

Mi figues mi raisins :

Une réponse des Congolaises à travers le mouvement religieux le Combat Spirituel.

Julie Duran-Ndaya Tshiteku.

Paper ASC-2-2003.

Il arrive couramment que les femmes congolaises recourent à l'appui des unes et des autres au sujet de certaines questions qui se présentent. C'est dans ce contexte qu'en 1999, lors de l'affaire entre le président des Etats-Unis Bill Clinton et Monica Lewinsky, une compatriote me demanda de parler à sa fille sur comment être une femme.

Ne sachant pas bien sur quelle base elle me demandait ce service, et consciente du fait que mes représentations¹ de la femme sont un produit des idées et des images empruntées des univers variés, j'ai demandé à ma copine de me spécifier ce qu'elle attendait de moi:

devrais-je parler à sa fille des tabous sexuels, de la vie sexuelle d'une femme, de la séduction, de comment se chercher au lit, être toujours prête pour lui ?

Devrais-je lui dire qu'elle devra plus tard dominer dans sa cuisine ou partager toutes ses tâches ménagères avec son futur mari? Et quels mots devrais-je utiliser pour lui parler de tout cela?

Mon amie me répondit que je devrais raconter à la petite tout ce que je pensais pouvoir un jour entraver la réussite de sa future vie matrimoniale.

Réconfortée par cette réponse, je décidais de répondre à cette demande en appuyant, ensemble avec la mère, la fille dans l'élaboration d'un travail scolaire.

Pourquoi cette anecdote ?

Les anecdotes, ces menus faits de la vie quotidienne, mis bout à bout ou en opposition peuvent relever les aspects latents des idées et des représentations d'une société particulière. Elles résument un vaste arrière plan social et culturel sur base duquel les personnes agissent. Si c'est le sexe oral dans l'affaire entre le président des Etats-Unis, symbole du pouvoir mondial, et sa stagiaire qui a causé la panique chez la mère qui me demandait de me mêler dans l'éducation de son enfant, ce n'est pas son inquiétude sur l'effet de contagion de cette pratique sexuelle, tabou dans la société congolaise, qui est à l'origine du choix des termes 'mi figues mi raisins...' comme sujet de ce séminaire. Mais plutôt mon embarras pour bien mener la tâche qui m'était confiée.

Comme intellectuelle² africaine j'ai un répertoire très large des images et des idées au sujet de la féminité.

Dés lors j'utilise dans ce cadre le terme 'mi figue, mi raisin' pour désigner les sentiments ambigus qu'ont les femmes comme moi-même, assises entre deux chaises, celle des mythes de la tradition et celle des mythes cosmopolites. Mi figue, mi raison est dans ce contexte un concept qui suggère un dualisme, un conflit interne.

Les données empiriques pour ce document proviennent en partie de mon expérience personnelle mais surtout de mon étude ethnologique intensive auprès des femmes dans le

¹ Voir à ce sujet la thèse de doctorat de Véronique Walu Engendu: *Images des femmes et rapports entre les sexes dans la musique populaire du Zaïre*. Université d'Amsterdam 1999.

² On appelle intellectuel au Congo, toute personne qui sait lire, écrire et parler la langue française. Si pénible que puisse être cette association, le terme intellectuel s'est substitué au terme évolué, utilisé pour désigner les Congolais qui, durant la période coloniale, pouvaient démontrer qu'ils s'étaient distancés des coutumes, savaient lire et écrire ou avaient effectué des longs services dans l'administration coloniale. Les femmes n'avaient pas accès au statut d'évolué.

cadre des communautés³ du mouvement religieux congolais le Combat Spirituel (*Etumba ya molimo en lingala*). Je l'appellerai par le raccourci le Combat. Il a été initié par les femmes intellectuelles au Congo Kinshasa dans les années quatre vingt et s'est essaimé dans la diaspora congolaise en Europe au début des années quatre vingt dix.

Dans cette intervention, je vais brièvement expliquer ce que c'est le Combat Spirituel. Et puis, consciente de la difficulté de me positionner dans le corpus des théories difficiles mais dites enrichissantes, j'essayerai de placer le Combat dans un cadre théorique, ce qui m'amènera à évoquer le contexte de la création de la féminité congolaise comme lieu de la production des mi figues mi raisins ainsi que la solution que y offre Combat. Enfin, en partant d'un cas empirique, j'aimerai mettre en lumière quelques aspects du Combat.

Je souhaiterais montrer que ce mouvement comme 'agencéité' {(agency) (Giddens) (1984)}⁴ est une réalité produite par des personnes qui n'ont pas été les simples récepteurs de message, mais qu'elles ont des compétences cognitives et la capacité d'agir en tant qu'acteurs sociaux par la sélection des idées des différents univers en vue d'innover leur identité.

Le Combat

Est dit aussi le ministère de la délivrance. Ce ministère n'est pas une église, bien qu'il collabore avec les églises pentecôtistes à des occasions spécifiques. La Bible y occupe une place centrale.

Je classe le Combat dans les mouvements de renouveau charismatiques qui se sont déployés aux Etats Unis au sein des églises catholiques et protestantes dans les années 1960 et 1970, et que W.J. Hollenweger (1973)⁵ a appelé '*Protestant and Catholic Neo-Pentecostalism*'. Dans la ligne de la théologie de John Wesley (1703-1791) ces mouvements insistent aussi bien sur la conversion que sur la sanctification, c'est à dire la nécessité pour le croyant de mener une vie exemplaire.

