

**UNIVERSITÉ DE DEUSTO**  
**FACULTÉ DE THÉOLOGIE**  
**BILBAO/ESPAGNE**



**L'INFLUENCE DES PRATIQUES BANTOUES DE  
PROTECTION SUR LES SACRAMENTAUX DE  
LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE À  
KINSHASA(RDC).**

**UNE APPROCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE PARTANT DE LA  
PERSPECTIVE "LIVED RELIGION".**

**PAR**  
**DIEU MERCI PAKASA NAMWISI**

Thèse soutenue pour  
l'obtention de grade de  
Docteur en Théologie.

Promoteur : Prof. VICENTE VIDE RODRÍGUEZ

**BILBAO, 2023**

**DEDICACE**

**A ma chère Église Catholique du Congo RDC,  
Je dédie ce fruit de tant d'efforts comme contribution personnelle  
à sa mûre et authentique *praxis fidei*.**

**Dieu Merci PAKASA, *auteur*.**

***Ad maiorem Dei gloriam.***

## REMERCIEMENTS

C'est grâce à la coopération de plusieurs intervenants que les recherches couronnées par cette thèse doctorale ont été possibles. Ainsi nous voulons à travers ces lignes leur exprimer notre gratitude. En rendant grâce au Père céleste pour ses innombrables bienfaits, nos pensées se tournent vers Mgr Philippe Nkiere Kena, Évêque émérite d'Inongo (RDC) pour l'opportunité nous offerte de poursuivre notre formation théologique et pour son soutien indéfectible. Avec lui nous remercions également Mgr Donatien Bafuidinoni, actuel Évêque d'Inongo, pour ses encouragements et son appui moral et spirituel.

Nos sincères remerciements vont droit à Messieurs Mario Iceta et Joseba Segura, respectivement ancien et actuel Évêque de Bilbao/Espagne pour l'accueil, l'insertion pastorale et l'appui indéfectible durant nos séjours au Pays Basque. Eskerrik asko.

Au terme de ces recherches doctorales et de ce parcours académique, nous ne pouvons passer sous silence la disponibilité du professeur Vicente Vide González, notre promoteur dont la rigueur scientifique passant de tout commentaire, nous a permis d'arriver au bout du tunnel. Avec lui, nos vibrants hommages à tout le corps professoral de la Faculté de Théologie de l'Université de Deusto : Francisco José Ruiz, doyen de la Faculté, Luzio Uriarte, notre directeur de Master, Carlos Coupeau Sj, Manuel Reus Sj, Lidia Rodriguez, Carmen Bernabé, Juan Luis de León, Eusebio Pérez...

Que le Dr Albert Kenkfuni, qui en sa qualité de codirecteur n'avait cessé de corriger avec minutie nos investigations et de nous encourager pour une issue heureuse, trouve à travers ces lignes, l'expression de notre profonde gratitude.

Que nos parents, amis et connaissances lisent à travers ces mots toute notre affection et notre gratitude.

**Dieu Merci PAKASA, auteur.**

Bilbao, 30 Juin 2023

**Sigles et abréviations.**

AG: *Ad gentes*

Art. cit.: Article cité

CELAM : Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribes

CENCO : Conférence épiscopale nationale du Congo

Cfr : Confer, « reportez-vous à »

CPDI : Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux

CT : *Catechesi tradendae*

CTI : Commission théologique internationale

Dir. : Directeur

DPPL : Directoire sur la Piété Populaire et la Liturgie

Éd. : Éditeur

Éd. : Éditions

EG : *Evangelii gaudium*

EN : *Evangelii nuntiandi*

GS : *Gaudium et spes*

*Ibid.* : (*Ibidem*) même auteur, même ouvrage

Id. : (*Idem*) même auteur

LG : *Lumen Gentium*

N° : numéro

*O. c.* : *Opus Citatum* (oeuvre citée)

p. : page

pp. : pages

P.U.Z : Presses universitaires du Zaïre

Q. : question

R.D.C: République Démocratique du Congo.

SC : *Sacrosanctum concilium*

T. : Tome

Vol : Volume

# INTRODUCTION GENERALE

## 1. La problématique de la thèse

Il ne fait l'ombre d'aucun doute aujourd'hui que la foi chrétienne catholique a trouvé en Afrique un terrain fertile pour son déploiement. Et l'homme africain en général et l'homme Bantou, le Muntu en particulier, est connu comme un être foncièrement religieux. Ainsi, cette foi chrétienne catholique telle qu'elle se vit en Afrique, dans la capitale d'un pays comme le Congo (Kinshasa), une zone urbaine à forte influence de la modernité, ne peut pas ne pas subir le choc de la rencontre entre foi chrétienne (évangélisation) et culture du peuple partant de l'œuvre évangélisatrice missionnaire. Car, le peuple a accueilli, intégré la nouvelle expérience religieuse dans sa culture et tente de la vivre d'une manière particulière à partir de son idiosyncrasie.

En effet, de nos jours, il n'exige aucun effort pour palper du doigt l'ampleur d'un phénomène religieux qui se déploie non sans prédominance dans la ville de Kinshasa : l'utilisation des sacramentaux de la piété populaire en générale, et de la piété populaire mariale en particulier. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter un regard observateur sur les personnes qui rentrent ou qui sortent de l'église, et sur les alentours de l'église après la messe dominicale. L'on constate en ce sens de nombreux objets dans le domaine des sacramentaux. On citera par exemple de façon générale, les chapelets de la Vierge Marie (de tout genre: sept douleurs, la rose mystique, ...), les bracelets et dizainiers de la Vierge Marie, les médailles de la Vierge Marie ou des saints et saintes, les statues de la Vierge Marie, le chapelet de l'Archange Michel, le chapelet de Sainte Rita, les savons des saints, les parfums, le sel et la poudre de Saint Michel, l'eau de Lourdes, l'eau consacrée de « Nzete ekauka », l'huile d'olive ou l'huile de saints, le crucifix en plastique, en bois ou en métal de toutes tailles, la bougie rouge, blanche ou bleue, les chandeliers, les images ou statues de Christ, les pagnes et les foulards avec gravures de la Vierge Marie, les sanctuaires et grottes de la Vierge Marie, les offrandes votives devant le sanctuaire de la Vierge Marie, les pèlerinages ... L'on affirmerait sans le moindre risque d'erreur que les parvis des églises de Kinshasa se convertissent chaque Dimanche en boutique religieuse ou spirituelle.

À travers tous ces objets signifiants de l'univers symbolique du catholicisme populaire, le chrétien de Kinshasa vit sa foi, et avec cela, il se sent accompagné continuellement dans sa vie quotidienne privée ou publique.

Ce phénomène religieux attire tout le monde et se convertit ainsi en signe d'identité catholique, en force d'auto-évangélisation, se concevant comme moyen efficace de trouver protection de sa vie et manière ordinaire de vivre et d'entretenir sa foi catholique à Kinshasa.

Cependant, l'usage de ces objets susmentionnés ne cesse de susciter des interrogations de par l'ambiguïté qu'il ne cesse de provoquer. Cette ambiguïté se pose avec acuité lorsque l'on connaît la culture bantoue, les pratiques et les croyances religieuses traditionnelles et l'existence des objets et symboles similaires dans la culture. En fait, les Bantous en général ont toujours utilisé des amulettes, des colliers, des masques, des statues, des bracelets, considérés comme détenteurs d'un certain pouvoir immanent ayant une fonction spécifique dans leurs différents rites et cultes. Dans notre cas, ces objets (nkisi : fétiches) sont utilisés dans la pratique culturelle de protection connue en Lingala (langue locale) sous l'expression : « Kokangisa nzoto », littéralement « se fermer le corps », qui signifie se protéger contre toute attaque des ennemis visibles et invisibles (des sorciers : ndoki), fondamentalement motivé par la peur. En effet, celui dont la vie est menacée, recourt aux services du prêtre traditionnel, du devin-guérisseur, (le « nganga »), pour se faire « fermer le corps », chercher protection ou en Lingala pour « kokangisa nzoto ». Pour ce faire, il reçoit de ce dernier un certain nombre d'artefacts (fétiches) à utiliser : les amulettes, colliers possédant un pouvoir immanent (nkisi) qui lui permettent de se mettre à l'abri de toute attaque malveillante invisible. Ces objets se portent au coup, aux hanches, aux pieds ou comme bracelet au bras. Ils peuvent être enterrés dans la parcelle, dans la maison ou conservés avec soin dans un coin ou une cachette. D'où les interrogations qui surgissent et qui laissent parfois perplexes quand on observe la ruée vers les sacramentaux de l'Église. Car la peur des esprits malins et des attaques malveillantes n'a encore cessé de hanter l'esprit des Bantous. D'où l'on se demande : l'utilisation des sacramentaux, motivée par la peur, a-t-elle pour fonction inconsciente ou consciente de « kokangisa nzoto », trouver protection de sa vie, au même titre que les amulettes ou les fétiches dans la culture ?

Dès lors, il paraît judicieux de s'en convaincre que ce phénomène effervescent, apparemment inoffensif, est très défiant. Il nécessite ainsi une étude systématique pour l'Église congolaise en général qui déjà affronte des grands défis pastoraux face à la ruée de ses chrétiens vers des sectes de guérison, des sectes occultes et des Églises indépendantes africaines. Aussi, ce phénomène intéresse-t-il à plus d'un titre car il questionne aussi bien l'authenticité de certaines pratiques de la foi des Bantous que la grande problématique de l'enracinement de l'Évangile dans la culture Bantoue d'une part, et l'enrichissement de la pratique religieuse chrétienne par ladite culture d'autre part.

Toutefois, bien que cette effervescence puisse avoir aussi d'autres causes (crise, pauvreté, ignorance), nous voulons pénétrer le phénomène de l'intérieur, c'est-à-dire mettre l'accent sur la cause culturelle endogène du Muntu, sur ce qui a toujours marqué et caractérisé son être à la recherche de solutions à ses problèmes. Il s'agit donc de pénétrer dans les zones profondes de l'anthropologie africaine bantoue, en particulier les fétiches pour la protection de la vie, qui ont toujours constitué l'épicentre de la préoccupation du Muntu en tant que "être de force vitale", aussi bien avant qu'après son évangélisation.

Le choix de la ville de Kinshasa a sa raison d'être par le fait d'être le miroir du pays, un environnement urbain et moderne, loin de la vie rurale traditionnelle et, de surcroît, presque tous ses édifices catholiques se caractérisent par la vente d'objets de piété mariale. Nous trouvons également à Kinshasa un centre de piété mariale, lieu d'apparition de la Vierge « Mère du désarmement » appelée « Nzete ekauka ». En outre, Kinshasa est le centre de la confrérie « Amis du Rosaire et de la Sainte Croix » et de Légion de Marie. D'autre part, Kinshasa renferme de nombreuses églises indépendantes africaines et sectes qui, d'une manière ou d'une autre, influencent la vie de foi des catholiques.

Par ailleurs, cette étude trouve toute son importance dans sa contribution à la tâche de l'Église du Congo qui, depuis l'ère de l'indépendance (années 60 à 70), travaille activement au processus d'inculturation de l'Évangile pour parvenir à la maturation de la foi. En plus, cette recherche sur la piété populaire mariale, appuyée méthodologiquement sur la nouvelle perspective de « Lived religion », analysée avec des instruments modernes d'analyse (atlas. Ti) est originale puisqu'elle met en lumière les différentes facettes d'un phénomène religieux qui apparaissait de prime abord homogène et monochrome. Cette

originalité se fait encore sentir lorsque l'on sait que l'Église congolaise qui, depuis sa première publication en tant que hiérarchie locale (Assemblée plénière 1961) jusqu'aujourd'hui, n'a pas encore présenté dans ses publications, -sous réserve d'enquêtes plus fouillées- un ouvrage consacré à l'étude systématique du phénomène de l'utilisation prédominante des sacramentaux de la piété mariale en relation avec la croyance traditionnelle. Aucune étude systématique basée sur la « Lived religion », encore une fois, sous réserve d'enquêtes plus fouillées, n'a été trouvée sur l'utilisation des sacramentaux dans la piété mariale et leurs différents et multiples défis.

## **2. Objectifs et hypothèse de la recherche**

L'objectif poursuivi dans cette thèse est de démontrer l'influence des pratiques de protection des Bantous dans l'utilisation des sacramentaux de piété mariale chez les catholiques de Kinshasa (RD. Congo). De là, souligner les défis et les retombées ecclésiales afin de proposer des perspectives pour une évangélisation en profondeur en vue d'une vie de foi inculturée, mûre et libératrice.

Aussi, tout au long de cette dissertation, des objectifs spécifiques sont les suivants :

- Analyser et présenter les pratiques des sacramentaux de la piété mariale à Kinshasa comme moyen ordinaire de vivre l'expérience de la foi chrétienne, son effervescence, ses caractéristiques et de relever ses défis théologiques et pastoraux.
- Développer une évangélisation en profondeur moyennant la réforme catéchétique en tant que nécessité pour l'Église congolaise de passer d'une foi quantitative à une foi qualitative inculturée qui réponde aux préoccupations profondes des chrétiens de Kinshasa, en particulier et du Congo en général.

Par ailleurs, l'hypothèse que nous soutenons est celle-ci : les pratiques traditionnelles bantoues de protection constitueraient une cause endogène latente qui influence et qui explique la prédominance de l'utilisation des sacramentaux dans la piété mariale à Kinshasa.

En d'autres termes, les objets de piété (chapelet, bracelets) sont, dans la mentalité des chrétiens kinois, les substituts (christianisés) d'objets traditionnels (amulettes, fétiches) de protection. Ainsi, la pratique de protection « kokangisa nzoto », littéralement : « se fermer le corps », pour dire en d'autres termes, « se protéger », reste la motivation



profonde et la préoccupation des citoyens congolais de la capitale, avant comme après leur christianisation, usant des mêmes mécanismes dans la médiation du sacré.

### 3. Approche méthodologique

« *L'étudiant en phénomène religieux n'y a pas autre accès si ce n'est pas à travers l'expérience religieuse, le témoignage de l'homo religiosus* »<sup>1</sup>. Fort de cette affirmation, bien que nous soyons dans la sphère théologique, la piété populaire, en tant que fait religieux, est aussi un fait social, et par conséquent fait l'objet de nombreuses études interdisciplinaires.

Voilà pourquoi, nous optons pour la perspective méthodologique de « *Lived religion* » dans la lignée des pionniers comme N. Ammerman, D. Hall, M. McGuire<sup>2</sup>, non seulement dans l'analyse du phénomène de la piété mariale, mais aussi dans la recherche sur terrain en utilisant la technique d'enquête qualitative à base d'entretien semi-structuré afin de comprendre le soubassement et les facettes du phénomène dans le chef des chrétiens de Kinshasa. Dans cette technique de l'entretien semi-structuré, des questions ouvertes (certaines fermées) sont posées aux usagers afin de pouvoir collecter des données, des expériences et des narrations, à analyser de manière critique. Pour ce faire, la récente publication de Gérard Boutin, *l'entretien de recherche qualitatif : théorie et pratique* (2018) nous sert de guide. Le logiciel *Rotator Survey* utilisé nous aide pour la mise en forme du questionnaire, de la fiche d'enquête avec codification de l'interviewé et les dates d'interviews. Les données enregistrées dans un appareil digital Sp-Kow de 8G furent transférées dans l'ordinateur pour les analyses effectuées moyennant Atlas. Ti, logiciel moderne en l'usage dans la méthode qualitative.

Par ailleurs, il sied de signaler que plusieurs auteurs ont abordé le thème de la piété populaire en général et d'autres ont focalisé leurs études sur la recherche de guérison en Afrique. Cependant cette problématique se basant sur l'influence de la culture dans la vivance de la piété mariale partant de la perspective « *Lived religion* » est une approche originale rencontrée nulle part.

---

<sup>1</sup> MARDONES, J.M., *Para comprender las nuevas formas de religión*, Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 1994, p.18.

<sup>2</sup> Cfr les ouvrages ci-après : N. AMMERMAN, *Everyday religion. Observing modern religious lives*, New York, Oxford University Press, 2007, 255 p.; D. HALL, *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997, 280 p. et M. MCGUIRE, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 2008, 304 p.

#### **4. Développement de la thèse**

Cette dissertation se développe en trois grandes parties.

La première partie intitulée « les fondamentaux de la piété populaire et de la Lived religion », comportant deux chapitres, est consacrée à un aperçu général de ce phénomène. Au premier chapitre sont étudiées certaines notions comme : la religion et la religiosité, la piété populaire mariale et ses expressions, les sacramentaux. Le deuxième chapitre aborde les notions de Lived religion en relation avec la piété populaire. Il s'agit des notions sur la logique ou de la cohérence de la Lived religion, la corporalité et la matérialité de la religion et la relation entre la religion et la culture.

La deuxième partie, intitulée « L'anthropologie bantoue et la réception de la piété mariale à Kinshasa » se subdivise en trois chapitres. Le troisième chapitre se présente comme une base anthropologique fondamentale sur les Bantous, leur religion et leur cosmovision. En même temps, il offre un aperçu sur l'importance de la protection de la vie comme caractéristique des Bantous. Le chapitre quatrième traite de l'évangélisation missionnaire et sa réception au Congo, ses succès et ses écueils, de la destruction des fétiches, de l'introduction de la piété mariale et de la résistance locale à l'évangélisation. Le cinquième chapitre aborde la question de la pratique de la piété populaire mariale à Kinshasa à travers les groupes de référence comme la Légion de Marie, la Confrérie du Saint Rosaire et le mouvement marial « Marie, Mère du désarmement » du sanctuaire des apparitions mariales « Nzete ekauka ». Il s'agit principalement d'études d'usage d'objets de piété populaire, de mouvements et de centres spirituels qui facilitent et promeuvent cette expérience, et en même temps qui répandent les objets de piété mariale.

La troisième et dernière partie explore l'influence des pratiques de protection Bantoue sur les sacramentaux de la piété mariale à Kinshasa. Après avoir présenté l'Archidiocèse de Kinshasa, le sixième chapitre porte sur l'enquête de terrain concernant les différents usages des objets de la piété populaire mariale et les pratiques de protection dans la culture, ainsi que sur l'analyse des récits et données collectés sur terrain afin de démontrer l'influence des pratiques traditionnelles de protection sur l'usage des sacramentaux ou des objets de la piété populaire mariale. Le septième chapitre, quant à lui, se base sur l'application de la perspective de Lived religion dans la pratique de la piété mariale à Kinshasa et la réflexion sur les défis de la piété populaire. Le huitième et

dernier chapitre se consacre aux apports théologiques de la piété populaire mariale et aux voies de son renouvellement.

Et enfin, une conclusion générale regorge les grandes lignes de la dissertation et boucle notre travail.

# **PARTIE I : LES FONDAMENTAUX DE LA PIÉTÉ POPULAIRE ET DE LA LIVED RELIGION**

## ***Introduction***

La piété populaire se manifeste comme une nouvelle façon de pratiquer la religion et de vivre la foi à Kinshasa. Cependant, ces pratiques ont été dans l'histoire - et même dans certains endroits et pour certaines personnes - l'objet de maintes critiques à tort ou à raison. Car on les considérait comme résultant de l'irrationnel, imbibé du paganisme, de superstition, du sentimental et surtout comme religion des masses, des gens -sans éducation, des pauvres, des paysans, caractérisée par le folklore. Depuis plusieurs décennies, cette notion de piété populaire a suscité l'intérêt de divers chercheurs et fait l'objet des nombreux colloques et publications à travers le monde. Il sied de préciser que cette recherche intéresse diverses disciplines telles que la sociologie, l'histoire, l'ethnologie, la théologie et l'histoire des religions ... Et chaque domaine aborde la question avec des méthodes, des présupposés ou des objectifs qui peuvent diverger significativement d'un domaine à l'autre. Cet aspect multi et interdisciplinaire s'avère très créatif et enrichissant, mais en même temps suscite des difficultés sémantiques très controversées. Mais au-delà de cette panoplie de visions, les différents chercheurs s'accordent sur un point : la richesse et la complexité des significations de la piété populaire.

Ainsi, dans cette première partie du travail contenant deux grands chapitres, il s'agira d'élucider les concepts fondamentaux de la piété populaire et de la piété mariale, de décrire les expressions ou les manifestations de la piété populaire au premier chapitre afin de baliser le chemin pour la suite de notre dissertation. Au deuxième chapitre, il s'agira d'analyser certaines notions corollaires de Lived religion et sa relation avec la piété populaire. Le troisième chapitre, quant à lui, se chargera du contenu anthropologique sur la vision du monde des bantous et la pratique de protection. Une petite conclusion bouclera cette première partie.

# CHAPITRE I : ÉTUDE GÉNÉRALE DU PHÉNOMÈNE DE PIÉTÉ POPULAIRE

## *Préambule*

Il existe une avalanche d'expressions utilisées, chacune à sa manière, pour exprimer ou définir un certain mode de vivre la foi chrétienne chez les peuples dans leur diversité culturelle : « piété populaire », « catholicisme populaire », « religion de masse »... Ainsi, abordant notre thème sous la perspective méthodologique de Lived religion, une certaine revue de littérature sur ces différentes notions vaut son pesant d'or afin de bien cerner le contour de cette expérience religieuse et de nous appesantir seulement sur les pratiques religieuses quotidiennes relatives à la piété populaire mariale.

Au menu de ce chapitre, nous aborderons tour à tour l'approche terminologique, les notions concernant la piété populaire, la relation entre religiosité populaire et la piété populaire mariale et enfin des expressions ou manifestations de la piété populaire.

## **I.1. APPROCHE TERMINOLOGIQUE**

### **I.1.1 Religiosité populaire**

Sous la dénomination de « religiosité populaire », comme dit précédemment, on entend également les expressions comme piété du peuple, piété populaire, dévotion populaire ... Cependant, plusieurs auteurs<sup>3</sup> considèrent que l'expression « religiosité populaire » est universelle, elle recouvre les idées, les croyances, les normes de comportement, les pratiques du peuple ... Et l'adjectif « populaire » sonne parfois comme une opposition à ce qui est de l'« élite », officiel, pour indiquer ce qui vient du peuple, de la masse. Essayons maintenant d'entrer dans les détails de ces mots qui composent l'expression *religiosité populaire*.

---

<sup>3</sup> Cfr VALLEJO, A., *Religiosidad popular*, p.23; GUILLEN, G.A., *Religiosidad popular. Aproximación teológica y pastoral*, p.9.

## I.1.2. Religion et religiosité

### A) Religion

L'étymologie du mot religion reste controversée. Deux verbes latins semblent à l'origine : Re-legere et Re-ligare. « Re-ligare, relier, qui souligne la relation entre l'homme et son dieu. D'autre part re-legere, qui signifie relire mais aussi recueillir à nouveau, revenir sur une démarche antérieure, reprendre les éléments et les signes dont on dispose en vue d'une nouvelle réflexion »<sup>4</sup>. Latourelle R. et Fisichela R. estiment que la « religion vient du latin **re-ligere** qui signifie "être attentif, considérer et observer, garder ensemble" : l'accomplissement conscient du devoir, la peur d'une puissance supérieure »<sup>5</sup>. Toujours à la recherche de l'étymologie de ce mot, Lactantius, un apologiste du troisième siècle, croit que le mot dérive de re-ligare qui signifie « lier, garder ensemble », une relation étroite et durable avec le divin. L'homme est lié à Dieu par le lien de la religiosité<sup>6</sup>.

