres de développement. Initiées par le Père assomptionniste Jean Divoy, en 1972, elles furent réunies, au cours des années 1970, par Mgr Emmanuel Kataliko, en un organigramme, le Bureau Diocésain de Développement. Il englobe la pharmacie, les bureaux de la *Caritas*, des œuvres médicales, des services des œuvres de développement, et dans les années 1980, les bureaux de la planification familiale naturelle et de la Commission de justice et paix.

Les nouvelles fondations paroissiales surgirent pour la plupart à partir des années 1990, avec la croissance des chrétiens dans les centres extra-urbains, la croissance du personnel du clergé autochtone et l'arrivée de nouveaux missionnaires. Ces nouvelles paroisses, comme les anciennes, suivent le *Directoire pastoral du vicariat de Beni* (1958). Dans ce *Directoire* figure encore l'apostolat spécifique et le genre de relations que les missionnaires et le clergé diocésain devaient avoir avec les Européens, malgré leur départ après 1960.

Le maintien du *Directoire* laisse entrevoir que la passation du pouvoir ecclésiastique au clergé diocésain, en 1966, n'a pas été une démarcation de l'Église missionnaire implantée par les Assomptionnistes, mais une continuité de la collaboration, malgré l'inversion des rôles de direction. Aussi, il nous paraît artificiel de vouloir scinder l'histoire de la christianisation de Butembo-Beni en quatre périodes¹⁷⁷⁹ : celle des Pères Blancs (1896-1906), des Déhoniens (1906-1929), des Assomptionnistes (1929-1966), et du clergé diocésain à partir de 1966, à partir de la passation du pouvoir.

Depuis 1966, Mgr Emmanuel Kataliko et le clergé diocésain ont pris la direction pastorale de ce diocèse en collaboration avec les missionnaires assomptionnistes. Depuis les années 1980, avec l'arrivée de nouvelles congrégations missionnaires, les Pères Croisiers (1982), les Carmes (1988), le retour des Déhoniens (2002), et les Franciscains (2005) sont associés et intégrés dans l'œuvre de l'édification de cette Église locale.

Cette diversité de sensibilités spirituelles est mise au service de l'unité pastorale dont

¹⁷⁷⁹ Croyance répandue au sein du clergé diocésain et confirmé, en 2003, par certains deux membres de la curie généralice des Assomptionnistes à Rome dans des propos de table.

l'objectif est l'implantation et la croissance de l'Église locale. Cette situation rejoint la recommandation du concile Vatican II qui affirme qu'une Église locale est solidement implantée quand elle a, en son sein, des congrégations apostoliques et contemplatives

1780 .

4. Impact du christianisme sur la culture nande

Le christianisme dans le diocèse de Butembo-Beni s'est implanté dans un contexte politique en rapide évolution. Les événements politiques eurent souvent un impact négatif sur le christianisme. Ils conduisirent, néanmoins, les agents de la christianisation à définir leur conception d'une société ou d'une nation fondée sur les valeurs chrétiennes.

Les résistances au christianisme apparaissent plutôt comme des mouvements de nature religieuse. Au sein même de l'Église locale surgissent aussi des formes d'acculturation du christianisme. Ces phénomènes mettent en lumière les points de rupture ou de continuité culturelle, et révèlent les problèmes auxquels l'Église locale de Butembo-Beni est confrontée.

La christianisation de Butembo-Beni a résisté aux troubles et aux crises politiques du pays : la seconde guerre mondiale (1940-1945), la décolonisation (1950-1960), la rébellion muleliste (1964), la zaïrianisation (1970-1980), les opérations militaires et les guerres d'agression ou d'occupation (1980-1996). Ils ont révélé la fragilité des missionnaires dont le nombre restreint ne pouvait pas suffire à la tâche. Ils ont aussi conduit les missionnaires à réexaminer leurs rapports avec les autochtones.

Pour l'élite intellectuelle et les nationalistes, les missions relevaient de la collaboration avec la colonisation. Dans le domaine de l'éducation, elles étaient accusées de freiner le développement et l'émancipation des populations locales afin de les maintenir sous leur tutelle paternaliste. En 1964, les rebelles accusaient, par exemple, les missionnaires d'être les alliés d'un pouvoir corrompu. Ils étaient aussi accusés d'avoir fait appel aux mercenaires américains pour démanteler les rebelles.

La zaïrianisation des années 1970 a revendiqué le recours à l'authenticité et prétendait instaurer un état laïc. L'Église fut perçue comme un pouvoir opposé à l'autorité en place. Les opérations militaires et les guerres d'agression du Nord-Kivu s'en prirent à l'Église catholique car elle était considérée comme une force de résistance à la pénétration et à l'occupation de la contrée par les étrangers.

Ces événements ont engendré des défections parmi les chrétiens. D'autres prirent leurs distances. Le travail des missionnaires fonctionnait au ralenti. Les conséquences psychologiques de la guerre engendrèrent le départ de plusieurs missionnaires. Les uns avaient peur, les autres se reprochèrent quelques conflits dans leurs relations avec les autochtones.

D'autres encore furent déçus de voir l'œuvre pour laquelle ils avaient voué leur vie et

¹⁷⁸⁰ VATICAN II, *Décret Ad gentes*, n°18, dans Paul-Aimé MARTIN (^{ed}), *Les Seize documents conciliaires*, op. cit., p. 455-456.

investi matériellement détruite par incivisme. D'autres enfin mirent en avant les raisons de santé et l'âge pour quitter le pays. Les départs privèrent des communautés chrétiennes de leurs pasteurs. Pour le petit reste des missionnaires, le travail débordant rendait difficile le développement des œuvres pastorales et sociales.

Néanmoins, lors de ces événements politiques, l'Église, qui paraissait jusque là favorable au pouvoir en place, se plaçait du côté des « vaincus », selon son langage. Elle encourageait alors l'émancipation des peuples colonisés, redéfinissait sa mission, et exhortait les autochtones à promouvoir le bien commun. Certains ecclésiastiques eurent le courage de risquer leur vie dans la défense des populations contre la dictature ou les différentes formes de rébellions (1980-2005).

Grâce à la dénonciation des formes de dictature, de l'exploitation du pauvre, des exactions militaires, des violations des droits de l'homme, de la guerre, des exclusions et des injustices, les agents de la christianisation ont acquis le statut de défenseurs de la population locale. De ce fait, l'Autorité politique a constaté que l'Église était la première force d'opposition.

Par ailleurs, la doctrine sociale de l'Église prônée par les ecclésiastiques fit d'eux des messagers d'humanité, de fraternité, de réconciliation. Ils prônent, en effet, l'unité nationale, le bien commun, l'État de droit, la démocratie, la répartition équitable des biens de la terre, et les questions relatives à la justice et à la paix. Cette option pastorale contribue à rendre le clergé proche des besoins de la population. Participant ainsi à la construction de la nation, il encourage un humanisme imprégné de valeurs chrétiennes. Cette réponse à l'aspiration des hommes à plus de justice et de paix semble stimuler l'attachement des chrétiens à l'Église et à ses pasteurs, défenseurs des droits du peuple.

Cependant, ces facteurs favorables à l'expansion du christianisme n'ont pas empêché des mouvements hostiles. Les mouvements de résistance *kima* (1932), l'*anyotisme* (1920-1960), et la secte *omuyeve* (1958-1980) éclatèrent dans des contextes particuliers contre l'occupation coloniale et la religion chrétienne. Ils voulaient préserver l'intégrité culturelle de la population locale avec sa forme propre d'administration politique, de relations économiques, d'organisation sociale et religieuse. La répression par l'Administration coloniale eut raison de ces mouvements. Quant à la secte syncrétiste *omuyeve*, le clientélisme religieux provoqua son déclin et sa disparition, bien qu'elle ait prétendu répondre aux besoins sociaux et religieux de la population locale par recours aux charmes, la suppression de la crainte du sorcier, la guérison de la sorcellerie, etc...

D'autres réactions au christianisme catholique et protestant dans le diocèse de Butembo-Beni apparurent sous forme de messianisme politique et religieux. Le kimbanguisme(1921), le kitawala (1940), mouvements religieux à caractère syncrétique, surgis dans un contexte colonial d'anémie sociale, et de revendication d'un christianisme africain. Dans la même perspective, les nouveaux mouvements religieux et les sectes (1980), dans un contexte de crise politique et économique apparaissent comme une quête spirituelle. Ils trouvent dans la croyance un moyen de réajustement et de rétablissement de l'équilibre social et religieux dans leur milieu social.

Le recours à la Bible, le désir de cohésion et de fraternité, l'intégration de la femme dans le ministère religieux, la confiance totale dans le rôle du Saint Esprit dans la vie des

adeptes sont autant de valeurs qu'ils vivent au sein de la population locale. L'insistance sur le témoignage de conversion, qui invite à « renaître à la vie chrétienne », et sur la rencontre personnelle avec le Christ, interpelle les chrétiens des Églises traditionnelles : les catholiques, les protestants, et les anglicans. Les mouvements messianiques et les sectes, au lieu d'être des concurrents, apparaissent alors comme un défi pour le catholicisme par leur souci de promotion des valeurs traditionnelles et de certaines valeurs chrétiennes.

Dans ce contexte d'appropriation du christianisme et de récupération des valeurs traditionnelles, ce qui avait pu apparaître comme un échec de la christianisation et un retour aux croyances traditionnelles, prend une nouvelle signification : l'aspiration à une revalorisation culturelle. L'initiative des Assomptionnistes, depuis les années 1950, de partager leur spiritualité du triple amour, - de Jésus-Christ, de la Vierge-Marie, et de l'Église -, avec les évangélisés rejoint cette perspective. Les membres du clergé autochtone et les catéchistes approfondissent, à leur tour, cette trilogie spirituelle dans leurs relations culturelles avec le Sauveur (*Musavuli*), la divinité féminine, source d'abondance (*Nyavingi*), et la « grande famille des baptisés » à travers le monde (*ekihanda ekyavatumulwa va Nyamuhanga*), c'est-à-dire l'Église.

Cette forme d'intériorisation du christianisme promeut non seulement la culture mais aussi établit un idéal spirituel commun entre les évangélisateurs et les christianisés. Elle implique que le christianisme peut assumer certaines valeurs culturelles et leur donner une signification nouvelle. Cependant, depuis les années 1930 et pour les premiers chrétiens dans la contrée, le syncrétisme peut aussi s'introduire avec cette demande de valorisation de la culture nande.

La tendance à la récupération des valeurs traditionnelles nous conduit à affirmer que le refus initial de la culture nande par les missionnaires et, à leur suite, les agents autochtones de la christianisation n'a entraîné ni la suppression ni le rejet de la culture par la population locale. Elle a souvent recouvert les croyances religieuses traditionnelles de manifestations et d'expressions chrétiennes.

En apparence, le bilan est celui d'une quasi élimination des normes et croyances anciennes. Ainsi, la croyance aux objets et aux bosquets sacrés, aux plantes ayant une force surnaturelle maléfique (*erirogho*), aux fétiches et aux amulettes (*esyongisa*), aux totems et aux interdits (*ekitssiro*), et à l'habitation des esprits maléfiques dans certains endroits comme un tourbillon d'eau de la rivière (*eririva*), fut combattue au nom de la vision chrétienne de l'univers.

Par ailleurs, les rites et les cérémonies autour du cycle vital de l'homme furent éliminés. La croyance que certaines enfants sont une représentation vivante d'un ancêtre n'avait plus de sens. Il en fut ainsi, dans le domaine social, du secret autour de la grossesse par crainte du sorcier, de la crainte d'engendrer des jumeaux, de la présence de l'enfant, porte-bonheur, qui salue le premier le nouveau-né lors du rite de l'exposition de l'enfant au soleil (*erihulukya*), des cérémonies et des rites de l'initiation féminine et masculine (*erihék'ekitiri* ou *erihinga* et *olusumba*), des divers cas de polygamie ou de polyandrie, de la crainte de l'esprit du défunt, des danses mortuaires, et de la phobie du sorcier ou de la sorcière.

Furent aussi prohibés au profit du culte des saints et de la messe, la vénération des mânes des ancêtres, le grand culte annuel (*ovusyano*) et les rites autour de la pléiade d'attributs autour du *Dieu-Nyamuhanga*. De cette façon, les rites agraires de rogations de la pluie, du beau temps, et le grand sacrifice annuel, ainsi que les « fonctions sacerdotales » qui leur sont relatives devinrent moralement répréhensibles. Les « temples » (*ovuhima* ou *omusaka*) dédiés aux esprits, considérés comme instruments de Dieu, furent détruits en faveur des chapelles ou de l'église paroissiale.

Du point de vue de la morale chrétienne, l'éthique nande, qu'on peut rapprocher de l'enseignement du décalogue, était déconsidérée. On l'accusait de recourir à des sanctions qui ne respectent pas la dignité humaine prônée par le christianisme. Il s'agissait entre autres de la peine capitale pour les voleurs, brûlés vifs ou enterrés vivants jusqu'au cou, alors les oiseaux et les charognards achevaient le coupable.

Les rares cas d'exil lors d'une infraction contre le pays ou le village (*omukumbira*), d'épreuve du poison pour le sorcier (*ovwenda*), les sept fouets administrés au sexe masculin pour cause d'adultère, la relégation des menteurs ou des sorciers qui empoisonnent les relations humaines et communautaires ou portent atteinte à la vie des personnes, toutes ces pratiques étaient inadmissibles pour le christianisme. Mais pour quel progrès ?

Les sanctions morales cédèrent la place à la torture dans les prisons ou les travaux forcés à perpétuité. L'unique avantage est qu'on pouvait être acquitté de sa peine après le temps prévu ou à prix d'argent, au nom d'un « dédommagement ». Cela fit place aux sanctions arbitraires prises par la partie lésée. Dans ce contexte, par rapport à la vision du monde, de l'éthique et des croyances religieuses, le christianisme a éliminé ou recouvert ce qui, dans la tradition nande, était devenu un poids. Il a transformé les relations et adouci les peines contre les transgresseurs de la tradition. Mais à y regarder de près, il n'a pas fait disparaître la culture reçue des ancêtres.

Cette situation explique la survivance des rites de l'exposition de l'enfant au soleil (*erihulukya*) à côté du baptême, la triple célébration du mariage auprès de l'Administration civile, auprès du prêtre pour la bénédiction nuptiale, et par des festivités culturelles. Les messes des suffrages des morts célébrées au jour anniversaire de leur décès gardent un arrière-fond du souhait de son accueil au séjour des ancêtres, devenu le paradis. C'est pourquoi, elles sont suivies de rencontres familiales traditionnelles pour réfléchir sur la vie du groupe, de la réunion pour un projet de vie familiale, et de la fête de la fraternité.

Le sens donné aux insignes chrétiens et dévotions n'est pas différent de la protection par les amulettes, et du recours aux différents bons esprits, protecteurs dans les circonstances précises. Ainsi, les similitudes entre la vision traditionnelle nande de la religion et le christianisme, entre l'éthique et la morale rendent souvent imperceptibles la frontière entre les croyances héritées et le christianisme.

Par le développement de la doctrine chrétienne et de la morale, le christianisme est apparu comme un enrichissement religieux pour la culture nande. La lutte chrétienne contre les divinités, soit à cause de leur rôle ambigu, *-Lusenge* et *Mbolu*, protecteurs de la jeunesse masculine et féminine, *Kihara*, le justicier-, soit à cause de leur action néfaste pour une vie épanouie pour l'homme, soit à cause de leurs actions dévastatrices, *-Ndioka*,

maître des eaux, et *Mutwangwangwa*, maître des éboulements, n'a pas supprimé la substance du vécu traditionnel du *Dieu-Nyamuhanga*.

Le christianisme est apparu ainsi comme un facteur purificateur de la religion traditionnelle et libérateur de l'interprétation négative de l'action divine dans les phénomènes naturels, liés à la vie de l'homme et du cosmos. Dans la même perspective, les soins prodigués aux orphelins et aux lépreux, la prohibition des sanctions relatives entre autres au vol, à la sorcellerie, à la profanation du nom de *Dieu-Nyamuhanga*, la polyandrie ou la polygamie, pour compenser les déficiences physiques ou le décès (*erisighalya*) d'un des conjoints et avoir une progéniture, apparaissent comme un dépassement et constituent une révolution culturelle.

En définitive, les modes de contact de la culture nande avec la religion chrétienne laissent percevoir un ensemble complexe de continuités et de discontinuités culturelles, de rupture et d'acceptation. Ils laissent aussi entrevoir que le recours à l'interdit contre une culture se heurte à des limites. La négation ou la prohibition de ce qui apparaît superstitieux ne supprime pas la substance d'une culture. Dans la mesure où il accepte ces interactions, le christianisme apparaît comme une religion capable d'enrichir la culture nande et de l'orienter vers le même Etre suprême : *Nyamuhanga*, pour les Nande, et Dieu, pour chrétiens.

Cependant, la religion chrétienne n'est pas la religion de tous les Nande mais d'une majorité d'environ 70%. Le surgissement de milices non gouvernementales durant les guerres d'occupation de la contrée dans les années 1990, les *Mai-Mai*, et le mythe d'invulnérabilité qui les entoure, prouve la survivance, en temps d'épreuve, des pratiques traditionnelles pour mener la guerre. Ce mouvement apparaît comme une récupération des forces relatives au *Ngabwe*, le chef de la guerre. Il en est ainsi du rite agraire (*ovusanyo*) pour demander à Dieu et aux ancêtres de pourvoir à la santé et à la nourriture du peuple.