Ces mouvements de tendance Pentecôtiste furent introduits au Congo par les milieux protestants entre 1965 et 1968 (Kabongo Mbaya 1992 :174-184)⁶.

Les communautés de Combat ont été initiées au Congo Kinshasa dans la deuxième moitié des années quatre vingt par les femmes. Les groupes présents dans la diaspora n'ont de la valeur que si ils sont mandatés par Kinshasa.

On consulte l'aide d'une communauté de Combat Spirituel en cas: des problèmes successifs (*mikakatano*), du célibat prolongé, des crises conjugales, l'infécondité, la frigidity, la non maîtrise des désirs sexuels, l'impuissance, connaître la raison de la non obtention du permis de séjour, les naissances spéciales, les maladies, la mort etc. En consultant on devient membre du culte et on est astreint à un programme communautaire régulier et intense de jeûnes, des prières, des séminaires et des retraites.

Les problèmes pour lesquels on consulte sont appelés les maladies du monde (*maladi ya mokili*), provenant des mains des personnes. Lorsqu'on consulte, on est considéré avoir la sorcellerie (*buloji, kindoki, mupongo*) .

Vu sous cet angle le Combat est un rituel d'affliction dans le sens donné par Turner (1969, 1972)⁷et van Binsbergen (1979)⁸. Van Binsbergen définit l'affliction en terme d'une

³ Parler d'une communauté ne signifie pas que les personnes vivent ensemble.

⁴ A. Giddens, *The constitution of society*. Cambridge, 1984.

⁵ W.J. Hollenweger, *New Wine in old Old Wineskins*. Protestant and Catholic Neo-Pentecostalism, Glouster(U.K.), Fellowship Press, 1973.

⁶ Kabongo Mbaya, *l'église du Christ au zaire*, Karthala, 1992.

⁷ Turner V. *Les tambours d'affliction*, Gallimard 1972.

domination extraordinaire du corps de la personne par les forces occultes. Dans le Combat, les afflictions sont considérées comme un blocage du corps (*kokanga nzoto*). Ce blocage est issu des contacts. C'est pour cela que vomir (*kosanza* en lingala ou *kuluka* en tshiluba) est la catharsis. Elle symbolise l'expulsion des mauvais esprits du corps.

L'aide du Combat est sollicitée par les hommes et les femmes. Mes observations sont centrées sur les femmes. Elles y sont particulièrement représentées et y remplissent des tâches thérapeutiques essentielles. Ces thérapeutes sont des anciennes malades initiées au rituel à Kinshasa. On les appelle les ministres de Dieu. On les désigne aussi par la métaphore 'les circoncises spirituelles'.

Une des pionnières célèbre du Combat est maman Elisabeth Olangi, créatrice du CIFMC (Communauté International des Femmes Messagères en Christ), branche féminine de la fondation Olangi-Wosho.

Les membres de la CIFMC proviennent des différentes ethnies congolaises ainsi que des différents pays comme l'Angola et le Congo Brazzaville. La CIFMC attire particulièrement l'élite congolaise⁹, les intellectuels et ou économiquement nantis. D'après mes observations, les ressortissants des ethnies patrilinéaires kasainnes y sont majoritaires, mais cette constatation est démentie par les responsables.

La CIFMC a des filiales dans différents pays africains, américains et Européens. Elle ne peut être représentée que par un couple, assisté par différents thérapeutes. Ils forment un noyau cultuel appelé la Bergerie.

La Bergerie de la Belgique par exemple compte plus de 500 membres et celle de La Haye aux Pays-Bas a approximativement soixante dix personnes.

La CIFMC organise régulièrement des rencontres internationales qui réunissent tous les membres venant des différentes places de la diaspora congolaise. Les conventions sont organisées annuellement comme celle qui a eu lieu en juillet et août 2001 en New Jersey et New Orléans, en juillet- août l'année dernière au Nigeria. En 2000, un symposium international auquel j'ai participé¹⁰ a eu lieu à Kinshasa.

RITUEL ET IDENTITE.

Dire que les rituels religieux font partie des mécanismes essentiels créateurs d'identité dans toutes les sociétés n'a rien de surprenant depuis Durkheim.

Dans *ses formes élémentaires de la vie religieuse*, ce sociologue (1960 :603)¹¹ développe une théorie sur la manière dont certaines situations, en fait celle qu'il appelle d'effervescence collective, créent et renforcent les croyances et les sentiments religieux en renouvelant les représentations collectives.

Pour cet auteur, un rituel religieux est en premier lieu une forme dans laquelle les réalités sociales sont mises en scènes de manière théâtrale.

- Idem *Le phénomène rituel, structure et contre-structure* Aldine Publishing Company 1969.

⁸ W.J.van Binsbergen, *religious change in Zambia* Kinipscheer 1979.

⁹ Dans son ouvrage *Migration Sud/Nord, levier ou obstacle?* au sujet de la diaspora congolaise en Belgique, Mayoyo Bitumba montre que dans la conception congolaise, l'arrivée en Europe confère d'office à une personne le statut de l'élite.