De son côté, Thomas d'Aquin nous donne sa perception de la religion : « *La religion rend hommage à Dieu pour le culte qui lui est dû. Il y a donc deux idées contenues dans la religion : premièrement, ce qu'elle offre à Dieu, l'adoration [...] et deuxièmement, à qui elle est dirigée, c'est-à-dire Dieu* ». Ou brièvement : « *Religio proprie importat ordinem ad Deum* ».<sup>7</sup>

À partir de ces définitions, nous mettons en évidence la relation avec Dieu (le sacré) comme élément fondamental de la religion.

Un saut dans le domaine sociologique nous donne également une perception de la religion. En effet, selon E. Durkheim, « *une religion est un système de croyances et de pratiques liées aux choses sacrées, c'est-à-dire les choses mises à part, interdites ; croyances et pratiques qui unissent en une seule communauté morale, appelée l'Église, tous ceux qui y adhèrent* »<sup>8</sup>. Nous remarquons dans cette définition de E. Durkheim un

---

<sup>4</sup> HATZFELD, H., *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Édition du Seuil, 1993, p.37.

<sup>5</sup> LATOURELLE R. y FISICHELLA R., *Diccionario de teología fundamental*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1992, p.1128.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> EICHER, P., *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Ed. Herder, 1989, p. 366.

<sup>8</sup> DURKHEIM, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968, p. 65.

élément important : la religion n'est pas seulement une relation, des croyances, mais aussi des pratiques qui sont des éléments manifestes de la croyance ou des croyances. C'est la même perspective que développe le sociologue des religions H. Hatzfeld lorsqu'il explique la religion procédant de **re-ligere**. Il affirme : « *La religion se laisse désigner- sinon définir-comme une activité symbolique, c'est-à-dire comme un travail des hommes sur des signes, des symboles, des formules ou des textes. Re-legere. C'est-à-dire que notre attention n'est pas d'abord attirée sur ce que les dieux peuvent faire ou sur ce que les hommes peuvent éprouver en leur présence, mais sur ce que les hommes font. Peut-être que ce qu'ils ressentent en l'occurrence est moins important que l'action qu'ils entreprennent, même si cette action se réduit à dire des paroles ou à prier* »<sup>9</sup>.

Élargissant le thème, un manuel théologique très actuel nous donne une définition de la religion : « *La religion est comprise comme l'ensemble des croyances (récits, textes sacrés, symboles), des rites (prières, actions, sacrifices) avec lesquels les hommes expriment leurs relations avec le sacré et avec la divinité. La religion est une expression naturelle de la conscience de la finitude et de la condition de la créature de l'homme* »<sup>10</sup>.

La sociologue des religions, D. Hervieu-Léger, abordera la question dans une autre dimension plus ou moins fonctionnelle. Pour lui, la religion se conçoit comme une machine idéologique au service de l'identité personnelle et collective. Elle affirme : « *une religion est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière* »<sup>11</sup>.

Avec ces définitions, l'on perçoit sans l'ombre d'aucun doute comment le noyau central du sacré se développe sous des nombreux aspects, de la croyance aux textes, rites, symboles et pratiques. Autrement dit, malgré ces éléments communs, plusieurs définitions du terme sont présentées et il est difficile de trouver une perception qui en fasse l'unanimité. Puisque, comme le dit P. Eicher, « *qui a l'intention de répondre à la question 'qu'est-ce que la religion' devrait avoir une conscience claire qu'une définition de la religion au sens strict n'est pas possible du fait que le point de référence -Dieu, le sacré, fondement du sens absolu, - n'est pas entre les mains de l'homme, il reste donc*

---

<sup>9</sup> HATZFELD, H., *o.c.*, p.38.

<sup>10</sup> CORAZON R.Y MATEO L.F., *Conceptos básicos para el estudio de la teología*, Madrid, Cristiandad, 2010, p.436.

<sup>11</sup> HERVIEU-LÉGER, D., *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993, p.119.

*indéfinissable* »<sup>12</sup>. Ainsi donc, l'on peut s'en convenir que la religion est la voie et les moyens susceptibles de permettre un certain contact avec la sphère sacrée, l'univers de la divinité, différent de la sphère ordinaire et profane. En d'autres termes, du point de vue théologique, la religion qui implique foi (*fides qua et fides quae*) et pratiques, constitue l'acte et la réponse de l'homme à Dieu qui vient à lui, Dieu qui prend l'initiative de se révéler à l'homme. Dans sa recherche du sens de la vie, de son être, il adore Dieu et accepte une relation avec Lui à partir des vérités qu'Il lui révèle. Ainsi, la religion apparaît comme un lieu humain où la foi chrétienne se vit et se manifeste.

## **B) Religiosité**

Le terme *religiosité* quant à lui se réfère à ces relations, manifestations ou pratiques religieuses des peuples spécifiques envers / avec la divinité. La religiosité est l'expression d'une expérience religieuse qui se manifeste dans un peuple spécifique à partir de sa culture. Et cette expérience religieuse est avant tout humaine puisqu'elle vient de ce que ressent et éprouve l'être humain au plus profond de son être, dans sa volonté de s'ouvrir à l'Absolu, au Divin. Et cette expérience s'exprime à travers sa culture par des symboles, des images, des rites et des mythes, des pratiques culturelles. « *La religiosité est une dimension de la personne humaine par laquelle il est ouvert à la relation avec le monde du transcendant, du divin* »<sup>13</sup>. Et dans le cadre de ce travail, il sied de mentionner que la religiosité a parfois été, tout au long de l'histoire, traitée avec mépris par la religion « officielle », d'élite et sacerdotale. Parfois, elle ne fut considérée que comme folklore du peuple, marqué du traditionnel et de superstition.

Une source qui traite également de cette question, le *Dictionnaire abrégé de pastorale*, nous renseigne que la religiosité est comprise comme une attitude fondamentale qui recherche des relations avec le divin. De cette façon, la religiosité populaire serait l'attitude à l'origine des formes de culture populaire (des pauvres et des simples) qui recherchent des relations avec le divin : 1) **plus simple** 2) **plus directe** 3) **plus rentable**<sup>14</sup>. Et expliquant ces aspects que nous avons soulignés, l'auteur pense que ces relations sont « **plus simples** » parce que c'est la tentative de surmonter une pratique

---

<sup>12</sup> EICHER.P., *o.c.*, pp. 366-367.

<sup>13</sup> GUILLÉN, A.G., *Religiosidad popular. Aproximación teológica y pastoral*, Sevilla, Instituto de Liturgia "San Isidoro", 1997 p.9.

<sup>14</sup> CASIANO, F. & TAMAYO J.J., *Diccionario abreviado de pastoral*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1988. pp.390-391.



religieuse trop intellectualiste et abstraite - c'est la liturgie la plus élaborée avec des restrictions fixes - et à accorder une plus grande participation au sentiment et à l'imagination. Il s'agit principalement du déroulement de ce que l'on ressent spontanément. Et les relations « **plus directes** » sont comprises comme le rejet des médiations cléricales, qui seraient davantage vécues comme un obstacle que comme une médiation. Enfin, l'expression « **plus rentable** » fait référence à la satisfaction des désirs utilitaires, de la réponse de Dieu à leurs préoccupations. Cette dernière tendance, à notre avis, est celle qui attire plus les gens simples, surtout dans les pays pauvres. C'est aussi l'aspect qui introduit souvent des nombreuses ambiguïtés dans la religiosité populaire, car pour réussir ce que l'on veut réaliser, des pratiques telles que la magie, les superstitions, le syncrétisme sont monnaie courante. Dans le même ordre d'idée, la rentabilité de la religiosité populaire fait qu'elle se trouve aujourd'hui à la croisée de chemins entre d'une part, l'institution officielle et d'autre part, la dévotion personnelle ou la spiritualité individuelle. Voilà pourquoi, malgré toutes les idées sur la sécularisation de la société occidentale actuelle, le religieux renaît et même fait la conquête de toutes les sphères de l'activité humaine. Comme l'affirme R. de la Torre (nous traduisons de l'espagnol) : « *Cette situation est de plus en plus dynamisée par les «chercheurs spirituels» qui, sans abandonner les grandes institutions religieuses, se situent dans les interstices entre dogme et exploration de nouvelles façons de vivre le sacré transversal, c'est-à-dire il le traverse et le relie dans des espaces d'intersection entre divers domaines, le rôle qu'a historiquement joué la religiosité populaire comme une pratique qui résiste à l'ordre dogmatique et sacerdotal, où les processus de redéfinition et de réinterprétation du sens pratique de la religion sont vécus en permanence* »<sup>15</sup>.

Cette citation nous plonge dans notre approche de *lived religion* ou la religion vécue. Voilà pourquoi, la religiosité dans le contexte de ce travail renvoie à cette expérience religieuse originale du peuple dans son génie culturel à travers des objets symboliques, des pratiques, des rituels, même si, comme nous le verrons plus loin, elle peut renvoyer aussi à la piété, à la dévotion dans un contexte déterminé.

---

<sup>15</sup> DE LA TORRE, R., "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada" dans *Civitas - Revista de Ciencias Sociales*, vol. 12, núm. 3, septiembrediciembre, 2012, pp. 506-521.

### C) Populaire

Relatif au peuple, le terme populaire nécessite dans notre contexte quelques éclaircissements. Étant donné que ce terme, se référant au *Dictionnaire abrégé de pastorale*, fait allusion à deux significations différentes: une globalisante et une autre différenciatrice: a) La **globalisante**: le peuple en tant que groupe de personnes qui appartiennent au même pays et vivent sous les mêmes lois; elles peuvent avoir en commun la langue, la religion ... b) La **différenciatrice**: le peuple comme une partie de la population qui est considérée comme opposée aux couches sociales possédant plus de biens, plus d'instruction, plus de pouvoir<sup>16</sup>. Il s'agit de la masse populaire, le commun des mortels, le bas peuple.

Dans le cadre de notre étude, pour éviter l'erreur qui peut exister selon les contextes ou les zones, populaire désigne ce peuple simple, parfois pauvre, la masse - différente de l'élite ou de la classe cléricale- qui célèbre sa foi chrétienne à partir de sa culture ou de son contexte de vie. Et cette culture à laquelle nous nous référons ici, qui est le propre même du peuple, ses traits caractéristiques fondamentaux qui impliquent tout son être ou son mode de vie, nous la prenons dans un sens purement anthropologique. Comme l'affirme R. Peloux : « *De fait, l'expression même de 'culture populaire' ne veut pas simplement dire 'culture d'un peuple' ; elle renvoie à une forme de culture dont la principale caractéristique serait de concerner la masse – dans sa production comme dans sa consommation – par opposition à une culture qui serait plus réservée à une élite et ne toucherait qu'une partie avertie de la population. En irait-il de même lorsque l'on parle de la religiosité populaire ? La vérité oblige à reconnaître que oui, bien souvent, et quoi qu'en dise le Directoire sur la piété populaire* »<sup>17</sup>.

Quant à cette culture, « *elle implique donc, comme ingrédients de base entre autres : a) l'ensemble des systèmes symboliques d'un peuple : croyances, mythes, archétypes, traditions, légendes, emblèmes, et b) l'ensemble des règles sociales : systèmes de parenté, mariage, autorité, propriété...* »<sup>18</sup>. Ces clarifications nous permettent

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> PELOUX, R., *Les religiosités populaires. Archaisme ou modernité ?* Paris, les éditions de l'Atelier, 2010, p.20.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

d'étudier tout le phénomène de la religiosité populaire, c'est-à-dire de pénétrer dans ce qui lui est propre.

## **I.2. NOTION DE LA RELIGIOSITÉ POPULAIRE**

La religiosité populaire a de nombreuses définitions, dont nous mettons en évidence certaines qui nous semblent pertinentes.

Dans leur document sur « *La religiosité populaire et pastorale* », les évêques de la province de Valence (Espagne) affirment : « *la religiosité populaire est l'expression de la recherche de Dieu et de la foi chrétienne en chaque peuple selon leur idiosyncrasie et leur l'histoire* »<sup>19</sup>. Et en même temps, ce document fait également référence au Pape Jean-Paul II qui dit : « *La religiosité populaire constitue une expression de la foi, qui utilise les éléments culturels d'un environnement donné, interprétant et remettant en question la sensibilité des participants, de manière vivante et efficace* ». <sup>20</sup>

Certains penseurs, traitant du même sujet, présentent leurs idées et définitions. Le cardinal Vallejo, spécialiste du sujet, pense que la religiosité populaire est une expérience religieuse universelle, c'est-à-dire qu'elle se retrouve chez tous les peuples dans leurs médiations du sacré. Il affirme également que ce phénomène est impliqué non seulement dans des facteurs religieux et culturels, mais aussi dans des facteurs traditionnels et sociaux<sup>21</sup>. Si cette expérience religieuse est universelle, entendons par là que, en soi la religiosité populaire n'est pas l'apanage d'un seul peuple, moins encore d'un courant religieux. Elle n'est donc pas exclusive au christianisme ni à une région particulière du monde, car toutes les sociétés humaines ont fait et font l'expérience du religieux dans leur propre culture. D'où l'importance de la contextualisation et de la spécification du champ d'application ou d'expérience religieuse populaire.

Les théologiens R. Latourelle et R. Fisichella, dans leur Dictionnaire de théologie, traitent également de la religiosité populaire. Selon eux, lorsque la forme et le mode de vivre la religion revêtent un caractère plus direct et plus simple dans leur expérience, à ce

---

<sup>19</sup> RELIGIOSIDAD POPULAR Y EVANGELIZACIÓN: Orientaciones pastorales de los obispos de la provincia eclesíastica valentina.  
<http://www.obisdocourense.es/iglesia/2015/piedadpopular.pdf>

<sup>20</sup> JEAN PAUL II, *Mensaje a la Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino* (21/09/2001), n. 4.

<sup>21</sup> VALLEJO, C., *Religiosidad popular*, Madrid, PPC, 2008, p.23.

moment-là, nous pouvons parler de religiosité populaire, car elle cherche une plus grande fonctionnalité. « *De cette façon, la religiosité populaire peut facilement surmonter la barrière représentée par la manière érudite et conceptuelle, dogmatique et abstraite de vivre la piété ou de penser la foi. En adoptant des modes de vie plus spontanés du sentiment religieux, ou du moins plus accessibles au niveau culturel des intéressés, la religiosité populaire tend à éviter la médiation de la figure sacerdotale, ressentie comme absente ou distante, voire comme un obstacle à la communication religieuse* »<sup>22</sup>.

Des caractéristiques intéressantes proviennent de cette vision des théologiens. Nous mettons en évidence une expérience directe et simple, la spontanéité de l'expérience, la distance de la figure sacerdotale, élitiste ou plus intellectuelle. Ces éléments remarquables nous aideront tout au long du travail, car ils constituent des caractéristiques importantes qui sont à la fois les causes de l'attraction et du succès de la religiosité populaire dans le monde en général, et de la piété populaire mariale au Congo-Kinshasa en particulier.

En outre, il sied de mentionner que la religiosité populaire a une dimension personnelle et communautaire. Dans la dimension personnelle, elle est la manière de se rapporter à Dieu, à la Sainte Vierge et aux saints. Dans sa dimension communautaire, la religiosité populaire est très participative. Elle concerne aussi bien les prêtres que les religieux ou les fidèles laïcs. Son langage et son mode d'expressions sont plus symboliques et intuitifs ou spontanés. Elle recourt fréquemment à des rites, des images, des signes visibles et des gestes corporels, impliquant l'homme dans toutes ses dimensions. De même, la religiosité populaire rappelle sans ambages que l'être humain est naturellement religieux, qu'il a soif de Dieu, a besoin de croire et aspire toujours à communiquer avec le transcendant. Les phénomènes de religiosité populaire démontrent à suffisance la naturelle et inhérente soif de Dieu en l'homme.

Par ailleurs, pour démontrer les grandes lignes générales de son approche de la notion de religiosité populaire, R. Pannet, auteur du « Catholicisme populaire », à partir de son expérience pastorale, présente le discours d'un couple de personnes âgées qui, à l'occasion de leur mariage d'or, font un témoignage éloquent :

---

<sup>22</sup> LATOURELLE, R. y FISICHELLA, R., *o.c.*, p.1171.

« La vie de famille est tout (sacralisation de la vie de famille), depuis notre rencontre, notre mariage, nos naissances, nos baptêmes, nos communions et puis ce que nous avons perdu (consécration des temps forts). Quoi qu'il en soit, nous avons été chrétiens (modèle du christianisme) ... Nos parents nous ont donné le bon chemin (religion-tradition) et nous l'avons toujours suivi (religion-moralité). Quand nous aimons et aimons nos voisins, nous sommes bien avec le bon Dieu (sentiment religieux), on peut s'attendre à ce qu'il ne nous abandonne pas (religion-espérance) »<sup>23</sup>.

Par conséquent, selon R. Pannet, nous pouvons distinguer quatre dimensions dans l'expérience religieuse populaire : « religion-tradition », « religion-sentiment », « religion morale » et « religion-espérance ».

La « **religion-tradition** » : R. Pannet constate qu'il y a toujours un conservatisme culturel et religieux dans les milieux populaires car chaque cellule familiale a l'ambition, légitime pour elle, de transmettre son style de vie, ses valeurs esthétiques et éthiques, ses convictions et pratiques. Mais il arrive que, précisément, la famille soit le principal élément de médiation entre l'individu et le groupe religieux ... De plus, la tradition religieuse joue un rôle rassurant auprès des individus qui s'accrochent moins à leurs convictions qu'au fait qu'ils se sentent encadrés et intégrés dans quelque chose de vivant et de solide : « Ma mère m'a élevé là-bas (religion-tradition). Il est normal que j'y reste ». D'où coule cette tendance à la fidélité, cette mémoire du cœur qui s'accroche au « Dieu de nos parents » et au « Dieu de notre enfance »<sup>24</sup>.

La « **religion-sentiment** » : avec cette expression, l'auteur pense trouver la meilleure formule pour désigner « l'ensemble convergent des attitudes spontanées, intuitives, émotionnelles, imaginatives et même infralogiques » ; c'est pourquoi, l'affectivité occupe une place de choix dans la foi populaire, surtout lorsque les aspirations essentielles du cœur humain s'expriment à travers l'imaginaire et le symbolisme, d'où l'importance de la spontanéité, des gestes, de l'esthétique, des couleurs, émotions collectives<sup>25</sup>. Cependant, l'auteur conclut, un peu comme pour clarifier les affirmations

---

<sup>23</sup> PANNET, R., *catolicismo popular, treinta años después "Francia tierra de misión" ?*, Madrid, Marova, 1976. p.44.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

précédentes, que la rationalité n'est pas absente de ce processus, mais qu'elle est proche de la crédulité, de la nécessité du merveilleux, et parfois de la superstition.

La « *religion morale* » : Plus précisément, la morale chrétienne. Ici l'auteur indique un ensemble de règles de conduite qui se réfère à un "archétype transcendant" qui leur donne leur caractère absolu : « la référence à la morale chrétienne » est une référence à un absolu considéré comme inséré dans l'histoire qu'on suppose qu'il connaît, comprends, ordonne, donne et pardonne...<sup>26</sup>. Pour R. Pannet, les cercles populaires baignent désespérément dans un fort conformisme du « ceci est fait ou ce n'est pas fait ». Dans cette perspective, la religion est une règle pour une vie réussie en ce sens qu'elle est un moyen pour l'individu de diriger sa vie et de l'atteindre en étant dans la société, bref, d'établir un projet humain ...

La « *religion-espérance* » : représente la dimension du « pourquoi », c'est-à-dire les nombreuses questions vitales qui restent sans réponse : « *La culture du milieu populaire contient la somme des questions ressenties, mais non conceptualisées que l'enfant, l'adolescent et l'adulte se sont successivement mis à l'amour, à la vie de famille, au travail, à la joie, à la douleur, à la confrontation, à la mort ...* »<sup>27</sup>. La religion-espérance donne une idée d'un univers sans dureté excessive et par l'imagination, souvent proche du rêve ; projette un lieu, un autre, un autre monde, mieux que celui-ci. Cela donne, finalement, des raisons de vivre. De plus, l'auteur assure que la religion-espérance a survécu à l'impulsion rationnelle irréductible et aux grandes promesses de bonheur annoncées par le progrès scientifique et technologique. Par conséquent, il ne serait pas nécessairement intelligent d'appeler cette religion-espérance opium, comme certains l'ont souhaité : « *Au lieu de parler d'un opium, avec l'intention de mettre quelqu'un dans un second état, ne peut-on pas comparer cet élément, si nécessaire à la volonté de vivre des catholiques festifs, à l'oxygène qui stimule et qui est l'un des composants d'air indispensables à la vie ?* »<sup>28</sup>.

Dans la compréhension de l'enseignement catholique, la religiosité populaire constitue « *les diverses manifestations culturelles, de nature privée ou communautaire, qui s'expriment principalement dans le domaine de la foi chrétienne, non pas avec les*

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.p.77.

<sup>27</sup> *Ibidem*.p.85

<sup>28</sup> *Ibidem*.p.93.

*modes de la liturgie sacrée, mais avec les formes particulières dérivées du génie d'un peuple ou d'un groupe ethnique et de sa culture* »<sup>29</sup>. À partir de cette description du magistère, nous soulignons le fait que la religiosité populaire est une pratique, ou, plutôt, ce sont les pratiques des fidèles chrétiens, dans le contexte catholique, leur façon de vivre et d'exprimer la foi chrétienne (intérieure) à partir du génie de leur culture. Ces pratiques du peuple dans l'usage quotidien du religieux, comme nous le verrons au second chapitre, intéressent les promoteurs de la Lived religion qui mettent en exergue le sacré au quotidien de la vie du peuple. Ce qui implique de nombreuses façons, de nombreuses pratiques en raison de la multiplicité des cultures et des personnes dans le domaine de la foi catholique. De plus, le fait que ces pratiques ne soient pas liturgiques, cela signifie que la liturgie de l'Église n'est pas la seule forme, expression ou lieu où le peuple de Dieu exprime vraiment son sens religieux. L'Église le confirme lorsqu'elle affirme : « *En plus de la liturgie sacramentelle et des sacramentaux, la catéchèse doit tenir compte des formes de piété des fidèles et de religiosité populaire. Le sens religieux du peuple chrétien a trouvé, à tout moment, son expression dans diverses formes de piété autour de la vie sacramentelle de l'Église, telles que : la vénération des reliques, les visites aux sanctuaires, les pèlerinages, les processions, les chemins de croix, les danses religieuses, le chapelet, les médailles...* »<sup>30</sup>. Dans cette affirmation, l'Église valorise la religiosité populaire en indiquant en même temps certaines de ses expressions que nous développerons dans les lignes qui suivent.

Le pape François, chevronné en cette matière des valeurs de la religiosité populaire, n'hésite pas à donner son appréciation avec une perspective nouvelle : « *Dans la piété populaire, étant produit de l'Évangile inculturé, se sous-tend une force activement évangélisatrice que nous ne pouvons pas minimiser : ce serait ignorer l'œuvre du Saint-Esprit. Nous sommes plutôt appelés à l'encourager et à le renforcer pour approfondir le processus d'inculturation qui est une œuvre sans limite* »<sup>31</sup>. En ce sens, le pape parle de religiosité populaire dans le contexte de l'évangélisation. Non seulement qu'elle a le pouvoir d'évangéliser, mais elle est aussi le fruit de l'Évangile inculturé. En d'autres termes, c'est la manière dont la culture accueille l'Évangile, et aussi la voie pour que l'Évangile soit incorporé dans les coutumes du peuple. Car un Évangile qui ne pénètre pas

---

<sup>29</sup> CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et la liturgie*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2001, n° 9.

<sup>30</sup> *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Poquet, 1994, n° 1674.