Par ailleurs, l'abandon du christianisme pour adhérer aux nouveaux mouvements religieux et aux sectes ou à l'islam, et l'organisation des guerres ou des rébellions par des chrétiens montrent que le christianisme catholique, protestant ou anglican, ne répond pas à toutes les aspirations de l'homme.

Dans ce contexte, pour les chrétiens catholiques, une évangélisation en profondeur, la mission lointaine en dehors de l'organisation diocésaine, l'inculturation, le dialogue inter-religieux, la sensibilisation aux questions relatives à la communication, le développement des peuples, la justice et la paix restent des objectifs à atteindre. Depuis l'année 1989, à l'appel du Magistère de l'Église catholique, dans son *Instrumentum laboris*, et dans la suite le Synode africain, tenu à Rome en 1995, ces défis issus de la christianisation des peuples sont devenus pour les Églises locales africaines des priorités¹⁷⁸¹. Ils apparaissent comme un appel à un changement de méthode dans la proposition de la civilisation que les missionnaires qualifièrent de « civilisation chrétienne ». Ils constituent enfin une invitation à vivre le christianisme à partir des réalités africaines.

¹⁷⁸¹ JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale : *Ecclesia in Africa* », dans *La Documentation catholique*, (1995) n°2123, p. 836-838.

sources

archives manuscrites

Archives des Oblates et des Orantes de l'Assomption à Paris

AOP, DA 17 : Rapport sur la marche du vicariat. Chapitre vicarial du 7-8 août 1964.

AOP, DL 20 : Aventure missionnaire des Oblates au Zaïre, avril 1990

Histoire du Zaïre (Congo) avant l'indépendance.

Historique du territoire de Beni. Beni, le 17 septembre 1970.

Les Oblates de l'Assomption. Fêtes de la célébration du cinquantième de la mission du Zaïre (1985), p. 4-5.

Orantes de l'Assomption (dépliant).

Archives des Pères Assomptionnistes à Rome (APAR)

APAR, 2 KL 12 : Père Gervais Quénard au Père Conrad Groenen. Chanelle, le 16 juin 1930.

APAR, 2 KL 15 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Lubero, le 13 mars 1932.

APAR, 2 KL 17 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Lubero, le 25 septembre 1932.

APAR, 2 KL 18 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Beni, le 3 octobre 1932.

APAR, 2 KL 18, b : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Beni, le 25 décembre 1932.

APAR, 2 KL 18, b : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Beni, le 25 décembre 1932.

APAR, 2 KL 25 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Lubero, le 9 août 1933.

APAR, 2 KL 33 : Lettre circulaire du Père Norbert Claes à ses religieux. Bruxelles, le 1er janvier 1934.

APAR, 2 KL 34 : Père Henri Piérard au Père Gervais Quénard. Beni, le 19 février 1934.

APAR, 2 KL 5 : Père Marie-Jules Celis au Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

APAR, 2 KL 5, 2 : Père Marie-Jules Celis au Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

APAR, 2 KL 6 : Correspondance du Père Gervais Quénard au Père Conrad Groenen. Bruxelles, le 4 mai 1931.

APAR, 2 KL 7 : Père Henri Piérard au Père Gervais Quénard. Beni, le 3 février 1930.

APAR, 2 LK 17 : Père Conrad Groenen avec le Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

APAR, 2 LK 25 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard, Lubero, le 9 août 1933.

APAR, 2 LK 30 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Mulo, le 22 mars 1934 ;

APAR, 2 LK 30 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Mulo, le 22 mars 1934.

APAR, 2 LK 31 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard. Mulo, le 12 mars 1933.

APAR, 2 LK 31, 2 : Père Conrad Groenen au Père Norbert Claes. Lubero, le 9 juillet 1933.

APAR, 2 LK 33 : Lettre circulaire du Père Norbert Claes à ses religieux. Bruxelles, le 1er janvier 1934.

APAR, 2 LK 5 : Père Marie-Jules Celis avec le Père Gervais Quénard. Lubero, le 22 janvier 1930.

APAR, 2 LK 69 : Henri Piérard à Mère Marie-Bethe Paré, Beni, 1934.

-
- APAR, 2 LK 9 : Père Conrad Groenen au Père Gervais Quénard, Lubero, le 9 août 1931.
- APAR, 2 LK, 44 : Projet d'établissement à Matokolea. Beni, le 1^o janvier 1936.
- APAR, 2 LN 108, 15, 1 : Père Joseph Maubon au Père Conrad Groenen. Bruxelles, le 17 mai 1934.
- APAR, 2 LN 108, 7 : Mgr Gabriel Grison au Père Rémy Kokel. Stanleyville, le 14 mai 1928.
- APAR, 2 LN 108, XI, 1 : Mgr Gabriel Grison au Père Remy Kokel, Stanley-Falls, le 14 mai 1928.
- APAR, 2 LN 108, XI, 1 : Mgr Gabriel Grison au Père Rémy Kokel. Stanleyville, le 14 mai 1928.
- APAR, 2 LN 108, XI, 1 : Mgr Gabriel Grison avec le Père Remy Kokel, Stanley-Falls, le 14 mai 1928 ;
- APAR, 2 LN 108, XI, 2 : Lettre du Père Christen, Staneyville, le 2 avril 1928.
- APAR, 2 LN 108, XII, 2 : Père Norbert Clæes au Père Gervais Quénard. Bruxelles, le 2 avril 1929.
- APAR, 2 LN 108, XII, 3 : Père Norbert Clæes au Père Gervais Quénard. Bruxelles le 14 mai 1929.
- APAR, 2 LN 219 : G. Kiro, T. Burutere, et H. Bwakyanakazi, A Son Excellence Monsieur le Ministre de l'Agriculture à Kinshasa-Kalina. Réorganisation de l'ETSAV de Butembo. Butembo, le 15 mai 1967.
- APAR, 2 LN 221 : Correspondance du Père Théodard Steegen avec le Père Wilfrid J. Dufault. Difficultés à l'ETSAV de Butembo. Butembo, le 14 septembre 1967.
- APAR, 2 LN 222 : Correspondance du Père Marie-Jules Celis avec le Père Wilfrid J. Dufault. Pourquoi j'ai quitté le Congo. Bruxelles, le 12 octobre 1967.
- APAR, 2 LN 250 : LEANDER de LEEUW, Documents par rapport au collège de Butembo. Rome 1966.
- APAR, 2 LN 250, 2 : Père Marie-Jules Celis avec le Père Wilfrid Dufault. Bruxelles, le 23 octobre 1967.
- APAR, 2 LN 265 : Père Wilfrid J. Dufault avec Mgr Piérard. Rome, le 2 septembre 1965 et le 30 novembre 1964.
- APAR, 2 LN 267: Père Wilfrid Dufault à Mgr Henri Piérard. Rome, le 6 juillet 1965.
- APAR, 2 LN 275 : Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 22 février 1966.
- APAR, 2 LN 278 : Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 28 juin 1966.
- APAR, 2 LN 278 : Père Leander de Leeuw avec Mgr Henri Piérard. Rome, le 28 juin 1966.
- APAR, 2 LN 281 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 27 juin 1966.
- APAR, 2 LN 281 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 27 juillet 1966.
- APAR, 2 LN 283 : Wilfrid J. DUFAULT, Lettre circulaire aux Supérieurs majeurs. Rome, le 29 juillet 1966 ; APAR, 2 LN 282 : Mgr Henri Piérard avec le Père Léander de

- Leeuw. Butembo le 27 juin 1966 ;
- APAR, 2 LN 293 : Père Leander de Leeuw à Mgr Piérard. Rome, le 28 juin 1966.
- APAR, 2 LN 294 : Mgr Emmanuel Kataliko au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 18 juillet 1966.
- APAR, 2 LN 295 : Mgr Emmanuel Kataliko au Père Leander de Leeuw. Butembo, le 15 août 1966.
- APAR, 2 LN 295 : Mgr Emmanuel Kataliko au Père Leander de Leeuw. Butembo, le 15 août 1966.
- APAR, 2 LN 295 : Mgr Emmanuel Kataliko avec le Père Leander de Leeuw. Butembo, le 15 août 1966.
- APAR, 2 LN 297 : *International Fides Service* n°1, January 20, 1965.
- APAR, 2 LN 298 : Agence Internationale Fides, 26 octobre 1966.
- APAR, NL 303: *Congo Leo, Over half missionary Priests and Brothers back.*
- APAR, 2 LN 312, 3 : Correspondance du clergé diocésain avec la Sacré Congrégation de la Propagation de la Foi. Butembo, le 2 mars 1966.
- APAR, 2 LN 45 : Père Edgar. CUYPERS au Père Wilfrid Dufault. Bruxelles, 5 octobre 1965.
- APAR, 2 LO 130 : Convention bilatérale entre le Diocèse de Beni et la Congrégation des Prêtres de l'Assomption signée à Butembo le 14 mars 1965 par Mgr Henri Piérard et à Rome le 27 mars 1965 par le Père Wilfrid J. Dufault lors du Conseil de congrégation, dans *BOA* (1965), p. 58-63.
- APAR, 2 LP 113-119, Dossier de Noël 1974.
- APAR, 2 LP 120 : [Assemblée Plénière des Évêques du Zaïre], *Notre foi en Jésus-Christ*, Kinshasa le 16 janvier 1975.
- APAR, 2 LP 47 : Père Hervé Stephan. Lettre circulaire. Rome, juillet 1947.
- APAR, 2 LP 48 : Père Hervé Stephan. Rome, le 16 septembre
- APAR, 2 LP 52 : Père Hervé Stephan. Lettre circulaire. Rome, le 22 novembre 1978.
- APAR, 2 LP 53 : Père Thomas De Leeuw au Père Stephan Smulders. Rome, le 16 septembre 1978.
- APAR, 2 LP 53, 2. Père Thomas De Leuw au Père Stephan Smulders. Rome, le 28 juin 1980.
- APAR, 2 LP 88 : Père Edgar Cuypers au Père Hervé Stephan. Butembo, le 6 mars 1978.
- APAR, 2 LP 89 : *Réunion plénière des Augustins de l'Assomption*. Butembo, 27-28 septembre 1977.
- APAR, 2 LP 90 : Père Hervé Stephan au Père Edgar Cuypers. Saint Gérard, le 1^{er} mai 1978.
- APAR, 2 LP 91 : Père Hervé Stephan. Lettre circulaire. Rome, juillet 1979.
- APAR, 2 LP 98 : Hervé Stephan. Chers chrétiens de Beni et d'ailleurs. Beni, le 22 juillet 1979.

-
- APAR, 2 LQ, 6 : Mgr Piérard à Mgr S. Gue. (sans date).
- APAR, 2 MI 17 : Mission du Congo. Recueil de lettres sur la question du Congo, p. 1.
- APAR, 2 MI 22 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 3 mars 1950.
- APAR, 2 MI 24 : Convention bilatérale entre le Diocèse de Beni et la Congrégation des Prêtres de l'Assomption signée à Butembo le 14 mars 1965 par Mgr Henri Piérard et à Rome le 24 mars 1965 par le Père Wilfrid J. Dufault en son Conseil de congrégation.
- APAR, 2 MI 48, 2 : Père Wilfrid Dufault avec Mgr Henri Piérard. Paris, 21 août 1956.
- APAR, 2 MI 48, 3 : Père Wilfrid J. Dufault à Mgr Henri Piérard. Bruxelles, le 18 septembre 1956.
- APAR, 2 MI 66 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 18 août 1956 ;
- APAR, 2 MI 67 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 29 août 1956.
- APAR, 2 MI 69, 1 : Correspondance des missionnaires avec le Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 11 décembre 1959.
- APAR, 2 MI 69, 2 : Correspondance des missionnaires avec le Père Wilfrid J. Dufault. Butembo le 16 décembre 1959.
- APAR, 2 MI 69, 3 : Correspondance des missionnaires avec le Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 25 décembre 1959.
- APAR, 2 MI 78 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 8 mai 1957.
- APAR, 2 MI 78, 2 : Père Wilfrid Dufault à Mgr Henri Piérard. Rome, le 15 novembre 1957.
- APAR, 2 MI 90 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 11 décembre 1959.
- APAR, 2 MI 90, 1 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 13 mars 1959.
- APAR, 2 MI 93 : Correspondance de Mgr Henri Piérard avec le Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 25 juillet 1960.
- APAR, 2 MI 94 : Père Edgar Cuypers avec le Père Wilfrid J. Dufault, Butembo le 21 décembre 1959.
- APAR, 2 MI, 94 : Marie-Jules CELIS, *Statuta pro missione aa in Congo belgico*, Septembre, 1950.
- APAR, 2 MI 93, 2 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 25 juillet 1960.
- APAR, 2 MI 98,2 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 novembre 1959.
- APAR, 2 MI 99 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid J. Dufault, Beni le 25 novembre 1959.
- APAR, 2 MI 98, 2 : Père Théodard Steegen au Père Wilfrid Dufault, Beni le 25 novembre 1959.
- APAR, 2 MI 98, 2 : Père Théodard Steegen avec le Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 novembre 1959.

- APAR, 2 MI 101 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid Dufault, Butembo, le 21 décembre 1959.
- APAR, 2 MI 102 : Père Théodard Steegen avec le Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 25 novembre 1959.
- APAR, 2 MI 106 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid Dufault. Butembo, le 30 mars 1960
- APAR, 2 MI 106 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid Dufault. Butembo, le 30 mars 1960.
- APAR, 2 MI 110 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 juillet 1960.
- APAR, 2 MI 110, 2 : Père Edgar Cuypers au Père Wilfrid Dufault, Butembo, le 25 juillet 1960.
- APAR, 2 MI 120 : Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 30 juin 1960.
- APAR, 2 MI 125 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 6 juillet 1961.
- APAR, 2 MI 125,2 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid Dufault. Beni, le 21 juillet 1961.
- APAR, 2 MI 125, 2 : Correspondance de Mgr Henri Piérard avec son Provincial. Beni, le 21 juin 1961.
- APAR, 2 MI 125, 3 : Mgr Henri Piérard avec le Père Wilfrid Dufault. Beni, le 21 juillet 1961.
- APAR, 2 MI 130, 1 : Père Alfred Farne à Mgr Henri Piérard. Bruxelles, le 18 septembre 1956.
- APAR, 2 MI 130 : Père Alfred Farne à Mgr Henri Piérard. Rome, le 23 mai 1962.
- APAR, 2 MI 180 : Elèves (garçons) au Général, Butembo, le 23-24 avril 1956.
- APAR, 2 MI 209 : Gervais Kahasa (enseignant) au Général, Kyondo, le 18 avril 1956.
- APAR, 2 MI 217 : Elèves de Mbingi et *Watoto wa Mbao*, Mbingi, le 19 mai 1956 ; et Mbao, le 23 mai 1956.
- APAR, 2 MI 259, 2 : Joseph Kavutirwaki, Petit séminaire : lettre circulaire. Musienene, le 20 octobre 1965.
- APAR, 2 MI 94 : Père Romanus Declercq : Statuts, 1950
- APAR, 2 MI 151 : Jocistes au Général, Butembo, le 24 mai 1956.
- APAR, 2 MI 204 : Jocistes de Butembo, juillet 1956.
- 2 MI 235 : Dominique VERMEY, « 27.000 cailloux ». Bruxelles, le 19 novembre 1949.
- APAR, 2MI 159-176 : Correspondance de l'Assomption avec le Saint Siège
- APAR, 2 MJ 29 : Henri Piérard, Rapport annuel, 1963-1965, p. 6.
- APAR, 2 TK 158, 1 : Père Aubain Colette à Mgr Sigismundi. Rome, le 11 janvier 1957.
- APAR, 2 TK 183 : Père Henri Piérard, Accord entre l'Assomption et les Oblates de l'Assomption. Beni, 5 juillet 1934.
- APAR, 2 TK 184 : Père Henri Piérard avec la Mère Marie-Berthe. Beni le 7 juillet 1934.
- APAR, 2 TU 72 : Sœur Marie Imelda, Pages d'archives des Oblates de l'Assomption
- APAR, FE 548 : Lettre du 26 juillet 1893 de M. du Chastel au Père Picard.

APAR, IL 39 : Marie Jules Celis, Rapport sur la Mission assumptionniste au Congo Belge. Louvain le 28-29 décembre 1934, p. 18.

APAR, JAL 30, 3 : Statuts de la province. Rome, le 29 juillet 1964.

APAR, JEC 63 : Lieven Bergmans, Petite notice à propos de l'origine et de l'esprit des Frères. Bunyuka, le 8 février 1970.

APAR, MI 67 : Mgr Henri Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 18 août et 29 août 1956.

APAR non classées

Correspondance des missionnaires avec le Père Wilfrid J. Dufault. Butembo, le 2 février 1966.

Wilfrid J. DUFAULT, Lettre circulaire aux Supérieurs majeurs. Rome, le 29 juillet 1966.

Mgr Fumasoni-Biondi (Card-Prefet) et de Mgr Carlo Salotti (Secrétaire) au Père Gervais Quénard, Prot. Num. 1575/134. Rome, le 11 avril 1934.

Mgr Henri Piérard à la Supérieure Générale des Oblates de l'Assomption. Beni, le 22 février 1961.

Mgr Henri Piérard au Père Ernest Baudouy. Beni le 20 décembre 1939.

Mgr Henri Piérard avec le Père Gervais Quénard. Beni, le 21 décembre 1940.

Mgr Henri Piérard avec le Père Wilfrid Dufault. Beni, le 25 novembre 1956.

Mgr Piérard au Père Wilfrid J. Dufault. Beni, le 28 mai 1964.