¹⁰ Je remercie infiniment le Centre d'Etudes Africaines à Leiden d'avoir financé mon voyage à ce symposium.

¹¹ Emile Durkheim, *les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris, PUF 1960 (1ère édition 1915).

‘Par lui, le groupe ranime périodiquement le sentiment qu’il a de lui-même et de son unité (356). Il ne peut pas y avoir de société, écrit-il, qui ne sente le besoin d’entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité.’

Durkheim suggère que l’objectif des rites est la séparation des êtres sacrés des profanes tout en mettant le point sur l’importance des cultes ou rites positifs et négatifs. Divers auteurs ont également étudié la symbolique des rites (Van Gennep 1969¹², Leach 1972¹³, Turner op cit). Van Gennep amplifia l’étude des rites non seulement pour pouvoir analyser les cérémonies mais aussi comme point de départ pour une réflexion sur l’univers des relations formalisées entre les hommes, les groupes, les espaces et les positions sociales fixes. Victor Turner a développé surtout l’étude du symbolisme des rites verbaux dans plusieurs de ses œuvres. Il a attiré l’attention sur le fait que les rites sont polysémiques, multi référentiels, multi vocaux: différents individus utilisent le même symbole chacun lui accordant cependant le sens différent. Son intérêt se porte sur la connaissance de l’exégèse indigène des symboles utilisés dans les rituels. Turner développa l’étude des rites de passage en donnant une emphase au liminaire et aux communautés comme des moments spéciaux de ces rites. De sa part, Ernest Cassirer fait remarquer que le système symbolique représente une nouvelle méthode d’adaptation au milieu. A travers les symboles, les rituels parlent de plusieurs choses, comme les relations sociales. Dans le monde rituel, les choses sont dites avec une plus grande véhémence, avec beaucoup d’émotion et une très grande conscience.

Partant de ces idées, divers chercheurs africanistes ont relevé les rôles des rituels dans différentes sociétés africaines. Au Congo Kinshasa, les travaux de l’anthropologue belge Renat Devisch (1979,1984)¹⁴ et du sociologue congolais Buakassa Tulu (1972)¹⁵, respectivement chez les Yaka du Nord et les Kongo, ont souligné l’importance de d’intégration ou de la réintégration sociale ou morale de l’individu dans sa communauté ancestrale à travers le processus rituel.

On peut tirer de ces études d’importantes hypothèses pour l’analyse du rôle des rituels dans l’élaboration des identités ethniques en Afrique centrale, mais il n’en reste pas moins vrai que ces études se focalisent seulement sur un aspect de la société congolaise, comme elle ne connaissait aucune altération, comme si il n’y avait pas eu de bouleversements liés aux contacts.

La réalité congolaise est caractérisée par des ruptures causées depuis longtemps par différents aspects de la mondialisation, comme l’esclavagisme, les hégémonies impérialistes ainsi que des stratégies nationales d’élargissement de la domination comme la politique du recours à l’authenticité de Mobutu Sese Seko.

En outre, différents chercheurs dans les sociétés africaines ont mis l’accent sur les rôles des symboles que lors des cérémonies organisées, programmées. Pourtant le recours aux symboles en Afrique n’est pas seulement lié aux événements précis. Comme l’a signalé Marcel Griaule

¹² A. Van Gennep, *les rites de passage*. Picard 1981 (1ere éd. 1909).

¹³ Edmund Leach E. *Les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales kachin*. Paris Maspéro 1972.

¹⁴ R. Devisch R. et W. Mahieu, *Mort, deuil et compensations mortuaires chez les Komo et les Yaka du Nord au Zaïre*. Tervuren. Belgique 1979.

-R. Devisch, *se recréer femme. Manipulations sémantiques d’une situation d’infécondité chez les Yaka du Zaïre*. Berlin. Dietrich Reimer Verlag 1984.

¹⁵ T. Buakassa, le discours de la Kindoki ou sorcellerie. In *cahiers des religions africaines* num. 11; vol 6.

(1952)¹⁶ en se basant sur ses études sur les Dogons du Mali; les africains expriment leur pensée sous formes des symboles. Les symboles sont un langage et une écriture. L'historienne Oyérónké Oyéwumi¹⁷ dans son étude sur les Yoruba souligne que les sociétés africaines sont centrées sur la vue. Cette suggestion semble une projection de la réalité occidentale (dominée la télévision, l'art, la publicité etc...) l'art sur la réalité africaine. De sa part, René Devisch (1986-1987), se basant sur ses recherches chez les chasseurs Yaka du Nord, relève l'odorat comme sens le plus important. En me plaçant dans le contexte de la socialisation, il m'apparaît, comme souligné par Clémentine Nzuji Madiya (1986-1987 :1-11)¹⁸ que les gestes (les danses extatiques, les mères soufflent dans les oreilles du nouveau né après l'avoir baigné) les objets, les mots, les paroles (les chansons, les proverbes...) sont des éléments reproductifs de la culture. Sachant que l'individu est formé par le développement des différents sens liés en rapport aux réalités de son environnement culturel ; dans la société congolaise, l'ouïe et la vue sont au centre de la socialisation. On voit ici surgir le concept d'habitus (Bourdieu 1980)¹⁹ et plus précisément la notion de la pratique sociale signifiante qui est à la trame de la socialisation de l'enfant en Afrique.