<sup>31</sup> FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, Madrid, PPC, 2014, n° 126.

dans la culture, ne peut être vécu et assumé par le peuple ; Il sera considéré comme quelque chose d'ajouté et qui ne pourrait pas transformer la vie religieuse, le sens religieux et la croyance du peuple. Ainsi, la religiosité populaire joue aujourd'hui un rôle important en tant qu'instrument d'évangélisation. D'où la nécessité et l'appel à un travail pertinent pour approfondir la question de l'inculturation de l'Évangile.

Compte tenu de toutes ces idées sur la religiosité populaire, nous pouvons conclure cette section en disant que dans ce contexte, la religiosité populaire englobe toutes les attitudes, les pratiques, les rites, les objets, les personnes, les processions, les lieux qui manifestent la relation avec l'Absolu, avec Dieu, dont les principaux acteurs sont les chrétiens de l'Église catholique partout dans le monde. D'un autre côté, avant de se manifester, ces attitudes et pratiques proviennent de l'être le plus profond de la personne humaine, caractérisé naturellement comme *homo religiosus*. C'est pourquoi il semble important d'aborder la question qui nous permet de comprendre la raison interne du succès et la montée de la religiosité populaire. Mais, auparavant, il semble préférable de clarifier l'expression « religiosité populaire » par rapport à la « piété (populaire)mariale » pour éviter toute équivocité.

### **I.3. RELIGIOSITÉ POPULAIRE ET PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE**

Dès le début de ce travail, nous avons remarqué une manière différente de désigner ce phénomène de l'expérience de la foi catholique d'un peuple. De nombreuses dénominations sont présentées même dans les documents officiels de l'Église. Pour éviter toute erreur, dans le cadre de ce travail, nous voulons clarifier ces termes : « religiosité populaire » et « piété populaire » car les deux expressions sont parfois utilisées de manière interchangeable, afin de se focaliser dans la suite uniquement sur la piété populaire mariale.

Le Directoire de la Congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements utilise le terme « piété populaire » au titre du document qui donne des orientations et des principes dans la pratique de la foi. Ce document définit la « piété populaire » comme « *des manifestations culturelles, de nature privée ou communautaire, qui, dans le domaine de la foi chrétienne, s'expriment principalement non pas avec les modes de liturgie sacrée, mais avec les formes particulières dérivées du génie d'un peuple ou d'un*



*groupe ethnique et de sa culture* »<sup>32</sup>. De là, il ressort clairement que ce document opte pour l'expression « piété populaire » et met davantage l'accent sur la manifestation culturelle d'un peuple, dans le domaine de la foi chrétienne. Le même document définit également la religiosité populaire qui, pour lui, renvoie à une expérience universelle : au cœur de chaque personne, comme dans la culture de chaque peuple et dans ses manifestations collectives, une dimension religieuse est toujours présente. De cette façon, tout le monde, en effet, a tendance à exprimer sa vision totale de la transcendance et sa conception de la nature, de la société et de l'histoire, à travers des médiations culturelles, dans une synthèse caractéristique, d'une grande signification humaine et spirituelle. Le Directoire affirme que la religiosité populaire n'est pas nécessairement liée à la révélation chrétienne. Ici, il se réfère aux pratiques préchrétiennes que l'on peut trouver dans chaque peuple qui exprime sa relation avec l'Absolu. Et ces éléments sont ceux qui, à notre avis, constituent les « pierres d'attente » pour accueillir les éléments de la révélation chrétienne et permettre l'inculturation de l'évangile et l'évangélisation-purification de la culture. Et c'est l'aspect qui nous intéresse lorsque nous étudions ce sujet, car un évangile qui n'entre pas dans le « savoir-faire » et le « vivre » d'un peuple spécifique ne peut pas pénétrer son être profond et le transformer selon la foi chrétienne. Et de là vient le risque que l'évangile soit comme du vernissage sur la peau du baptisé, qui, étant chrétien, continuera à vivre selon ses anciennes croyances et pratiques qu'elles soient ou non conformes à la foi chrétienne. Et, par voie de conséquence, le grand danger du syncrétisme proviendra, de la considération magique de la pratique religieuse chrétienne, de la superstition et de la substitution de ses anciens éléments culturels (amulettes, fétiches, par exemple) par les objets de la piété chrétienne, leur donnant un sens (contenu, croyance) provenant de la perception préchrétienne et / ou culturo-culturelle. C'est là le nœud même de notre préoccupation.

Parlant de régions de tradition chrétienne, le Directoire note que dans beaucoup d'entre elles émerge une sorte de « catholicisme populaire », où coexistent plus ou moins harmonieusement des éléments provenant du sens religieux de la vie, de la culture d'un peuple, de la révélation chrétienne<sup>33</sup>. En revanche, en Amérique latine, où l'expérience de ces manifestations est très développée, les documents du CELAM (Conseil épiscopale

---

<sup>32</sup> CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire...*, n° 9.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

latino-américaine) utilisent l'expression « religiosité populaire », comme la religion d'un peuple particulier, la manière concrète dont ce peuple vit et exprime sa foi catholique, le catholicisme populaire. « *Par religiosité populaire, nous comprenons l'ensemble des croyances profondes scellées par Dieu, les attitudes de base qui découlent de ces convictions et les expressions qui les manifestent. Il s'agit de la forme ou de l'existence culturelle que la religion adopte dans un peuple particulier. La religion du peuple latino-américain dans sa forme culturelle la plus caractéristique est une expression de la foi catholique. C'est un catholicisme populaire* »<sup>34</sup>. Ici, l'accent est mis sur la forme culturelle que la religion adopte, et dans ce cas la foi catholique. Cela montre clairement, que même dans un contexte purement catholique, l'expression « religiosité populaire » peut être utilisée juste pour se référer au catholicisme populaire en mettant l'accent sur l'apport culturel. C'est la raison pour laquelle, dans ce travail, tout en employant le terme « piété populaire », nous utiliserons parfois l'expression « religiosité populaire » pour renvoyer au catholicisme populaire, car nous nous intéressons à l'élément culturel qui entre en jeu dans la façon dont un peuple vit et célèbre sa foi et surtout l'influence qu'exerce la culture sur la manière de vivre cette foi. Car, c'est à partir de là que la relation dynamique entre la foi et la culture est démontrée, ou en d'autres termes, c'est le point d'ancrage de l'incursion du processus sans fin d'inculturation. C'est ce que J. Prisco explique en commentant le document de Medellín et Puebla. Il déclare( nous traduisons de l'espagnol): «*Bien que la relation directe de la piété populaire avec la liturgie soit d'une grande importance, c'est un signe indéniable d'inculturation de la foi, de sa dimension universelle, réduire la religiosité populaire au fait purement culturel, aux pratiques de piété, pourrait nous conduire à un ritualisme magique ou désincarné, oublier que la foi est un don divin qui s'insère dans le cœur de l'homme pour être cette image de Dieu le créateur, dont il tire sa dignité* »<sup>35</sup>.

Étant donné que le domaine de la religiosité populaire est très vaste, nous nous focaliserons sur une partie importante de ce domaine, en l'occurrence la piété (populaire)

---

<sup>34</sup> CONFÉRENCE GÉNÉRALE DEL EPISCOPAT LATINOAMERICAIN (3<sup>a</sup>. 1979 : Puebla, México) *Documents de Puebla*. Madrid, 2<sup>a</sup> ed. PPC, 1979, n° 444. ( Dorénavant Documents de Puebla).

<sup>35</sup> PRISCO, J. "La religiosidad popular, aspectos antropológicos, pastorales y canónicos", *Revista española de derecho canónico* (2006), n° 160, pp. 305-331.

mariale qui est beaucoup plus explicite et très répandue dans la ville de Kinshasa en particulier et en République Démocratique du Congo en général.

Ainsi, après cette mise au point, il est clair que dans cette dissertation, chaque fois que l'expression piété populaire peut être utilisée, elle doit être comprise dans le sens de la manifestation de l'expérience de la foi catholique d'un peuple spécifique à partir de son propre génie.

#### **I.4. LES EXPRESSIONS DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE**

Les expressions de la piété populaire sont des manifestations du sens religieux du peuple, et de façon concrète du peuple chrétien, qui peuvent être vécues individuellement ou collectivement. Et ici, il s'agit de présenter ces expressions de manière générale, incluant des expressions qui nous intéressent dans le cadre réduit de la piété populaire mariale à Kinshasa, RD Congo.

Il existe de nombreuses expressions de la piété populaire, selon le lieu de l'expérience et selon le temps. Cependant, il y en a que nous pouvons trouver presque partout avec des nuances différentes selon l'expérience du lieu. Et selon le pape François, « *les expressions de la piété populaire ont beaucoup à nous apprendre et, pour ceux qui savent les lire, elles sont un lieu théologique auquel nous devons prêter attention, notamment à l'heure de penser à la nouvelle évangélisation* »<sup>36</sup>. Autrement dit, ces expressions sont très importantes chacune en tant que « lieu théologique », c'est-à-dire comme point de départ d'une réflexion théologique, surtout lorsque la religiosité populaire est utilisée comme instrument d'évangélisation. Aussi, chacune a une importance particulière dans l'expérience de la foi chrétienne. Jean-Paul II énumère certaines de ces expressions : « *les expressions de cette piété sont nombreuses : les pèlerinages aux sanctuaires du Christ, de la très Sainte Vierge et des saints, la prière pour les âmes du purgatoire, l'utilisation des sacramentaux - eau, huile, bougies. Ces expressions de la piété populaire et d'autres offrent une occasion aux fidèles de trouver le Christ vivant* »<sup>37</sup>.

Le Document d' Aparecida, document de référence officiel de la Conférence épiscopale latino-américaine sur la religiosité populaire, nous donne également quelques expressions considérables dans la piété populaire, car c'est là que cette expérience de la

---

<sup>36</sup> FRANÇOIS, *o.c.*, n°126.

<sup>37</sup> JEAN-PAUL II, *Ecclesia in America*, n° 16.

religiosité populaire est plus forte et plus pertinente. Il déclare : « *Parmi les expressions de cette spiritualité figurent : les fêtes patronales, les neuvaines, les chapelets et les chemins de croix, les processions, les danses et les chants du folklore religieux, l'affection pour les saints et les anges, les promesses, les prières en famille* ». <sup>38</sup>

Nous allons décrire ces expressions à l'aide de l'étude de la typification par le spécialiste théologien L. Maldonado (Université Pontificale de Salamanca) et l'anthropologue espagnol, spécialiste du sujet, R. Briones, qui nous donne l'expérience de terrain que nous pouvons également trouver dans d'autres parties du monde.

Dans son article sur les typifications de la religiosité ou piété populaire, L. Maldonado parle des personnes, du temps, des lieux et de l'aspect communautaire.

### **1. Les personnes**

Dans la pratique, la piété se réfère aux personnes sacrées : à Dieu, au Christ, à la Vierge Marie, aux saintes, aux saints, aux anges auxquels les prières sont adressées ou à qui l'adoration est offerte. Les mystères de la vie de Jésus, de la vierge ou des saints ont un rôle important dans la dévotion. En nous basant sur la piété populaire mariale, nous soulignons le culte de la Vierge Marie, l'un des plus répandus, on note beaucoup de dévotion à la Vierge selon ses lieux d'apparition : Vierge de Lourdes (France), Fatima (Portugal), Guadalupe (Mexique), Montserrat (Vierge noire de Barcelone / Espagne), Banneaux (Vierge des pauvres en Belgique), Vierge de Kibeho au Rwanda, « Marie, Mère du désarmement » à Kinshasa, en RD du Congo. Nous développerons cette dernière à la partie correspondante.

### **2. Les lieux**

La piété populaire mariale est liée non seulement aux personnes de manière individuelle ou en groupe, mais aussi elle est pratiquée en des lieux spécifiques, comme un espace sacré, selon les peuples, selon les cultures. A. Guillén nous le concède (traduisons de l'espagnol) : « *Comme l'histoire des religions nous le montre, les lieux qui impressionnaient de manière particulière sont rapidement devenus des lieux sacrés... Des nombreux hauts lieux, dans divers régions et peuples, sont de préférence devenus des*

---

<sup>38</sup> CONFERENCE GENERALE DU CONSEIL D'EPISCOPAT LATINOAMERICAIN (Vè,2007), Document d'Aparecida, 2007, n° 259. (Dorénavant Document d'Aparecida)

*lieux sacrés. Ainsi, les sanctuaires étaient presque toujours érigés en hauteur ; là, l'esprit est sensibilisé avec une élévation au-dessus du monde et la divinité est dotée d'une plus grande supériorité ».*<sup>39</sup> On peut citer les sommets des montagnes, les grottes, les sanctuaires, les lieux d'apparitions, les temples, les ermites, les bords de l'eau, les forêts, etc. comme lieux de hiérophanie, qui sont des lieux publics. Cependant, la piété populaire se pratique non seulement dans les lieux publics, mais aussi dans la sphère du privé, de l'individuel, par exemple, à la maison, dans les coins des pièces, sur les murs des chambres, au chevet du lit. ...

R. Briones décrit les espaces où la dévotion est vécue et développée. Il mentionne la maison, les oratoires privés et les chapelles des cathédrales.<sup>40</sup> Les objets de piété se retrouvent dans des lieux privilégiés, à l'entrée de la maison, aux murs, au salon, dans la chambre, au chevet du lit ... Dans certaines maisons, ils sont sur la façade comme signe d'identité ou emblème de protection. Et les familles de la noblesse construisent généralement avec l'autorisation ecclésiastique un « oratoire ou un sanctuaire privé » de la Vierge Marie pour l'exercice de la piété des membres. Ces oratoires peuvent parfois servir au culte public. Dans le cas des chapelles des cathédrales, R. Briones estime que c'est l'irruption du privé dans le collectif-public de la religion qui est à l'origine de cette forme de construction. Bref, comme le dit l'auteur, *« la maison devient ainsi un lieu de culte informel, où il n'y a pas d'intermédiaires, mais le sujet est directement lié au sacré, à travers la médiation des signifiants (signes, symboles et icônes), pris de la religion officielle mais vécu et géré en privé ».*<sup>41</sup> Ce que R.Briones dit sur la sphère privée depuis son expérience en Andalousie (Espagne), se retrouve également dans de nombreux autres pays « mutatis mutandis », en Amérique latine ou en Afrique, notamment au Congo, chez des chrétiens catholiques . Ce qui est vécu dans les lieux publics, se manifeste déjà dans le privé de chaque chrétien. Et c'est de cela que s'occupe la Lived religion comme nous le verrons au chapitre suivant.

Dans l'expérience de la sphère publique, L. Maldonado<sup>42</sup> mentionne les sanctuaires, les ermitages et les pèlerinages. Mais on peut ajouter les sommets des

---

<sup>39</sup> GUILLÉN, A.G., *o.c.*, p.16.

<sup>40</sup> BRIONES, R., *catolicismo popular y esfera de lo privado*, [http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-a1rp\\_c2/\\$File/a1rp\\_c2.pdf](http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-a1rp_c2/$File/a1rp_c2.pdf)

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> MALDONADO, L., "Tipificaciones en la religiosidad popular" dans GUERREIRA, J., *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004, pp. 64-68.

montagnes, les grottes de la Vierge, les temples, les forêts ...Selon lui, les sanctuaires sont liés à la hiérophanie et sont des espaces, des lieux qui manifestent le sacré, et surtout il y a beaucoup d'intérêts pour les sanctuaires de montagne, la vallée, la grotte, un endroit isolé (désert) en situation « érémitique », comme les pères du désert dans le silence et la solitude. Ainsi on peut donc faire des processions ou des pèlerinages pendant un temps déterminé ou à la fête patronale ou mariale.

Actuellement dans l'Église Catholique, les sanctuaires sont remplis de pèlerins. Il suffit de visiter le sanctuaire de Fatima, de Lourdes, Medjugorje, Nzete Ekauka de Kinshasa, pour se rendre compte de la manifestation, les processions, en somme, de l'expérience de la foi dans le cadre de la piété populaire mariale.

### **3. Le Temps**

L'élément temps est d'une importance capitale dans la pratique de la piété populaire mariale. Dans la sphère privée, le catholicisme populaire propose des schémas interprétatifs et rituels qui gèrent le cycle de vie. Ainsi, les moments de changement vital de naissance, de croissance, de mariage et de mort sont importants pour la sphère du privé.

Au niveau collectif ou communautaire, L. Maldonado nous renseigne dans le domaine du temps, fêtes et célébrations. Comme il l'affirme : *«la religiosité populaire est éminemment festive. Tout au long de son histoire, le peuple chrétien a su créer de grandes célébrations qui ont été l'occasion d'exprimer et d'approfondir ainsi sa propre identité* »<sup>43</sup>. Presque à chaque saison de l'année, à chaque période, il y a des festivals spéciaux et aussi dans les festivals et les temps liturgiques (Avent, Noël, Carême des confréries, Pâques, fêtes de la Vierge Marie, les mois de la Vierge Marie) et célébration des sacrements et sacramentaux. D'où le fameux débat de savoir si la piété populaire est la source de la liturgie officielle ou si c'est la liturgie qui constitue la source de la piété populaire. Nous n'entrerons pas dans ce débat. En outre, certains ingrédients importants des célébrations populaires sont la danse, la musique, le chant, la représentation théâtrale ...en l'honneur des saints ou de la Vierge Marie, dans notre contexte.

---

<sup>43</sup> *Ibidem.*

#### **4. Les objets**

Les objets utilisés dans ce domaine ont une double dimension selon R. Briones: *l'utilitaire*, pour servir les besoins de l'individu (un porte-clés), ou pour décorer esthétiquement la maison (une photo ou une médaille) et la *symbolique*, qui la rend présente et matérialise l'univers symbolique du catholicisme, impliquant continuellement l'individu dans sa vie personnelle et intime. Ces objets sont : images ou statues de la Vierge Marie, petites niches portables en bois avec la Vierge de Lourdes, de Fatima ou Medjugore, gravures du Christ ou de la Vierge, les souvenirs, eau bénite de Lourdes, une branche de romarin du Sanctuaire de la Vierge ...

Dans le cas de Kinshasa (R.D.Congo), bien que nous le développerons plus tard, nous trouvons beaucoup d'autres objets dans le domaine des sacramentaux liés à piété populaire mariale. Par exemple, les chapelets de la Vierge Marie (de toutes sortes : sept douleurs, rose mystique, ...), eau de Lourdes, huile d'olive, bougies rouges ou bleues, chandeliers, dizainiers, gourmettes ...Et c'est à travers tous ces objets, signifiants de l'univers symbolique du catholicisme populaire, que l'individu entretient sa foi en permanence dans sa vie quotidienne. On comprend alors ici l'influence de l'utilisation de tous ces objets sur la vie quotidienne, vie privée ou publique de l'individu.

#### **5. Les comportements rituels**

La vie de l'individu se déploie dans une série d'actions planifiées, programmées et stéréotypées qui facilitent et canalisent son existence de manière plus ou moins sûre. C'est ce que R. Briones appelle le « rituel » de la vie. Et dans la vie de l'individu, il y a des séries de ces rituels qui se produisent dans la sphère du privé, avec une combinaison de mots et de gestes ou parfois de gestes seuls. L'auteur distingue plusieurs modalités des rituels de la vie privée dans le catholicisme populaire : ceux exécutés par des individus dans l'intimité personnelle ou familiale la plus stricte ; ceux pratiqués par l'individu dans des lieux publics sans la présence du groupe ; ceux réalisés par l'individu dans des lieux publics lors du développement d'actions rituelles publiques mettant en vedette des clercs. L'auteur ajoute que parfois d'autres rituels individuels se font dans le cadre de rituels folkloriques collectifs, lors d'un pèlerinage par exemple. Ces rites privés, les individus les pratiquent aussi collectivement au niveau public dans les célébrations et dans leurs confréries et groupes qui sont des petites structures de déploiement de la spiritualité

individuelle ou du sens religieux. À ce propos, A. Guillén certifie : « *Quant aux gestes : on embrasse les pieds ou les mains, on touche la sculpture ou la peinture, puis on porte la main au visage, on touche le manteau de la Vierge, on s'agenouille ou s'approche à genoux, l'on prie à haute voix, avec des gestes corporels, en étendant les mains ou les bras vers l'image, des chants religieux populaires, des tambours ou des danses* »<sup>44</sup>. Ces comportements montrent comment la personne, le chrétien, s'implique spontanément dans l'expérience de sa foi. De plus, dans la sphère de certaines cultures africaines, la danse et le chant lors des cérémonies ou des rites sont une partie importante de la vie religieuse du groupe et permettent d'entrer dans la sphère du sacré. C'est le lieu de mentionner la transe comme un moment d'extase, qui ne doit se confondre avec l'effusion ou la possession du Saint-Esprit ou la possession diabolique, par exemple, car la transe elle-même fait partie des moments cruciaux de l'expérience religieuse traditionnelle.

## **6. Les promesses et les rituels de gestion des situations limites**

Dans sa vie, l'homme se retrouve face à de nombreuses situations difficiles, et cherche en Dieu les solutions, lui faisant des promesses. Nous entrons ici dans les pratiques de l'« ex-voto », des offrandes pour renforcer la prière (exvoto propitiatoire) ou pour remercier (exvoto gratulatoire). Et en fait R. Briones cite Mauss qui pense aux relations de l'humain et du divin, les relations horizontales et verticales que suppose toute culture, sont basées sur des phénomènes de relation réciproque, où il y a des promesses. En plus, dans chaque promesse, il y a la recherche d'une solution à une situation limite vécue par l'individu, la famille, le groupe ou la société mondiale, en échange de quelque chose offert. Ainsi R. Briones confirme : « *Les promesses de la sphère privée se réfèrent aux problèmes de santé corporelle, aux problèmes psychiques, relationnels, de travail ou sociaux. Nous recourons au religieux pour que de là vienne une solution à cette situation* ».<sup>45</sup> D'où un contrat implicite qui s'établit avec le sacré. Les types de promesses que l'auteur mentionne : l'offrande d'un objet (de valeur économique, personnelle, artistique ou symbolique [la bougie qui symbolise l'engagement de la personne]) ; la visite du sanctuaire ou ermitage de l'image avec laquelle la promesse est établie ; l'accomplissement d'un certain rituel ; l'accomplissement de certaines dévotions ou prières ; prendre l'habit de la Vierge Marie ou d'une fraternité (signal public consacré et

---

<sup>44</sup> GUILLÉN, A.G., *o.c.*, pp.33-34.

<sup>45</sup> BRIONES, R., *o.c.*p.43.



appartenant à la Vierge Marie). Ainsi, ce qui apparaît dans la sphère publique est l'ensemble des actes individuels que les gens réalisent pour trouver des solutions à leurs problèmes personnels ou familiaux.

### ***Conclusion***

Ce chapitre nous a permis de déblayer les éventuelles équivoques sur les différentes expressions qui désignent le phénomène religieux de piété populaire, mieux de piété populaire mariale. Il en résulte que la différence entre la religiosité populaire et la piété populaire est claire. Le premier est plus « universel » dans le sens où il s'agit d'un phénomène universel inhérent à l'être humain, c'est-à-dire présent partout comme un fait culturel de l'homme. Dans un sens large et dans un contexte précis, elle peut signifier aussi catholicisme populaire. Tandis que la piété populaire, surtout celle mariale est plus spécifique dans le domaine de la foi chrétienne catholique qui se manifeste et s'exprime, une foi simple dans le cœur des chrétiens, qui expriment leur dévotion à la Vierge Marie d'une manière ordinaire. Comme dit précédemment, dans le grand domaine de la piété populaire se trouve cette dernière qui constitue la partie qui nous intéresse : piété populaire mariale à Kinshasa, que nous développerons en aparté dans la suite du travail partant de la perspective de Lived religion.