Père Gervais Quénard avec le Père Conrad Groenen. Rome, le 14 mai 1931.

Père Wilfrid Dufault au Père Willibrord Muermans. Butembo, achat propriété. Rome, le 13 novembre 1965.

Père Willibrord Muermans au Père Leander De Leeuw. Butembo, le 11 décembre 1966.

Père Willibrord Muermans au Père Wilfrid Dufault. Butembo, le 16 décembre 1959.

Congo Leo, Over half missionary Priests and Brothers back, dans Beni diocese.

Réunion plénière des Augustins de l'Assomption. Butembo, 27-28 septembre 1977.

Archives des Pères Blancs à Rome : Archives Lavigerie

APB/Rome : C14-480 : Lettre manuscrite du Père Auguste Achte à Mgr et très vénéré Père. Toro, Notre-Dame.

AL, C, 10, 1-6 : Mémoire secret à la Propagande. Mémoire corrigé.

AL, C, 10, 202-210 : Au sujet de Stanley et d'Emin Paccha.

AL, C, 10, 7 : Comptes rendus de l'Association Internationale Africaine.

AL, C, 14, 480 : Correspondance du Père Auguste Achte avec Mgr Levinhac. Toro, Notre Dame des Neiges, 5 mai 1897.

AL, C, 477 : Père Auguste Achte au Supérieur général. Virika, juillet 1896.

AL, C, 480 : Père Auguste Achte au Supérieur général. Toro, Notre-Dame des Neiges, 5 mai 1897.

AL, C,14, 554 : Père Auguste Achte au Supérieur général. Virika, le 3 décembre 1889.

AL, CA,19, 47 : Copie de l'AIA, texte corrigé, 1876.

AL, E, 3, 916-919 : Fonds Tournier : Lettres du cardinal Lavigerie au pape

Archives des Pères du Sacré-Cœur à Rome : Edition Déhonienne

ED 100 : Lettre du Père Léon Cambron au Recteur du scolasticat, Saint Gustave, le 14 février 1910.

ED 11 : Gabriel GRISON, « Premier Noël aux Falls », Lettre aux amis. Saint-Gabriel, le 25 décembre 1897.

ED 115 : Rapport de Mgr Gabriel Grison à la Propagande. Beni, le 27 septembre 1911.

ED 145 : Lettre du Commissaire Général du Service de la Justice, N. 1993. Boma, le 7 juillet 1919.

ED 146 : Lettre du Père Victor-Remy au Supérieur général. Beni, le 23 juillet 1919.

ED 148 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Propagande. Bruxelles, le 28 novembre 1919.

ED 150 : Prot. N. 1351/920 : Cardinal Van Rossum avec le Père Léon Déhon. Rome, le 19 mai 1920.

ED 151 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Propagande. Pro memoria, le 20 mai 1920.

ED 151 : Léon Déhon, *Pro memoria à la Propagande*, 20 mai 1920.

ED 152 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Propagande. Bruxelles, le 11 août 1920.

ED 153 : Correspondance du Père Léon Cambron au Père Léon Déhon. Beni, le 12 août 1920.

ED 154 : Cardinal Fumasoni-Biondi avec Messieurs Grison et Stericher. Rome, le 4 février 1921).

ED 155 : Correspondance du Père Léon Déhon avec la Propagande. Bruxelles, le 26 janvier 1921.

ED 156 : Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec la Propagande. Saint-Gabriel, le 8 août 1921

ED 160 : Correspondance du Père Léon Déhon avec Mgr Gabriel Grison. Bruxelles, le 3 janvier 1922.

ED 162 : Prot. N. 514/21 : Cardinal Van Rossum avec le Père Léon. Rome, le 24 février 1922.

ED 164 : Pie XI, Bulle *Quae catholico nomini*. Rome, 27 juin 1922.

- ED 165 : Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec la Propagande. Saint-Gabriel, le 8 août 1921.
- ED 165 : Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec la Propagande. Saint-Gabriel, 8 août 1921.
- ED 83, Lettre du Père Léon Farinelle au le Père Léon Déhon, Beni 1907.
- ED 82 : Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon. Beni, le 5 décembre 1906.
- ED 96 : Note en réponse à la communication des Pères Blancs. Panga, le 11 mai 1909.
- ED 88 : Père Léon Déhon à la Congrégation de la Propagation de la foi. Saint-Quentin, le 8 janvier 1908.
- ED 85 : Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon, Saint-Gabriel, le 14 mars 1907.
- ED 82 : Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon, Beni, le 5 décembre 1907.
- ED 24 : Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon. Saint-Gabriel, le 10 novembre 1897.
- ED 191 : Thomas De WESTERLINCK, Lettre aux amis, Beni, 1927.
- ED 183 : Gabriel Grison, Lettre circulaire. Bruxelles, 24 novembre 1925.
- ED 17 : Rapport du Père Grison à la Propagande. Saint Gabriel, le 17 juin 1898.

Archives du diocèse de Butembo-Beni

- Diocèse de Butembo-Beni, 1982.
- Diocèse de Butembo-Beni, 1997.
- Diocèse de Butembo-Beni. 1998.
- Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal, 1977-1981.
- Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal, 1982-1986.
- Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal 1987-1991.
- GRISON Gabriel., *Quelques renseignements et avis au sujet des missions de Lubero Saint Joseph et de Beni*. Beni, le 16 juillet 1929.
- Henri Piérard, Rapports annuels, 1934-1965.
- Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 13 octobre 1932.
- Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 6 octobre 1930
- Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 7 mai 1930.
- Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 4 avril 1933.
- Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 2 février 1930.
- Mgr Gabriel Grison à ses missionnaires. Beni le 15 juillet 1931.
- Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 11 septembre 1930.

Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 14 mai 1929.
Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 21 novembre 1933.
Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 23 octobre 1930.
Mgr Gabriel Grison au Père Conrad Grøenen, Saint Gabriel, le 30 août 1930
Mgr Gabriel Grison au Père Henri Piérard, Saint Gabriel, le 21 juillet 1934.
Mgr Gabriel Grison au Père Henri Piérard, Stanley-Falls, 3 septembre 1934.
Mgr Gabriel Grison au Père Henri Piérard, Stanley-Falls, le 26 février 1936.
Kaswera Mathe, Evolution des activités de l'hôpital *Matanda* depuis sa création jusqu'à nos jours. Procès Verbal de la Réunion du 12 avril 1997, p. 1-2.
« Réponses aux questions posées par Most Rev. William J. MC CORMACK », *D.D.*, dans Emmanuel Kataliko, Rapport quinquennal, 1977-1981.

Archives du Ministère des Colonies à Bruxelles et à Tervuren

M. Van GRICKEN et M. DANDOY, Inventaire des Fonds missionnaires (1885-1940), Historiques des Missions catholiques, op. cit., p. X-XII.
SCHUYLENBERG Van Patricia, La mémoire des Belges en Afrique centrale. Inventaire des Archives Historiques privées du Musée Royal de l'Afrique Centrale de 1858 à nos jours. Tervuren, Africa-Museum, 1997, 124 p..
THURIAUX-HENNEBERT A., Inventaire. Papiers Josué Henry de la Lindi (1869-1957). Tervuren, Africa-Museum, 1997, p. 11-31.
Trois Cartons des lettres et récit de Josué de la Lindi.
AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Extrait du rapport de Monsieur le Vice-Gouverneur Général Ermans. Léopoldville, le 14 juillet 1944.
AIMO, II, D, 3, b : Dons du prince Régent aux œuvres : œuvres méritant de recevoir des dons. Notes pour Monsieur le Gouverneur Général. Léopoldville, le 3 juillet 1947.
AIMO, II, D, 3, b : Généralités
AIMO, II, D, 3, c : Travail des femmes et enfants.
AIMO, II, D, 3, b : P. Ryckmans, Gouverneur Général à Monsieur le Chef de Province de Stanleyville. Léopoldville, 6 septembre 1940.
AIMO, II, 3, f,1 : R. PREYS, Chef de service des AIMO. Léopoldville, le 14 mars, 1940.
AIMO, II, D, 3, b, 1. Généralités. P. Ryckmans, Gouverneur Général à Monsieur le Chef de Province de Stanleyville. Léopoldville,, le 6 septembre 1940.
AIMO, II, D, 3, c, 2 : Obligation des cultures et femmes des travailleurs, 1938.
Enseignement colonial, 7 p.
AIMO, II, K, 3, 4.: Généralités : Extrait du Compte rendu du Conseil de Province de Lusambo, 1936.
AIMO, II, D, 4, 2, 1 : Propriété privée. Généralités.
AIMO, II, D, 4, 2, 1: E Henry, Directeur Général des AIMO, Notes pour le Gouverneur

- Général, Léopoldville, le 17 mars 1933.
- AIMO, II, D, 4, 2, 1: E Henry, Directeur Général des AIMO, Notes pour le Gouverneur Général, Léopoldville, le 17 mars 1933.
- AIMO, II, D, 3, b, 6 : Donation de Mme Lenger, M. Aide aux pauvres d'Afrique (22 mars 1929).
- AIMO, II, D, 3, b, 7 : Souvenir de la Reine Astrid : protection de l'enfance (1937).
- AIMO, II, D, 14, 1 : Rapport du Gouverneur Général, Tilken, à tous les Gouverneurs. Boma, août 1929.
- AIMO, II, D, 14, 1 : Rapport du Procureur Général (a.i) au Gouverneur Général, Elisabethville, le 27 août 1934.
- AIMO, II, D, 14, 1 : Usages à combattre Généralité.
- AIMO, II, D, 3, b, 13 : Mesures à prendre en vue de protéger le développement de la race noire. Ministre de la justice. Bruxelles, mars 1920.
- AIMO, II, D, 3, b, 10 : Protection des orphelins.
- AIMO, II, D, 3, b, 15 : Enfants abandonnés.
- AIMO, II, D, 3, b, 1, 14: Rodhain, Ligue pour la protection de l'enfance noire, 1924.
- AIMO, II, D, 14, 2, 2 : H. Postiaux : Dossiers constitués. Léopoldville, le 13 octobre 1934.
- AIMO, D, 18 bis, 1 : P. Ermens, Principe d'autorité. Léopoldville le 3 mai 1944.
- AIMO, D, 18 bis, 1 : R. Preys, Immatriculation des Indigènes. Léopoldville, le 11 septembre 1944.
- AIMO, D, 18 bis, 1 : R. Preys, Participation des indigènes. Notes Léopoldville, le 8 juillet 1944.
- AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Education des indigènes Instructions. Généralités.
- AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Ermens, Mesures proposées relativement aux Noirs évolués. Léopoldville, le 14 juillet 1944.
- AIMO, II, D, 18 bis, 1 : Extrait du rapport de Monsieur le Vice-Gouverneur Général Ermans. Léopoldville, le 14 juillet 1944.
- AIMO, II, D, 3, b, 16 : Scolarité : pourquoi le retard pour écoles des filles ?, 1938.
- AIMO, II, D, 18, 1. Blancs et Noirs: Charte coloniale. Circulaire. Boma, le 23 avril 1909.
- AIMO, II, D, 3, b, 18. Lettre de Mgr Victor Roelens au Commissaire de district de Maniema. Kasongo, le 10 septembre 1923.
- AIMO, II, D, 3, b, 19: Recrutement, natalité dans les camps des soldats et des travailleurs, Léopoldville, 5 février 1924.
- AIMO, II, D, 18, 2 : Lettre manuscrite postée à Boma, le 19 mai 1946.
- AIMO, II, D, 14, 2, 2 : Dossiers constitués. Léopoldville, le 27 août 1934.
- AIMO, 45,8,21 : Territoire de Beni : Rapport annuel,1951.
- AIMO, II, D, 14, 2, 4 : Dossiers constitués. Léopoldville, le 27 août 1934.
- AIMO, 45, 8,1. Province Orientale, Territoire des Wanande-Nord. Beni. Rapport annuel, 1932 :. Lingier, Administrateur Territorial Adjoint. Beni, le 1 janvier 1933..

- AIMO, 45, 8, 7 : Rapport annuel, 1938 : contribution de l'administration intérieure des circonscriptions indigènes, Beni, 1938.
- AIMO, 45,8,18 : Rapport annuel, 1949 : Braun, Beni, le 16 janvier 1950.
- AIMO, II, D, 3, b, 72 : Notes sur le « Mambela ». Annexe au Rapport sur l'Administration de Kondolo, 1927.
- AIMO, 45,8,19 : R. Flament, Rapport annuel. Beni le 13 janvier 1951.
- A, 5, 122 : ; Lettre de E. Van Eetvelde au Gouverneur Général. Bruxelles, le 4 mai 1897.
- M, 628, I, 3, 2 : Missions catholiques. Vœux exprimés par les Missions catholiques.
- M, 616, 44,3 : Instruction publique. Subsidés et allocations aux écoles.
- M, 574, 66-67, 320 : Culte et missions. Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus. Baron Wahis, Gouverneur Général à Monsieur le Secrétaire d'État. Bumba, le 18 décembre 1905.
- M, 628, 284 : Louis Franck au Gouverneur Général, Mesures visant le relèvement moral des indigènes. Bruxelles, le 12 décembre 1919.
- AIMO, II, D, 3, b, 12 : Engels, Bansangusu, avril 1914.
- AIMO, II, D, 3, b, 4 : Pupilles de l'État, 1926.
- AIMO, II, D, 3, b, 12 : Protection des foyers monogamiques, 1920.
- AIMO, II, D, 3, c 1 : Portage des femmes, 1938.
- AIMO, II, D, 3, c 2 : Portage des femmes, 1940.
- AIMO, II, D, 3, b, 3 et 13. Primes de natalité, 1926.
- AIMO, II, D, 18, 1. Circulaire. Boma, le 23 avril 1909.
- AIMO, D, 18 bis, 1 : F. Peigneux, Rapport annuel, 1945, Léopoldville, le 3 mai 1945.
- AIMO, II, D, 3, b, 18 : Fonds d'assistance sociale, 1944.
- AIMO, II, D, 3, b, 17 : Extrait de la lettre du 8 janvier 1943 de 'Unevangelized Africa mission ».
- AIMO, 45, 8, 1, Territoire de Beni. Rapport annuel, 1932.
- RA/AIMO 1945, 45,8,11, R. De Ryck, Commentaire, Constermansville, le 9 janvier 1942.
- AIMO, II, D, 3, b, 72 : A.T. Brant, Le Mambela, 1917.
- AIMO, 45,8,10 : Rapport annuel, 1941, R. Maquet, (AT), Beni le 7 janvier 1942.
- AIMO, 45, 8, 6 : Rapport annuel 1937.
- AIMO, 45,8,21 : Rapport annuel, 1951, Coutumes. G. Schmit : Commentaire du Commissaire de district, Costermansville, 1950.
- AIMO, 45, 8, 7 : M. Mænhaut (AT), Rapport annuel, 1940. Beni, le 1^{er} janvier 1940.
- AIMO 45,8,14 : Rapport annuel, 1941 : R. Maquet, (AT), Beni le 17 janvier 1945.
- AIMO, 45,8,16 : Rapport annuel, 1947 : A. Braun, Beni, le 15 janvier 1948.
- AIMO, 127, Rapport annuel, 1936, : F. Absil, Commentaires du Commissaire de District relatifs au Rapport AIMO, 45, 8, 5, 1936 : Territoire de Beni. Costermansville, le 6 février 1936.

- AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1938.
- AIMO, 127 : Province du Kivu : Rapport annuel 1939.
- AIMO, 128 : Rapport annuel, 1938 : M. De Ryck, Commentaire du rapport de Lubero, 1939.
- AIMO, 128 : Territoire de Lubero : Rapport annuel, 1940.
- AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1942.
- AIMO, 128 : G. Schmit, Commentaire du Rapport annuel 1942. Costermansville, le 15 janvier 1943.
- AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1944.
- AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1949 : coutumes : Participation des chefs à l'Administration et attitude.
- AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1949 : coutumes.
- AIMO, 127 : Province du Kivu : Rapport annuel 1951.
- AIMO, 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1951.
- AIMO, 128, 5 : Rapport annuel, 1947 : Considérations générales, 1948.
- AIMO, 128, 7 : Territoire de Lubero : Rapport annuel, 1950.
- AIMO 127 : Province du Kivu: Rapport annuel 1951, p. 12, par J.P. Brasseur, Gr/Prov., Costermansville, le 22 avril 1952.
- AIMO, 8, 9, 137 : Rapport annuel, 1940.
- M, 615 : Bouchout, le 16 juillet 1913.
- M, 614, 720-44, 1437,b. Instruction publique, Caractère des écoles. Ecoles professionnelles. Boma, le 28 août, 1913.
- M, 615, 44, n° spécial 18b, 8872 : Instruction publique. Divers. Correspondance. Henri, Commissaire général à Monsieur le Directeur de la Justice/Stansleyville, le 6 décembre 1911.

sources imprimées

Revue missionnaires : articles anonymes

- « A.B.B. », dans *Sint unum* (1968)n°16, p. 17.
- « Au Congo, Pères et Sœurs de l'Assomption ont souffert pour leur foi », *op.cit*, p. 5.
- « Au Congo. Oui, mais, préparez-vous bien », dans *les Annales des Oblates de l'Assomption* (1937) n°5, p. 15-16.
- « Au pays des hommes-léopards », dans *L'Afrique Ardente* (1936) n°1, p. 10-17.
- « Au seuil de l'indépendance », dans *L'Afrique ardente* (1960) n°115, p. 7.