Si l'étude des dynamiques du changement est aujourd'hui centrale dans l'anthropologie, comme on peut l'apercevoir par la production des concepts comme la translocalité d'Appadurai (1991, 1998)²⁰ il est temps qu'on centre l'attention dans ses études sur les éléments à la base de la dynamique culturelle. De ce point de vue, les recherches de R. Devisch (1996²¹, 1998) au sujet du foisonnement des mouvements religieux au Congo Kinshasa est conduit notre interrogation sur la création des organisations religieuses et surtout leur attraction sur les femmes qui y sont numériquement très représentées. Mais en caractérisant ces formations religieuses de 'villagisation de Kinshasa on fait la nique à une spécificité de cette population urbaine, produit d'une multitude des contacts multiples.

Mon hypothèse est que ces organisations sont une expression symbolique d'un groupe social particulier, affirmant la différence et postulant la naissance d'une nouvelle ethnie. Si les symboles utilisés dans le contexte rituel reprennent donc un modèle d'une société ou d'une personnalité bien précis, incarné par des acteurs identifiables, il est important, pour reprendre le questionnement de Lukes au sujet des rituels politiques (1975 :302)²² de connaître qui organise ces mouvements et définit le déroulement ? Quel est le message culturel implicite contenu dans la symbolique rituelle? Quels sont les aspects d'une situation sociale qui sont mis en exergue par la symbolique rituelle, qui a intérêt à ce que ce message soit clairement perçu ? etc.

Dans le cas présent je souhaite monter qui sont les femmes congolaises en relevant les différents aspects de leur socialisation.

¹⁶ Marcel Griaule, Réflexions sur les symboles soudanais. In *cahiers internationaux de sociologie*. Vol XIII.

¹⁷ Oyérónké Oyéwumi, cité dans Marc Epprecht, une critique 'Beachienne'. In *History in Africa* vol 28, 2001.

¹⁸ C. Faik-Nzuji Madiya, Parole et geste dans les médiations du sacré. In *Cahiers des Rreligions Africaines*, vol XX-XXI, num. 39-42, 1986-1987.

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris Minit 1980

²⁰ Appadurai A., Global ethnoscaes: notes and queries for transnational anthropology. In *Fox Richard* 1991. -idem, *Modernity at large. Cultural diemsnios of globalization*, Minneapolis, Univ. of Minneapolis Pr. 1998.

²¹ Le pillage de Jésus : les églises de guérison et la villagisation de Kinshasa. In *Les cahiers africains. CEDAF ASDOC*. Paris: l'Harmattan 1996.

-Idem. LE PARLER EN LANGUES DANS LES MILLIERS D'EGLISES DE GUERISON A KINSHASA. discours féminin contestataire. 1998.

²² S. Lukes, political ritual and social integration. In *Sociology*, 9. 1975; pp 289-307

LE CONTEXTE : les femmes du Congo Kinshasa.

L'anecdote racontée plus haut comme entretien banal fut une causerie interrogative au sujet du sens des habitudes, acquises consciemment ou inconsciemment par différentes femmes congolaises dans le cadre familial: porter la ficelle autour des reins, laver immédiatement la spatule utilisée dans la préparation du *fufu* (*bidia* ou *nshima*), la rotation des reins, l'allongement artificiel des petites lèvres etc. Lorsqu'on demande à une congolaise quel est le sens de telle ou telle pratique, elle rehausse ses épaules, disant : *c'est ainsi qu'on le fait chez nous*. Expression qui résume l'atmosphère dans laquelle se déroule la socialisation d'un enfant congolais.

Au Congo, l'apprentissage de la féminité par exemple se déroule en observant les gestes, en exécutant les tâches. Mais le sens de ces faits parfois de la vie quotidienne est voilé, tu. Sans explications ni jeu de correspondance. La signification spéculée est souvent contradictoire à la réalité sociale et aux normes en vigueur. Prenons par exemple la pratique si fascinante pour beaucoup d'africanistes au sujet de certaines manipulations du corps, comme l'allongement des petites lèvres. Il y a diverses spéculations au sujet de la nécessité de cette pratique. L'une d'elle et qui est plausible, est que, en combinaison avec le lavement à l'eau chaude, ces organes féminins facilitent la masturbation féminine. Mais pourtant les sociétés africaines sont des sociétés pro natale. Les rapports sexuels sont préférés et la masturbation est taboue. Dans le même ordre d'idée il y a la rotation des reins (par l'imitation des danses publiques comme le *mutuashi* au Kasai). Pratiquée simultanément par la femme et par l'homme lors des rapports sexuels. Cette pratique, dite *se chercher au lit*, (*kudikeba* en tshiluba) contribue à l'accès de la femme au plaisir sexuel. Mais l'expression du plaisir sexuel de la femme est taboue. Il en va de même sur l'objectif de la dot donnée à la famille de la fille lors du mariage coutumier, du nettoyage de la spatule qui est un apprentissage de l'hygiène sexuelle. Il y a une condescendance implicite, qui n'est jamais dite explicitement.