## CHAPITRE II : LIVED RELIGION ET PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE

### *Préambule*

Ce chapitre aborde la perspective méthodologique de Lived religion dans ses notions fondamentales comme la cohérence, la Lived religion et Lived spirituality, la corporalité de la religion et la matérialité dans l'expérience religieuse quotidienne. La lived religion nous propose des éléments méthodologiques de ce travail partant de la recherche qualitative par laquelle elle procède. Le tableau des interactions entre la religion vécue et l'expérience spirituelle nous inspirera dans la suite du travail afin de classer les diverses pratiques et expériences des usagers des objets sacrés selon qu'il s'agit de la pratique religieuse mariale ou de la spiritualité mariale. L'accent de la Lived religion sur la matérialité de la religion nous permet une approche phénoménologique des objets sacrés dans le cadre propre de la piété populaire mariale.

### II.1. LIVED RELIGION

#### 1. Définition et contenu

En étudiant l'origine de cette expression, on ne peut que se référer à l'historien anglophone David Hall, qui l'aborde, dans son ouvrage intitulé *Lived Religion in America : Toward a History of Practice (1997)*. C'est le tout premier ouvrage qui a présenté le concept de *Religion vécue* au public universitaire anglophone. D.Hall explique dès l'introduction que le concept est né d'une traduction littérale du terme *religion vécue* dans la sociologie française de la religion. Depuis son adoption en anglais, il s'est cependant développé indépendamment de la tradition française. D.Hall décrit la Religion vécue comme « une façon de faire l'histoire religieuse américaine » qui fait appel à des perspectives jusqu'ici relativement inexploitées dans ce domaine scientifique pour faire progresser la connaissance scientifique de la pensée et de l'action laïques quotidiennes. Parmi les contributeurs à *Lived Religion in America* figuraient la sociologue Nancy Ammerman et l'historien Robert Orsi, deux universitaires qui, au fil du temps, se sont fortement distingués à l'approche de la *religion vécue*. De plus, une décennie plus tard, une autre anthologie a été éditée par N. Ammerman mettant l'accent sur les objets

symboliques, sur la corporalité et sur le discours dans l'expérience religieuse quotidienne(2007a).

Une autre source importante qui traite de la *Lived religion* est l'ouvrage de M. McGuire, professeur de sociologie de la religion à Trinity University dans le sud des États-Unis. L'objectif de M. McGuire (2008,4) dans *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life* est d'inciter les sociologues de la religion à « repenser les conceptualisations fondamentales de ce que nous étudions et la manière dont nous l'étudions ». Selon elle, la religion pratiquée par les individus est souvent très différente de la religion prescrite par les institutions et propose un recentrage de la sociologie sur les enquêtes individuelles. Ainsi, la valeur du terme « religion vécue » réside dans « la distinction entre l'expérience réelle des personnes religieuses et la religion prescrite de croyances et de pratiques définies institutionnellement » (McGuire 2008, 12).

C'est en cela que, en se basant sur notre travail sur la foi vécue à partir de la piété populaire mariale, l'approche de M. McGuire nous paraît intéressante. Car justement, notre intérêt se base sur la piété mariale vécue quotidiennement par les catholiques de Kinshasa.

Ainsi, selon G. Morello, la *Lived religion* est entendue comme : « *des pratiques que les gens ordinaires font dans des situations de la vie quotidienne pour se connecter avec des pouvoirs suprahumains ; pratiques que l'individu choisit de sa propre autorité, sans ignorer les institutions, mais avec autonomie ; pratiques qui impliquent l'incarnation (corporéité), la matérialité et le discours* »<sup>46</sup>.

À l'en croire, N. Ammerman et la plupart des auteurs qui utilisent le concept de *Religion vécue* mentionnent que cette religion n'est pas une catégorie privée, que les activités religieuses sont culturellement nommées et qu'elles sont une réalité au-delà de tout individu donné. La religion vécue n'est pas isolée de la communauté. Cela se passe dans un contexte culturel donné. Les gens expriment leurs principales croyances à travers des pratiques informées par les traditions institutionnelles et populaires. Ils puisent dans un ensemble de symboles que la tradition fournit - ceux qui sont significatifs pour expliquer la vie et l'action humaine. Dans la même perspective, le terme « *Lived Religion* » est utile pour distinguer cette expérience réelle des personnes religieuses de la religion

---

<sup>46</sup> MORELLO, G., *Lived religión in Latin America*, Oxfrod, University press,2021, p.31.

prescrite de croyances et de pratiques définies institutionnellement. Ce concept de religion vécue est particulièrement adapté à l'analyse sociologique, car il dépeint un lieu subjectivement fondé et potentiellement créatif pour l'expérience et l'expression religieuses. Ainsi, bien que la religion vécue se rapporte à l'individu, elle n'est pas simplement subjective. Au contraire, les gens construisent leurs mondes religieux ensemble, partageant souvent des expériences vives de cette réalité intersubjective.

C'est dans cette même perspective que M. McGuire invite à prendre au sérieux non seulement l'ensemble de récits religieux fournis par les institutions mais, plus important encore, la myriade de façons individuelles par lesquelles les gens ordinaires se souviennent, partagent, adoptent, adaptent, créent et combinent les « histoires » à partir desquelles ils vivent<sup>47</sup>.

Dans ses procédés d'investigation scientifique, la Lived religion recourt à la méthode de recherche qualitative en valorisant les expériences quotidiennes et les narrations des enquêtés.

## **2. La cohérence ou la logique de la Lived religion**

En se basant sur la pensée de M. McGuire, la religion vécue repose davantage sur de telles pratiques religieuses que sur des idées ou des croyances religieuses. C'est ainsi que de manière interne elle n'est pas logiquement cohérente. Cependant sa cohérence se trouve dans la pratique même : elle doit avoir un sens dans la vie de tous les jours du pratiquant, et elle doit être **efficace**, « fonctionner », dans le sens d'accomplir une fin souhaitée. Cette fin peut être la guérison, l'amélioration de la relation avec un être cher, une récolte abondante, la protection... Cette cohérence pratique explique le raisonnement qui sous-tend une grande partie de la religion populaire, qui pourrait autrement apparaître comme irrationnel et superstitieux<sup>48</sup>.

Comme pour étayer ses propos, M. McGuire se réfère à l'exemple de l'expérience des étudiants de R. Orsi qui s'agitaient lorsqu'ils ont considéré l'apparente irrationalité des citadins italo-américains qui emportent chez eux, pour des pratiques de guérison, une bouteille d'eau de la fontaine d'un sanctuaire (une imitation de la grotte de Lourdes,

---

<sup>47</sup> MCGUIRE, M., "Embodied Practices: Negotiation and Resistance" in *Everyday religion: observing modern living lives*. New York, Oxford University Press, 2007, pp.187-200.

<sup>48</sup> Idem, *Lived religion. Faith and practice in everyday life*, Oxford University Press, 2008, p.15.

construite près d'une église de quartier), même en sachant pertinemment que l'eau qui y coulait provenait du réseau d'eau de la ville. Cependant, pour les dévots, il n'y a pas d'incohérence logique, car l'eau du sanctuaire est un substitut efficace à la véritable eau de source qui coule d'une grotte dans un lointain pays. D'après leur expérience, cela fonctionne<sup>49</sup>. Ainsi, dans ce domaine, la logique rationnelle ne fonctionne pas toujours. Car pour les dévots, leur logique est que s'accomplisse leur désir partant des pratiques qu'ils réalisent, même lorsqu'ils sont taxés de superstitieux.

Voilà pourquoi les gens jouissent de la liberté relative de choisir les pratiques religieuses spécifiques et les dévotions culturelles qu'ils utilisaient dans leur propre vie, en fonction de leurs besoins spécifiques. De plus, les individus pouvaient façonner leur propre compréhension des saints et la signification de leurs dévotions envers eux<sup>50</sup>. Pour corroborer ces propos, M. McGuire prend en exemple les pratiques de dévotion quotidiennes d'une femme, pratiques qui peuvent inclure la recherche de l'aide d'un saint connu pour protéger et guérir les enfants, des dévotions dans un lieu saint voisin bien connu pour promouvoir la fertilité, la participation à des rituels pour le saint patron de sa vallée et ces responsabilités religieuses routinières des femmes comme la bénédiction quotidienne du foyer en ravivant la flamme du feu allumé à l'occasion.

Ou l'exemple d'une vieille dame qui aurait des pratiques religieuses quotidiennes très différentes : dire des bénédictions similaires sur le foyer et la cuisine, chercher un puits sacré différent, accorder peu ou pas d'attention aux cultes de saints protégeant les enfants, mais chercher l'aide de ces saints qui aident les personnes souffrant de douleurs, de mémoires défaillantes et de maux de gorge...

Ou encore l'exemple des hommes de ménages qui auraient des pratiques religieuses différentes. On pourrait demander l'aide du saint patron des agriculteurs ; un autre du patron des pêcheurs ou des forgerons. L'un peut choisir d'exploiter le pouvoir divin dans un ancien coin, un autre dans une grotte et un autre dans un sanctuaire au sommet d'une montagne. La révérence individuelle (par exemple, envers Marie, la Mère de Jésus) variait également (par localité, par sexe ou par préférence personnelle) quant à l'image de la personne sainte qui faisait l'objet de prières de dévotion. Par exemple, certaines personnes vénéraient la Marie-des-Douleurs, d'autres la Marie-Reine-du-Ciel,

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p.27.

ou un certain nombre d'autres manifestations de Marie en tant que figure religieuse sainte ou puissante.

Ces pratiques religieuses sont souvent mêlées à des pratiques locales et culturelles qui aboutissent à un modèle quelque peu éclectique de religiosité différent du modèle des autres personnes dans la même culture. C'est ici le lieu où le nœud de notre thèse sur la phénoménologie du fait religieux marial entre dans la ligne de la *Lived Religion*.

## II. 2. LIVED RELIGION ET PIÉTÉ POPULAIRE

Bien que s'intéressant aux expériences religieuses des individus, c'est-à-dire sur les faits religieux et le déploiement du sacré dans la vie ordinaire des individus, les deux perspectives proches ne se confondent pourtant pas l'une de l'autre. La première différence relève de l'ordre géographique comme point d'origine. La perspective Lived religion s'est développée dans les milieux anglosaxons comme susmentionné, tandis que la perspective de Religion populaire, incluant celle mariale, s'est plus développée en Amérique Latine et prends de plus en plus d'ampleur au continent africain. La Lived religion, plus récente que la Religion populaire, a aussi gagné du terrain en Amérique Latine, afin de supplanter les critiques lancées à la Religiosité populaire. Selon R. Orsi, l'étude de la religion vécue (Lived religion) est promue comme alternative pour dépasser les charges de sens présentes dans l'usage de la religion populaire, qui opère de manière ambivalente à la fois comme une étiquette qui disqualifie ses pratiquants en les traitant de primitifs et d'ignorants, ainsi qu'un moyen de « surveillance du religieux » pour maintenir une certaine obéissance et orthodoxie<sup>51</sup>. Il apparaît clairement que la piété populaire en générale et celle mariale en particulier a comme cadre fondamental le catholicisme dont elle tire ses éléments qu'elle adapte et à partir duquel elle se comprend. Mais cette adaptation religieuse se vit dans le quotidien des individus. C'est là qu'intervient la préoccupation de la Lived religion. Comme l'affirme N. Ammerman : « *Partir du quotidien, c'est privilégier l'expérience des non-experts, les personnes qui ne gagnent pas leur vie en étant religieux ou en pensant et en écrivant sur des idées religieuses. Cela ne signifie pas que les idées 'officielles' ne sont jamais importantes, seulement qu'elles sont plus intéressantes pour nous une fois qu'elles sont utilisées par*

---

<sup>51</sup> ORSI, R. "Material children: Making God's presence real through catholic boys and girls" dans G. LYNCH y J. MITCHELL (eds.), *Religion, Media and Culture*, London, Roudge, 2011, pp. 147-158.

\*Nous soulignons.

*quelqu'un d'autre que professionnel. De même, chaque jour implique l'activité qui se déroule en dehors des événements et institutions religieux organisés, mais cela ne signifie pas que nous négligeons l'influence exercée par ces institutions ou que nous négligeons ce qui se passe au sein de la religion organisée « tous les jours » »<sup>52</sup>.*

Dans son contenu, la perspective Live religion a un apport original méthodologique dans son emphase épistémologique sur l'étude des matérialités, des corps, des émotions et des sensations. Ce sont des éléments centraux de l'expérience religieuse qui ont reçu peu d'attention dans l'étude de la religiosité populaire, qui souvent s'est appesanti sur la production de significations collectives et sur la vivance du catholicisme partant des idiosyncrasies des peuples. C.Parker définit cette piété populaire en tant que phénomène religieux comme : *« des manifestations collectives qui expriment à leur manière, de manière particulière et spontanée, des besoins, des angoisses, des espoirs et des désirs qui ne trouvent pas de réponse adéquate dans la religion officielle ou dans les expressions religieuses des élites et des classes dominantes »*<sup>53</sup>. Plus qu'un phénomène religieux, la piété populaire a été aussi considéré dans le cadre de l'Amérique Latine comme perspective méthodologique dans l'étude de l'expérience religieuse qui s'y vit.

Dans la conception de N. Ammerman, la religion vécue ou Lived religion est étroitement liée à la « Religion populaire », qui est généralement considérée comme la religion des gens ordinaires, celle qui se produit au-delà des limites et souvent sans l'approbation des autorités religieuses. À l'en croire, les spécialistes en religion populaire ont tourné notre attention vers entre autres les fêtes et sanctuaires, les pratiques de guérison rituelles et les histoires de miracles. Cependant la Lived religion se situe souvent à la marge entre les prescriptions orthodoxes et les expériences novatrices. Cela ne signifie pas que la Lived religion ne s'occupe pas de ce qui se pratique dans les institutions. Celles-ci comptent aussi. Elle affirme : *« Ce qui se passe au sein des organisations religieuses compte aussi. Ceux qui souhaitent « décentrer » les congrégations et autres communautés religieuses traditionnelles manqueront une grande partie de l'endroit où la religion est vécue si ces espaces sont exclus de notre effort de*

---

<sup>52</sup> AMMERMAN, N., *Everyday religion: observing modern living lives*, New York, Oxford University Press, 2007, p.19.

<sup>53</sup> PARKER, C., *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México-Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993, p.61.

recherche. *La religion vécue (Lived religion) n'est donc pas identique à la religion populaire\**. Les pratiques traditionnelles approuvées et les nouvelles innovations peuvent être « vécues »<sup>54</sup>. En outre, toujours dans la perspective de Lived religion, l'on trouve chez M.McGuire le développement de toute une théorie sur la corporéité de l'expérience religieuse que nous développerons dans la suite.

Selon R. de la Torre, un autre élément qui mérite d'être sauvé de la proposition de Lived religion c'est la centralité sur des matérialités, des corps, des émotions et des sensations qui ont souvent été minimisées comme des expressions dégradées, contrairement à l'étude de la religion qui a privilégié les idées, les théologies, les récits et les significations<sup>55</sup>. C'est dans son article cherchant à répondre à la question de savoir ce que l'on perd ou l'on gagne en utilisant le concept de religiosité populaire ou de Lived religion, que cette sociologue mexicaine, R. de la Torre, a tenté d'étendre ce pont entre les deux perspectives d'études d'expériences religieuses. Son étude nous est plus proche et intéressante d'autant plus que dans la Religiosité populaire de l'Amérique Latine, il y a quelque chose d'africains partant du mélange culturel des afro-descendants des déportés historiques. C'est ce qu'elle certifie : « *le culte des images des saints catholiques aurait supplanté les idoles mésoaméricaines, les huacas (sépulcres, monuments) andines et les orisha africaines, et conquis le triomphe d'une évangélisation dévotionnelle* »<sup>56</sup>. C'est justement cette culture de substitution des pratiques religieuses dans une évangélisation dévotionnelle qui fait objet de notre intérêt, démontrant comment les pratiques religieuses et culturelles préchrétiennes continuent d'influencer la pratique dévotionnelle mariale actuelle, dans les groupes institutionnels et, de manière individuelle, en dehors des institutions.

Par ailleurs, si la Lived religion s'est étendue en Amérique comme perspective récente, son usage et son application restent cependant méconnus dans le contexte de l'expérience religieuse africaine, moins encore dans le contexte de l'adaptation qui utilise des objets de la piété mariale avec l'influence des objets traditionnels. Comme l'affirment L. Rodriguez, V. Vide et compagnons dans un article collectif : « *Dans un contexte de pluralisme religieux et culturel, les gens agissent en prenant différents éléments de*

---

<sup>54</sup> AMMERMAN, N., "Finding Religion in Everyday Life", in *Sociology of Religion* (2014), 75:2, pp. 189-207.

<sup>55</sup> DE LA TORRE, R., "La religiosidad popular de américa latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización" in *Cultura y Religion*, vol 15, n°1(2021), pp.259-258.

<sup>56</sup> *Ibidem*.



*diverses traditions. L'approche méthodologique de la Lived religion est attentive, précisément, à cette dialectique entre traditions communautaires et choix personnels (adaptations) »<sup>57</sup>. D'où l'originalité de ce travail dans son application à l'expérience religieuse congolaise et kinoise partant de l'usage des objets de la piété populaire mariale dans la sphère de la vie quotidienne des individus.*

### **II.3. LIVED RELIGION ET LIVED SPIRITUALITY**

Des pratiques religieuses comme susmentionnées et développées par les tenants de la *Lived Religion*, il sied de ressortir le revers de la pièce qui est l'expérience spirituelle, objet de la *Lived spirituality*. Chris A. Hermans<sup>58</sup> distingue bien les deux versants à partir des expériences normales et des expériences inattendues qui sont existentiellement pertinentes. À l'en croire, les expériences normales sont celles dans lesquelles les perceptions, la compréhension et les processus ressentis du monde ne donnent aucun signal qui entre en conflit avec les prédictions que les gens ont d'une situation. En d'autres termes, les expériences normales reflètent une conscience calme, sans bouleversements, pas (ou presque pas) de surprise et pas de stress émotionnel.

Les expériences inattendues, quant à elles, constituent l'imprévu. Ce dernier équivaut à la surprise qui fait référence à un décalage entre ce que nous prévoyons et ce qui se passe réellement. Ainsi, plus l'inadéquation est grande, plus notre surprise risque d'être grande. La taille de l'inadéquation est importante mais elle n'est pas l'unique mesure car la direction que prend la surprise compte aussi énormément selon qu'elle est négative ou positive.

Pour illustrer ses propos, Chris A. Hermans prend l'exemple d'une personne qui observe une tache foncée sur sa peau et qui relie cette observation à l'attente qu'une tache foncée signale un cancer. Or, une bonne santé et une longue vie sont d'une grande valeur pour cette personne. Cela implique que l'inattendu est profondément négatif et

---

<sup>57</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Lidia, Juan Luis DE LEÓN AZCÁRATE, Vicente VIDE RODRÍGUEZ, Luzio URIARTE GONZÁLEZ y Miren IZIAR BASTERRETxea MORENO. 2022. "Lived religion y fenomenología de la religión: el caso latinoamericano". *Revista de Estudios Sociales* 82: 23-41. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.02>

<sup>58</sup> HERMANS.A.C., « unexpected possible. A building-block approach to spiritual and religious experiences revisited » Dans *Acta Theologica Supplementum*, n° 30(2020),pp 21-27. <https://www.semanticscholar.org/paper/Unexpected-possible.-A-building-block-approach-of-Hermans/e3aad596cf582093879cac29186313230b8089bf>

existentiellement pertinent. C'est à partir de là que ressort la distinction entre les expériences spirituelles et les expériences religieuses : sont dites expériences spirituelles celles des possibilités existentiellement pertinentes, inattendues, ultimes, marquées par le bonheur, ou la perte tragique du bonheur, parfois (mais pas nécessairement) objectivement étranges, et incarnées dans des pratiques socioculturelles.

Les expériences religieuses, quant à elles, sont des expériences spirituelles, ou des expériences non spirituelles dépendant de l'usage, dans lesquelles les gens relient l'action et la souffrance humaines au nom de Dieu. Afin de bien étayer sa théorie, Chris A. Hermans circonscrit le territoire des expériences religieuses et spirituelles (RSE) en cinq étapes. Premièrement, il distingue les expériences normales des expériences spirituelles, qui sont existentielles, inattendues et renvoient à des possibilités ultimes. Deuxièmement, dans la catégorie des possibles inattendus, il distingue les expériences anormales et spirituelles. Les expériences spirituelles sont toujours ultimes, mais pas nécessairement anormales. Troisièmement, dans les expériences ultimes, il distingue un type d'orientation et un type de transformation. Quatrièmement, il fait la distinction entre les expériences spirituelles qui rapportent un sentiment de bonheur, et celles qui rapportent une absence ou une perte de bonheur. Cinquièmement, il distingue les expériences religieuses des expériences spirituelles : les expériences religieuses sont des expériences spirituelles liées à Dieu en tant qu'ultime.

Par ailleurs, revenant à la différence entre spirituel et religieux, R. Fuller<sup>59</sup> affirme que la confusion vient du fait que les mots « spirituel » et « religieux » sont en réalité des synonymes. Les deux évoquent la croyance en une puissance supérieure quelconque. Les deux impliquent également un désir de se connecter, ou d'entrer dans une relation plus tendue, avec cette Puissance Supérieure. Et, finalement, les deux évoquent l'intérêt pour les rituels, les pratiques et les comportements moraux quotidiens qui favorisent ladite relation. Voilà pourquoi beaucoup ont commencé à associer la foi authentique au domaine « privé » de l'expérience personnelle plutôt qu'au domaine « public » des institutions, des croyances et des rituels. Le mot spirituel en vint progressivement à être associé au domaine privé de la pensée et de l'expérience, tandis que le mot religieux en vint à être lié au domaine public de l'appartenance aux institutions religieuses, par exemple la

---

<sup>59</sup> FULLER, C.R., *Spiritual, but no Religious: Understanding unchurched America*, Oxford, University Press, 2001, p.13.

participation aux rituels formels et l'adhésion aux doctrines confessionnelles officielles. Faisant une large approche de la définition de la religion, N. Ammerman estime que l'expérience « spirituelle » individuelle est mieux comprise comme une composante (variable) de ce qui constitue la pratique religieuse, et non comme une alternative à celle-ci. Cependant les contextes varieront dans la mesure où les deux termes évoquent ou attendent un état spirituel particulier dans le cadre de la pratique religieuse. Ces contextes varieront également dans l'identification de la relation entre « spiritualité » et « religion ». Ainsi dans les deux cas, la pratique sociale religieuse et spirituelle est une interaction reconnue par les participants comme telle. Elle comprend à la fois des expériences directes et indirectes du non-ordinaire<sup>60</sup>.

Par ailleurs, afin de mieux définir et caractériser l'objet d'étude de la religion vécue et de la spiritualité vécue dans le cadre de la phénoménologie de la religion, L. Rodriguez<sup>61</sup>, V. Vide, L. Uriarte, J- L. de León et M. Iziar mirent en place un tableau inspirateur qui croise la religion vécue comme pratique et la spiritualité vécue avec la présence ou l'absence de pratiques institutionnelles. Et dans ce tableau, chacun des cas potentiels a été désigné avec une lettre, qui comprend les différentes intersections possibles entre la religion vécue et la spiritualité vécue sur la base des concepts d'expérience et de pratique.

---

<sup>60</sup> AMMERMAN, N., "Rethinking Religion: Toward a Practice Approach" in *American Journal of Sociology*, Volume 126 Number 1 (July 2020) pp.6–51.