- « Au seuil de l'indépendance, dans *L'Afrique ardente* (1960)n°115, p. 7-10.
- « Bafwabaka voit des départs », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1934), p. 58-60.
- « Dans le courrier de la Très Révérende Mère Générale », dans *Les Annales* (1938) n°10, p. 25-26.
- « De Beni, nos zaïroises nous écrivent », dans *En Esprit et en Vérité* (1970), p. 11.
- « École de Stages catéchétiques à Butembo », dans *Sint Unum* (1967) n°15, p. 14-15.
- « En route vers le Congo », dans *En Esprit et en Vérité* (1970) n°1, p. 16. (15-18).
- « Érection du conseil presbytéral et pastoral », dans *Sint Unum* (1967) n°8, p. 3-5.
- « Éssai d'action catholique à Kyondo », dans *L'Afrique ardente* (1950) n°62, p. 2-4.
- « Extrait d'une lettre de Mgr Gabriel Grison au vénérable chanoine de Verdun », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p.45-46
- « *Extraits des lettres de missionnaires* », dans les *Annales des Oblates de l'Assomption* (1937) n°7, p.16.
- « Formation d'un clergé indigène. Notre petit séminaire au Congo », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1920), 143-145.
- « Grandeur méconnue du Frère missionnaire coadjuteur », dans *L'Afrique ardente* (1946) n°37, p. 2-3.
- « Homélie prononcée par Monseigneur Charles Vandome, Archevêque de N'Djamena, lors de la liturgie de bénédiction des Orantes de l'Assomption à Béthel le 4 septembre 2002 », dans *Info-Orante* (novembre 2002) n°34, 3-5.
- « *Jubilé d'argent des Sœurs Orantes de l'Assomption* », Butembo, 1995, p.1-3.
- « *L'Anyota* ou homme-léopard, la terreur des Wabali au Congo Belge », dans *L'Afrique Ardente* 2(1937), p. 20-21.
- « L'écolier noir », dans *L'Afrique ardente* (1932) n°3, p.3-5.
- « L'Église au Congo. Mûris par l'épreuve, les chrétiens marquent une nouvelle vitalité », dans *Missions Assomptionnistes* (1963) n°561, p. 15.
- « La crainte chez les nègres du Congo », dans *L'Afrique ardente* (1935) n° 1, p. 9-11.
- « La fondation des Sœurs Oblates de l'Assomption », dans *L'Assomption et ses Œuvres* (1980) n.602, p. 15-16.
- « La mort du Père Pierre-Fernan Germain », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (février 1908), 192-194.
- « La mort du R.P. Farinelle », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 162-167.
- « La voix des Curés de nos paroisses », dans *Sint Unum* (1972)n°30, p. 19-22.
- « L'Assomption au centre de l'Afrique », dans *L'Assomption et ses œuvres* n° 406 (1935), p. 68.
- « Le calvaire des Sœurs Oblates au Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1965) n° 540, p. 19-20.
- « Le diocèse de Butembo-Beni », dans *Sint Unum* (1982), numéro spécial 42, p. 18-32.
- « Le matérialisme athée guette l'Afrique », dans *L'Afrique Ardente* (1958) n°107, p.11-13.

-
- « Le petit séminaire de Bafwabaka est transféré à proximité de Stanleyville, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1934), p. 27.
- « L'École d'Apprentissage Pédagogique de Muhangi », dans *L'Afrique ardente* (1955) n° 88, p. 18-21.
- « Les Ecoles en Afrique », dans *L'Afrique Ardente* (1937)n°4, p. 2-4.
- « Les nègres et la confession », dans *L'Afrique ardente* (1934) n° 1, p. 23-24.
- « Les Oblates de l'Assomption », dans *L'Afrique ardente* (1947) n°44, p. 10-11.
- « Lettre du Père Joseph Lens au Père Léon Déhon ». (s.d., s.l.), dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (février 1908), 3-7.
- « Mangeurs d'hommes », dans *L'Afrique ardente* (1937)n° 4, p. 23-24.
- « Nos missionnaires à l'œuvre », dans *L'Afrique ardente* (1932)n° 1, p. 4-7.
- « Nos missions aux Congo, Lettre du Père Modeste D'Hossche . Saint Gabriel, le 2 mai 1910 », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1910), p. 329-332.
- « Oblates de l'Assomption », dans *L'Afrique ardente* (1947) n°44, p. 10.
- « Première présence des Orantes en Afrique », dans *En Esprit et en vérité* (1968) n°2, p. 1.
- « Priest beaten senseless in saving Bishop », dans *Universe*, London 23 october 1964.
- « Quelle formation faut-il donner aux catéchistes », dans *L'Afrique ardente* (1934) n°3, p.18.
- « S.O.S. de Mgr Piérard », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1955) n° 87, p. 14-17.
- « Salut à mon cher Evêque », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1920), 147.
- « Statuts de la Commission Épiscopales de Justice et Paix », dans *Sint unum* (1995)n°spécial, p. 2-9.
- « Témoignages », dans *Les Oblates de l'Assomption. Fêtes de la célébration du cinquantième de la mission du Zaïre*. p. 13-28 et 36.
- « Totems et Tabous », dans *Afrique Ardente* (1935) n.4 , p. 16-17.
- « Un jour en brousse parmi tant d'autres », dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (1956) n°3, (5-8)
- « Un peuple sans code », dans *L'Afrique ardente* (1958) n° 107, p. 6-9.
- « Une nouvelle congrégation missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1948) n°50, p.16-17
- « Une semaine chez nos Pygmées », dans *L'Afrique ardente* (1953) n°77, p. 4-9.
- « Une semaine chez nos Pygmées », *op. cit.*, p. 4-9 ;
- « Une vaillante figure d'apôtre : Mgr Gabriel Grison », dans *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus* (1934), p. 23-26.
- « Visite épiscopale », dans *En Esprit et en Vérité* (1967) n° 2, p. 13-14.

Revue missionnaires : autres articles

[Assemblée Plénière des Évêques du Zaïre], *Notre foi en Jésus-Christ*, Kinshasa le 15 janvier 1975, 18 p.

« Lettre du Père Théodore Muller au Père Léon Déhon. Banalia, le 15 février 1911 », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 210.

A.T., « Le miracle des Églises noire », dans *L'Afrique ardente* (1955) n°87, p. 16-19.

ALLARD Laurentine, « Abord de l'Albertville », dans *les Annales des Oblates de l'Assomption* (1936) n°1, p. 25.

B.D., « Beni-Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 124-127.

BAMBU Katarina, Lettre à un missionnaire. Beni, le 15 décembre 1947, dans *La Lettre à la famille*, décembre 1947, p. 7.

BAMTUPE Edmond, « Le collège de Butembo a 25 ans » dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1985) n°621, p. 12-13.

BASTIANS Monulpe, « Les premières années d'un nouveau missionnaire », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1933) n° 386, p. 355-357.

BASTIANS Monulpe, Deuxième exode, (dinaire), Butembo, 1964, 17-20 p.

BASTIANS Monulphus., « Les premières années d'un nouveau missionnaire », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1933) n°386, p. 355-356.

BAUDET Guibert, « Réflexion sur le salut des païens », dans *L'Afrique ardente* (1949)n° 52, p. 2-6.

CELIS Marie-Jules, «Les Wanande, I. Polythéistes, idolâtres ou fétichistes ?», dans *L'Afrique ardente*, (1932) n° 3, p. 14-16.

CELIS Marie-Jules, «Les Wanande, II. Animistes, mais monothéistes ?, dans *L'Afrique ardente*, (1932) n° 4, p. 16-19.

CELIS Marie-Jules, « A propos de la chute d'une petite rivière congolaise. Brassée de souvenirs », dans *L'Afrique Ardente* (1951) n°63, p. 17-24.

CELIS Marie-Jules, « Dans les ténèbres de la forêt équatoriale », dans *L'Afrique ardente* (1952) n°71, p. 13-15.

CELIS Marie-Jules, « *Kiswahili ou Kinande ?* », dans *Sint Unum* (1967) n° 14, p.3-7.

CELIS Marie-Jules, « Le Noir tel que je l'ai vu », dans *L'Afrique Ardente* (1935) n°1, p. 4-6.

CELIS Marie-Jules, « Les fermes-écoles au Congo », dans *L'Afrique ardente* (1946) n°36, p. 15-17.

CELIS Marie-Jules, « Sur les hauteurs de l'Afrique ardente », dans *l'Assomption et ses oeuvres* (1936) n°407, p. 209.

CELIS Marie-Jules, « Sur les hauteurs de l'Afrique ardente », dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (1936) n°405-406, p. 281-283.

CELIS Marie-Jules, « Voyage au pays Wanande », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1979) n° 598, p. 14-19.

CHAMPION Marc, « Écho de Mulo », dans *L'Afrique ardente* (1960) n° 116, p. 18.

CHAMPION Marc, « Les tracas d'un directeur », dans *L'Afrique ardente* (1959) n°113, p. 11-15.

- CHARON Etienne, *Repartir au Congo-Kinshasa*, dans *L'Assomption et oeuvres* (1968) n°555, p. 27-29.
- CHRISTEN Joseph, « L'Anyoto ou l'homme-léopard'. La terreur des *Wabali* au Congo Belge », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1936), p. 83-94.
- CHRISTEN Joseph, « Les Anyoto et les Mambela », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1936), p.153-159.
- CLAUDE de JÉSUS, « Petites Sœurs de Jésus », dans *L'Afrique ardente* (1952) n°70, p. 7-9.
- COLAUX Jean-François, « Kyondo », dans *L'Afrique ardente* (1949) n° 55, p. 19.
- COLLARD Alexis, « Sacre de Mgr Emmanuel Kataliko, Evêque de Butembo Beni, », dans *Le Royaume* (1967) n° 61, p. 10-11.
- COLLARD Aubain, « Mgr Piérard vous parle du Vicariat de Beni' »; dans *L'Afrique ardente* (1951) n°70; p. 1-6.
- Correspondance de la Mère Marie Laurentine avec sa Supérieure générale, la Mère Berthe, dans *Annales* (1937) n° 8, p. 13.
- Correspondance de Mgr Gabriel Grison avec l'Abbé Gras. Saint-Gabriel, le 16 novembre 1910, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (février 1911), p. 15.
- Correspondance du Père Gabriel avec le Père Léon Déhon. Beni, le 28 septembre 1906, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (janvier 1907), 5-7.
- Correspondance du Père Gabriel avec le Père Léon Déhon. Beni, le 5 décembre 1906, *Le Règne du Sacré-Cœur* (mars 1907). 23-26.
- Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon. Beni, le 28 septembre 1906, dans *Le Règne du Sacré-Cœur*, janvier 1907, p. 1-2.
- Correspondance du Père Gabriel Grison avec le Père Léon Déhon. Beni, le 5 décembre 1906, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p.35-37.
- Correspondance du Père Joseph Slangen au Père Léon Déhon. Lokandu, le 10 janvier 1909, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 52-55.
- Correspondance du Père Théodore Lambert, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 119.
- CUYPERS Edgar, « L'école des catéchistes de Butembo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1979) n°599, p. 15-16.
- CUYPERS Edgar, « Randonnées à travers nos montagnes », dans *L'Afrique ardente* (1952)n° 71, p. 6-8.
- D'HOSSCHE Modeste, « Mœurs congolaises. Sorcier et missionnaire », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 211-217.
- D'HOSSCHE Modeste, « Une mission dans les Montagnes Bleues », dans *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus* 5 (1924), p. 167-170.
- DARCHE Edmond, « L'enseignement secondaire au diocèse de Beni », dans *Belgique-Sud Assomption* (1965) n°4, p. 64-65.
- De BRIEYR., « L'éducation des nègres », dans *L'Afrique ardente* (1934) n° 2, p. 17-18.
- De GROOT Marie Françoise, « Un grand hôpital pour indigène », dans *L'Afrique*

- ardente* (1954) n° 82, p. 52-55.
- De WESTELINCK Thomas, "Dans les montagnes bleues", dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1928), p. 12-17
- De WESTERLINCK Thomas, « Dans les Montagnes bleues », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1928), p. 13-17 ; 43-49
- DECLERCQ Romanus « Hygiène ou non », dans *Le Royaume* (1954) n°2, p. 16-19.
- DECLERCQ Romanus, « A Beni, négrillonnes en classe », dans *Le Royaume* (1952) n°4, p. 3-7. DECLERCQ Romanus, « A Beni, négrillonnes en classe », dans *Le Royaume* (1953) n° 5, p. 8-12.
- DECLERCQ Romanus, « Certaine messe de dimanche en Mission de Beni », dans *Le Royaume* (1957) n°21, p. 1-2.
- DECLERCQ Romanus, « En brousse. Apostolat par l'école », dans *Le Royaume* (1958) n°28, p. 4.
- DECLERCQ Romanus, « En forêt de Beni. Aspects d'un apostolat auprès des Pygmées », dans *Lovania* 1955. 18 p.
- DECLERCQ Romanus, « Histoire du Vicariat de Beni », dans *L'Afrique ardente* (1947) n°42, p. 5-6.
- DECLERCQ Romanus, « Jours de gloire et jours d'épreuves », dans *L'Afrique ardente* (1947), p. 13-21.
- DECLERCQ Romanus, « La mission apostolique de Beni », dans *Missions des Augustins de L'Assomption* (1939) n° 436, p. 375-381.
- DECLERCQ Romanus, « L'après-guerre immédiat », dans *Afrique ardente* (1957) n°97, p. 1-10,
- DECLERCQ Romanus, « Le bloc des païens, considérable et consistant », dans *L'Afrique ardente* (1956) n° 90, p. 12-17.
- DECLERCQ Romanus, « Le pays et les gens », dans *L'Afrique Ardente* (1954) n°85, p. 17.18.
- DECLERCQ Romanus, « Le Sacre de son Excellence Mgr. Piérard »', dans *L'Afrique ardente* (1939) n°2, p. 5-8.
- DECLERCQ Romanus, « Le territoire de la mission de Beni passe aux Augustins de l'Assomption », *op. cit.*, p. 1-12.
- DECLERCQ Romanus, « Lettre à la diaspora », dans *La lettre à la diaspora*, Beni, le 30 septembre 1937, p. 238.
- Declercq Romanus, « Lettre à la famille », dans *La lettre à la famille* Butembo, le 14 mai 1949, p. 321.
- DECLERCQ Romanus, « L'ordination sacerdotale de M. l'abbé Buyori », dans la *Lettre à la famille* (1945) n°10, p. 45.
- DECLERCQ Romanus, « On fonde chez nos Sœurs indigènes », dans *Le Royaume* (1954) n°10, p. 18-19.
- DECLERCQ Romanus, « Pour une éducation complète de la femme indigène. L'École Ménagère Péri-primaire de Beni. Ses activités », dans *Le Royaume* (1956) n°19, p. 12-16.

-
- DECLERCQ Romanus, « Un ouvroir pour ces dames, couleur d'ébène », dans *L'Afrique ardente* (1944) n°55, p. 18.
- DECLERCQ Romanus, Orphelins, orphelines de chez nos Sœurs Oblates à Manguredjipa, dans *Annales* (1939) n° 15, p. 6-11.
- DECLERCQ Romanus., « La fondation de la mission de Beni », dans *Afrique Ardente* n° 85 (1955), p. 2-8.
- DECLERCQ, Romanus « Histoire du Vicariat de Beni », dans *L'Afrique ardente* (1947), n° 42, p. 2-7 ; DECLERCQ Romanus, « Jours de gloire et d'épreuves (1938-1944) », dans *L'Afrique ardente* (1956) n° 95, p. 1-5.
- DECLERQ Romanus, « Un grand évènement. Le Sacre de Son Excellence Mgr.Piérard », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1938) n°452, p. 420-426.
- DELANAYE, « Obstacles pour les vocations sacerdotales et religieuses », dans *Sint Unum* (1972) n°30, p.26-29.
- DELORY M-V., « Cours d'adultes de Butembo », dans *la Lettre à la Famille*. Butembo, le 28 juillet 1960.
- DELVORDRE Joseph, « Curé au Zaïre », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1985) n° 623, p. 11.
- DUFAULT Wilfrid-J., « Jubilé épiscopal de Mgr Piérard », dans *Missions Assomptionnistes* (1963-1964), p. 3-6.
- DUFAULT Wilfrid-J., « Lettre du Supérieur général ». Rome, le 25 mars 1954, dans *L'Afrique Ardente* (1954), n. 82, p. 1-3.
- DUFAULT Wilfrid-Joseph, « Jubilé épiscopal de Mgr Piérard », dans *Missions Assomptionnistes* (1963-1964) n° 562, p. 3-5.
- DUNLOP Kieren, « Chez les Petites Sœurs de Jésus », dans *L'Afrique ardente* (1952) n°71, p. 9.
- DUNLOP Kieren, « Un patronage noir », dans *L'Afrique ardente* (1948) n°51, p. 10-13.
- DUNLOP Kieren, « *Un tout petit poste de mission* », dans *L'Afrique ardente* (1953) n°75, p. 20-24.
- DUNLOP Kieren., « *En brousse. Contact étroit avec le Noir. Joies et peines* », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 35-37.
- Extrait d'une lettre de Mgr Gabriel Grison, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 85.
- FARINELLE Léon, « À travers l'Afrique » Beni, le 9 mai 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908) p. 146-147.
- FARINELLE Léon, « Un voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 135-140.
- FARINELLE Léon, « Un voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 35-39 ; 135-140 ; 146-151.
- GAUTHIER Dominique, « A la conquête des âmes », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 209-212.
- GERMAIN Pierre Fernand, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 7-11 ; 134-135.