A côté de ce manque d'explication ainsi que des contradictions, les familles ont confié leurs enfants pour une nouvelle rééducation dans les institutions occidentales constamment en conflit avec les pratiques indigènes. De telle sorte qu'ils ont appris à se gêner au sujet des habitudes autochtones, à oublier la langue et à acquérir le sentiment d'infériorité. Les langues vernaculaires par exemple, ainsi que la danse *mutuashi* furent interdites dans les écoles et substituées par le français, le ballet et la valse sur la musique de Strauss. L'urbanisation rapide a facilité la fuite ou un certain exil culturel; dans la mesure où le milieu rural symbolisait ce à quoi il fallait se détachait comme énoncé dans ce proverbe sénégalais, *'quand on vient en ville, on enlève le boubou'*.

En cachant une partie de leur réalité les familles congolaises favorisaient aussi l'enrayement de leur culture. Cette attitude opportuniste permettait à toute une génération d'assimiler des courants modernes ou d'émancipation. Les familles pratiquaient ce que le théologien Bimwenyi Kueshi (1978)²³ nomme la politique d'amphibie, c'est-à-dire celle de la double référence: à côté de l'attitude publique d'approbation de l'immixtion des autres idées dans l'éducation des enfants comme par exemple l'imprégnation des idées au sujet de la liberté sexuelle, à travers les campagnes mondiales pour l'émancipation de la femme et le féminisme mondial. 'Grâce' par exemple aux mouvements féministes, obsédés par la

²³ Kweshi Bimwenyi, Les religions africaines, un lieu de la théologie chrétienne africaine. In *les cahiers des religions africaines* no 24-26. 1978-79. pp159-225.

sexualité individuelle, anti maternité et synonyme de l'homophobie, les pilules contraceptives ont été déversées sur les marchés au Congo. Elles se vendaient par pièce et se mâchaient juste avant les rapports sexuels comme s'il s'agissait du viagra.

Au niveau national, dans les années '70, le recours à l'authenticité comme désir de restauration de la culture ancestrale détruite par la colonisation créa différentes confusions. Par le recours Mobutu désirait acquérir le statut de l'unique ancêtre national, auquel on devrait obéir, être loyal. S'est ainsi qu'en propageant sa doctrine dans les écoles à travers les enseignements du Mobutisme et en s'appropriant les attributs d'un animal, le léopard comme totem, le Mobutisme fut un bricolage qui favorisait certains aspects soi disant de la vie culturelle, comme par exemple en promulguant une loi de filiation (Code de la famille 1987 :131, art 591), stipulant que tout enfant congolais a un père et que nul n'a le droit d'ignorer son enfant, Mobutu favorisait la délinquance sexuelle de l'élite politique. C'est ainsi que la pratique de la polygamie moderne ou les deuxième bureaux²⁴ s'intensifia. Les deuxièmes bureaux étaient surtout recherchés parmi les femmes intellectuelles. En outre, la diminution de l'âge nubile à 15 ans (code de la famille 1987:90)²⁵ fut apparaître un nouveau type de prostituées parmi les écolières, appelées les londoniennes²⁶.

Si le recours à l'authenticité a causé des dégâts, il a donné un avertissement clair des dangers de la reprise nostalgique de l'histoire soit disant comme réhabilitation des mythes inspirateurs et d'autres codes culturels. Mais malgré cela, un des acquis de l'authenticité, en dehors de la création d'un département féminin dans le MPR²⁷, et l'accès des femmes à différentes fonctions politiques, fut la réhabilitation des danses traditionnelles comme le *mutuashi* et la valorisation de l'habillement congolais, le pagne.

Ces différentes politiques étrangères et nationales ont permis aux femmes d'acquérir différent pouvoir sur le plan formel.

Une des particularité des années quatre vingt par exemple, c'est la place dominante prise par les femmes dans divers secteurs de la vie publique comme cela fut remarqué par les observateurs (voir pour cela Braeckman, De Saint Moulin, J. MacGaffrey, Gondola, Verheust).

Suivant une étude effectuée en 1996, Léon de Saint Moulin signale que Kinshasa est une ville ayant une population relativement bien instruite. Il ajoute que les femmes y ont pris une place très large au niveau de la scolarité et de l'emploi.

Mais ces changements ne sont pas toujours positivement perçus. Biaya (1992 :89)²⁸ signale que la femme moderne, travailleuse, indépendante, instruite est considérée comme une femme

²⁴ Le terme bureau s'étend à toutes les femmes qui vivent avec les hommes mariés.

Cette nomination vient du prétexte que les hommes donnaient à leurs épouses pour expliquer leur arrivée tardive au foyer après le travail. Ces unions peuvent être régularisées ou non par la dot. En outre le deuxième bureau peut être connue ou non par les premières épouses. Les deuxièmes bureaux sont généralement recherchés parmi les femmes intellectuelles.

²⁵ *Journal officiel de la République du Zaïre, Code de la famille. 1987.*

²⁶ Par londonienne on désigne au Congo les filles qui se prostituent le long du boulevard de trente juin et dans les bars des hôtels des différentes villes du Congo. Les européens sont le plus souvent leur client. Les londoniennes ont d'habitude un garçon de course qui repère pour les lieux où se trouvent les nouveaux venus dans la ville afin d'arranger les rencontres.

²⁷ MPR=Mouvement Populaire de Révolution.