<sup>61</sup> RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Lidia, Juan Luis DE LEÓN AZCÁRATE, Vicente VIDE RODRÍGUEZ, Luzio URIARTE GONZÁLEZ y Miren IZIAR BASTERRETXEA MORENO, art.cité,p.34.

**Tableau 1. Lived religion et Lived spirituality.**

		Avec expérience religieuse spirituelle (Lived spirituality)	Sans expérience spirituelle
Avec expérience religieuse (Lived religion)	Avec pratique religieuse institutionnelle	A	B
	Sans pratique religieuse institutionnelle	C	D
Sans expérience religieuse	Avec pratique religieuse institutionnelle	E	F
	San pratique religieuse institutionnelle	G	H

Ces éclaircissements sur la pratique religieuse et l'expérience spirituelle nous aident à comprendre en même temps, dans le cadre précis de notre travail, la différence et l'interaction entre la pratique religieuse mariale et la spiritualité mariale. Ainsi, dans le cadre de notre travail, ce tableau cité nous l'appliquerons au huitième chapitre pour croiser les expériences spirituelles mariales avec les pratiques mariales, selon que l'on appartient ou non à un groupe institutionnel de dévotion.

## II.4. LIVED RELIGION ET LE SACRÉ AU QUOTIDIEN

La perspective méthodologique de la Lived religion, que nous voulons bien appliquer à l'expérience religieuse de la piété mariale à Kinshasa, s'intéresse aux différentes sphères où se déploie le sacré au quotidien des individus. C'est à juste titre qu'elle est désignée par N. Ammerman comme la *Everyday religion*. Et dans la perspective de notre travail, la piété mariale ou mieux, l'usage des objets sacrés de la piété mariale constitue cette *Everyday religion* où le sacré est à la portée de la main dans la quotidienneté de la vie ordinaire. Et à la base de ce phénomène religieux se trouve cette relation intrinsèque entre l'homme et le sacré, l'homme récupérant et adaptant le sacré institutionnel à la vie courante. Ce sacré est l'élément principal en matière de religion ou de religiosité, puisque l'être humain tout entier est marqué par cette sphère. Il en va de même pour notre cadre d'étude sur la piété mariale ou même sur les pratiques religio-culturelles de la société traditionnelle. L'homme africain en général et congolais en particulier se sent toujours immergé dans une atmosphère de force, une ambiance qui diffère de l'ordinaire et qui fascine en même temps qu'elle l'attire et lui procure la peur. A ce niveau, loin de parler d'une entité divine, il s'agit bien impersonnellement du sacré qui semble faire irruption dans l'ordinaire de la vie de l'homme, dans la forêt, dans la rivière, dans la source d'eau, derrière la maison, au coin de la maison, au bosquet, dans les montagnes, sous un grand arbre à palabre, dans un animal ou un oiseau, dans un objet manipulable ou au travers d'une personne incarnant les puissances. Ainsi, « *Le sacré est l'environnement approprié dans lequel la religion évolue. Il a ce caractère de « mysterium fascinans et tremens » qui émeut les couches les plus profondes de l'être humain. Le sacré produit à la fois émotion, terreur et joie. Mais le sacré en soi ne constitue pas l'objet de la religiosité, bien que ce soit son atmosphère la plus propice* »<sup>62</sup>. Autrement dit, « *le sacré est tout simplement une manière spirituelle d'appréhender les événements, le cosmos, l'environnement social au-delà des limites habituelles (ordinaires), c'est-à-dire de l'expérience du profane* »<sup>63</sup>.

Fort de cela, la Lived religion se préoccupe du phénomène religieux en tant qu'expérience du sacré, entendu par R. Otto comme le *numen*, le numineux, qui renvoie à l'expérience non rationnelle et non sensorielle, au fascinant, au mystérieux, différent du

---

<sup>62</sup> GUILLÉN, A.G., *o.c.*, p.12.

<sup>63</sup> BAYILI, B., *L'anthropologie du religieux et du sacré*, Paris, L'Harmattan, 2018, p.157.

*noumème* kantien qui n'est autre chose que le caché du phénomène. Avec un bagage de connaissance bien fourni par son prédécesseur F. Schleiermacher, par l'école sociologique de E. Durkheim, W. Wundt, R. Otto abordera le problème du sacré avec beaucoup d'originalité. Dans sa perception, l'homme religieux fait la découverte d'un élément possédant une qualité spéciale qui dépasse la raison et qui paraît ineffable. Cet élément, « totalement autre », spécial, se présente comme principe constitutif et fondamental de diverses expériences religieuses. Il est désigné en langues sémitiques comme *qadôsh*, en grec comme *hagios* et en latin *sacer*. Mais l'épineuse question de R. Otto est celle de savoir comment l'homme religieux parvient-il à découvrir le numineux, le divin ? À l'en croire, l'homme religieux accède au sacré par l'unique voie qui est symbolique et mystique. Cet accès se réalise en quatre étapes : la première est celle du sentiment d'être créature et de la réaction qui se provoque dans la conscience humaine lorsqu'on se retrouve devant le sacré. La seconde étape est la terreur de se retrouver face au numineux. Et la troisième étape, celle du *mysterium*, de la transcendance qui pousse le mystique à reconnaître sa petitesse. A cette étape succède la dernière qui est celle de l'adoration, de l'extase, du fascinant, du *nirvana* ou de la vision béatifique. Toutes ces étapes constituent l'expérience du sacré de l'homme religieux dans toutes les religions. A cette expérience du numineux, s'ajoute une seconde découverte qui est celle de la valeur du numineux. L'homme en tant que créature, capte cette valeur et tout de sa vie se réfère à elle, ses actes et son être. Cette valeur s'exprime sous le terme *sanctum*, opposé au *profane* pour bien ressortir sa teneur. Le *sanctus* renvoie et correspond au caractère supra-cosmique et non à une catégorie ou considération morale. Le supra-cosmique en soi exprime seulement l'être du *sanctus* et non sa valeur objective. Celle-ci se comprend mieux avec l'expression grecque *sebastos* qui signifie *auguste, vénérable* pour exprimer de la meilleure manière la valeur objective du *sanctus*.<sup>64</sup>

Cette perception du sacré selon R. Otto, bien que théorique, s'apparente à celle des pionnières de la Lived Religion M. McGuire et N. Ammerman lorsqu'elles considèrent l'expérience religieuse comme la manifestation du *non ordinaire*. Cette perception des pionnières coïncident avec celle de M. Eliade qui explique que le sacré se manifeste à l'homme comme quelque chose de différent de l'habituel, de l'ordinaire, qu'il appelle le « profane ». Cette manifestation est appelée '*hiérophanie*' qui signifie étymologiquement que le sacré se manifeste à nous. A l'en croire, l'histoire des religions,

---

<sup>64</sup> OTTO, R., *Lo santo*, Madrid, Alianza editorial, 1996, p.67.

des plus primitives aux plus élaborées, est constituée par une accumulation de hiérophanie, par les manifestations de réalités sacrées. Puisqu'il s'agit seulement de la manifestation de quelque chose de différent, depuis des objets jusqu'à la grande hiérophanie ou à la hiérophanie suprême, qui est, pour un chrétien, l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ. Il affirme dans ses mots que c'est toujours le même acte mystérieux : une réalité qui n'appartient pas à notre monde, dans des objets qui font partie intégrante de notre monde « naturel », « profane ». D'autre part, cette réalité du sacré dans le domaine religieux touche l'être humain dans toutes ses dimensions depuis toujours. Ainsi, pour M. Eliade, historien des religions, le sacré est une réalité absolue, réalité qui « *transcende ce monde -ci, mais qui s'y manifeste et de ce fait, le sanctifie et le rend réel* »<sup>65</sup>.

De nouveau, selon M. Eliade, les sociétés primitives articulent une ontologie selon l'opposition sacrée-profane. Et le sacré est ce qui est saturé d'être, de réalité, de puissance ou de force. Le profane est ce qui est plus ou moins affecté par l'irréalité ou la pauvreté ontologique. L'homme primitif prend le sacré comme référence pour discerner le réel de l'irréel. C'est pourquoi, contrairement au modèle moderne, un *homo religiosus*, c'est un homme qui s'efforce de rester à proximité de la divinité pour s'orienter dans le monde. « *Le désir de l'homme primitif de vivre dans le sacré équivaut, en fait, à son désir de se placer dans les réalités objectives, de ne pas être paralysé par la réalité sans fin d'expériences purement subjectives, de vivre dans un monde réel et efficace et non dans une illusion* »<sup>66</sup>. Ainsi, l'expérience du sacré n'appartient pas au plan purement subjectif ou psychologique mais au plan strictement objectif, c'est la roche ferme à partir de laquelle on s'oriente dans le monde. Le profane existe seulement parce qu'il participe en quelque sorte au sacré. C'est dans l'ordre de deux modes d'être au monde, deux modes d'*homo religiosus* primitif. Le travail de M. Eliade a consisté à traduire grossièrement tout ce qui touche aux sociétés primitives dans un langage compréhensible pour nous. Ces sociétés n'ont pas forcément la terminologie philosophique occidentale, cependant l'on y rencontre le concept de « la chose » ou de la « puissance » pour désigner le sacré. Dans ce sens, le sacré inclut pour le primitif, non seulement le réel par excellence mais aussi « le fort », « l'efficace ». « *Pour la conscience des peuples archaïques, « le fort », le sacré est une expression de la réalité par excellence* »<sup>67</sup>. Ainsi, M. Eliade arrive à la formule

---

<sup>65</sup> ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 171-172.

<sup>66</sup> Idem, *Mitos, sueños y misterios*. Madrid, Grupo Libro, 1991, p. 31.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p.139.

« toute hiérophanie est une *kratophanie* »<sup>68</sup>. Le sacré est donc la source du pouvoir, et « *le pouvoir signifie à la fois réalité, durabilité et efficacité* »<sup>69</sup>.

Cette conception est d'autant plus importante qu'elle se retrouve même dans la conception bantoue comme nous le verrons plus loin. L'homme Muntu, fait l'expérience du sacré comme réalité non ordinaire qui le fascine en même temps qu'elle lui provoque la peur. Dans la pratique la relation avec ce sacré se matérialise à travers des symboles matériels, des objets sacrés désignés comme fétiches, des rites qui emballent aussi bien son corps que son esprit, ses sentiments et ses émotions. Cette relation avec le sacré ontologique ou matérialisé configure en même temps toute la cosmovision du Muntu, comme nous le verrons.

Dans la perspective de Lived religion, ce sacré se vit quotidiennement à travers les différentes activités de l'individu, allant des plus banales au plus significatives, passant par la pensée, les sentiments, la corporalité et la matérialité.

## **II.5. CORPORALITÉ ET MATERIALITÉ DANS LA LIVED RELIGION**

### **a) La corporalité ou la somatisation**

L'une des spécificités de la perspective de Lived religion c'est la mise en exergue du corps dans l'expérience religieuse. Introduisant son article sur la corporalité ou la somatisation, l'un des pionniers de la Lived religion, en l'occurrence M. McGuire, s'interroge s'il y a dichotomie entre la spiritualité et la matérialité dans l'expérience religieuse. « *Qu'est-ce que le corps des gens a à voir avec leur vie religieuse et spirituelle ? La spiritualité et la matérialité corporelle sont-elles dichotomiques, dans une opposition binaire nette, comme les catégories de pensée occidentales l'ont suggéré au cours des derniers siècles ?* »<sup>70</sup>. Ce questionnement s'appuie sur son constat que selon de nombreux enseignements religieux occidentaux, les individus qui voulaient améliorer leur vie spirituelle devraient surmonter le fardeau de leur matérialité, renier leurs pulsions et préoccupations matérielles et transcender les limites du corps matériel. Dans sa vision des choses, si l'on veut comprendre l'éventail complet de la religion telle qu'elle est pratiquée et vécue par les gens ordinaires dans le contexte de leur vie quotidienne, l'on

---

<sup>68</sup> Du grec, *Kratos* = force

<sup>69</sup> *Ibidem*, p.139.

<sup>70</sup> MCGUIRE, M., *Embodied Practices: Negotiation and Resistance, In Everyday Religion: Observing Modern Religious lives*, New York, Oxford University Press, 2007, p.200.



doit être conscient de la façon dont les expressions religieuses et spirituelles des gens engagent leur corps matériel et répondent à leurs préoccupations matérielles<sup>71</sup>. Le terme cher de McGuire en vient à être les « pratiques incarnée ou corporalisées » (*embodied practices*), les pratiques qui prennent corps, qui se manifestent et qui prennent le corps comme leur instrument expressif. L'importance accordée au corps humain est justifiée par le fait que les pratiques, même intérieures, comme la contemplation, impliquent tout l'être de l'homme : son corps, son âme et son esprit. « Ainsi, j'utilise le concept de « pratiques incarnées » (*embodied practices*) pour mettre l'accent sur les activités rituelles et expressives dans lesquelles les significations et les compréhensions spirituelles sont intégrées et accomplies à travers le corps (par exemple, les sens corporels, les postures, les gestes et les mouvements) »<sup>72</sup>. Le choix de l'application de la Lived religion dans notre travail résonne et trouve ici tout son sens et toute sa raison d'être. Comme nous le verrons dans la partie suivante sur la matérialité ou le symbolisme religieux, le peuple bantou ne conçoit la relation avec l'Absolu que par une certaine médiation. Cette médiation avant d'être matérielle ou matérialisée est d'abord incarnée dans l'homme à travers son corps, ses postures, ses trances, ses sentir et ses gestes. Malheureusement, comme nous le montrerons au volet traitant de la substitution des objets religieux, ces pratiques, ces objets, ces sentiments, ces gestes incarnés qui manifestaient tout le sens religieux de l'homme Bantu autochtone ont été en bloc dépréciées, supprimées, brûlés, interdits et même traités de paganisme par des missionnaires occidentaux, puisqu'ils ne correspondaient pas théoriquement et pratiquement au contenu de leur conception de la religion. La mémorisation de la catéchèse a été priorisée au détriment des pratiques religieuses séculaires des autochtones, héritage de leurs ancêtres. L'on en vient donc à privilégier la croyance que la pratique, l'esprit que le corps, le spirituel que le matériel. C'est que confirme M. McGuire : « Les mêmes contestations de frontières sur ce qui pourrait être défini comme « religieux » ont abouti au dénigrement des pratiques importantes par lesquelles de nombreuses personnes (peut-être la plupart) « incarnaient » littéralement leur expression et leur expérience religieuses. Ces pratiques ont fini par être décriées – comme marginales (par exemple, comme des pratiques religieuses « folkloriques » ou « populaires »), comme impures (par exemple, comme des pratiques « superstitieuses » ou trop sensuelles), ou comme carrément dangereuses (par exemple, étiquetées comme « magiques ») ou pratiques « payantes »). Dans le contexte d'idées de

---

<sup>71</sup> Ibidem.

<sup>72</sup> Ibidem.

*plus en plus dualistes sur le fossé entre les esprits humains et leur corps, les pratiques s'adressant aux corps humains (par exemple, pour l'accouchement, la guérison ou la fertilité) étaient particulièrement suspectes »<sup>73</sup>.*

Loin de nous l'intention ici de susciter le débat sur la vraie religion, l'on s'interroge simplement si la religion des primitifs, au sens des premiers hommes, par leur ancienneté et rapprochement aux dieux, n'est pas la plus proche de la vraie religion, comme s'en conviennent plusieurs historiens de la religion. En parlant de ces pratiques religieuses, nous ne nous référons pas seulement aux pratiques ancestrales bantoues, mais aussi des pratiques religieuses dans le cadre de la piété mariale qui sont aujourd'hui vues avec beaucoup de réticence.

M. McGuire, insistant sur l'importance du corps, estime que l'un des résultats des luttes de la « Grande Réforme » sur les frontières définitionnelles dans les sociétés occidentales a été une forte évaluation négative des pratiques religieuses quotidiennes de la plupart des gens, en particulier celles qui impliquaient leur corps et leurs émotions. *« Ainsi ces pratiques incarnées (corporelles) étaient importantes parce qu'elles étaient le moyen par lequel les gens avaient lié le domaine spirituel à leurs besoins pragmatiques et quotidiens, tels que la guérison, la fertilité, la protection contre l'ennemi et l'obtention des biens matériels souhaités. Après le rappel des frontières définitionnelles autour de la religion, les groupes religieux dominants en Europe et dans les Amériques en sont venus à privilégier la croyance sur la pratique. Ce biais définitionnel est maintenant tellement pris pour acquis que les gens se réfèrent couramment aux religions en tant que « croyances » ou « foi » »<sup>74</sup>.*

Cette perception de M. McGuire valorise notre préoccupation en abordant une expérience religieuse qui se vit au quotidien de la vie ordinaire des gens. Et cette expérience de l'usage des objets de la piété mariale engage tout l'être de l'individu en quête des solutions à ses préoccupations tant matérielles que spirituelles. Comme nous le verrons en parlant de l'anthropologie Bantoue et même de la piété mariale à Kinshasa, le corps matériel n'est pas étranger à l'expérience religieuse. Toute expérience religieuse de l'homme Muntu se somatise et se matérialise à travers son corps physique et à travers des symboles comme expression de cette médiation du spirituel ou du sacré. L'usage de ces

---

<sup>73</sup> *Ibidem.*

<sup>74</sup> *Ibidem*, p.202.

objets répondaient et répondent à leurs besoins pragmatiques et quotidiens, tels que la guérison, la fertilité, la protection contre l'ennemi et l'obtention des biens matériels souhaités. Dans une ville comme Kinshasa subissant la pauvreté du pays, portant toute la cosmovision bantoue, l'étude de l'utilisation des objets de piété pour répondre aux besoins pragmatiques est plus qu'importante.

Dans la perspective de démontrer l'importance de cette somatisation, M. McGuire stipule : « *Les corps matériels des gens en viennent à être liés à leur religion – telle qu'elle est vécue – à travers des pratiques incarnées nobles et banales, restructurant souvent rituellement leur sens de l'espace et du temps. Les corps comptent parce que les humains ne sont pas des esprits désincarnés. Les religions des individus ne deviennent vécues qu'en impliquant leur corps (ainsi que leur esprit) et leurs émotions (ainsi que leurs cognitions). La religion vécue d'un individu s'exprime à travers ces pratiques incarnées* »<sup>75</sup>.

Fort de cette affirmation, la religion vécue des gens à Kinshasa se réalise de manière palpable, visible se faisant sentir à travers leur corps, leurs mouvements corporels, leurs danses, leurs extases, leurs transes, leurs positions de prière, les cris qu'ils lancent, les objets qu'ils manipulent, le chapelet qu'ils égrainent, le balbutiement de leurs lèvres, les chants qu'ils exécutent, les habits qu'ils portent... L'effervescence et le succès de l'utilisation des objets de la piété populaire mariale aujourd'hui à Kinshasa ont aussi leur raison d'être par le fait des pratiques incarnées. Car des nombreuses personnes continuent aujourd'hui d'utiliser des expressions religieuses populaires pour répondre à des préoccupations matérielles quotidiennes par le biais de pratiques incarnées. Et comme nous le montrerons dans la suite de nos enquêtes, certaines de ces pratiques ne correspondent pas au modèle de la religion populaire catholique. Ce sont donc des adaptations propres des pratiquants afin de combler certains vides dans leur besoin religieux afin de satisfaire leur besoin matériel et vital. Il ne s'agit pas seulement des pauvres ou des gens sans ressources économiques, mais aussi les gens nantis mais qui ont d'autres nécessités dont celle de la sécurité ou protection, ou même celle de la fertilité ou de guérison.

---

<sup>75</sup>*Ibidem*, p.198.

Une belle phrase de F.García corrobore cette somatisation de tout ce qui se passe dans la partie la plus profonde de l'être humain. Le professeur considère : « *Il n'y a ni amour ni haine humaine qui ne soit pas charnelle, il n'y a pas de sentiment humain qui n'ait sa somatisation correspondante. Chaque événement intérieur affecte la chair jusqu'à ce qu'elle la fasse chanter, pleurer, crier, rire, câliner, danser ...* »<sup>76</sup>. De cette façon, le mystère de notre identité se vit dans notre corps et dans notre corps nous cherchons à nous atteindre, à nous comprendre. Et sans ce corps, nous disparaissions, nous perdons l'être expressif et relationnel qui nous définit. Nous ne sommes pas seulement notre corps, mais c'est en lui que nous nous reconnaissons. C'est ce corps qui nous relie au monde concret, s'étendant en quelque sorte à toute réalité, et notre vie étant définie par ses œuvres matérielles extérieures, qui ne font cependant qu'un avec lui. Bref, il s'agit de montrer que l'expérience religieuse de l'homme a une dimension charnelle, elle se manifeste aussi dans le sensible, le toucher, le ressenti dans le corps. L'homme vit et manifeste des sentiments profonds et intérieurs dans sa chair, de sorte que le corps ou la chair est présenté(e) comme le langage de la relation transcendantale et de l'expérience religieuse. Nous soulignons quelques phrases de F.García pour corroborer de nouveau cette pensée : « *Il suffit de jeter un regard sur la mondanité du langage biblique pour montrer la présence et la relation de Dieu avec l'homme à travers le symbolisme de la chair. [...] Reliques, lieux et sculptures quasi sacrées, des gestes comme toucher le manteau ou le ruban de la Vierge, pèlerinage au lieu d'une apparition, s'agenouiller, chanter le chant traditionnel, embrasser un cercueil ou les pieds d'un Christ, entourer de fleurs ... tout cela exprime le besoin humain - et pas seulement les plus simples - de vivre le mystère de la foi dans la chair, car en lui Dieu est vraiment reçu* »<sup>77</sup>. Et ces gestes, dans le cadre religieux, constituent des expressions de la vie humaine dans toutes ses dimensions qu'il ne faut pas briser, car ils démontrent qu'au-delà du simple geste, il y a un mystère, une relation avec l'au-delà, le non ordinaire.

---

<sup>76</sup> GARCÍA MARTÍNEZ, F., "Religiosidad popular. antropología y teología" dans *La antropología y las ciencias sociales en el nuevo milenio. Actas del Simposio Homenaje a Francisco Rodríguez Pascual*, Zamora 2009, 41-57.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

## b) La matérialité de la religion vécue

De même que le corps tient une place importante dans la perspective de Lived religion, le matériel aussi n'en est pas en reste. La matérialité de l'expérience religieuse fait aussi objet de la préoccupation des pionniers de cette perspective méthodologique. N. Ammerman parlera de la « religion matérielle ». Cette « religion matérielle » est développée aussi par des auteurs récents comme R. Frankenberg 2004<sup>78</sup> et K. Knott 2016<sup>79</sup>. Selon N. Ammerman, la religion est pratiquée dans de vrais espaces matériels et avec de vrais objets matériels, y compris les espaces matériels de la « nature » ou des rues urbaines. En plus, l'expérience spirituelle peut être intégrée dans tout, des vêtements et des bijoux aux tatouages ou aux souvenirs sur un bureau<sup>80</sup>.

Cette perception de la matérialité de l'expérience religieuse rejoint nos préoccupations en parlant tant des objets sacrés utilisés dans la tradition Bantu que ceux utilisés dans le cadre de la piété populaire mariale. Et les fétiches dans la tradition bantoue, et le chapelet dans la piété mariale, font partie de la matérialité dans l'expérience du sacré. Il s'agit d'aborder ici le thème du symbolisme religieux qui n'est autre que l'expression matérielle du sacré. Et avec le symbole, nous atterrissons à la médiation du sacré comme tréfond de notre dissertation. Le symbole, dans le contexte du phénomène religieux, fait partie du noyau important de la religiosité, puisque le sacré, la divinité constitue un monde invisible et le symbole le rend visible par hiérophanie.