- GERMAIN Pierre Fernand, « A Beni ». Makora, le 28 Mai 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 147-148.
- GERMAIN Pierre-Fernan, « A Beni », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 119-120 ; 173-175.
- GERMAIN Pierre-Fernan, « Un orage à Beni », Beni, le 27 février 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus* (1937), p. 75.
- GINDREY Jeanine, « Mère Isabelle et la mission. 'Les missions', dans *Info-Orantes* (2001) n°30 ,.p. 6-7.
- GINTREY Jeanine, « En route vers d'autres horizons », dans *Info-Orante* (avril 2004), n° 40, p. 4-5.
- GRISON Gabriel, « A travers l'Afrique », dans *Le Règne du Sacré-Cœur*, (1908), p. 114.
- GRISON Gabriel, « Du paganisme au christianisme ». Beni, le 6 septembre 1924 ; dans *Le Règne du Sacré-Cœur* 5 (1924), p. 171-172.
- GRISON Gabriel, « Mon voyage de Saint-Gustave à Mombassa », », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 112-114.
- GROENEN Conrad, « La mission du Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930) n°349, p. 318-319.
- HENNAUT Marie-Jean, « L'École d'Apprentissage Pédagogique de Muhangi » dans *L'Afrique ardente* (1955) n°88, p.18-19.
- HENNAUT Marie-Jean, « Travail missionnaire dans les postes », dans *L'Afrique ardente* (1946) n°38, p. 13-16.
- Henri PIERARD, « Allocution à l'occasion du sacre de Mgr Emmanuel Kataliko », dans *Sint unum* (1966) n° 5, p. 24-27.
- Henri PIÉRARD, « Notre Congo en quelques lignes », dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (1941), p. 140-147.
- HUYGHEBAERT Anne, « A l'occasion d'un centenaire », dans *Info-Orante* (novembre 2002), n°. 34, p. 9.
- J.C., « Mulo », dans *L'Afrique ardente* (1949) n°52, p. 14.
- J. TH. «Petites Sœurs de Jésus chez les Pygmées », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 63.
- JOSEPH-MARIE, « Chez nos Sœurs indigènes », dans *Afrique ardente* (1950) n°58, p. 12-13.
- Journal du Père Gabriel Grison, Matetas, le 23 septembre 1909, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 33-38.
- KALONDERO Jean Marie, « De l'action sociale et du développement dans et par le diocèse de Butembo-Beni », dans *Sint unum* (1993-1994) n° spécial, p. 37-45.
- KATALIKO Emmanuel « Diocèse de Butembo-Beni », dans *Sint Unum* (1981) n° 42, p. 20-21.
- KATALIKO Emmanuel, « Allocution à l'occasion du sacre de Mgr Emmanuel Kataliko », dans *Le Royaume* (1967) n° 62, p. 16.

- KATALIKO Emmanuel, « Jeunesse Ouvrière Catholique », dans *Qu'il règne* (1966) n°152, p. 3-23.
- KATALIKO Emmanuel, « Lettre pastorale », dans *Sint unum* (1967) n°9, p. 2-4.
- KAVIRA. VIHAMBA Germaine, « Objectifs et buts du B.O.M », dans *Sint Unum* (1991) n°2, p. 27-29.
- KAVUTIRWAKI Joseph, « Une Vierge africaine? Nyavingi », dans *Sint unum* (1967), n. 12-14, p. 13-16, 24-27 et 30-33.
- L.D., « Missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1932) n° 2, p. 3-6.
- L.L., « L'écolier noir », dans *L'Afrique ardente* (1932) n°3, p. 6.
- La légion de Marie. guide pratique pour les directeurs spirituels et les officiers*, s.d. ni s.l., p. 43-70.
- LACOSTE E., *Le Père François Picard (1831-1903)*. Paris, Maison de la Bonne Presse, s.d., p. 478.
- LAMBRE Rombaut, « Frères de l'Assomption », dans *L'Afrique ardente* (1960) n°115, p. 30.
- LAMBRE Rombaut, *Congrégation des Frères de l'Assomption*, dans *L'Afrique ardente* (1952) n°70, p. 15.
- LEENAARS Laurentius, « *Introibo* », dans *Afrique ardente* (1954) n°82, p. 41-42.
- L'Eglise. Actes du premier colloque oecuménique de Vulindi*. Butembo, le 10 mai 1996, 28 p.
- LENS Joseph, « Aux sources du Nil », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 37-38.
- Léon FARINELLE, « Un voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 146-151.
- Léon FARINELLE, « Un voyage à Irumu », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 146-151.
- LEROY Simone, « Témoignage » dans « Mère Isabelle et la mission. 'Les missions', dans *Info-Orante* (2001) n° 30, p. 4.
- Les Augustins de l'Assomption. Origines, esprit et organisation. Oeuvres*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1928, 172 p.
- Les Orantes de l'Assomption, hier et aujourd'hui. (1886-1996)*. Paris, 1996, p. 1-27.
- Les Orantes de l'Assomption. Un Institut de vie contemplative au cœur du monde*. Paris, 1994, 28 p..
- Les Religieux de l'Assomption*. Paris, Maison de la Bonne Presse, 1963, p. 33 ; *Les Augustins de l'Assomption, op. cit.*, p. 31-37.
- L'esprit de l'Assomption d'après Emmanuel d'Alzon*. Rome, Editions de la Maison généralice, 1983, 71 p..
- Lettre du général Henry de la Lindi, (Bruxelles, le 7 mars 1951), en réponse à l'article de Marie-Jules CELIS, « A propos de la chute d'une petite rivière congolaise. Brassée de souvenirs », dans *L'Afrique Ardente* (1951) n°63, p. 22-24.
- Lettre du Père Germain-Pierre Fernand, Beni, le 20 août 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 165-167.

- Lettre du Père Joseph Slanden. Lokandu, le 10 janvier 1909, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1909), p. 51-52.
- Lettre du Père Léon Cambron à un confrère. Saint Gustave, le 14 juillet 1911, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 371-372.
- Lettre du Père Léon Cambron à une bienfaitrice. Beni, le 23 janvier 1908, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 72-76.
- Lettre du Père Léon Cambron au Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 170.
- Lettre du Père Léon Cambron au Recteur du scolasticat Notre-Dame du Congo, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 202-203.
- Lettre du Père Léon Farinelle au Père Léon Déhon, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 83-85.
- Lettre du Père Léon Farinelle au Père Paul Delgoffe. Saint-Gustave, le 7 novembre 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 71-72.
- Lettre du Père Léon Farinelle. Lac Albert-Edouard, le 28 avril 1908, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1908), p. 152-154.
- Lettre du Père Modeste D'Hossche (s.d., s.l.), dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1927), p. 267.
- Lettre du Père Modeste D'Hossche à ses confrères. Saint-Gustave, le 27 décembre 1910, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 145-146.
- Lettre du Père Modeste D'Hossche, Beni, le 13 mars 1910, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 298.
- Lettre du Père Modeste D'Hossche, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1927), p. 267.
- Lettre du Père Pierre-Fernan Germain. Beni, le 20 août 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), p. 166.
- Lettre du Père Pierre-Fernan Germain. Beni, le 20 août 1907, dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1907), 166.
- LEURINCK Leo, « Interview avec le Provincial », dans *Lettre à la Famille*, Bruxelles le 22 juillet 1961.
- LUKENGÉ, Jean « Lettre pour mon Evêque Mgr Gabriel », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1920), 147.
- M. de J., « Les dix commandements de l'Oblate au Congo », dans *Les Annales des Oblates de l'Assomption* (1937), n°7, p. 21.
- M.K. « Notre mission au Congo (suite) », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 48-50.
- Maria JOhanna, « Patronage, mon beau souci », dans *Le Royaume* (1956) n°19, p. 10-11.
- MARIE BERTHE, « Nous aussi », dans *les Annales des Oblates de l'Assomption* (1936) n°1, p. 5-6.
- MARIE-JOSEPH, « Bribes de nouvelles cueillies dans les lettres des missionnaires à leurs familles », dans *Annales* (1937) n° 8, p. 18.

- MEURISSEN Kieren, « Écho de Mulo », dans *L'Afrique ardente* (1959) n° 109, p. 7.
- MISSIA, « L'éducation de la femme en pays kivu », dans *le Royaume* (1954) n°1, p. 16-20.
- MISSIA, « Notre-Dame de l'Assomption à Butembo-les Fleurs », dans *Le Royaume* (1952) n°3, p. 5-9.
- MISSIA, « O Congo, Chante en moi », dans *Le Royaume* (1952) n°2, p. 9-10.
- MÜLLER Théodore, « L'esprit et le cœur des nègres », dans *Le Règne du Sacré-Cœur* (1911), p. 24-25
- NDAKASI Victor, *Nos activités apostoliques*, dans *Qu'il règne* (1985) n°267, p. 10-12.
- NELISSEN Ignace, « Construction du Petit Séminaire de Musienene », dans *L'Afrique ardente* (1947) n°41, p. 22-23.
- NEUSCH Marcel, « Les Oblates de l'Assomption », dans *Les Oblates de l'Assomption*, s.d, s.l.
- P.A.B., « Les Petites Sœurs de la Présentation Notre-Dame au Nord-Kivu », dans *Le Royaume* (1965) n°53, p. 16.
- PÉJAC François., *Faut-il construire?*, dans *l'Assomption et ses oeuvres* (1982) n.610, p. 13.
- PIÉRARD Henri, « Activité missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1956) n°90, 1-10.
- PIÉRARD Henri, « Allocution à l'occasion du sacre de Mgr Emmanuel Kataliko », dans *Le Royaume* (1967) n° 62, p. 9-14.
- PIÉRARD Henri, « Au Congo Belge », dans *Le Royaume* (1952) n°1, p. 4-6.
- PIÉRARD Henri, « *Basilique votive à la Reine de l'Assomption* », dans, *L'Afrique Ardente* (1952), n. 70, p. 2-3.
- PIÉRARD Henri, « De Marseille à Mombasa », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930), n. 342, p.201-203.
- PIÉRARD Henri, « De Marseille à Mombasa », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930) n 343, 211-214.
- PIÉRARD Henri, « Du Congo », dans *La Lettre à la famille* (1949) n° 75, p. 37.
- PIÉRARD Henri, « J'ai vu naître et grandir une chrétienté », dans *Sint Unum* (1967) n°15, p. 3-8.
- PIÉRARD Henri, « L'Assomption au centre de l'Afrique », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930)n° 346, p. 265-266.
- PIERARD Henri, « La mission assomptionniste au Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1934) n° 398, p. 552.
- PIERARD Henri, « La mission assomptionniste au Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* n° 398, p. 549-552.
- PIERARD Henri, « Les fossoyeurs noirs », dans *Missions des Augustins de l'Assomption* (mai 1941), p. 123-125.
- PIÉRARD Henri, « Les Petites Soeurs de la Présentation Notre-Dame », dans *Afrique ardente* (1954) n°82, p. 59-60.
- PIÉRARD Henri, « Les Petites Sœurs Noires », dans *Missions de l'Assomption* (1952)

- n°17, p. 33-37.
- PIÉRARD Henri, « Notre évêque nous parle », dans *Sint unum* (1966), n. 4, p. 1-2.
- PIÉRARD Henri, « *Nyavingi*, la vierge des Wanande », dans *L'Afrique Ardente* (1935), n. 2, p. 19-22.
- PIÉRARD Henri, « Pour la cueillette des âmes au Congo », dans *L'Assomption et ses œuvres* (1936) n° 415, p. 210-212.
- PIERARD Henri, « Qui triomphera demain ? La Croix, la faucille ?, le croissant ? », dans *L'Afrique ardente* (1959) n° 110, p.21-22.
- PIÉRARD Henri, « *Trahe nos Virgo Assumpta* », dans *L'Afrique Ardente* (1939)n°2, p. 2-3.
- PIERARD Henri, « Un fief de Notre Dame au cœur de l'Afrique », dans *Foyer Assomptionniste* (1955), n. 51, p. 3-4.
- PIÉRARD Henri, « Un fief de Notre Dame de l'Assomption au cœur de l'Afrique », dans *L'Afrique ardente* (1954) n° 82, p. 3-4.
- PIERARD Henri, « Un nouveau poste de mission au Congo, Notre Dame des Anges », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1935) n° 409, p. 120.
- PIÉRARD Henri, « Une belle étape missionnaire », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 10-15.
- PIERARD Henri, « Une tournée apostolique au Congo », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1930) n° 365, p. 584-586.
- PIERARD Henri., « *L'anyoto* ou homme-léopard, la terreur des Wabali au Congo Belge », dans *L'Afrique Ardente 2* (1937), p. 20-21.
- PIERARD Henri« Au pays des hommes-léopards », dans *L'Afrique ardente 1*(1936), p. 10-11.
- QUÉNARD Gervais, « Lettres africaines », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1936) n°418, p. 265.
- QUÉNARD Gervais, « Vieilles chrétientés de Cinquante ans », dans *L'Assomption et ses oeuvres* (1936) n° 418, p. 266.
- RENAUT Marcel, « La compagnie de Marie Notre-Dame au Vicariat de Beni », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 47.
- ROGIERS Jean, « Admission au baptême », dans *L'Afrique ardente* (1948) n°48, p. 6-11
- Romanus Declercq, Lettre à la famille, Butembo, le 19 décembre 1948.
- Romanus DECLERCQ., « Au pied du Ruwenzori. Basilique Notre-Dame de l'Assomption ». Beni, juillet 1953, p. 2-3.
- SCHNÉE Florent, « Bunyuka », dans *Missions de l'Assomption* (1952), n. 17, p. 39-41.
- STEEGEN Théodard et DARCHE Edmond, « Rébellion au diocèse de Beni », dans *Contacts* (1965), p. 1-23.
- STEEGEN Théodard, « Notre Mission du Congo dans la tourmente », dans *Missions Assomptionnistes* (1964-1965) n° 566, p. 6-7.
- STEEGEN Théodard, « Nouvelles de la Province du Congo : l'Université des pauvres »,

- dans *ART/Congo* (1991) n°27, p. 3.
- VERMEY Dominique, « Les Sœurs indigènes », dans *L'Afrique ardente* (1946) n°37, p. 8-10.
- VERMEY Dominique, « Mulo, voici les Sœurs », dans *L'Afrique ardente* (1949) n°54, p. 17-18.
- VERMEY Dominique., « Jeune chrétienté à maintenir et à organiser », dans *L'Afrique ardente* (1954) n°82, p. 36-38.
- WATTEYNE Joseph, *Les superstitions*, dans *L'Afrique ardente* (1936) n° 1, p. 19-20.

Manuels

- CELIS Marie-Jules, *Akatikisimu omo kinande*. Rome, Éditions de la Société de saint Pierre Claver, 1965. 144 p.
- CELIS Marie-Jules, *Tufuge wanyama zetu*. Editions ABB, 1938, 58 p.
- CHELO Dieudonné, *L'engagement au service de l'Église dans le diocèse de Butembo-Beni*. Kyondo, mai 1991, 32 p.
- Constitutions de la Congrégation des Frères de l'Assomption de Beni*. Rome, Éditions de la Maison généralice, 1952, 127 p.
- Deuxième Synode de la Mission des Falls* 1933. Imprimerie Saint Gabriel, 1933, 28 p.
- DIACRE A., *Katekekisimu*. Centre Catéchétique interdiocésain, Bukavu, 1971, 253 p.
- Directoire pastoral à l'usage des Prêtres du Vicariat de Beni*, 1958, s.l., 109 p.
- Instructions des Ordinaires du Congo-Belge et du Rwanda-Urundi aux Prêtres de leurs territoires*. Léopoldville, 1955, 168.
- Ekitabuky'emisave, Vicariat apostolique de Beni*, 1946. Drukkers, Henri Proost & Cie Turnhout, 103 p.
- D'ALZON Emmanuel, *Ecrits spirituels*. Rome, Editions de la Maison généralice, 1956, 647 p..
- Missel du dimanche présenté par Pierre Jounel*. Paris, Desclée, 1983, p. 1057-1058.
- Kitabu cha sala, Missions des Pères du Saint-Esprit au Congo-Belge*. Kongolo, 1956, 179 p..
- Kitabu cha sala, Vicariat apostolique de Stanlerville*, Issy-Les Molineaux (Seine), Imprimerie Saint Paul, 1959, 160 p.
- Kitabu cha wakomité wa mgi*. Mbao, 1986, p. 1-8. Ce fascicule inédit rassemble relativement les directives suivies dans les différentes paroisses du diocèse de Butembo-Beni.
- Kitabu cha wakomité wa mgi*. Mbao, 1986, 8 p.
- Mouvement sacerdotal marial. Aux prêtres, les fils de la prédilection de la Vierge*. Mulhouse, Éditions Hovine, 1992, p. (1-21).
- Règle de vie de la Congrégation des Augustins de l'Assomption*. Rome, Éditions de la Maison Généralice, 1984, 130 p.

Répartition des Augustins de l'Assomption (1929 1998).

bibliographie

Méthodologie

BADIDIKE Jean-Pierre, « Concept de missionnaire. Perception évolutive au Congo-Zaïre », dans Maurice CHIZA, Monique CONSTERMANS, et Jean PIROTE (dir) : *Nouvelles voies de la mission (1950-1980)*. Actes de la Session conjointe du CREDIC et du Centre Vincent Lebbe (1997. Gentinnes, 1997, 307 p.

BWAKASA T.K.M. cite le Père Placide Tempels dans "L'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : Latence et patience", "Religions africaines et christianisme. Colloque internationale de Kinshasa du 9-14 Janvier 1978", dans *CERA 2*(1979), p. 23-39.