²⁸ Biaya, Tshikala Kayembe, *'Femmes, possession et christianisme au Zaïre. Analyse diachronique des productions de la spiritualité chrétienne africaine.'*Thèse de doctorat 1992, Québec, Université Laval, Faculté des lettres, 494p. 1992

libre, *ndumba* et de peu de moralité. La réussite économique ou politique est aussi interprétée dans ce sens.

Les femmes congolaises participant à des images cosmopolites sont d'une manière ou d'une autre isolées culturellement. Cet isolement désarme les femmes et de fait, les interroge sur le fait qu'elles se sont crues protégées par la mobilité dans leur situation sociale. On pourrait suggérer qu'il s'agit d'une catégorie des exilés culturels, des mi figues mi raisins, une population qui a appris à se gêner par la violence morale subie dans le cadre d'une part des contradictions dans leur environnement ethnique, d'autre part dans le cadre des grands mouvements mondiaux économique socio politiques et de l'Etat national.

Les débats sociologiques sur les rituels et le contexte tracés, j'aimerais dans ce qui va suivre, présenter sous forme d'une '*situational analysis*' (Mitchell 1972)²⁹ un cas empirique: celui d'une femme, Mpenge³⁰ qui est au Combat pour des raisons matrimoniales. J'essaierai de relever des traits empiriquement repérables par rapport à la problématique que le Combat veut résoudre, celui de la réintégration des femmes (et des hommes) dans une nouvelle structure. Ensuite je développerai brièvement la manière dont le Combat se construit ce rôle du nouveau lieu de socialisation.

Cas: Une mère seule, Mpenge.

Ma première rencontre avec Mpenge s'est déroulée en 1998 à Breda où Mpenge vit avec ses enfants.

En été 2001 elle était venue passer une semaine de vacance dans notre maison avec ses deux enfants. Un après midi qu'il faisait beau, nous sommes partis à la mer, à la plage de Katwijk qui était bondée des personnes grillant au soleil.

Nous nous sommes mêlés aux jeux dans l'eau lorsque le long de la plage, nous apercevions deux hommes nus qui se promenaient. Ce qui était étonnant vu qu'il ne s'agissait pas d'une plage pour les soit disant naturistes (!). Pendant que nous partagions nos remarques et que nous nous marrions au sujet de ce phénomène, un des enfants de Mpenge, qui ne savait pas bien nager s'était éloigné de nous. Là où elle se trouvait l'eau lui arrivait jusqu'au menton, elle gesticulait demandant de l'aide. Elle ne parvenait plus à avancer pour rejoindre la plage et les vagues devenaient de plus en plus fortes. Nous nous sommes précipitées vers la petite pour la sortir doucement de l'eau. Et nos plaisirs de la plage furent brusquement interrompus. Arrivés à la maison, Mpenge monta avec ses enfants dans notre chambre du grenier et se mit à prier à très haute voix. Elle invoquait le sang de Jésus afin qu'il purifie la maison, ainsi que le feu de l'Esprit saint, en disant '*je prends l'autorité de briser les démons de poursuite. Tous vos pièges seront sans effets etc.*'

Après cette prière, elle téléphona à une mère spirituelle du culte, à qui elle raconta l'incident de la plage.

Dés le jour, Mpenge se mit à jeûner, en ne mangeant qu'une tartine et en buvant une tasse de vers minuit. Rentrée chez elle, elle fut une retraite des deux jours.

Normalement après la retraite et le jeûne, il y a une séance de la délivrance, individuel³¹ ou en groupe. La séquence importante de la délivrance est le vomissement. On dit qu'on doit vomir

²⁹ J.C.Mitchell Case and situational analysis. In *Sociological Review*, num. 321, 1972, pp 187-211.

³⁰ Ce nom est fictif.

³¹ Les VIP (Very Important Person) préfèrent la délivrance individuelle

la sorcellerie (*kosanza kindoki*). Il y a une fierté à faire remarquer d'avoir vomi. Celui qui a vomi attend avec ses expulsions que l'officiant ordonne de les ramasser dans les serviettes de cuisine distribuées après cette séquence.

Ses différentes mortifications, Mpenge les pratique très régulièrement depuis son adhésion au Combat. Elle est mère seule. Ses différentes relations avec des hommes lui promettant le mariage avaient échoué. Les difficultés de Mpenge pour construire une relation durable datent de longtemps. Il semble que dans le passé Mpenge avait eu une liaison homosexuelle avec une européenne.

A Kinshasa dans les années quatre vingt, elle avait une haute fonction auprès d'un organisme étatique. Elle avait beaucoup de contacts et fut la copine de plusieurs personnalités politiques. L'un de ses amants avait une épouse qui était stérile. Mpenge espérait qu'en lui donnant un enfant, il chasserait sa première femme et légaliserait l'union avec sa maîtresse. Mais ce ne fut pas le cas.

C'est alors que Mpenge profita des pillages en 1993 pour venir en Europe. Elle s'installa finalement aux Pays-Bas.

Selon son interprétation, son instabilité dans les unions provient de sa famille, qu'elle dit lui avoir infiltrée l'esprit de la sirène (**Mami Wata**). Cet esprit qui la rend diaboliquement attrayante pour les hommes, sans qu'ils aient des projets sérieux avec elle.

Elle avait découvert l'exégèse de ses problèmes grâce aux enseignements du Combat : on lui révéla qu'elle était emprisonnée dans la servitude. Elle était la commissionnaire de sa parenté.