Du latin *ymbōlum*, et du grec *σύμβολον*, le symbole est la manière de matérialiser une pensée ou idée. Selon J. Vidal, étymologiquement le symbole est un objet coupé en deux dont les parties réunies à la suite d'une quête permettent aux détenteurs de se reconnaître. Ainsi, le symbole est chemin porteur du sens que l'homme recèle. Bipolaire, il conjugue le visible et l'invisible, le présent et l'ailleurs, le même et l'autre<sup>81</sup>. Un autre spécialiste en la matière abonde dans la perspective, c'est J. Ries, pour qui le symbole, de son origine, est un objet scindé en deux pour reconnaître l'identité des porteurs et leur correspondance. Chaque symbole est un signe concret qui évoque, à travers une relation

---

<sup>78</sup> FRANKENBERG, R., *Living Spirit, Living Practice: Poetics, Politics, Epistemology*. Durham, 2004, Duke University Press.320p.

<sup>79</sup> KNOTT, K., "Living Religious Practices." in *Intersections of Religion and Migration*. New York: Palgrave Macmillan, 2016, Pp. 71–90.

<sup>80</sup> AMMERMAN, N., *art.cité*, p.18.

<sup>81</sup> VIDAL, J., "symbole" dans *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p.1937.

naturelle, l'invisible, c'est-à-dire quelque chose au-delà de lui-même. Le signifiant toujours visible ouvre le signifié, qui est une réalité absente et qui échappe à la dimension spatio-temporelle. Le symbole est donc révélateur de l'invisible et du mystère. C'est aussi inspirant, ce qui signifie qu'il conduit à la créativité. Il est en soi médiateur et créateur, puisqu'il établit une alliance entre deux mondes. L'activité symbolique est une activité spécifique de l'homme, la pièce d'identité de *l'Homo sapiens*, une activité régie par l'imagination, une partie essentielle de la *psyché*, créateur de la pensée symbolique, organisateur de l'ensemble des images et des relations d'images qui forment le capital de l'homme<sup>82</sup>.

Ainsi, le symbole constitue le langage pour exprimer l'invisible, c'est l'expression même de l'invisible. « *Le langage religieux, ayant pour objet la relation avec le transcendant, avec l'invisible, est un langage fondamentalement symbolique. La religiosité utilise beaucoup plus l'intuition que le raisonnement, qui ne doit pas être confondu avec l'irrationalité* »<sup>83</sup>. Le symbole entre dans la catégorie des médiations qui sont les moyens d'accès au sacré, au mystère. Comme le définit M.Velasco : « *Nous appelons "médiations" toutes les réalités visibles du monde religieux, car ce sont eux qui rendent possible la relation entre le Mystère, absolument transcendant, et l'être humain constitutivement corporel, étant dans le monde et ayant besoin de la référence à des objets pour développer son existence; et le rend possible en "médiatisant" la présence inobjectivable du Mystère dans le monde des objets, et exprimant mondainement cette forme très particulière de relation que nous avons décrit comme une attitude religieuse fondamentale* »<sup>84</sup>.

Le même auteur fait une classification des médiations. Elles peuvent être divisées en deux groupes :

- Les médiations objectives : groupe constitué par des réalités mondaines de toutes sortes : objets pris de tous les règnes de la nature : ciel, terre, eau, air ; événements dans la vie des gens ou dans l'histoire ; réalités artificielles ; personnes, etc., dans lesquelles l'homme a découvert la présence du mystère ;

---

<sup>82</sup> RIES, J., *El símbolo sagrado*, Barcelona, Kairos, 2013, pp.127-128.

<sup>83</sup> GUILLÉN, A.G., *o.c.*, p.13.

<sup>84</sup> VELASCO, M., *Introducción a la fenomenología de la religion*, Madrid, Trotta, 2006, p.196.

- les médiations subjectives : qui se composent d'expressions humaines de l'acte par lequel l'homme reconnaît cette présence, et la forme indirecte de la présence même. Cependant, la séparation entre les deux groupes n'est pas absolue, parfois ils s'entrecroisent<sup>85</sup>.

Tous les symboles qui font partie des médiations sont des signes et les signes sont des formes qui se réfèrent à quelque chose qui n'est pas donné directement. Les symboles sont la propriété exclusive de l'homme. En eux-mêmes, ils sont porteurs de sens, ce qui leur permet *d'articuler* le sens au lieu simplement de l'annoncer. Les symboles ne réfèrent donc pas directement le percepteur à l'objet signifié. Ils représentent plutôt, dans le double sens de *rendre présent* et de *prendre la place de*. Sa fonction de médiation confère au symbole une indépendance qui manque aux simples signes<sup>86</sup>.

Dans le cadre précis de cette dissertation, l'on se retrouve de plain-pied dans la catégorie des médiations objectives, bien que le subjectif n'y manque pas. Les amulettes, les fétiches et autres représentations dans la tradition africaine en général et dans la culture congolaise en particulier, font partie des symboles forts, des « objets forts », des « objets puissants » qui ne sont pas des simples œuvres d'art sinon que constituent des canaux, des expressions du sacré. V. der Leeuw<sup>87</sup> dans ses investigations sur la phénoménologie de la religion, accorde une place de choix aux choses, aux objets et leur capacité de contenir une puissance chez ceux qu'il appelle '*les primitifs*' c'est-à-dire les peuples qui vivent de manière originale et naturelle. À l'en croire, les choses ne sont pas inertes ni passives. La chose est le support d'une puissance, capable de produire un effet, elle possède une vie propre qui empiriquement se manifeste et se révèle. Pour l'étayer, V. der Leeuw raconte l'expérience d'un noir africain qui rencontre une pierre et lui dit : 'ho, tu es là ?', prends la pierre et celle-ci lui procure du succès comme indice de sa puissance. L'auteur, après maintes expériences arrive à la conclusion que toute chose peut porter une puissance. « Toute chose, quelle qu'elle soit, peut porter une puissance ; si elle-même ne laisse rien reconnaître de sa potentialité, il suffit qu'on lui dise qu'elle est puissante ». Ainsi V. der Leeuw remarque judicieusement que cette affirmation est la disposition qui se découvre sous le terme 'fétichisme' qui n'est autre chose que le fait de *tenir*

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p.197.

<sup>86</sup> DUPRÉ, L., *Simbolismo religioso*, Barcelona, Herder, 1998, p.37.

<sup>87</sup> VAN DER LEEUW, G. *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1955, pp.23-30.

*régulièrement compte de la puissance qui vit dans les choses et de conformer ses pratiques à cette croyance.*

Dans la même perspective de la matérialité de la religion vécue, N. Ammerman se réfère à l'amie juive de M. McGuire qui exécute les prières du sabbat, elle le fait avec son corps, mais aussi en employant des objets physiques - les bougies qu'elle allume et le pain et le vin qui sont bénis. Sa prière n'est pas seulement des mots ou des pensées, mais une pratique matériellement médiatisée. La prière peut être pratiquée dans un espace "privé", mais elle est façonnée par des traditions institutionnalisées et par les entreprises qui produisent ces objets - qu'il s'agisse d'un chapelet, d'un tapis de prière ou du coussin sur lequel une personne médite. La prière se déroule dans des lieux matériels, entourés d'objets qui médiatisent la pratique. Les explications de la religion qui se concentrent trop exclusivement sur les croyances peuvent passer à côté des intersections omniprésentes entre la religion et les pratiques matérielles et économiques quotidiennes qui rendent cela possible<sup>88</sup>

Parmi les choses de puissance, l'on compte les outils de travail, vu l'importance du travail pour le primitif : les armes qui sont aussi des outils, le marteau, la hache, le bâton, les vieilles lances, les poignards, les pierres... Et plus précisément dans la catégorie des fétiches, il distingue les *amulettes* comme réceptacles de puissance, destinés à maintenir la puissance. La fonction qu'attribue l'auteur à ces choses de puissance attire particulièrement notre attention : *'Ils sont conçus comme écartant tout danger et attirant la bénédiction'*. En d'autres termes l'auteur veut tout simplement dire que sont objets utilisés pour la *protection*. Ainsi, *se protéger*, a toujours été au centre de la préoccupation de l'homme africain depuis son état primitif. En outre, l'auteur en se référant à une phrase de Lévy-Bruhl (*Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931) ouvre particulièrement des perspectives à notre problématique. Selon cette affirmation de Lévy-Bruhl : « *Presque tous les ornements où se complait la coquetterie, tant masculine que féminine, ne sont devenus parure qu'après avoir d'abord servi d'amulettes* »<sup>89</sup>. Cette intéressante affirmation nous permet de réfléchir sur l'origine non seulement de colliers qui se portent aujourd'hui comme parure, mais aussi, sur plan théologique et chrétien sur les chapelets et gourmets dans la piété populaire. Car au-delà du phénomène, il y a le

---

<sup>88</sup> AMMERMAN, N., *art. cité*, p.17.

<sup>89</sup> VAN DER LEEUW, G. o.c., pp.23-30.



noumène ; au-delà de l'usage externe qui a évolué esthétiquement, il y a le noyau dur de la croyance. Celle-ci a-t-elle évolué ou changé au contact avec la foi chrétienne ?

Par ailleurs, l'utilisation du symbole ne signifie pas irrationalité, les objets palpables sont des instruments visibles de la puissance invisible pour faire un saut au-delà de ce qui apparaît. C'est le principe qui est utilisé dans le domaine artistique : « l'ici et l'ailleurs ». Dans ce cas, le visible aide à reconnaître la divinité, à entrer dans la sphère du sacré. *« Le symbole est l'expression propre du religieux : tout ce qui est sensible est chargé d'une intentionnalité supérieure, il devient une transcription ou un reflet de la présence divine. Le langage religieux est tout éminemment symbolique : le symbole et le mythe, ou plus largement le récit religieux ; le symbole comme expression ponctuelle, comme structure synchrone de l'expression religieuse ; l'histoire, comme un affichage dans le temps »*<sup>90</sup>. L'utilisation d'images, d'objets qui nous font penser au-delà du toucher, tombe dans la même catégorie. Cette pensée nous ouvre à une autre réalité de même importance en ce qui concerne le langage du sacré dans la religiosité.

---

<sup>90</sup> GUILLÉN, A.G., *o.c.*, p.13.

## II.6. L'HOMME ET L'EXISTENCE DU MAL

En se focalisant sur l'expérience religieuse au quotidien, sur la corporalité et sur la matérialité de la religion, Lived religion situe de facto l'homme religieux concret dans la quotidienneté de sa vie au centre de ses investigations. Car l'homme religieux situé dans le monde fait l'expérience de l'existence du mal. Cet homme concret vit des différents sentiments dans son être et de manière inhérente use de son instinct de protection face aux diverses menaces. Dans ce contexte, le problème du mal, est l'un des problèmes fondamentaux qui préoccupent l'homme depuis son existence. La question religieuse, le recours aux objets forts, aux dieux, à Dieu, aux Saints, aux défunts sont en étroite relation avec le problème du mal, avec la peur, l'angoisse éprouvée face à tout ce qui diminue la vie ou la met en péril. Il ne vaut pas la peine de recourir à toutes les discussions de la théodicée pour réaliser à quel point les énigmes du mal restent un mystère et un cheval de bataille pour l'homme.

Face à ce problème, l'homme se rend compte de sa finitude, de sa faiblesse, de sa petitesse. Pourquoi le mal ? D'où vient-il ? Qu'il soit naturel, physique ou moral, le mal inquiète l'homme. Certains peuvent perdre la foi, d'autres se lancer dans certaines pratiques traditionnelles, d'autres encore recourir aux diverses dévotions religieuses. Chaque humain l'expérimente et c'est donc un problème existentiel. C'est cela que corrobore cette affirmation de F. Conesa :

*« Le problème existentiel du mal est, avant tout, le problème de l'expérience subjective du mal, c'est-à-dire de la douleur et de la souffrance, c'est le problème de l'expérience personnelle ou de la connaissance d'horribles maux qui, bien qu'ils ne réfutent pas logiquement l'existence de Dieu, cependant, ils ont la capacité psychologique de séparer la personne de la croyance en Dieu »<sup>91</sup>. Et puisque la dimension religieuse fait partie de la nature humaine, l'homme cherche des solutions, s'ouvre à la divinité en qui il cherche le vrai sens de son existence. C'est dans ce contexte que l'on peut situer certaines pratiques de religiosité ou piété populaire, où l'homme cherche la solution à ses souffrances, à son mal, dans sa propre vie ou dans la vie de sa famille ou d'un parent. Cela explique également le fait du succès ou de l'effervescence de la religiosité populaire dans les pays*

---

<sup>91</sup> CONESA, F., *Dios y el mal*, Pamplona, Eunsa, 1996, p.73.

pauvres d'Amérique latine ou d'Afrique. Dieu, étant le Tout-Puissant, détient la solution à toutes les souffrances.

Et quand il s'agit des traditions, comme en Afrique, qui ont beaucoup de croyances sur la sorcellerie, les fétiches, la malchance causée, les esprits de la forêt, les esprits « incubes et succubes » (mari ou femme la nuit), aux sirènes de la mer ... en tant que source ou cause du mal et de ses corollaires, les pratiques de la piété populaire, dont la mariale, semblent des moyens et des remèdes essentiels pour résoudre les problèmes, mieux pour gérer leur hantise de la peur. Car pour l'homme africain en général et l'homme Bantu congolais en particulier, la vie est sacrée et il faut la préserver et rechercher tous les moyens pour la sécurité et la protection de la vie, et lutter contre tout ce qui affaiblit la vie et provoque l'insécurité de l'être, dont le sens profond ou le substratum reste la "force", "être fort", "la vie".

F. García Martínez estime : « *L'homme s'efforce de se donner une vie agréable, mais il cherche aussi à la **protéger** de tout ce qui la viole et la détruit. Techniquement, l'homme a fait beaucoup pour améliorer la qualité et la **protection** de sa vie, mais il sait que le mal est inscrit, comme la fragilité et la mort, dans son être même et dans la réalité environnante, et qu'il ne peut pas se défendre pleinement en ses propres moyens d'un pouvoir toujours plus fort que lui. Pour cette raison, sa vie est pleine de gestes d'autoprotection symbolique\**, de dévouement aux réalités qui lui donnent confiance pour vivre »<sup>92</sup>. Nous soulignons cette dernière phrase : « ...Pour cette raison, sa vie est pleine de gestes d'autoprotection symbolique... » pour la simple raison qu'elle se retrouve de plain-pied au centre de notre préoccupation dans ce travail : la traditionnelle coutume des congolais d'utiliser les amulettes, les fétiches, les objets forts pour une autoprotection. Et cette mentalité, nous l'appuyons, est loin d'être chassée, malgré la présence centenaire du christianisme et ses efforts d'évangélisation. Cependant, à la recherche de cette sécurité, souvent le chrétien qui ne peut pas discerner et vivre la religion avec beaucoup de connaissances et de raison, tombe dans des pratiques deshumanisantes, à la magie, à la superstition ... C'est ce qu'affirme le professeur F.García Martínez : « *Souvent ces gestes dégèrent à partir de cette lucidité minimale qui les place dans la faible vérité de notre existence. Ils deviennent alors des gestes pathologiques ou magiques qui tentent de nous*

---

<sup>92</sup> *Ibidem.*

\*Nous soulignons.

*rendre intouchables à la douleur et au mal* »<sup>93</sup>. Mais si elles sont vécues de manière chrétienne en leur donnant tout leur sens, sans exhibitionnisme, ces pratiques de piété populaire ont une valeur et une richesse incontestables pour encourager les chrétiens en difficulté, se référant au sens de la croix du Christ.

## **II.7. RELIGION ET CULTURE**

En parlant de piété populaire dans notre contexte, nous l'avions définie comme l'expression de l'expérience de la foi chrétienne d'un peuple spécifique à partir de son propre génie. Ce génie du peuple fait référence à sa culture, son idiosyncrasie. Puisque l'homme est sa culture, et en même temps il est un *homo religiosus*, c'est-à-dire foncièrement religieux, quelle serait donc la relation entre les deux domaines que sont la religion et la culture. Comprendre cette relation nous permettrait de pénétrer le sens des nombreuses pratiques dans le domaine de la piété populaire en générale et celle mariale en particulier.

En effet, l'Être absolu, en l'occurrence Dieu, se révèle et initie la relation religieuse avec l'homme qui, en tant que capable de s'ouvrir à la transcendance, répond à cette invitation divine par un acte de foi. Et pour maintenir la relation avec le divin, l'homme l'adore et lui rends un culte à travers de nombreuses médiations dont celle matérielle c'est-à-dire matérialise ces médiations à travers des objets qu'il possède déjà dans sa culture, sa coutume, son environnement.

I. Diez del Ríó nous donne une définition de la religion qui nous permet d'établir la relation religion-culture susmentionnée : « *Les religions sont généralement comprises comme les différentes médiations par lesquelles l'homme se rapporte et, par conséquent vénère et adore, à une réalité transcendante, qui est généralement appelée Dieu. Parmi les médiations religieuses, l'action cultuelle se démarque, car c'est par le culte que l'hommage à la divinité est le plus directement et adéquatement rendu* »<sup>94</sup>. Cette définition met l'accent sur l'aspect cultuel, le culte qui est de la même racine que le mot culture. La culture vient du verbe latin “colere”, “colo”, “cultum” = cultiver, vénérer (Dieu). Le terme “culture”, malgré cette étymologie, est un terme très large et polysémique qui peut

---

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> DIEZ DEL RIO, I., “Cultura, ciencia y religión” in *Religión y Cultura*, n° 247 octobre-décembre 2008, Madrid, 2008, p 857.

désigner la connaissance littéraire, la civilisation, l'éducation, les soins aux animaux ou aux plantes, la formation, etc., selon le contexte à partir duquel le terme est étudié.

Tylor, dans un contexte ethnographique, définit la culture comme suit : «*la culture est un ensemble complexe qui englobe les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes et d'autres habitudes et compétences que l'homme acquiert en tant que membre de la société* ». <sup>95</sup> Dans cette définition, nous notons que les croyances font partie de l'ensemble complexe qu'est la culture de l'homme en tant que membre d'une société.

Pour sa part, P. Berger, estime : «*La culture est constituée de tous les produits de l'homme. Certains d'entre eux sont matériels ; d'autres ne le sont pas* » <sup>96</sup>. Avec cette définition, nous pouvons placer la religion comme cette partie non matérielle, la partie transcendante qui surpasse le produit matériel de l'homme dans sa culture, même si la médiation matérielle constitue l'expression de cette transcendance sacrée.

Le magistère nous donne sa conception de la culture. Le mot « culture » indique la manière particulière dont, dans un peuple, les hommes cultivent leur relation avec la nature, entre eux et avec Dieu (GS 53b) afin qu'ils puissent atteindre « un niveau véritablement et pleinement humain » (GS 53a). C'est « le mode de vie commun » (GS 53c) qui caractérise les différents peuples ; c'est pourquoi nous parlons de « pluralité des cultures » (GS 53c).

La culture ainsi comprise a l'homme pour auteur et englobe toute la vie d'un peuple : l'ensemble des valeurs qui l'animent et les antivaleurs qui l'affaiblissent.

Pour sa part, J. Ratzinger pense : «*la culture est la forme d'expression communautaire, née historiquement, des savoirs et des valeurs qui marquent son empreinte sur la vie d'une communauté* » <sup>97</sup>. Expliquant les deux mots clés de sa définition de la culture - savoir et valeurs -, J. Ratzinger pense que c'est une tentative de l'homme de comprendre le monde où il passe son existence. Cette tentative ne se limite pas à un niveau théorique, mais est orientée vers l'existence de l'homme pour montrer comment

---

<sup>95</sup> TYLOR, E.B; *Civilisations primitives*, p.19.

<sup>96</sup> BERGER, P., *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos,1999, p.18.

<sup>97</sup> BENEDICTO XVI, "Fe, verdad y cultura: Reflexiones a propósito de la encíclica *Fides et ratio*" Dans *Revista Española de Teología* 60/2-4 (2000) 141-161.

l'homme s'insère dans le monde pour y réaliser une existence heureuse. Et cette tâche est accomplie par l'homme dans la communauté et avec la communauté, pas individuellement. La notion de communauté a donc une importance particulière, c'est déjà elle qui constitue un présupposé pour la réalisation de cette vie meilleure.

Cette tâche de la communauté ouvre la praxis qui suppose la dimension morale, les valeurs de coexistence. De là, la dimension de l'au-delà intervient également. Depuis toujours, la question divine a toujours été au centre des préoccupations de l'homme. Comme le dit J. Ratzinger : « *Le monde ne peut pas être compris du tout, et on ne peut pas vivre droitement, si la question sur le Divin reste sans réponse. De plus, le cœur des grandes cultures est qu'elles interprètent le monde en relation avec le Divin* »<sup>98</sup>.

De cette façon, de nombreuses études montrent que la religion fait partie du patrimoine culturel, mais elle est et contient la partie qui surpasse la culture et maintient son autonomie, qui est la partie transcendantale. La séparation de deux zones s'effectue par la transcendance qui n'appartient pas à la culture, mais entre en relation avec elle. Et la culture, si elle était privée de religion, se détruirait, ne fermant l'homme qu'à la nature. C'est le danger du culturalisme que nous n'allons pas développer dans le cadre de ce travail.

Et pour revenir à notre contexte, en particulier, la foi chrétienne dans sa transmission et son expérience ne peut ignorer la ou les cultures. Puisque l'Évangile du Christ doit être incarné, c'est-à-dire entrer dans la dimension la plus profonde de la personne humaine qui se situe dans un contexte culturel particulier, avec ses pensées et ses pratiques, afin de transformer sa vie.

J.M. Bergoglio, Cardinal en son temps, en parlant de cette relation, montre certaines exigences du processus d'inculturation :

*« Entre le christianisme et la culture, il existe un lien inséparable et harmonieux, comme cela a toujours existé entre la religion et la culture. Pour que l'Évangile s'approche de la culture et, à travers elle, de l'homme, l'Évangile doit connaître la langue et les catégories mentales de la culture dans laquelle il se trouve, ses modes de vie, ses valeurs. Il pourra ainsi les intégrer dans la foi chrétienne et les transformer progressivement, jusqu'à ce*

---

<sup>98</sup> *Ibidem.*

*qu'il atteigne une incarnation vitale dans cette culture. L'inculturation est donc le processus par lequel la foi devient culture »<sup>99</sup>.*

Dans chaque culture, il existe de nombreuses valeurs et de nombreuses pratiques que nous pouvons considérer comme “pierres d’attente” pour accueillir la foi chrétienne. Bien avant l'arrivée des missionnaires, ou plutôt, depuis l'ère préchrétienne, chaque peuple a toujours eu une ouverture à la transcendance et aux pratiques culturelles envers le Divin, le Créateur, le Tout-Puissant, l'Intouchable. Cependant, tout n'est pas valeur dans les cultures, d'où l'importance du tri, du discernement et de la purification. Et tout ce processus entre dans le cadre du travail inachevé d'inculturation de la foi et d'évangélisation de la culture.