FRANS THIEL Joseph, "L'aspect sociologique du culte des ancêtres chez les Yansi", dans *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango. Rapports du compte rendu de la 3^{ème} Semaine d'Etudes Ethno-pastorales*. Bandundu, 1967, p. 198-202.

HULSTAERT G, « *Le Dieu des Mongo* », dans *Religions africaines et christianisme. Colloque international de Kinshasa du 9-16 janvier 1979*, dans *CERA 2* (1979), p. 59-67.

- Missel de l'assemblée pour la semaine*. Paris, Editions Brepols, 1986, p.519 p.
- MOSANGO MPUTU VANSITA Philippe, « Formation des animateurs socio-pastoraux et expérience ministérielles dans la province ecclésiastique de Kinshasa », dans *Les cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes Églises (XIX^e-XX^e s.)* Actes de la XV^e session du CREDIC à Louvain-La-Neuve, 1994, p. 102-107.
- PRUDHOMME Claude, « L'Église catholique et la construction de l'État-Nation au Tanganyika », dans *Missions chrétiennes et formation des identités nationales Hors-d'Europe (XIX^e – XX^e s.)* , LYON, CREDIC, n° 12, p. 191-204.
- PRUDHOMME Claude, « La papauté et la question du clergé indigène dans les missions », dans *Les cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes Églises (XIX^e-XX^e s.)*, dans *Actes du CREDIC n°13*, 1994, p. 277-292.
- PRUDHOMME Claude, « Missions et religion : le point de vue des catholiques (1939-1957) », dans Françoise JACQUIN et Jean-François ZORN (ed.), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIII^e -XX^e siècle*. Paris, Éditions du Karthala, 2001, p. 347-364.
- VELLUT J.-L., « Kimbangu », dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, (2004), fascicule 168-169a, p. 68-82.

Monographies

- BERGMANS Lieven, *Les pots et les cruches*. Editions Assomption Butembo-Beni, 1974, 62 p.
- BERGMANS Lieven, *Munande, comment t'appelles-tu ?* Editions Assomption Butembo-Beni, (s.d), 34 p.
- BERGMANS Lieven, *Us et coutumes chez les Nande : Emisyo : proverbes nande* Editions Assomption Butembo-Beni, 1974, 38 p.
- BERGMANS Lieven, *Biondi, nova et vetera*. Editions Assomption Butembo-Beni, 1975, 41 p.
- BERGMANS Lieven, *Les Oblates de l'Assomption au Zaïre (1935-1980)*. Bruxelles, 1980.
- MASHAURY, K-T., *Dynamique de l'action missionnaire catholique chez les Yira occidentaux (1906-1959). Méthodes apostoliques, mutations sociales et interactions culturelles*. Lubumbashi, Université de Lubumbashi, 1983. 424 p.
- MBOGHA Charles, *La pratique et les perspectives d'évangélisation du diocèse de Butembo-Beni*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1975, 354 p.
- SITONE SUBAO Matthieu, *Disappearance of the Church in North Africa (2°-12°C.) : Its significance and implications for black African churches (19°-20°C.)*. Nairobi, Catholic University of Eastern Africa, 1993. 130 p.
- SITONE SUBAO Matthieu, *Hommage à Mgr Emmanuel Kataliko* (sous impression). Rome, 2006.

WASWANDI, K.N.A., *Dieu Nyamuhanga chez les Nande du Zaïre. Essai d'une christologie africaine dans ses rapports avec l'évangélisation.*(Thèse de doctorat). Lyon, Faculté de Théologie de Lyon, 1981, 227 p.

Documents du magistère de l'Église catholique

JEAN-PAUL II, « Exhortation apostolique post-synodale *'Ecclesia in Africa'* : sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 », dans la *Documentation Catholique* (1995) n°2123, p.817-855.

JEAN-PAUL II, « Lettre encyclique *Centesimus annus* » n° 5, dans *La Documentation Catholique* (1991) n°2029, p. 518-550.

JEAN-PAUL II, *Familiaris consortio'* : *'The christian family in the modern world'*, November 22, 1981, n° 55, dans A. FLANNERY, (éd.), *'Vatican II, more postconciliar documents'*, Vol II. Michigan, Grand Rapids, 1982, p. 815-898.

JEAN-PAUL II, *Lettre encyclique 'Redemptoris missio' sur la valeur permanente du précepte missionnaire*, 7 décembre 1990, n°52. Kinshasa, Éditions Saint Paul Afrique, 1992, 157 p.

LÉON XIII, « Lettre encyclique *'Rerum Novarum'* : De la condition des ouvriers », 15 mai 1891, dans *La Documentation Catholique* (1931) n°569, p. 1450-1477.

PAUL VI, "*Africa terrarum*", dans *La Documentation Catholique* n° 1505 (1967), p. 1937-1956.

PAUL VI, *'Evangelii Nuntiandi'* : *'Evangelization in the modern world'*, December, 8, 1975, n° 20, in A. FLANNERY, (éd.), *'Vatican II, more postconciliar documents'*, Vol II. Michigan, Grand Rapids, 1982, p. 710-761.

VATICAN II, "*Christus Dominus'* : *'Decree on the bishops' pastoral office in the Church'*"n°27, in W.M. ABBOT, (éd.) *'The documents of Vatican II'*, Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 396-429.

VATICAN II, "*Lumen Gentium* : *Dogmatic constitution on the Church'*" n°11-12, in W.M. ABBOT, (éd.), *'The documents of Vatican II'*, Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 14-96.

VATICAN II, *'Apostolicam Actuositatem'* : *'Decree on the apostolate of the laity'*, november 18, 1965, n°11, in W.M. ABBOT, (éd.) *'The documents of Vatican II'*, Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 502-503.

VATICAN II, *Gaudium et spes'*, dans Paul-Aimé MARTIN, (publ), *Vatican II. Les seize documents conciliaires.* Montréal, 1967, 173-272.

VATICAN II, *' Optatam totius'* : *Decree on priestly formation*, October 28, 1965, n°8-10, in W.M. ABBOT, (éd.) *'The documents of Vatican II'*, Gallacher, J, (trans.). New York, America Press, 1966, p. 437-457.

VATICAN II, *'Unitatis Redintegratio'* : *Decree on Ecumenism*, November 21, 1964, n° 6-12, in W.M. ABBOT, (éd.) *'The documents of Vatican II'*, Gallacher, J, (trans.). New

York, America Press, 1966, p. 341-366.

Ouvrages généraux

ADU BOAHEN A., Histoire générale de l'Afrique, Tome 7, L'Afrique sous la domination coloniale. Paris, Éditions Présence Africaine, 1989, 544 p.

African synod. Instrumentum laboris. Nairobi, Saint Paul Publications, 1993, 38 p.

ANYENYOLA W., Les communautés prophétiques africaines en milieu urbain zaïrois dans C.R.A. 27-28(1993-1994)n° 53-56, p. 269-320.

ASCH Suzanne, L'Église du prophète Kimbangu. Des origines à son rôle au Zaïre (1921-1981). Paris, Édition Karthala, 1983, 347 p.

AUBERT R., L'Eglise catholique de la crise de 1848 à la première guerre mondiale, dans Nouvelles histoire de l'Eglise, t.5. Paris, F.Didot, 1975, 453 p..

BALANDIER G., Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Paris, P.U.F., 1963, 532 p.

BASOLWA K., Réflexion sur l'œuvre du prophète Simon Kimbangu, Kinshasa, Édition Balwaka, 1988, 155 p.

BAUNARD, Le cardinal Lavigérie, t.2. Paris, 1896, 375.

BAUR John, 2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine. Limete-Kinshasa, Paulines, 2001, p. 368-369.

BAZOLA Emile, « Le kimbanguisme », dans CRA 3(1968) n° 2, p. 124-126.

BERGMANS Lieven, Cinquante ans de présence assomptionniste au Nord-Kivu. Bruxelles, Woluwe-Saint -Lambert, 1979, 207 p.

BERGMANS Lieven, Les Wanande t. 1. Histoire des Baswaga. Butembo, Editions Assomption Butembo-Beni (ABB), 1970, 103 p.

BERGMANS Lieven, Les Wanande, t. 2. Croyances et pratiques traditionnelles. Butembo, Editions Assomption Butembo-Beni, 1971, 134 p.

BERGMANS Lieven, Les Wanande, t. 3. Un peuple aux pieds des Monts de la lune. La vie familiale ancestrale. Editions Assomption Butembo-Beni, 1973, 159 p.

BERGMANS Lieven Les Wanande, t4. Histoire des Bashu, Butembo, Editions Assomption Butembo-Beni, 1974, 96 p.

BERNIMOLIN, « Nouvelles de l'hôpital de Musienene », dans L'Afrique ardente (1955) n°87, p. 13-14.

BIMWENYI Oscar, "Le Dieu de nos ancêtres", dans Cahiers de Religions Africaines 8 (1970) n.4, p. 137-139.

BOUCHARD (Mgr), « Les missions d'Afrique », dans S. De la CROIX, Histoire universelle des missions catholiques, vol. 3, Les Missions contemporaines, Paris, Grund, 1968, p. 309 ;

BOULAGA Ebousi, Christianity without fetish. An african critique and recapture of

- christianity. New York, Maryknoll, Orbis Books, 1984, 152 p.
- BUJO Bénézet, « Le Notre Père en Afrique noire » dans *Christus* n°202 (2004), p. 169-180
- BUJO Bénézet, « Nos Ancêtres, ces saints inconnus », dans *Bulletin de Théologie Africaine* 1(1979) n°2, p. 165-178.
- COMBY Jean, *Deux mille ans d'évangélisation*, Paris, Desclée, 1992, 327 p.
- COQUERY-VIDROVITCH C., FOREST A. & WEISS H., *Rébellions. Révolution au Zaïre (1963-1965)*, t.1. Paris, Éditions l'Harmattan, 1987, 237 p.
- CORNEVIN Robert, *Histoire de l'Afrique. Des origines à la deuxième guerre mondiale*. Paris, Payot, 1970, 342 p.
- CORNEVIN Robert, *Le Zaïre*. Paris, Presses Universitaires de France, 1972, 120 p..
- CORNEVIN Robert., *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*. Bruxelles, Hayez, 1989, 635 p.
- CROERGAERT Luc, « L'action culturelle des missionnaires catholiques au Congo belge », p. 243-269.
- D'ALZON Emmanuel, « Brouillon de la lettre à l'Abbé Fabre du 23 août 1834 », dans D'ALZON Emmanuel, *Ecrits spirituels*. Rome, Editions de la Maison généralice, 1956, p. 647.
- De MEEUS, D.F. et STEENBERGHEN, D.R., *Les missions religieuses au Congo Belge*. Anvers, Editons du Zaïre, 1947, 209 p.
- DECLERCQ Romanus, *Le Vicariat apostolique de Beni*, dans *Lovania* 1946, 18 p.
- DESJARDIN A., *Le Congo, un an après*, dans *La Croix, l'événement*, 2-3 juillet 1961, p. 8.
- DESROCHES H, *L'administration et le sacré. Discours religieux et parcours politiques en Afrique centrale (1921-1957)*. Bruxelles, Bureau d'Editions pour un Développement Harmonisé, 1983, p. 48-49;
- DUPUIS Jacques, *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*. Paris, Editions du Cerf, 2002, 410 p.
- ELA Jean-Marc, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*. Paris, Harmattan, 1980, p. 269 p.
- FALK Peter, *The growth of the Church in Africa*. New York, The Zondervan corporation, 1979, 487 p.
- FECI D., *Vie cachée et publique de Simon Kimbangu selon la littérature coloniale et missionnaire belge*. Bruxelles, Centre d'Études et de Documentation africaine, 1972, 84 p.
- FONESCA C., *La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien*, dans *ASSR* 73(1991/1), p. 122-146.
- GÉRARD J., *Les fondements syncrétiques du Kitawala*. Bruxelles, CRISP, 1969, p. 43-45.
- GRAVAND Henri, "Les religions africaines traditionnelles, source de civilisation spirituelle", dans *Cahiers de Religions Africaines* 8 (1970) n.4, p.154-171..

- GROVES C.P., *The planting of christianity in Africa*. London, Lutterworth Press, 1948, p. 212 p.
- GUARIGLIA G., « L'Être suprême et le culte des esprits, des ancêtres et le sacrifice expiatoire chez les Igbo du Sud-est Nigeria », dans *Cahiers de Religions Africaines* 8 (1970) n.4, p. 230-240.
- GUIGBILE Dominique et ERNY Pierre, *Vie, mort, et ancestralité chez les Moba du Nord Togo*. Paris, L'Harmattan, 2002, p. 157 p.
- HASTINGS Andrian, *The Church in Africa (1450-1950)*. Oxford, Clarendon, 1996, 706 p.
- HOUTART François, « La vocation au sacerdoce comme perception collective des valeurs », dans *ASSR* (1963) n°16, p. 39-43.
- JOMIER Jacques, *How to understand Islam*. New York, Crossroad Book, 1989, 210 p.
- JOMIER Jacques, *L'Islam aux multiples faces*, Kinshasa, Faculté Catholique de Kinshasa, 1990, p. 49-74.
- KALILOMBE P.A., « Self-reliance of the Catholic Church : A catholic perspective », dans Kofi APPIAH-KUBI & TORRES Sergio (éd.), *African Theology in route*, New-York, Maryknoll, Orbis, 1979, p. 36-38;
- KENDALL Elliot, *The End of an Era. Africa and Missionary*. London, Longman, 1969, 98 p.
- KI-ZERBO Joseph, *Histoire de l'Afrique noire*. Paris, Hatier, 1972, 329. p.
- Mac GAFFEY W., *Religion and society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaïre*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986, 295 p.
- MAURIER Henri, « Situation de l'Église catholique au Zaïre », dans 'Lumen Vitae' XXVIII (1973) n° 2, p. 237-249.
- MBITI Jean Sebastien, *African religion and philosophy*. London, Morisson & Gibb Ltd, 1977, 257 p.
- MERLE Martin (dir), *Les Eglises chrétiennes et la décolonisation*. Paris, Librairie Armand Colin,
- MUKOSO NG'EKIEB Ferdinand, *Les origines et les débuts de la mission du Kwango (1879-1914)*. Kinshasa, Faculté Catholiques de Kinshasa, 1993, p. 33-44.
- MULAGO Vincent, *La religion traditionnelle des Bantous et leur vision du monde*. Kinshasa, Presse Universitaire du Zaïre, 1973, 182 p.
- MULAGO Vincent, « Éléments fondamentaux de la religion africaine », dans *Centre d'Études et de Recherches Africaines* 1 (1979), p.5.
- MULAGO Vincent, "Mariage traditionnel bantou", dans *Revue du Clergé Africain* 26 (1961) n.3-4, p. 54.
- MULLER C, *Nouvelle enquête et pratique religieuse en Basse-Normandie*, dans *ASSR* 72(1990/1), p. 157.
- MWANYIMI-MBOMBA Mandjumba, *Chronologie générale de l'histoire du Zaïre, des origines à 1988*. Kinshasa, C.R.P., 1989, p. 95-97
- MWENE BATENDE, « Les sectes : un signe des temps ? Essai d'une analyse sociologique des 'religions nouvelles' issues du christianisme », dans *Cahiers des*

- Religions Africaines 27-28(1993-1994)n° 53-56, p. 25-42.
- MWENE BATENDE, Mouvements messianiques et protestation sociale. Le cas du Kitawala chez les Kumu du Zaïre. Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1982, 304 p.
- MWENE-BATENDE, « La sorcellerie comme pratique sociale chez les Kumu et l'opposition du Kitawama », *Social Compass* Vol. XXVI, n°4 (1979), p.449-506.
- NDAYWEL è NIEM Isidore, Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo. Bruxelles, De Boeck & Larcier, s.a., 1998, 955 p.
- NDAYWEL è NZIEM Isidore, Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique du Congo. Bruxelles, Duculot, 1998, p. 781.
- NDEKE NGUNZA, « L'altérité des sectes : un défi », dans *Cahiers des Religions Africaines* 27-28 (1993-1994) n° 53-56, p. 61-74.
- NGINDU NTAMBWE Beya, « Éducation traditionnelle L'initiation en tant que vecteur de socialisation chez les Luluwa », dans *Kerygma*, Vol 43, n°18 (1964), p.145-150.
- PALERMO P-Savino, Mariage et famille, bonheur des humains. Roma, Tipografia, Suore Missionarie di San Pietro Claver, 2001, 63.
- PASINYA MOSENGWO Laurent, « Lève-toi, Kisangani, et resplendis : deviens une Eglise-famille », dans PALERMO P-Savino, Pour l'amour de mon peuple, Roma, Tipografia, Suore Missionarie di San Pietro Claver, 2001, p.12-14.
- PEENANS J-P., « Le contexte socio-économique des 'Rébellions' congolaises (1960-1965) », dans C. COQUERY-VIDROVITCH, A. FOREST et H. WEISS, Rébellions. Révolution au Zaïre (1963-1965), t. 1. Paris, Editions L'Harmattan, 1987, p. 85-102.
- PEETERS Edward, L'instruction publique au Congo-Belge. Paris, Librairie Henry Paulin et Cie, 1910, 7 p..
- PENOUKOU Efoé Julien, « Missionary priests and the future of the African Church », dans SEMPORE Sidbe et GEFFRE Luneau, « The Churches of Africa : Future and prospects ». New-York, À Cross the Road Book, 1977, p. 53-59.
- PRUDHOMME Claude, Missions chrétiennes et colonisation (XVI^e-XX^e siècle). Paris, Editions du Cerf, 2004, 169 p.
- RAYMAEKER P. et DESROCHES H., L'Administration est sacrée. Discours religieux et parcours politique en Afrique centrale (1921-1957). Bruxelles, Bureau d'Étude pour un développement Harmonisé, 1983, 399 p.
- SANDWIBE Epiphane Casimir, Histoire de l'Eglise au Burkina Faso : 'Traditio, Receptio et Re-expressio '(1899-1979), (s.d ; s.l), 579 p.
- SEMPORE Sidbe & Geffré LUNEAU (^{ed}), The Churches of Africa : Future prospects, New-York, A Cross Road Book, 1977, p.53-59;
- SHORTER Aylward, « Questions actuelles », dans *Spiritus* 1993, p. 381-382;
- SHORTER Aylward, Toward a theology of incarnation. New York, Maryknoll, Orbis, 1988, p. 264-267.
- SIDBE SEMPORE, The churches in Africa between past and future, dans Claude