Elle parvint à cette conclusion parce que, enfant elle avait porté une ficelle aux reins, et dans sa famille on l'appelait Bijou. La ficelle et le port du sobriquet étaient alors des intentions explicites de la famille, afin qu'elle soit séduisante, un appât pour les hommes afin de permettre à sa famille de réaliser ses ambitions.

Un frère était trafiquant de diamant et possédait des avions qui faisaient le trafic entre différentes régions du pays. Par ses contacts avec des personnalités politiques, Mpenge était intervenue à maintes reprises pour sortir ses frères des pépins comme en 1985 lorsque son frère diamantaire fut emprisonné suite à un conflit qui l'opposait à une personnalité de la mouvance présidentielle³². Grâce à l'intervention d'un commissaire d'Etat, amant de Mpenge, le frère fut libéré.

Dans une de nos causeries antérieures à l'incident raconté plus haut, Mpenge m'a racontée ceci :

L'ESPRIT Saint a parlé, il a révélé tout cela lors d'une retraite: il nous présenta une scène qui se déroulait devant moi. J'étais assise dans une chambre dont les murs étaient ornés d'un très long et luisant chapelet. Une femme blanche nue entra dans la chambre. Elle avait des très longs cheveux qui cachaient son visage. Je ne pouvais pas voir son identité. Elle se mit à danser, en tournant vers moi, m'obligeant de la regarder. Je me couvris les yeux, mais la femme insistait pour que je la regarde.

³² A l'époque de Mobutu et surtout dans les années quatre vingt dix, faisaient partie de la mouvance présidentielle les personnes qui étaient loyales au MPR. Elles étaient soupçonnées d'être des informateurs au sujet des forces de résistance ou de l'opposition au régime de Mobutu. Ces personnes étaient supposées faire partie des services secrets. On les appelait 'les mouvanciers'.

Je me suis mise à courir je voulais quitter la chambre, mais c'était impossible. Un énorme serpent s'était barricadé dans l'ouverture de la porte, il avait sa tête soulevée et les yeux brillants. J'avais très peur.

Une serviteure de Dieu qui était avec moi pris l'autorité et se mit à prier, à jeter du sang et du feu et enfin le serpent se déroba.

Aujourd'hui je dois me récupérer là où ils m'ont mis. Je dois arracher mon mariage là où ils l'ont caché. Dieu pourvoira'



L'ALPHABET DE LA FEMME VERTUEUSE



- A** bien plus de valeurs que les perles. *Pr 31 : 10*
- B**âtit sa maison. *Pr 14 : 1*
- C**raint L'Éternel. *Pr 31 : 30*
- D**onne de la nourriture à sa maison. *Pr 31 : 15*
- E**st revêtu de force et de gloire. *Pr 31 : 25*
- F**ait du bien à son mari. *Pr 31 : 25*
- G**lorifie le nom de Jésus - Christ. *Pr 31 : 1 - 30; Col 3 : 17*
- H**abille toute sa maison. *Pr 31 : 21*
- I**nstruit ses enfants selon le Seigneur. *Pr 22 : 6*
- J**amais ne se décourage. *Pr 31 : 17*
- K**idnappe les pécheurs pour le Christ. *Marc 1 : 17*
- L**oué par son mari et ses enfants. *Pr 31 : 28*
- M**arche par l'Esprit. *Gal 5 : 17, 22*
- N**e mange pas le pain de paresse. *Pr 31 : 10*
- OPr 31 : 10**
- P**orte du fruit parce qu'elle demeure en Christ. *Jn 15 : 5*
- Q**uête devant le trône grâce en faveur des autres. *1 Tim 2 : 14*
- R**enonce à elle-même pour plaire à Christ. *Luc 9 : 23, 25*
- S**e lève lorsqu'il est encore nuit. *Pr 31 : 15*
- T**ravaille dans main joyeuse. *Pr 31 : 13*
- U**se de bonté envers les pauvres. *Pr 31 : 20*
- V**eille sur ce qui se passe dans sa maison. *Pr 31 : 27*
- W**igilante et Victorieuse. *Pr 31 : 27*
- X**énophile - a de la sympathie pour les étrangers. *Pr 31 : 20*
- Y**eux tournés constamment vers le Seigneur. *Ps 123*
- Z**èle pour de bonnes œuvres. *Pr 31 : 10 - 31; Jile 2 : 14*



Interprétation : la corde aux reins et le sobriquet comme fusion symbolique.

Une impression rapide de l'interprétation du discours de Mpenge sur son célibat laisse déjà entrevoir un aspect fondamental du Combat : il s'agit en effet de tiraillement entre la perception de l'individu comme membre du groupe et les besoins individuels. La corde aux reins, le sobriquet comme objets symboliques semblent y jouer un grand rôle. Mpenge pense que sa famille lui a donné l'esprit de célibat. Malgré qu'elle possède tous les atouts pour devenir une épouse idéale comme le montre l'affiche ci-dessous vendue aux Combattantes. Mais Mpenge ne trouve pas un mari. Elle indique les responsables de sa condamnation dans l'entourage familial.