L'Église prend cette problématique très au sérieux, car elle est présente tout au long de son histoire et requiert un travail minutieux. C'est cela qu'affirme Jean Paul II :

*« Le processus d'insertion de l'Église dans les cultures des peuples demande beaucoup de temps : ce n'est pas une simple adaptation extérieure, car l'inculturation signifie une transformation intime de valeurs culturelles authentiques par leur intégration dans le christianisme et l'enracinement du christianisme dans diverses cultures. C'est donc un processus profond et global qui englobe à la fois le message chrétien et la réflexion et la pratique de l'Église. Mais c'est aussi un processus difficile, car il ne doit en aucun cas compromettre les caractéristiques et l'intégrité de la foi chrétienne. Par l'inculturation, l'Église incarne l'Évangile dans diverses cultures et, en même temps, introduit les peuples avec leurs cultures dans leur même communauté ; il leur transmet ses propres valeurs, assumant ce qui est bon en elles et les renouvelant de l'intérieur<sup>100</sup>.*

Nous ne pouvons pas terminer cette section sans mentionner ce que le magistère affirme à propos de ce processus d'inculturation, en particulier en Afrique, car dans la suite du travail, nous nous concentrerons sur l'expérience de la piété populaire(mariale) à Kinshasa, capitale de la RD Congo. Depuis quelques décennies, les Églises d'Afrique, leurs pasteurs et théologiens, travaillent dans ce domaine afin de baliser les voies sur le vivre la foi chrétienne de manière authentique et orthodoxe à partir des cultures africaines.

---

<sup>99</sup> BERGOGLIO J.M., *religiosidad popular como inculturación de la fe*, 2008  
[http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores\\_invitados/Bergoglio\\_Religiosidad\\_popular\\_como\\_inculturacion.pdf](http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Bergoglio_Religiosidad_popular_como_inculturacion.pdf)

<sup>100</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris misio*, n° 52.

Mais ce qui nous intéresse, c'est l'expérience de la foi dans le domaine de la piété populaire, qui fait également partie de ce processus d'inculturation.

En effet, le pape Jean-Paul II déclara au Kenya :

*« La 'culturisation' ou 'l'inculturation' que vous promouvez avec raison sera vraiment le reflet de l'incarnation de la Parole, lorsqu'une culture, transformée et régénérée par l'Évangile, génère des expressions originales de sa propre tradition de la vie, de la célébration et de la pensée chrétiennes (cf. Catechesi Tradendae, 53)...Il ne s'agit pas de falsifier la Parole de Dieu, ni de vider son pouvoir sur la croix (cf. 1 Co 1, 17), mais plutôt d'amener le Christ au centre même de la vie africaine et d'élever toute la vie africaine au Christ. De cette façon, non seulement le christianisme sera pertinent pour l'Afrique, mais le Christ lui-même sera africain dans les membres de son corps <sup>101</sup>».*

---

<sup>101</sup> JEAN PAUL II, *Discours à la conférence épiscopale de KENIA*, Nonciature apostolique de Nairobi, mercredi 7 mai 1980, n° 6.



## ***Conclusion***

Ce chapitre nous a été d'une importance capitale afin d'aborder quelques notions de Lived religion en relation avec l'expérience religieuse de la piété populaire mariale. La Lived religion non seulement a mis en exergue les pratiques quotidiennes de la foi, mais aussi a attiré l'attention sur ce qui longtemps avait été déprécié au profit des croyances et des dogmes. Ici l'expérience du sacré se matérialise, se vit et configure les mentalités, les gestes corporels, les habitudes, les espaces vitaux et les objets apparemment inutiles aux yeux des profanes. Ce chapitre est encore plus utile car il nous permet d'aborder les thèmes des objets sacrés tant dans la tradition bantoue que dans la piété populaire mariale. L'utilisation de ces objets forts se trouve en étroite relation avec le problème existentiel du mal et la gestion de la peur partant de la cosmovision des Bantous, comme nous le montrerons dans le chapitre suivant. Et enfin, dans la relation religion et culture, l'on se convient que la religion se vit dans la culture et à partir des éléments de la culture. Somme toute, la piété populaire suppose le sens élevé du sacré dans la culture du peuple, sens qui se matérialise à travers l'usage des différents symboles afin d'atteindre un but précis.

## **PARTIE II : L'ANTHROPOLOGIE BANTOUE ET LA RÉCEPTION DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE AU CONGO-KINSHASA**

### ***Introduction***

Cette deuxième partie de notre travail se focalise aussi bien sur l'anthropologie bantoue que sur la réception et le déploiement de la foi chrétienne, mieux de la piété populaire mariale. Ainsi, après avoir analysé dans la première partie le contenu et le contour de la piété populaire et de la Lived religion, il nous paraît judicieux d'analyser systématiquement et synthétiquement le contexte anthropologique de l'homme Muntu dans sa cosmovision, ses croyances et ses pratiques religio-culturelles dans lequel il se trouvait avant le contact avec le missionnaire venu d'Occident. La thématique actuelle, de la deuxième partie du travail, se déploiera dans les trois chapitres qui la composent. Le premier chapitre abordera précisément la cosmovision bantoue. Le second portera sur la question de la mission évangélisatrice et la réception locale de la foi chrétienne et surtout de la piété populaire mariale. Le troisième se concentrera sur le déploiement et la vivance de la piété mariale dans la ville de Kinshasa à partir des confréries et centre de dévotion.

## CHAPITRE III : LA COSMOVISION BANTOUE ET LA RECHERCHE DE PROTECTION

### III.1 LA COSMOVISION BANTOUE

#### 1.LES BANTOUS\*

Le mot « bantou » a été inventé au XIXe siècle par le philologue et ethnologue allemand Wilhelm H.I.Bleek pour désigner une communauté linguistique composée de quelque 450 langues ayant une origine commune et de nombreuses similitudes morphosyntaxiques entre elles<sup>102</sup>. Le mot « bantou » se compose du préfixe « Ba » qui désigne le pluriel de la racine « *ntu* », ou « *muntu* », ou « *moto* » qui signifie « homme » au singulier et « les hommes ou les gens » au pluriel. Selon J. Vansina, cette famille de langues compte plus de quatre cents parlers qui trouvent leur origine d'une même langue ancestrale appelée « **proto-bantu** ». Il affirme qu'il n'y a plus aucun doute à ce sujet, en raison des ressemblances qui existent entre leurs caractéristiques lexicales, phonétiques, morphologiques (grammaticales) et syntaxiques. Car, de telles similitudes ne sont le fait ni du hasard ni d'emprunts. Elles doivent se référer à une parenté commune dont un exemple nous est donné par le terme signifiant « gens ». Ses formes sont, dans les différentes langues suivantes : en duala : *bato* ; en fang : *bot* ; en tio : *baaru* ; en kongo : *bantu* ; en mongo : *banto* ; en bushong : *baat* ; en luba : *bantu* ; en rwanda : *abantu* ; en shona : *vanhu* ; et en herero : *abandu*. Les formes se ressemblent toutes. A l'analyse, on voit qu'elles dérivent toutes de la forme *ntu* pour la racine, et *ba-*, marque du pluriel, pour le préfixe<sup>103</sup>.

Dans toutes les langues bantoues, ce mot est utilisé pour désigner à la fois l'homme, c'est-à-dire le « genre humain » et l'homme comme individu particulier. Selon l'ethnologue allemand, H.I.Bleek, les bantous seraient donc un groupe de peuples noirs dont les langues sont liées les unes aux autres<sup>104</sup>. Plus tard, déjà au XXe siècle, le débat se pose quant à savoir si les bantous forment une simple communauté linguistique ou, au contraire, devraient être considérés comme groupe ethnique, avec sa propre culture,

---

<sup>102</sup> SAMWIRI LWANGA-LUNYIIGO ET J. VANSINA, « Les peuples bantouphones et leur expansion » dans M. EL FASI, *Histoire générale d'Afrique*, III, Paris, Edition Unesco, 1990, p.166.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p.165.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p.166.

\*Pour le terme Bantou(Bantu), l'usage de U ou de OU est autorisé car dans la linguistique africaine les deux se prononcent de la même façon.

puisque la langue ne surgit pas par génération spontanée, mais est l'un des moyens d'expression et de transmission d'une culture. Au-delà des spéculations ethnographiques, il ne fait l'ombre d'aucun doute que l'existence d'un système symbolique commun, et la langue faisant partie de ce système, dénote l'existence d'une origine culturelle commune. Il est indéniable qu'une observation attentive des différents groupes qui composent les Bantous aujourd'hui peut nous conduire à établir des traits communs au sein d'un océan de diversité. Cette grande diversité est due au fait que les bantous ont connu de longs et larges mouvements migratoires<sup>105</sup> à travers l'histoire qui les font aujourd'hui former une diaspora culturelle au sein même du continent africain. Plusieurs théories décrivent cette migration et cette expansion des bantous. Cependant, les historiens s'accordent que aussi différents que puissent paraître certains bantous aux yeux d'un observateur étranger, ils offrent entre eux un caractère d'unité, qui découle sans aucun doute de leurs origines ethniques et de la relative similitude des environnements physiques, économiques et sociaux dans lesquels ils se sont formés et ont évolué. Sans méga différences internes, ni les traits étranges acquis dans le processus d'enculturation auquel toute culture est soumise, on peut aujourd'hui parler de « culture et civilisation bantoue ». L'organisation interne se basait sur le principe de parenté et la communauté disposait d'une série de spécialistes, de dirigeants et de « religieux »<sup>106</sup>. Selon les spécialistes, la notion d'ancêtre et la croyance en la sorcellerie étaient bien établies.<sup>107</sup> Dans la division politique arbitraire actuelle de l'Afrique, les États suivants ont des populations bantoues, entre autres: Cameroun, Guinée équatoriale, Gabon, les deux républiques du Congo, Rwanda (Hutus), Burundi, Angola, Mozambique, Namibie, Kenya, Tanzanie, Zambie, le Botswana, l'Afrique du Sud et les divers bantoustands qui ont été créés par l'apartheid en tant que réserves authentiques des populations bantoues, le Swaziland en fait partie<sup>108</sup>. En ce qui nous concerne, il est un fait que les tribus de la population congolaise (RDC) sont des tribus et clans bantous. Fort de cela, il est évident que les différentes tribus qui peuplent la ville de Kinshasa, capitale du pays, sont à 90% tribus bantoues, si nous devons exclure les autres tribus venues d'ailleurs. Ainsi, ce qui est affirmé des bantous en général, est aussi dit des tribus congolaises qui habitent Kinshasa soit par origine, soit par exode rurale en provenance de diverses provinces du pays ou par proximité.

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, p.173

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibidem*.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

La question de l'expansion territoriale des peuples bantous à travers l'histoire est toujours en suspens. On suppose que les colonies actuelles ont été conquises lors de combats triviaux ou à la recherche de terres plus généreuses. Bien que de nombreuses lacunes persistent autour de l'origine des bantous, il existe un fort consensus quant à l'existence d'un noyau primitif découvert dans la région du lac Tchad, presque à la lisière du Sahara. Ce serait la culture Nok, basée sur la connaissance des métaux. Divers événements motivés par le besoin de survie du groupe expliqueraient son déplacement vers le sud du continent. En premier lieu, l'assèchement progressif du Sahara (désertification du Sahara), entre les années 2500 et 500 avant J.C, aurait provoqué un vol massif vers les zones les plus humides de la forêt équatoriale, poussant vers le sud les premiers habitants de la forêt, qui seraient les Protobantous. On estime que ces mouvements vers le sud ne prendraient fin qu'au XVI<sup>e</sup> siècle<sup>109</sup>. Entre les XIII<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, plusieurs Fédérations de peuples ou de royaumes se formèrent, le Royaume Kongo étant le plus connu et le mieux organisé. À leur arrivée dans la région en 1482, les Portugais ont trouvé un royaume bien organisé dont la naissance peut être établie deux siècles plus tôt. Il englobe les territoires actuels du Gabon, à la fois les républiques du Congo et de l'Angola. Le point névralgique était le site alors connu sous le nom de Stanley Pool, sur les rives du fleuve Congo<sup>110</sup>. Le royaume Kongo était capable de mobiliser une armée de 400 000 guerriers. Son roi prit le titre de Mani Kongo (Le Seigneur du Kongo) et ses habitants étaient connus sous le nom de Bakongo et parlaient le kikongo, une langue bantoue qui dure jusqu'à ce jour.

## **2. Le Muntu et la force vitale**

Cette notion nous plonge dans l'ontologie bantoue. Muntu en tant que force vitale est l'un des points communs entre P. Tempels, J. Jahn et A. Kagame. Dans *La philosophie bantoue*, P. Tempels aborde des sujets tels que la vie et la mort, le culte des ancêtres étant suprême et l'ontologie des Bantous. Plus tard, J. Jahn et A. Kagame parleront d'une philosophie Muntu, composée des catégories Kintu, Kuntu, Hantu et Muntu. Dans ce contexte, Muntu est considéré comme une catégorie qui se réfère à l'homme, le Kintu aux animaux aussi bien qu'aux objets, le Hantu à catégories de temps et d'espace, et enfin le Kuntu renvoie à la manière d'être, au style et à la beauté. Ces catégories du Muntu constituent le tout de la pensée Bantoue. Concernant les catégories du Muntu, J. Jahn

---

<sup>109</sup> *Ibidem*.

<sup>110</sup> BALANDIER, G., *Le royaume de Kongo du XVI<sup>e</sup> à au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, Fayard/Pluriel, 2013, p.16.

affirme même que « rien ne peut se penser en dehors de ces quatre catégories »<sup>111</sup>. Le « concept macro » est la ‘philosophie Muntu’ avec ses sous-catégories : *Kintu*, *Kuntu*, *Hantu* et *Muntu*.

De façon plus détaillée, le terme *Muntu* vient du kikongo, une des langues bantoues parlées en République Démocratique du Congo. Il associe deux mots kikongo : « *mu* » qui signifie « dans, à partir de » et « *ntu* » qui est « la tête », « le siège de la raison, de la pensée »<sup>112</sup>. Par conséquent, le Muntu c’est l’existant d’intelligence d’A. Kagame<sup>113</sup>, et c’est la force vitale en elle-même chez M. Hebga<sup>114</sup>. Selon J. Jahn, *muntu* ne s’applique pas seulement aux vivants, mais aussi aux défunts, aux ancêtres et même au bon Dieu. Cette application du terme *muntu* à Dieu est une pomme à discussion, car pour plusieurs penseurs africains, Dieu n’entre pas dans la catégorie de *ntu*, il est l’être Suprême. Le Muntu ne se réduit pas à l’ensemble de ses qualités, il en est au-delà et n’existe qu’en communion avec son milieu et avec toutes les autres personnes qui recherchent l’Absolu de leur univers.<sup>115</sup>

*Kintu*, au pluriel *Bintu*, quant à lui est l’existant sans intelligence<sup>116</sup>, c’est l’ensemble des forces qui ne peuvent agir par elles-mêmes et qui agissent seulement sous l’action du *Muntu*<sup>117</sup>. Ici c’est la catégorie des animaux, des minéraux, des plantes, des outils... qui n’ont pas la volonté propre. Ceci démontre clairement l’infériorité de cette catégorie par rapport à la première. En d’autres termes, il s’agit d’un anthropocentrisme où le Muntu est au centre de l’univers et que toute la création est à son service.

La catégorie *hantu* est celle de l’existant localisateur (lieu-temps)<sup>118</sup>. C’est la force qui situe tout événement en espace et en temps, car la force est en perpétuel déplacement et évolue constamment<sup>119</sup>.

---

<sup>111</sup> JHAN, J., *Muntu: las culturas de la negritud*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970, p. 118.

<sup>112</sup> MAWENI, M.S., *A la découverte d’une théologie trinitaire chez les Bantu ou le Dieu Trine dans l’ontologie africaine*, Paris, L’Harmattan, 2013, p.24.

<sup>113</sup> KAGAME, A., *La philosophie Bantoue comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976, p.122.

<sup>114</sup> HEBGA, M., *La rationalité d’un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L’Harmattan, 1998, pp.163.168.

<sup>115</sup> MAWENI, M.S., *o.c.*, p.25.

<sup>116</sup> KAGAME, A., *o.c.* p.122.

<sup>117</sup> JHAN, J., *o.c.*, p.120.

<sup>118</sup> KAGAME, A., *o.c.*, p.122.

<sup>119</sup> MAWENI, M.S., *o.c.*, p.26.

Le *kuntu* est la manière d'être de l'existant ou l'existant modal. C'est le mode de la joie, de la beauté, du froid et de leur contraire.<sup>120</sup>

Par ailleurs, le *Muntu* est considéré comme l'être de force, de force vitale. Son amour de la vie fait de celle-ci le centre de ses préoccupations, chercher tout ce qui renforce la vie et lutter contre tout ce qui la diminue au moyen des pratiques et usages en vigueur dans leur culture. Déjà P. Tempels, missionnaire franciscain chez les Luba (Bantu au Congo) faisait remarquer dans son expérience chez les bantous : « *De tous les usages étranges, dont nous ne saisissons ni rime ni raison, les bantous diront qu'ils servent à acquérir la vigueur ou la force vitale, pour être fortement, pour renforcer la vie, ou à assurer sa pérennité dans la descendance. Dans le mode négatif, c'est la même idée qui s'exprime lorsque les bantous disent : nous agissons de telle façon pour être gardés du malheur ou d'une diminution de la vie ou de l'être ou encore **pour nous protéger des influences** qui nous annihilent ou qui nous diminuent. La force, la vie puissante, l'énergie vitale sont la cause des prières et des invocations à Dieu, aux esprits et aux défunts, ainsi que de tout ce qu'on est convenu de nommer magie, sorcellerie et remèdes magiques* »<sup>121</sup>.

Ainsi, dans la même perspective la souffrance, les malheurs, la maladie ou l'échec, sont considérés non seulement comme signes de la diminution de la vie, mais aussi comme résultats et signes d'une vie attaquée par les forces supérieures antagonistes. Ceci nous intéresse au plus haut point car c'est le cœur même de notre investigation. Ces croyances, cette cosmovision constitue le noyau dur de la culture bantoue, un noyau qui configure tout l'être et qui ne saurait être changé du jour au lendemain, c'est l'être même du Muntu. Continuant sa réflexion sur le thème, le missionnaire P. Tempels atteste : « *Ceci explique que l'on a pu dire que, ce qui retient le plus de païens de la conversion chrétienne et de l'abandon des pratiques magiques, est la crainte d'attenter à son énergie vitale en cessant de recourir aux forces naturelles qui la sustentent* »<sup>122</sup>. L'on comprend sans effort ici que ce que P. Tempels désigne ici par « pratiques magiques » n'est autre chose que ce qu'il explique par « recours aux forces naturelles ». Les Bantous ne pouvaient utiliser autre chose que ce qui était en leur milieu, la nature. Hommes de savanes et forêts, ils en avaient et en ont une grande connaissance. Ils connaissaient les vertus des feuilles, des écorces, des arbres, des substances, des mélanges et leurs effets

---

<sup>120</sup> *Ibidem*.

<sup>121</sup> TEMPELS, P., *La philosophie Bantoue*, Lovania, Uitgever, 1945, p.11.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

sur la vie de l'homme dans le processus d'accroissement ou de diminution de la force vitale. Ils savaient recourir aux forces supérieures des esprits des ancêtres pour donner 'la force' au moyen de la parole aux gestes et aux objets utilisés dans les rites et pratiques traditionnels. Le Muntu connaissait et connaît la feuille dont l'odeur fait fuir le serpent et la sève qui annihile la force de son venin mortel. Il savait et sait l'interaction des forces et surtout la maîtrise de la captation des forces dans la nature en vue de leur usage pour son bien.

En effet, comme le précise bien P. Tempels, chaque créature possède une force et toutes les forces concourent au bien de l'homme. « *Pour les bantous, tous les êtres de l'univers possèdent leur force vitale propre ; humaine, animale, végétative ou inanimée. Chaque être a été doté par Dieu d'une certaine force, susceptible de renforcer l'énergie vitale de l'être le plus fort de la création : l'homme* »<sup>123</sup>. C'est cela que V. der Leeuw reconnaîtra plus tard en d'autres termes disant que toute chose est le support d'une puissance<sup>124</sup>. C'est cette conception qui est latente dans l'usage des amulettes et des fétiches. Nous le développerons plus tard. En bref, sa maîtrise de la nature et sa connaissance des esprits supérieurs lui procuraient tous les éléments nécessaires pour le maintien et la protection de la vie et/ou de sa force vitale.

### **3. La religion chez les Bantous**

Les bantous ne sont pas sans religion, même si l'absence des temples et haut-lieux de culte avaient donné aux premiers missionnaires l'impression de fouler un sol vierge en cette matière. Scruter la notion de religion chez les bantous c'est se situer au cœur du grand ensemble des religions traditionnelles africaines. En effet, le Muntu est un croyant-né. Il croit en l'existence d'un Dieu, créateur et source de la force vitale. Il est désigné par plusieurs noms selon les langues : Nzambe, Nyambe, Nzambi, Njakomba, Nzamb, Nzon, wang'ilonga, Mulungu, Mumbi, ... Ces noms sont nombreux selon les clans Bantous, cependant ils désignent le même Être Suprême selon ses divers attributs. Le plus important à souligner est le fait que ce Dieu est l'unique créateur, il est transcendant, il est la force même avec qui l'on doit maintenir une relation à travers les différents cultes. Parlant des cultes, il sied de souligner que le culte à Dieu passe par les ancêtres du clan. Chez les Bantous, les ancêtres ont une place prépondérante dans la vie du clan. Car tout

---

<sup>123</sup> *Ibidem.*

<sup>124</sup> DER LEEUW, V. *o.c.* p.23.



défunt du clan n'est pas nécessairement un ancêtre, il faut en accomplir les critères : bonne vie sur terre, descendance, rite de reconnaissance et d'intronisation comme ancêtre. Les ancêtres sont ceux de qui proviennent la tradition et la croyance en Dieu. « *La croyance Bantu en Dieu, comme nous venons de le voir, vient des ancêtres [...]. Pour eux, loin de penser qu'ils adoraient les fétiches, puisque ceux-ci constituaient leurs cultes d'obligations, parfois, auxquels ils étaient soumis en tant que membres du clan* »<sup>125</sup>. P. Tempels dira que pour les Bantous Dieu est la plénitude de l'être, il est la puissance par lui-même, il accroît la force des êtres, il est la cause première de l'être<sup>126</sup>. À en croire V. Mulago, le Muntu n'est pas propriétaire de sa vie, il la reçoit de l'être Suprême à travers ses parents afin de la partager aux autres. Ce Dieu source de vie est au-dessus de tout et il n'entre pas dans la catégorie des 'ntu'. Ainsi donc, son culte consiste aux sacrifices et prières par la médiation des ancêtres du clan.

La perspective de Lived religion nous permet de comprendre la religion comme une expérience du sacré en tant que réponse humaine aux dilemmes de son existence dans le monde, en particulier les dilemmes liés aux situations limites : à la souffrance, la maladie et la mort. Ainsi donc, parlant de la religion des bantous, nous voulons souligner le fait de l'existence du débat sur l'emploi du singulier ou du pluriel au regard de la multiplicité et différence des religions dans le monde Bantou. En effet, les études sur la religion africaine en général et bantoue en particulier optent, à parts presque égales, pour l'utilisation du singulier ou du pluriel. L'utilisation du pluriel se justifie généralement pour deux raisons : premièrement, parce le groupe tribal prétend avoir un système fermé en lui-même, avec son Dieu, ses esprits, ses ancêtres et ses rites, dont certains sont exclusifs ; deuxièmement, parce que les systèmes religieux varient considérablement d'un extrême à l'autre du continent et même au sein d'une même aire culturelle. En revanche, l'utilisation du singulier se justifie par la série de traits communs qui, même au milieu des différences, ils peuvent être catalogués et étudiés dans leur ensemble<sup>127</sup>. L'expérience religieuse des Bantous est donc une expérience intérieure des individus, et en même temps, de leur affirmation, par le groupe, des idéaux communs inhérents à cette expérience. L'univers du Muntu est un univers profondément religieux, univers d'interaction des forces. Concevoir la vie humaine en tant qu'expérience de cet univers et

---

<sup>125</sup> MAWENI, M.S., *o.c.* p151.