- GEFFRE and B. LUNEAU (^{ed}), The churches of Africa, future Prospects, New York, A Cross Road Book, 1977, 146 p.
- STENGERS Jean, Congo, Mythes et réalités. Bruxelles, Editions Racine, 2005, 317 p.
- TAWITE MADINGO, « Le travail du fer chez les Nande », dans Egnoma Nene, n°3-4 (1988) p.18-19.
- TERRAS Christian, « Rome et les Églises africaines. Un entretien avec Achilles Mbembe », dans Afrique 2000. Revue africaine de politique internationale (1994), n° 16, p. 87-98.
- THOMAS L-V., "La religion négro-africaine dans son essence et ses manifestations", dans "Religions africaines et christianisme", dans CERA 1(1979), p.75-85.
- TRIMINGHAN Spence J., Islam in East Africa, Oxford, Clarendon Press, 1964, 178 p.
- TRIMINGHAN Spencer.J., The influence of Islam upon Africa. London, Longman, 1980, 318 p.
- TSHIAMALANGA N., « Mythe et religion en Afrique », dans CRA 18(1984) n°36, p. 195-206.
- Van BUTSELAAR Jan, « Convergence ou divergence ? Développements récents dans l'attitude protestante », dans Françoise JACQUIN et Jean-François ZORN (éds), L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne, Paris, Editions du Karthala, 2001, 325 p..
- Van DJICK, L'Église au Congo. (Œuvre inédite), Bruxelles le 25 avril 1961, p. 4-5.
- WASWANDI Athanase, "Langage harmatologique 'erilolo' dans la société africaine et le sens chrétien du péché", in Revue de Théologie Africaine 12(1988) n°23-24, p.139-172.
- WASWANDI Athanase, « L'éthique des 'Nouveaux groupes religieux' comme valorisation religieuse de la quête sociale à Kinshasa, » dans Cahiers des Religions Africaines 27-28(1993-1994) n° 53-56, p. 504-544.
- WASWANDI Athanase, « Nyamuhanga, La conception de Dieu chez les Nande du Zaïre », dans CRA 19 (1985) n.38, p. 249-268.
- WIERZTBICHI M-J., « Rites et pratiques dans un village polonais », dans ASSR 56(1983)n.1, p. 80-103.

Annexes

Présence déhonienne dans la mission de Beni

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

Prêtre	Année	1896	1897	1898	1899	1900	1901	1902	1903	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914	1915	1916	1917	1918	1919	1920
Mgr Gabriel Grison	1896	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
Monsieur FANDELLE	1901		+	+	+	+																				
Monsieur GERSMAY	1907			+																						
Monsieur CAMBRON	1909																									
Monsieur MANDERSCHIED	1909																									
Monsieur LAMBERT	1909																									
Monsieur D'HOSSCHE	1909																									
Monsieur DEBEREGER	1910																									
Monsieur MAILLER	1911																									
Monsieur DOMINIQUE	1911																									
Monsieur THIBUSSEY	1911																									
Monsieur ALPHONSE	1920																									
Monsieur THOMAS	1921																									
Monsieur VERHEUL	1924																									
Monsieur GROETHIUS	1925																									
Monsieur WESTERLINCK	1925																									
TOTAL		5	6	7	7	7	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6	6

Ce tableau explique la pénurie du personnel des Prêtres du Sacré-Cœur dans la mission de Beni.

Nb. En réalité, lors de la cession de la mission de Beni aux Assomptionnistes, en 1929, Mgr Gabriel Grison restait aux Falls, le Père Léon Cambron était en vacances avec le Frère Manderscheid, et le Père Modeste d'Hossche. Il ne restait plus que les Pères Piet Verheul, Jean-Felix Groothius, et Thomas De Westerlinck.

Mariage

Étapes	Composantes	Contenu	Sens social/religieux	Objectifs
fiançailles				fixation du choix
	<i>eriteta</i>	négociations du consentement		
	<i>eryasi'omukali</i>	don des perles	amour du garçon pour la fille	
	<i>ovusimolya vwa vanwani</i>		consentement des beaux-parents	
	<i>ovukiru</i>		acceptation du fiancé dans la belle-famille	
dot			condition sine qua non	fondation du foyer
			≠ concubinage	
			ratification de l'amour	
			alliance irréversible	
			garant de la dignité de l'homme et de la femme	
			solidité du foyer	
			coexistence des esprits des ancêtres	
	<i>embatwa kihango</i>		désir de co-opter pour l'alliance de sang	
	<i>omusakano matira</i>		sceller une amitié inaltérable	fidélité
	<i>amalembéri ou mutahyo</i>		promesse de soigner son épouse	
			harmonie féconde de la vie commune	
			Paix et prospérité	
	<i>ekighere</i>		Donation de soi	
			Sacrifice d'acceptation	

célébration des nonces	<i>eriheruka</i>	<i>erikongomerera</i>	Récapitulation de l'initiation féminine	comportement dans le ménage
			Préparation immédiate au mariage	faire prospérer le foyer
				art de cultiver les champs
				art de bien garder son mari
				art d'éduquer les enfants
installation officielle du couple	<i>ovukwik'amahigha</i>	sacrifice aux ancêtres	bénédictio de Dieu et des ancêtres	stabilité du foyer
		souhait de paix, de prospérité et de fécondité		

Dieu – Nyamuhanga

Par rapport à son mode d'existence	<i>Mulimu-Mukulu</i>	Esprit suprême	Vie dans un monde surnaturel
			Ancienneté de la primauté, de la dignité et de la grandeur
	<i>Mukulu muvuyirire</i>	Grand saint	Aîné qui est déjà là en sainteté
	<i>Mulime</i>	La perfection (elle-même)	Aucune tâche
Par rapport à son rôle de créateur	<i>Owovwenge</i>	Totalité de la sagesse	Intelligence de savoir-faire
			Inauguration de la maison
			Installation de l'épouse au foyer
	<i>Owovutoki</i>	Tout puissant	Maître de la réussite lors de la création
			Victorieux
	<i>Musyakulu</i>	Père	Vieux-père : respect, dignité
		Ancien	Reconnaissance de la sagesse, honneur
		Vieux	Primauté, antériorité, paternité,
			Géniteur des géniteurs
	<i>Hangi</i>	Dieu-providence	Tout est don
		Grand bonheur	Créateur qui décide d'une bénédiction (omuyisa)
	<i>Katonda</i>	Ordonnateur	Arrange la vie
			Redresser, rassembler, disposer en ordre
	<i>Muvumbi</i>	Façonneur	Artiste qui agit avec tendresse, délicatesse, agilité
		Potier par excellence	
		Modeleur	
Par rapport à la vie des hommes	<i>Nyavingi</i>	Maître de l'abondance	Prospérité
		Esprit féminin (!)	Protection des sages femmes
	<i>Mulemberu</i>	Gardien par excellence	Donner tendrement les soins aux enfants
	<i>Mulisya</i>	Pasteur par excellence	Dieu, pasteur et guide des hommes (Mulisya wa vandu)
		Maître des troupeaux	(Règne animal)
	<i>Nyavawire</i>	Secours des	Se penche sur les malheurs

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

		affligés	des hommes
			Invocation lors de la famine et de la misère
	<i>Mulindirirwa</i>	Espérance des affligés	Celui qui est attendu pour résoudre les difficultés
			Promesse d'une vie à naître
	<i>Mukiranya</i>	Consolateur fidèle	Eloigne toute misère
	<i>Mukongya</i>	Victorieux des difficultés	
		Suscite des souvenirs	
	<i>Musavuli</i>	Sauveur	Tirer et racheter du danger
	<i>Lusenge</i>	Maître de la jeunesse masculine	Grand éducateur
	<i>Mbolu</i>	Protecteur de la jeunesse féminine	Providence pour les femmes stériles
	<i>Mukululo</i>	Attrayant	Faire venir à soi
	<i>Katuli ka nzira</i>	Traceur de chemin	Invocation durant l'immigration
Par rapport aux évènements du monde	<i>Kihara</i>	Justicier	
	<i>Matumo</i>	Vaillant guerrier	Lance qui défend les hommes (guerre)
	<i>Mulekya</i>	Pacificateur	Réconciliateur (bataille)
	<i>Ndioka</i>	Maître des eaux	Invocation pour une bonne récolte (pluie)
			Esprit tuant les enfants
	<i>Muteluli</i>	Qui change les situations	De la misère à la joie
Par rapport au gouvernement de l'univers	<i>Mukama</i>	Roi de tous les pays	Seigneur de la terre
	<i>Mwami</i>	Souverain universel	Maître de tout
	<i>Mutwangwangwa</i>	Divinité souterraine	commandant aux éboulements et effondrements de la terre
	<i>Isengoma</i>	Victorieux du tambour	Celui qui a le dernier mot sur tout

Nb. **Hangi** est le nom le plus court et le plus utilisé pour éviter le blasphème de prononcer le nom de *Dieu-Nyamuhanga*. L'attribut **Omunyavuyitwangatsetse**, le nom le

plus long de Dieu-Nyamuhanga, signifie que Dieu est responsable et le créateur de tout bonheur pour l'homme et de tout ce qui existe ; il est celui à qui personne n'a le dernier mot. Dieu est indicible et indéfinissable, il est reconnu par ses activités à travers la création, la vie quotidienne des hommes, et le gouvernement du monde pour le bien et l'épanouissement de l'homme.

Dieu dans le catéchisme : Credo

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

Dieu	Souverain	Eternel (wa milele)				
	Seigneur	Omniscient				
	Notre Père	Proximité				
	Créateur	Omnipotent	Angélogologie et démonologie			
			Univers visible et invisible			
			hommes	Adam et Eve	Péché originel (zambiya asili/erilolo l'enzuko)	Péché du commencement
				Caïn et Abel	Hommes, devenus héritiers (kuriziwa) du p.o.	
			Vierge Marie	Sans p.o.	Pleine de grâce Mjaliwa neema	
	Rédempteur	Dieu fait alliance	Abraham	Père du peuple élu	Père des croyants	
			Moïse	Libération d'Egypte		
				Sinaï	Dix commandements	Ex,13,21-22.19,1-8.24,1-8
			Rois	David	Dieu guide son peuple	2 Is 7
			Prophètes	Dieu parle avec son peuple	Promesse du messie	Is,9,1-6
				Jean-Baptiste	Précurseur du sauveur	
			Vierge Marie	Mère du Sauveur	Immaculée conception <i>Eriye avukule vok'omutima</i>	Lc,1,26-38.
				Mère de Dieu	Bénie entre toutes les femmes	
Jésus-Christ	Jésus-Christ	Naissance	Baptême	Présentation au temple	Epiphanie Mages	Jn,2,1-11

					<i>majusi</i>)	
		Sainte Famille				
		Consubstantiel au Père	Fils de Dieu et vraiment Dieu	Mwana wa Mungu na Mungu kweli		
			Enseignement	Royaume de Dieu		Mt,5,1-16.22,35-40
				Prière		Jn,13,1-15 ; Mt,6
				Exemple	Vivre pour Dieu	Lc,11 ;lc,18,10-14
				Miracles		Mt,7,7-11.17,15
				Commandement	Grand Amour (Dieu et le prochain)	Mt,3,17.26,63-64 1 Jn,4,3-5
		Passion	Repas pascal	Jeudi saint :eucharistie	Nouvelle Alliance	Jn,10-17.12,31-32 Mt,27,57-6
			Crucifixion	Sacrifice de grand prix		Eph.,5,2 ; He,10,12-14
				Mort au Calvaire et descente aux enfers		
		Résurrection	Vie	Premier-né d'entre les morts		Mt,28,1-6 ; 1 Cor,1,13-14
		Sauveur	Rédempteur	Nouveau Moïse	Agneau pascal	
		Ascension	Notre Seigneur	Retour à la fin des temps		Ac,1,8-11
Saint Esprit	Sanctificateur	Vie de grâce	Demeure en nous	Vivre en fils de Dieu		
	Eclairer	Force	Grâce d'aide	(neema ya msaada)		
Trinité	Dieu-Père Mungu wa Kazi	Dieu-Fils Mungu wa Mwana	Dieu-Saint Esprit Mungu wa Mtakatifu Muvuyirire	Mungu wa Kazi Mungu wa Mwana Mungu wa Mtakatifu Muvuyirire	Rôle de la Trinité	Mt,28,19-20
Eglise	Fondée par	Annonce de				

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

	le Christ	la Bonne nouvelle				
		Don de la vie par la mort du Christ				
		Résurrection, source de l'Eglise				
		Don du Saint Esprit par J.C.				
		Perpétue l'œuvre du Christ				
	Corps du Christ		Chrétiens, membres de son Corps			Mt, 16, 15-19 ; 18, 18-20 Jn, 21, 15-17
	Caractéristiques	Une	Sainte	Catholique	Apostolique	Eph., 2, 19-22, 5, 25-26
		Gouverneurs	Christ par le pape et les évêques			Mt, 18, 18-20
	Annonciatrice de la Parole de Dieu	Enseignante	Enseignée	Chrétiens, propagateurs de la BN		Mt, 10, 32
		Bible		Source d'enseignements		
		Tradition apostolique	Mapokeo ya mitume			
	Rôle de sanctification	sacrements	<i>Kusharikia kazi ya eklezia</i>			Jn, 10, 10
	Chemin vers le Père		Kuongoza watu kwa Mungu			Mt, 28, 16-20. Jn, 20, 21
Communions des saints	Sacrifice de la messe	Communions avec l'Eglise du ciel	Communions avec l'Eglise de la terre	Communions avec les défunts		
	Grande assemblée des saints	Saints du ciel Eglise triomphante	Croyants Eglise pèlerine Eklezia ya afiri	Purgatoire Eglise souffrante Eklezia inayoteseka		

	Shirika kubwa la waamini	inayoshinda				
	Communion entre les membres de la famille des saints Muungano kati ya wazaliwa wa jamaa la Watakatifu	Modèles	Intercesseurs	Suffrages	Prier les uns pour les autres	
	Vierge Marie	Mère de toute la famille des Saints	Pietá Mère au pied de la croix	Corédemptrice	Notre Mère du ciel	Jn,19,25-28
	Eschalologie	Mort, porte de la vie	Mort et jugement personnel	Jugement collectif	Allons vers la maison du Père	Rm,5,12
		Ciel (mbinguni)	Demeurer toujours auprès de Dieu	Communion avec tous les saints du ciel		1 Co,2,9 ; Ap.,21,4
		Purgatoire (Mabera)	Maître grâce mais avec les stigmates du péché	Pas de vision de Dieu Kutomwona Mungu		2 Mac.,12,43-46
		Enfer (jehenu)	Morts avec des péchés mortels	Tourments éternels Kusurufu na majuto : azabu	Refus de pardon de Dieu	Lc,16,19-24 ; Mt, 25,31-41
		Dernier jour et jugement du monde Ekiro ky'omuhindo	Dieu, Maître des temps	Retour glorieux du Christ	Résurrection des morts	Mt, 25,31-41 ;13,32 ; 24,30 Jn, 21,28-29
			Grand jugement du monde	Découverte du bien et du mal de chacun devant Dieu	Repos éternel pour les justes Damnation éternelle pour les impies	
			Royaume glorieux de Dieu	Dieu règne sur nous	Béatitude éternelle	Ap., 21, 1-4

			Règne du Christ avec le Père et le Saint Esprit	Vision de la gloire de Dieu	Offrande à Dieu de toutes les créatures sauvées	
				Joie de la vie éternelle	Souffrances, luttés	
				Union de Dieu avec tous les anges et tous les Saints	Tentations, Tristesse éternelles	
				Nouvelle création		2 P 3,13

Akatikisimu omo kinande : Credo

Dieu	Création	Chef suprême (Nyamuhang'Ise)	Eternel commencement	(Mungu-Baba)
			Omniprésent et omnipotent	
			Créateur des anges et des démons	Protecteurs et ennemis
		Homme : image de Dieu (ressemblance)	Don de la grâce et de la sainteté	
			Devenir fils d'une même famille	
		Péché originel	Désobéissance	Perte de la grâce et de la sainteté
				Péché contagieux : héréditaire
	Promesse du salut	Abraham	Père des croyants	Bénédictions de tous en lui
		Moïse	Libérateur de sa servitude	Décalogue
		David	Royauté	Ancêtre du sauveur
		Vierge Marie	Mère du sauveur	Conçue sans péché originel
Jésus-Christ	ICTUS	Pater noster	Grand amour	Amour des ennemis aussi
	Vie publique	Jean-Baptiste	Annonciateur	Dernier des prophètes
		Apôtres et disciples	Piliers et témoins	Répandre la Bonne Nouvelle
	Mystère du Christ	Dieu-Fils (Nyamuhana Mughala !)	Sauveur	(Mungu-Mwana)
			Mémorial (jeudi saint)	
			Sacrifice à Dieu sur la croix	(offrande / eriyihembera)
			Crucifié (vendredi saint)	Enterrement du corps et de l'âme avec ceux qui attendent le salut
			Ressuscité (grand mystère de Pâques)	Revenir à la vie
				Don de la sainteté aux hommes
				Rachat de la perdition