En suivant la logique de ses idées on arrive à la conclusion que les habitudes qui étaient interprétées comme protection ou comme mesure éducative sont vues aujourd'hui comme des manœuvres pour lancer un mauvais sort. A travers ces habitudes les esprits d'échec prennent position dans le corps dont ils deviennent les maîtres.

Mpenge a eu différents partenaires qui d'une manière ou d'une autre profitaient à sa famille. En suivant cette logique, on peut dire qu'elle devrait rester célibataire afin que sa famille puisse l'utiliser dans ses relations. S'engager dans le mariage c'est exclure les amants possibles. Ce qui diminue la possibilité pour la famille de faire recours à leur fille pour arranger leurs affaires.

Par le mariage la famille perdrait un outil très efficace pour élargir, contrôler ou consolider les relations pour la réalisation de ses ambitions.

En suivant le raisonnement de Mpenge, on pourrait dire qu'il est ici question de la démythification de la parenté. La famille est représentée à travers ses habitudes (comme instruments d'une relation sociale représentant une réalité qui est méconnue) comme une *'institution gloutonne'*.

Le Combat comme agencéité: création d'une nouvelle forme de parenté. Un discours ambigu ?

Ulf Hannerz a souligné que l'étude des contacts doit aujourd'hui se concevoir non plus en terme d'acceptation ou de résistance, mais en terme de créolisation ou de synthèses multiples, propres à chaque société. Au sein même de chaque société, des sous cultures se distinguent en fonction de leur participation à la vie de l'ensemble. Les innovations se trouvent intégrées dans un système culturel particulier où elles prennent un sens parfois différent de celui que l'émetteur du message y a mis.

La créolisation ou l'agencéité dans le Combat est l'invention d'une nouvelle forme de parenté et des personnes conscientes, avec une mise sur pieds des nouvelles normes, autorisant un bonheur individuel auquel chacun estime avoir droit.

Lorsqu'on regarde rapidement l'affiche ci dessus vendue aux Combattantes, on voit que la possibilité de jouer sur les images traditionnelles et modernes de la femme explique largement le succès ou l'attraction du Combat pour une certaine catégorie des femmes.

Le milieu des femmes instruites est une culture à part. C'est une catégorie qui a des problèmes dans la réalisation de soi.

C'est pour cela que dans tout le processus rituel du Combat, il y a la déconstruction et la vérification, par les enseignements bibliques, des idées de ceux qui se sont crus les maîtres de la socialisation. Cette mobilisation n'a du succès que dans la mesure où elle touche toutes les zones d'influences (des communautés familiales, des institutions occidentales, de l'émancipation, du féminisme et du recours à l'authenticité)

Le discours d'agencéité ou le raccomodage dans le Combat au sujet de l'image de la femme reflète avant tout la mise en forme d'une conjugaison de rencontres et l'élucidation d'inévitables malentendus. L'interrogation centrale étant : comment rendre significatif ? Comment créer un nouveau contexte social qui puisse produire une signification, comment créer ou donner un sens à ce contexte, si ce n'est par la présentation des éléments qui soient reconnaissables, mais présentés sous forme d'une innovation, une découverte.

L'élément de nouveauté est central dans le Combat. Les nouvelles habitudes (comme le jeûne, vomir, la circoncision spirituelle) sont présentées aux membres comme nouveauté parce qu'elles sont soulignées d'un côté par des symboles qui ne sont pas africains (la Bible ou l'écriture, la langue française) mais d'un autre côté c'est en puisant dans le registre de la tradition que le Combat parvient à présenter un mouvement avec des éléments reconnaissables par ses membres (l'oralité, la place prépondérante qu'occupent les visions, la hiérarchie spirituelle, la circoncision spirituelle, et comme dans le passé la formation séparée des hommes et des femmes au sujet de certains thèmes).

Mais l'illumination spirituelle est aussi puisée dans le répertoire traditionnel comme nécessité d'une autre exigence d'obéissance, par exemple aux révélations indiscutables de l'Esprit Saint par la médiation des mères spirituelles ou les circoncises spirituelles. Le degré de spiritualité sous entend un aspect de la demande de la loyauté absolue à l'égard d'un discours valable qui nie tous les autres.

Les dilemmes ou les limitations du Combat

En effet, l'aide que le Combat offre n'est pas la résolution du problème pour lequel on consulte, mais plutôt l'intégration de la personne dans une autre type de structure, où il y a un contrôle sociale, une appartenance à une parenté spirituelle, acquise, et qu'il faut continuellement renforcer, redéfinir, revendiquer.

Le prix à payer pour rester membre de cette parenté est considérable: en forme de temps, des sacrifices, d'un contrôle social intense, de la loyauté absolue, de l'obéissance inconditionnelle, de la perte de l'autonomie...

Par la mise sur pied des techniques spirituelles, le Combat cherche une nouvelle manière de créer une autorité moderne, biblique. L'écriture et les formes abstraites de la vie académique (par exemple utilisation des termes comme séminaire, retraites au lieu de la réclusion etc.) sont utilisés afin de créer un nouvel ordre, très restrictif.

En rassemblant toutes les images sur la femme, provenant de différents horizons, le Combat comble un hiatus.

En partant des expériences communes, résultant principalement du rapport aux domaines symboliques communs on crée une communauté qui est imaginée (Anderson, 1983), une

réaction novatrice comme solution d'accommodation ou de réconciliation avec soi comme individu métamorphosé.