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

				(ovutoghoto)
				Don de la vie éternelle
			Ascension	Retour au Père :« préparer une place »
Saint Esprit	Sanctificateur	Nyamuhanga-Mutima Muvuyirire	Dons de l'Esprit pour le témoignage	Mungu Roho-Mtakatifu
Trinité sainte	Un seul Dieu en trois	Trois en Un (three in one)	Ovusatu vuvuyirire	Utatu mtakatifu
		Dieu-Père	Nyamuhang'ise)	Mungu-Baba
		Dieu-Fils	Nyamuhana Mughala !	<i>Mungu-Mwana</i>
		Dieu-Esprit saint	Nyamuhanga-Mutima Muvuyirire	<i>Mungu-Roha Mtakatifu</i>
Eglise	Fondée par le Christ	Promesse du Christ de rester avec elle	Et de triompher des œuvres de Satan	
	Pape de Rome (Papa wa Roma)	Gouverneur avec les évêques		
	Assistance de l'Esprit saint	Ne peut tromper ni se tromper	Innerrance	Infailible et indéfectible
	Sanctifie par les sacrements	Salut du Christ continué dans l'Eglise		
	Bible	Emirivu y'avatumwa	Source des conseils pour l'Eglise	
	caractéristiques	Une	Eklezia nguma	Eklezia moja
		Sainte	Eklezia mbuyirire	Eklezia takatifu
		Catholique	Eklezia katoliki	Eklezia katoliki
		apostolique	Eklezia ya vatumwa ('envoyés)	Eklezia ya wamitume
Eschatologie	Mort	Voie vers une nouvelle vie		
	Fin du monde	Jugement divin selon les actes de chacun	Ciel (<i>eluvula</i>)	Erihamula ly'avalihoni navaholire
			Purgatoire (<i>evwereryo</i>)	Kuhukumu wazima na wafu
			Enfer (<i>omuliro weshetani</i>) (feu)	
	Communion	Rencontre/réunion	Un seul corps en	

	des Saints		Jésus-Christ	
			Unité des chrétiens dans l'Eglise	Vivants
			Unité avec les âmes du purgatoire	Lieu de lavage
			Unité des chrétiens avec les Sains du ciel	
	Retour glorieux du Christ	Royaume de Dieu	Ovwami wza Nyamuhanga	Ufalme wa Mungu

Comparaison des doctrines

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

Credo	Attributs	Similitude	Signification	Ancien	Nouveauté	Refusé
Dieu		Nyamuhanga				
	Souverain	<i>Mwami</i>	Souverain universel			
	Seigneur	<i>Mukama</i>	Seigneur de la terre			
		<i>Nyavingi</i>	Maître de l'abondance			
	Notre Père	<i>Musyakulu</i>	Géniteur des géniteurs			
		<i>Mulisya</i>	Pasteur des hommes			
		<i>Mulemberi</i>	Dispensateur des soins aux enfants			
		<i>Hangi</i>	Providence /dispensateur de bénédictions			
			Grand éducateur	Lusenge		Maître de la jeunesse masculine
			Providence pour les femmes stériles	<i>Mbolu</i>		Protecteur de la jeunesse féminine
	Eternel (<i>wa milele</i>)	<i>Isengoma</i>	Celui dont on n'a pas tout dit			
		<i>Mulimu mukulu</i>	Ancienneté de la primauté			
	Omniscient	<i>Owovwenge</i>	Totalité de sagesse et			
	Omnipotent	<i>Owovutoki</i>	Maître de la réussite et du savoir -faire			
	Créateur	<i>Muhangiki</i>	Faire exister			
		<i>Muvumbi</i>	Façonneur/modèleur			
		<i>Katonda</i>	Ordonnateur			
			Bons esprits		Angéologie (malaika)	
			Mauvais esprits		Démonologie (shetani)	Mauvais esprits
				Péché collectif héréditaire	Péché originel individuel héréditaire	

				Œil de Dieu	Homme/ressemblance de Dieu	
			Maître des eaux	Ndioka		Rôle ambigu
			Justicier	<i>Kihara</i>		Relation avec les féticheurs
			Conduit l'univers par sa volonté propre	<i>Mutwangwangwa</i>		Divinité souterraine/éboulements
			Vaillant guerrier	<i>Matumo</i>		Invocation lors de la bataille
Alliance					Dieu fait alliance	
					patriarches	Ancêtres-fondateurs
					prophètes	Devins
Jésus-Christ					Dieu-Fils	
					Homme-Dieu	
					Rédempteur	
			Personnage mystérieux	Omutikwa		Présence
	Sauveur	<i>Musavuli</i>	Tire d'une mauvaise situation			
		<i>Mukirania</i>	Consolateur fidèle			
		<i>Mulekya</i>	Pacificateur			
		<i>Muteluli</i>	Qui change les situations mal./ en bien			
		<i>Mulindirwa</i>	Fait attendre de bonnes choses			
					Passion/crucifixion	
					Résurrection/Ascension	
				Nyavingi	Vierge Marie	
				-	Immaculée conception	
				-	Mère du Sauveur	
					Mère de Dieu	
					Bénie entre toutes les femmes	
					Sainte famille	

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

					Royaume de Dieu	
					Premier-né d'entre les morts	
			Repas d'adieu et testimonial	Amalaghand	Repas pascal	
					Agneau pascal	
			Bouc sacré pour le sacrifice	<i>Kiyibungya</i>		Animisme
Saint Esprit		<i>Omulime</i>	La toute sainteté (Dieu)			
		<i>Mulimu mukulu</i>	Esprit suprême (Dieu-Nyamuhanga)			
		<i>Mukulu muvuyirire</i>	Premier qui est complet (Dieu)			
					<i>Roho Mtakatifu</i> Mutima muvuyirire	
Trinité			Dieu-Père/Dieu-Fils /Dieu-Saint Esprit <i>Mungu-Baba/Mungu-Mwana/Mungu-Roho Mtakatifu Nyamuhang'Ise/ Mughala Mutima Muvuyirire</i>			
			Mystère de la foi		<i>Fumbo kubwa la imani</i> kumbu	
Eglise		<i>Jamaa/Ekiti/Enaga</i>	Tribe/tribe/clan/ethnie		Kanisa	
			Une, sainte, catholique, apostolique		<i>Moja, takatifu, katoliki na ya mitume</i>	
					Membres Corps du Christ	
			Sacrificateurs	Avahereri	Papes/évêques/prêtres	Sacrificateurs traditionnels
					Religieux/catéchistes/comité	
					Bible	
			Tradition apostolique		Mapokeo ya mitume	
					Sacrements	
					salut	
					Messe	
Communion des					Shirika la watakatifu	

saints						
			Eglise triomphante Eklezia inayoshinda		Ciel (<i>mbinguni</i>)	
			Eglise souffrante Eklezia inayoteseka		Purgatoire (<i>Matohara</i>)	
			Eglise pèlerine Eklezia inayosafiri		Croyants (<i>waamini</i>)	
			(<i>jehenama/shetani/lucifero</i>)		Enfer/Satan/Lucifer	
					Dernier jour et jugement du monde	
					Grand jugement du monde	
					vision de Dieu	
					Résurrection des morts	
					Retour glorieux du Christ	
					Nouvelle création	
			Modèles/ dispensa des bénédiction divines	Autres		Confondus aux esprits
			En rapport avec les 5 collines de Dieu			
			Prier les uns pour les autres	Sacrifices	Messe des suffrages	Sacrifice aux esprits
Noms de <i>Dieu-Nyamuhanga</i> corrigé dans nos sessions jubilaires. Butembo, le 14 septembre 1999.						

Péchés dans la culture nande

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

Sortes	Sens	Infractions	Sanctions	Attitude
Péchés contre Dieu	Provoquer l'improvocable			
<i>Eritengula omutatengulwa</i>	Aller contre Dieu et ses droits			
	Avoir pouvoir sur Dieu ?	Evoquer et invoquer		Louer, adorer, rendre un culte
		Blasphème	Sacrifice : 2 moutons et poules blancs/noirs	
		Profanation du nom de Dieu	déménagement	
	<i>Ovuhima</i>	Profanation du temple		
	<i>Omuhima</i>	Irrévérence à l'officiant		
	<i>Ekiyibungya</i>	Profanation du mouton de Dieu		
	<i>Omuhuni</i>	Transgression Jr/an du sacrifice	Rite de purification/village	
	<i>Kalubu/ovutwenge</i>		Sacrifice d'expiation	
Péchés contre les personnes sacrées	Ce sont des présences mystérieuses de Dieu			Leur rendre leur dignité
<i>Amalolo oko vatsumulwa</i>	Ancêtres/ chefs du clan/parents			
	Enfants et foetus	Enterrer deux personnes dans une même tombe	Péché contre la personne et la nature	
	Qui ne respecte pas l'autre se moque de Dieu !	Meurtre (<i>erita</i>), vol (<i>eriva</i>) inceste (<i>erikwini</i>) Irrespectueux (<i>ovutakenga</i>) désobéissance (<i>ovutowa</i>)		
		mensonge (<i>amavehi</i>)	Enterré vivant jusqu'au cou	<i>Ovukutu</i> (savoir se taire)
		adultère (<i>erisingira</i>)	Mutilation (<i>omwigho</i>)+	

			7chèvres	
Péché contre le village et la vie commune	En relation avec les personnes	Briser la communion clanique		Solidarité
<i>Amalolo weka</i>		Empoisonner les relations interpersonnelles		Partage
	En relation avec la communauté	Profanation d'objets du culte		
	<i>Kyaghandanda</i>	Destruction de la case des hommes		
Péché contre le pays	Univers sacré créé par Dieu		calamités	Terre appartenant à Dieu
<i>Amalolo okokihugho</i>	Légué aux Ancêtres	Refus de payer son tribut (<i>omuhako</i>)	sécheresse	produits à destination communautaire
	Bosquets sacrés		inondations	Pas propriétaires mais intendants
		<i>Eritendikwik'amahigha</i>	épidémies	
	Ngesera	S'isoler sciemment de la famille	orages	
	Omughata (paresseux)	Pas contribuer au dvpt/pays	famine	Réparation /sacrifice d'expiation
Péchés contre soi-même	Péché capitaux	Rancune (<i>ekinigha</i>)		Eviter (<i>oluhunda</i>)
<i>Amalolo w'omuhanya</i>		Avarice (<i>ovukuku ou ovuhemu</i>)		(<i>salus in fuga</i>)
<i>Eriyitsandirya</i>		Jalousie (<i>eritsuro</i>)		
		Haine (<i>eritsukirwa : ovuhine</i>)		
		Alcoolisme (<i>etamiro</i>)		
		Colère (<i>ovuhitane</i>)		
	Transgression des totems et des interdits (<i>amatsiro</i>) alimentaires et sexuels	<i>Amatsikimane n'amakwinikwini</i>		

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

Péché du sorcier	Asocial et immoral	Asservir autrui	Pas droit à l'enterrement	Homme juste
<i>Amalolo w'omuloyi</i>			Sans rites funéraires	Homme hospitalier
			Sans accès chez les ancêtres	Bienveillant, poli,
			Déloger et exiler en silence	Respectueux envers tous et leurs biens
				Discrétion dans son regard, son langage, sa démarche, façon de manger

Initiation féminine: erihinga

¹⁷⁸² Pour comprendre ce tableau, il faut le lire verticalement. Il dégage les éléments essentiels qui constituent l'initiation féminine.

Etapes ¹⁷⁸²	composantes	Contenu	Sens/social-religieux	But
Erihinga (Erihek'ekitiri) • Rite de la procession du panier	sacrifice •		Dévoilement du secret de la grossesse •	Conscience de sa nouvelle personnalité
	investiture •		Rôle de la femme dans le foyer et la société	Transmission de la vie
	procession/champs •			Harmonie du foyer/clan
	repas •		Jeunes filles/adultes	Secret de la maternité
				Coutumes du clan
				Vie conjugale
				Education sexuelle
				Dévouement familial
				Nuances du langage
				Vie sociale harmonieuse
<i>Erihulukya</i> (rite de l'exposition de l'enfant au soleil)	<i>Ekivunda</i> • (lit d'accouchement)		Identité propre de l'enfant et imposition du nom (social)	New alliance
	Purification •	Brûler la literie •		Raffermer l'amour conjugal
		Bain de la famille •		Fierté conjugale
		Repas de balayage des tabous •		
	Sacrifice •		Consécration à Dieu et aux ancêtres	
			Ecarter les méfaits du	

¹⁷⁸² Pour comprendre ce tableau, il faut le lire verticalement. Il dégage les éléments essentiels qui constituent l'initiation féminine.

			sorcier•	
	<i>Omutsumbirano</i>	Remercier la sage-femme accompagnatrice	Omusangano (repas communautaire entre femmes)	réhabilitation sociale
Erikongomerera•	Dernières instructions chez la tante paternelle		Mère et épouse	Comportement dans le ménage
				Prospérité du foyer
				Culture des champs
			Savoir-vivre	Art de vivre avec son mari
				Art d'éduquer les enfants
				Art de rendre la vie agréable
			Harmonie sociale	Relations avec la belle-famille
				Relations avec sa propre famille
				Relations avec la société
(*) Ce signe représente les éléments qui ont disparu.				

Olusumba/initiation masculine

Etapes	Composantes	Contenu	Sens social/religieux	Objectifs
Veille	Offrande d'une poule aux divinités		Protection du grand initiateur <i>Katonga</i>	
Première étape : Rite d'ouverture (<i>erivutalo</i>)	Sacrifice du bélier noir		Protection divine et ancêtres	force
	Malédiction de la jaunisse, paralysie, sorciers			
	Aspersion du sang			Force pour affronter les difficultés
	Masques et statuettes du <i>mukumo</i>	Sans commentaires	Crainte du mystère de l'initiation Protection de <i>Kapipi</i>	
	<i>emirimbu</i>	Interrogatoire énigmatique		Révision de vie Réfléchir sur son identité et sur le sens de l'initiation
				Apprentissage à la clairvoyance (adulte)
Deuxième étape <i>erivania</i>	Circoncision rituelle			
9 épreuves (<i>amakatsi w'erivania</i>)		Modes d'être		Prise de conscience des orientations de la vie d'un homme adulte
		Types de rapports sociaux et intellectuels		
1. ngungutsya	Tir à la flèche			Eduquer à la sagesse et à l'intelligence pratique
	Imposition du nom			

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

<i>2/ kaputa</i>	Brûler les anciens habits	Changement radical de vie	Se vêtir de l'homme nouveau	
	Epreuve du feu		Purification par Dieu	
	Habit blanc		Immunité contre les mauvais esprits	
	Offrande d'une chèvre et d'une poule		Communion avec Dieu/ancêtres	
<i>3/ lusava</i>		Education à la vie communautaire		
	Travail à la chaîne	Donation de soi	Contribuer à la construction de la communauté	<i>Ovuwatikania</i> Se soutenir et s'entraider
<i>4/ kikoko</i>	Coup du tuteur au genou	Pas seul dans le malheur	Alliances et amitiés entre les hommes	Etre solidaires des malheurs et joies des autres
		recourir à un sage		
		Don de la force		
<i>5/ mughusughusu</i>	Fer rouge et prestations	Parole brûlante	Etre parfois méfiant à l'égard de certaines personnes	Digne de sa parole
			Pas trahir le secret	
	Explication des instruments ancestraux et symboles culturels			Goût esthétique
<i>6/ mulyanyenze</i>	Mangeur de cancrelats	Initiation aux danses traditionnelles pour marquer la fête	Lutter contre le mépris et le mal	Lutter contre l'avarice Savoir partager
<i>7/ kapipi</i>		Danse au rythme du		

		, maître de l'initiation		
	<i>Endara</i>	Danse de la liberté	Union du roi et des sujets	
8/ <i>endanda</i>	provision	Recherche de l'anneau attaché à un initié ou enfui dans le lit de la rivière	Etre à l'écoute des sages, possesseurs du secret de monde	Esprit d'écoute
9/ <i>nyunyu</i>		Irréversibilité de l'initiation		
		Liberté et la vie est un non-retour	Adulte : un homme libre et comme l'oiseau au firmament	Etre responsable de sa vie
	Révision des différents aspects de l'initiation			
	Manière de retirer les sons des instruments musicaux			
	Unavwene ?	As-tu vu les choses de l'initiation ?		
	Coup si hésitation		La vie est sans retour	Toujours avancer
	<i>Nyunyu et Erisenge</i> Incision/tatouage de l'oiseau (épaules et ventre)		Symbole de la victoire	
Troisième étape Cérémonie de clôture	Chant de victoire	Héroïsme des initiés		
	Coupe des cheveux et ongles			
	Ovukwa (Onction d'huile parfumée)			
	New étoffes de raphia		Nouvelles créatures	
	Retour au village			

Naissance et croissance d'une église locale (1896/97 – 1996)

	au rythme du mukumo			
	Danse des initiés			
	<i>Festin dans le</i> kyaghanda (case communautaire pour adultes mâles au village)		Jeunes devenus adultes	