<sup>126</sup> TEMPELS, P. *o.c.*, p.42.

<sup>127</sup> MULAGO, V., *Simbolismo religioso africano: estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*, Madrid, Editorial católica, 1979, p.40.

de cette existence dans son ensemble n'est que des formes de révélations du surnaturel, des manifestations de Dieu et des esprits par des faits concrets<sup>128</sup>. De même, la religion imprègne toute la vie du Muntu et est présente dans la vie individuelle, familiale et sociale. C'est comme qui dirait que la religion du Muntu est mêlée à sa vie de manière holistique et y joue en même temps un rôle crucial et fondamental dans l'intégration sociale et dans l'équilibre de la vie sociale. Car, la religion permet aux membres de socialiser en se comprenant mutuellement, en se valorisant et en luttant ensemble devant les épreuves de la vie, sans oublier sa grande fonction médiatrice avec le monde invisible<sup>129</sup>.

Dans la cosmovision bantoue il existe une hiérarchie des forces au sommet de laquelle se trouve Dieu, la force même. Les ancêtres jouissent de la deuxième place dans la hiérarchie, suivi des défunts, du chef de clan et des autres vivants. Cependant le rôle des ancêtres est très important dans la médiation avec l'Être Suprême. La prépondérance des médiations dans la religion bantoue a laissé la voie à une conception religieuse erronée en la qualifiant d'animiste.

---

128 KONDE, N. "La mystique africaine traditionnelle", in *La mystique africaine*, Kinshasa, Baobab, 1993, p.77.

129 MULAGO, V., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, P.U.Z, 1973, p.80.

## III.2. LA RECHERCHE DE PROTECTION COMME PREOCCUPATION DES BANTOUS

### *Préambule*

Puisque la force vitale constitue la caractéristique du Muntu, lutter pour la conservation de sa vie et l'augmentation de sa force vitale en est son cheval de bataille. Le Muntu utilise tous les moyens à sa disposition dans son milieu de vie afin d'assurer sa survie et celle de sa famille. Ainsi tout ce qui diminue la force de la vie est à combattre. Nous exposerons dans cette partie la démarche du Muntu pour la protection de sa vie partant de sa cosmovision.

### **1. La sorcellerie**

#### **a) croyance à la sorcellerie**

Selon la cosmovision bantoue, tout ce qui arrive à l'homme est dû à une cause métaphysique. L'on peut affirmer sans risque de se tromper que pour le Muntu en général et pour le Muntu Kongo (congolais) en particulier, tout ce qui diminue l'être, tout ce qui affaiblit la force vitale, tout ce qui empêche le plein épanouissement de l'homme provient d'une typologie de force surnaturelle qu'il faut à tout prix découvrir. Dans la litanie, nous citons la maladie, la mort, l'épreuve, l'échec, la mauvaise récolte, la stérilité, le chômage, le célibat, l'insomnie, l'accident, la blessure, le naufrage, les pleurs du bébé la nuit, les cauchemars, le manque d'argent... Dans l'imaginaire collectif, la cause de ces méfaits et échecs se désigne sous le terme de sorcellerie. C'est ce qu'atteste J.F. Vincent : « *La croyance aux sorciers repose sur l'idée, commune en Afrique, que la maladie et la mort d'êtres jeunes sont foncièrement anormales. Elles sont provoquées, croit-on, soit par le courroux d'un esprit surnaturel (ancêtre ou génie), soit par l'action malveillante d'un humain : le sorcier* »<sup>130</sup>.

Ainsi l'homme Muntu vit constamment dans une obsédante hantise de la sorcellerie. Pour un parent qui tombe malade, la famille cherche d'abord à savoir qui est derrière la maladie, qui est le sorcier. Aucune mort juvénile n'est perçue comme naturelle ou scientifiquement explicable. D'où la pratique « *misako* » au Mai-ndombe (Congo), qui consiste à s'adresser au mort dans son cercueil soutenu par quatre personnes debout pour savoir d'où provient sa mort. Les différents mouvements du cercueil donnent la réponse

---

<sup>130</sup> VINCENT, J-F, « Le Mouvement Croix-Koma : Une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo » in *Cahier d'études africaines*, vol VI, n° 24, 1965, p.3.

négative ou positive aux questions posées. Une fille qui tarde à se marier cherche dans la famille de sa mère un oncle sorcier. Une fille mariée qui ne conçoit ou fait des avortements spontanés pense que les oncles sont sorciers puisqu'ils n'ont pas reçu leur part de dot. Le bébé pleure la nuit puisqu'il a détecté le passage nocturne ou la présence du sorcier. Un tel jeune a connu un accident c'est puisqu'il a des problèmes dans sa famille, un sorcier en veut à sa vie. Un homme fait tomber sa bouchée en mangeant puisque le sorcier l'a regardé d'un mauvais œil. Un homme perd son travail puisque l'oncle sorcier se plaint de son indifférence au village... Nous pouvons remplir des pages s'il nous faut illustrer cet imaginaire collectif bantou sur la sorcellerie et ses effets dans la vie des membres du clan. Ainsi, nul ne mettrait en doute la croyance à la sorcellerie dans la société congolaise. Le discours sur la sorcellerie y est monnaie courante.

La sorcellerie comme explication spontanée des malheurs est la cause des divisions, des conflits, des vengeances au sein des familles et dans la société. Par son ambivalence et ambiguïté, en même temps qu'elle joue traditionnellement le rôle du maintien du contrôle lignager ou clanique, elle se trouve aussi à la base de l'obscurantisme, du statu quo de la société et empêche son développement. L'on se permettrait d'affirmer que la réalité même de la sorcellerie fait partie de l'imaginaire collectif congolais et bantou, du plus petit enfant au plus vieux. C'est une réalité sociale et culturelle ancrée dans la mentalité du peuple et qui traverse les rapports humains en ville comme milieu urbain qu'au village, son indubitable berceau ou son foyer. Ni la scolarisation, ni ladite « civilisation » des colons, ni la présence des différentes religions venues d'ailleurs n'ont pu réussir à éradiquer du peuple Bantou la peur de la sorcellerie et la mentalité y afférente. A la source de la sorcellerie se trouve généralement les proches parents ou la famille. Si ceux-ci ne sont pas à la base de l'ensorcellement d'un membre, du moins tous croient que cela s'est réalisé avec la coopération—trahison d'un proche parent. Car, selon l'imaginaire congolais de la sorcellerie, le sorcier ne peut avoir le pouvoir sur un membre qui n'est pas de sa famille, sans au préalable recevoir l'appui ou la permission « nocturne » du proche parent de la victime. C'est ce qu'affirme J.F. Vincent sur l'être sorcier : « *Est sorcier celui qui est pourvu d'un organe spécial, doué d'une vie propre, le kundu, qui pousse son possesseur à manger (« dia ») l'âme de ses semblables, particulièrement celle de ses frères de clan. La victime dépérit alors et meurt. Si le sorcier*

*s'attaque de préférence à ses proches c'est que son pouvoir sur sa victime est renforcé par la parenté, particulièrement par la parenté maternelle »<sup>131</sup>.*

Dans la même perspective, le sorcier envoûte dans sa famille dans le but de nuire et d'augmenter son pouvoir nocturne. Parfois, comme il est admis dans le commun des mortels, le sorcier participe au club des sorciers où chaque membre, à tour de rôle, doit présenter un membre important ou influent de sa famille pour que sa chair soit « mangée » dans le club mystique nocturne. C'est le phénomène désigné en lingala comme « *Likelemba* » ou ristourne des personnes à « manger » (envoûter). Ainsi les morts récurrentes au sein d'un quartier ou d'un village peut s'expliquer par le fait de l'existence d'un club de sorcier exerçant sa ristourne. Le sorcier du prochain tour doit présenter son candidat, au cas contraire c'est lui-même qui sera « mangé » (envoûté) par les autres. Ainsi, le candidat déjà « mangé la nuit », c'est-à-dire déjà envouté par les sorciers, peut continuer visiblement à vivre jusqu'à voir sa force diminuer et sa vie s'affaiblir jusqu'à sa disparition physique totale. D'où l'avertissement sage des parents au Congo : « *Kosimba mutu atumoli yo te noki te okomema ngambo, mbala mosusu basi baliaki ye na butu* » (« ne touche pas la personne qui te provoque car parfois il est déjà « mangé » la nuit et cherche son bouc émissaire »). Cette sagesse aide non seulement les jeunes à s'abstenir de riposter physiquement par coups et blessures, mais aussi montre clairement que la personne envoutée ou « mangée » la nuit, c'est-à-dire par la sorcellerie, continue à vivre physiquement jusqu'à ce qu'une cause apparente provoque sa mort immédiate. Cette sagesse exprime une autre idée sous-jacente importante c'est que le sorcier dissimule son action pour ne pas être détecté comme coupable de la mort d'une personne au péril de sa propre vie physique, car son acte est foncièrement anti-social. L'on soulignera ici à bon escient combien certains vieux ou certaines vieilles personnes sont passé à tabac puisque soupçonnées d'être, par sorcellerie, la cause du décès d'un familier ou d'un voisin.

### **b) Notion anthropologique de sorcellerie**

Il s'agit ici d'aborder le contenu qui se véhicule sous le terme sorcellerie. Notion controversée, les ethnologues, les anthropologues et les hommes d'Église l'ont suffisamment abordée. Mais en non initié, l'on perçoit toute la difficulté pour parler avec précision de la sorcellerie, car c'est le monde ésotérique des initiés, un phénomène

---

<sup>131</sup> *Ibidem.*

paranormal, un monde du silence et des mystères, un monde de la nuit. Toutefois partant de notre expérience depuis notre milieu naturel de vie et en tant que Muntu du Congo, nous considérons la sorcellerie comme ce pouvoir ésotérique et mystique ayant une capacité considérable de nuisance, bien qu'elle soit substantiellement une force ambivalente. Car, disons-le, la sorcellerie dans la société traditionnelle constitue la catégorie d'interprétation ou le mode d'explication des causalités de la production des différents événements sociaux.

Selon l'anthropologue E. Pritchard<sup>132</sup> dans son étude sur la sorcellerie chez le peuple Azande, la sorcellerie est « *une philosophie naturelle par laquelle les relations entre les hommes et les événements malheureux sont expliqués* ». Le plus significatif c'est la distinction qu'E. Pritchard établit entre deux termes anglais : *sorcery* et *witchcraft* pour différencier la sorcellerie. Selon lui, « *sorcery* » est la sorcellerie qui se pratique de façon volontaire et consciente au moyen des rites, des potions ou des objets de la magie blanche dans le but de guérir une personne, de désenvouter ou de chasser un mauvais esprit. Dans le contexte congolais, « *sorcery* » paraît correspondre au terme congolais « *nganga* », guérisseur. Le « *witchcraft* », quant à lui est une sorcellerie innée ou transmise qui vise à causer du tort ou à nuire. Il se pratique au niveau de l'inconscient humain. Cette même idée de Pritchard se retrouve chez J.F.Vincent qui pense que comme la plupart des peuples africains, les Kongo aussi font une distinction entre les sorciers ou les *ndoki*, et les chasseurs des sorciers ou les *nganga*, et donc entre magie noire et magie blanche<sup>133</sup>.

Les ethnologues Middleton et Winter, étudiant le même phénomène de sorcellerie ont réuni en 1963 sous le terme *wizardy* les notions antagonistes chères à Evans-Pritchard. Pour eux, les actes du *sorcerer* sont d'une nature telle qu'ils peuvent être accomplis par n'importe qui, alors que le pouvoir du *witch* est mystique et inné ; le *sorcerer* agit volontairement, le *witch* involontairement. De cette façon, les malheurs généraux sont expliqués par *witch-craft* et les malheurs particuliers par les actes de *sorcery*<sup>134</sup>.

L'anthropologue français, M. Augé, n'admet pas totalement la distinction de ces ethnologues, car pour lui, face à la réalité, le malheur d'un seul individu peut causer le

---

<sup>132</sup> PRITCHARD, E., *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Editorial anagrama, 1976, pp.233-238.

<sup>133</sup> VINCENT, J.F., art.cité, p.3

<sup>134</sup> MIDDLETON & WINTER, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, cité par AUGÉ, M., *La construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspero, 1974, p.69

malheur de tout un lignage. « *Il faut reconnaître que les théories locales, encore une fois, sont plus riches ou plus complexes que celles des ethnologues. Une distinction aussi radicale que celle établie entre witchcraft et sorcery semble rarement attestée ; la distinction entre malheurs particuliers et malheurs généraux est à l'évidence très fragile : les difficultés ou la mort d'un individu peuvent compromettre l'équilibre d'un lignage ou susciter des querelles entre lignages* »<sup>135</sup>. M. Augé pense que la sorcellerie est « *un ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort, et l'ensemble des pratiques de détection, de thérapie et de sanction qui correspondent à ces croyances* »<sup>136</sup>.

Selon le philosophe Congolais, T.K.M.Buakasa, la sorcellerie (*kindoki*) peut s'acquérir de 3 manières :

1° Par naissance : La *kindoki* peut être acquise par naissance. Il s'agit là d'une *Kindoki* congénitale, innée, héritée d'un ancien. Dans ce cas, un homme peut être inconscient de la présence en lui de ce pouvoir de *kindoki*.

2° Par apprentissage : Elle peut être acquise par apprentissage. L'apprentissage a lieu par l'initiation à un fétiche, *nkisi*, à l'issue de laquelle un contrat avec ce dernier est conclu, pour disposer d'un pouvoir de domination. Depuis lors, le pouvoir inhérent au *nkisi* permet à celui qui a ce *nkisi* d'agir en *ndoki*(*sorcier*).

3° Par contamination : quelqu'un croit manger du poisson et ce qu'il mange en a effectivement l'apparence, mais c'est, lui dira -t-on (la nuit par exemple), de la chair humaine. Le voilà à son insu promu *ndoki*. Depuis lors il est entré dans une relation qui exige qu'il paie la chair humaine (...) qu'il a mangé<sup>137</sup>.

Selon la conception générale et généralisée chez les bantous, la sorcellerie constitue une pratique antisociale réprouvée dans laquelle l'on utilise des pouvoirs occultes, et les sorciers sont les plus redoutés et détestés par la société, car ils utilisent toutes sortes de moyens pour nuire à la santé, à la réussite, au succès, à la vie des autres personnes. Ainsi, comme nous le disions antérieurement, les bantous sentent et croient que les échecs, les malheurs, les maladies, les tragédies, les dangers, accidents et malheurs

---

<sup>135</sup> AUGÉ, M., *La construction du monde*, p.65.

<sup>136</sup> *Ibidem*, pp.65-66.

<sup>137</sup> BUAKASA, T.K.M., "Le discours de la « *kindoki* » ou « sorcellerie », in *Cahier des Religions Africaines*, vol 11, p.29.

de cette vie sont principalement causés par l'utilisation de ce pouvoir ésotérique du sorcier, véritable perturbateur de la plénitude de la vie humaine. Comme l'affirme Balandier : « *Il (sorcier) perturbe ainsi l'ordre établi, répand le malheur, stérilise la nature. Ce sont là les manifestations de la sorcellerie ou kindoki : action inversée qui fait reparaitre le chaos et annule le progrès de la civilisation... Aussi, l'insolite, l'accidentel, l'état de crise sont-ils expliqués par des manœuvres de sorcellerie qu'il faut déjouer. Une sécheresse anormale, un incendie, une mort par la foudre, une épidémie, etc., sont l'œuvre des bandoki* »<sup>138</sup>. Tout cela revient à dire que les peuples ne se sentent pas complètement en sécurité face à cette manifestation multiple de sorcellerie, et que la moindre expérience du malheur et de la tristesse se réfère presque toujours à l'utilisation des pouvoirs cachés et maléfiques.

Voilà pourquoi les gens se tournent vers les guérisseurs et les devins pour se procurer des objets de protection.

---

<sup>138</sup> BALANDIER, G., *o.c.*, p.255.



## 2. La protection anti-sorcière : féticheur et fétiches

### a) Le *nganga* : guérisseur, féticheur et anti-sorcier

Si le *ndoki*, sorcier est l'ennemi de la vie et, partant homme antisocial à combattre et à abattre, le guérisseur, le *nganga* est par contre le recours traditionnel pour le combattre. Le *nganga* utilise les fétiches, les *nkisi*, comme moyen pour procurer la protection, la guérison, la réussite, l'ascension, le succès, la fortune. La connaissance et la pratique du *nganga*, guérisseur est désigné par le terme *bonganga* / *bonkanga* en lingala ou *bunganga* en Kikongo.

À propos, Bidounga certifie : « *Le Bunganga représente donc pour les Kongo une science regroupant plusieurs types de connaissances (médecine, divination, spiritisme...) que domine le Nganga, notable respecté dans la société kongo. Il regroupe également l'ensemble des fétiches, et en particulier les fameux Minkisi dont le terme au singulier, Nkisi, désigne une force, un pouvoir en relation avec les esprits des ancêtres d'une famille. L'objet du Bunganga est de combattre le Tsindoki, c'est-à-dire la science du Ndoki, « sorcier » chez les Kongo, ennemi public numéro un de la collectivité, esprit malfaisant et anonyme à qui l'on attribue tous les maux qui peuvent survenir dans l'existence* »<sup>139</sup>.

L'on devient *nganga* par hérédité ou par initiation. Comme l'affirme Zamenga : « *On accède de plusieurs manières au kingânga notamment par hérédité ou par initiation. Toutefois, pour prétendre accéder au kingânga, il faut posséder au préalable un kûndu, c'est-à-dire, un don, une aptitude* »<sup>140</sup>.

Ainsi donc, le *nganga*, guérisseur est l'antagoniste du sorcier. Il est recours de la société pour des multiples services en l'occurrence la guérison et la protection. C'est une figure connue de tous et symbole du pouvoir traditionnel bénéfique à l'épanouissement de la vie et à l'accroissement de la force vitale. Il symbolise les espoirs de la société : les espoirs de bonne santé, protection et sécurité contre les forces du mal. Il détient un pouvoir capable de concéder la prospérité et bonne chance, en même temps qu'il effectue

---

<sup>139</sup> BIDOUNGA, O., « Le bunganga, source de création des objets qui soignent chez les kongo » Dans *La Pensée sauvage*, 2005/3 Volume 6, p.4 <https://www.cairn.info/revue-l-autre-2005-3-page-425.htm>.

<sup>140</sup> ZAMENGA, B., *Bandoki*, Kinshasa, Edition Saint Paul, 1973, p. 15.

des purifications rituelles lorsque des impuretés réalisées ou commises sont à la base du désagrément ou d'un malheur dans le chef d'un membre du village.

Cependant, tous les nganga n'ont pas le même degré de pouvoir pour combattre tous les sorciers. Il existe des sorciers des niveaux supérieurs que seuls les nganga très puissants et expérimentés peuvent réussir à combattre. C'est ce que confirme J.F.Vincent : « *Normalement le sorcier est combattu par les magiciens ou nganga. Mais tous les nganga ne sont pas capables de détecter et de combattre les sorciers. Cette faculté est réservée à quelques magiciens spécialisés. Lorsqu'un individu est soupçonné par les siens de sorcellerie, à la suite de plusieurs morts survenues coup sur coup dans le clan par exemple, on a recours à un de ces nganga ; c'est généralement le nganga ngombo qui est appelé ; il est, lui, véritablement un « voyant », un devin* »<sup>141</sup>.

Comme susmentionné, ces maux et malheurs, en fin de compte, sont très rarement attribués à des agents physiques. Ils proviennent plutôt de la conséquence de certains comportements immoraux et de l'action des agents spirituels. Par exemple : l'indignation et punition des ancêtres pour les crimes commis, la malédiction des sorciers malveillants, possession d'esprits errants, etc. Dans tous ces cas, le rôle du guérisseur est de découvrir l'origine du mal, de déterminer l'esprit ou l'ancêtre qui a été offensé et d'exécuter le rite exigé pour calmer l'atmosphère et apaiser les esprits offensés. En ce sens, le caractère unique du guérisseur réside donc dans son dévouement exclusif à la cause de la communauté et des personnes.

Possédant ce pouvoir et cette science, il est le médiateur entre les esprits et les vivants. C'est lui le créateur des fétiches de toute catégorie. Son principal devoir et rôle est de protéger la vie en agissant sur les diverses maladies et les différents malheurs qui sont censés avoir été causés par un agent extérieur possédant la sorcellerie ou la magie noire. Jouant en même temps le rôle de médecin traditionnel, il cherche la cause de la disgrâce, il diagnostique le mal et administre un traitement efficace contre le mal. Le nganga ne se limite pas seulement à soigner et à guérir, il prévient le mal en proportionnant des ingrédients pour prévenir la recrudescence et pour protéger la personne des éventuelles attaques ultérieures. Et puisque le monde Bantou est bien cerné par des mauvais esprits et des sorciers, les ingrédients ou les fétiches de protections sont

---

<sup>141</sup> VINCENT, J.F., art.cité, p.3.

donc des pratiques ordinaires et populaires efficaces d'usages ponctuels ou permanents. On soutiendra donc que puisque le mal n'est jamais seulement physique, le remède non plus ne pourrait s'y limiter. Comme nous le disions, le guérisseur est un médecin du corps et de l'âme. Il possède un savoir qui lui permet de mélanger de manière adéquate ce qui convient pour une guérison ou pour procurer la protection. Il récite des formules d'exorcisme et exerce des actes rituels avec remèdes efficaces de la nature. En général ces remèdes sont composés d'écorces d'arbres, des herbes, des racines, de minéraux, certaines parties d'animaux, etc., ou effectuer des massages, etc. Le patient pour sa part doit accomplir un certain nombre d'exigences pour sa guérison.

Nous pouvons donc prétendre que le traitement que procure le *nganga* est physique dans la mesure où il guérit une pathologie physique ; il est un traitement psychologique quand il aide le patient convaincu d'être menacé par des esprits ou par des sorciers à retrouver l'assurance et la tranquillité intérieures ; il est un traitement religieux car le *nganga* évoque les ancêtres qui lui ont légué ce pouvoir et cette connaissance émanant de Dieu pour le bien du peuple. Le malade qui aurait enfreint un tabou des ancêtres est ainsi libéré du mauvais sort au plan spirituel en faisant la paix avec les ancêtres et avec sa société.

Le *nganga* a un rôle sociologique car sa figure est le symbole de la tranquillité et le recours en temps d'adversités. Il maintient donc la cohésion sociale là où le sorcier tente de perturber la tranquillité de la vie ; et enfin ce traitement joue aussi un rôle préventif et protecteur à longue durée car, en fin de compte, il y a un risque permanent de nouvelles attaques. Le *nganga* est donc le médecin, le psychologue, le médiateur social et le prêtre traditionnel. Ce n'est pas en vain que les colons et les missionnaires ont repris le même terme *nganga* pour désigner le médecin moderne (*mu-nganga*) et le prêtre catholique (*nganga-Nzambe*). Ce dernier aspect nous le développerons plus tard en parlant du recours au prêtre traditionnel (*nganga-nkisi*) et au prêtre catholique (*nganga-Nzambe*).

Par ailleurs, l'action du guérisseur, le *nganga*, ne se limite pas seulement aux personnes, elle s'étend également sur divers domaines de la vie sociale et sur les activités de l'homme. Ainsi le *nganga* a la capacité ou le pouvoir de faire augmenter la productivité agricole ou des bétails, de lutter contre l'impuissance de l'homme, de donner la fécondité à la femme. Les gens recourent au *nganga* pour obtenir une réussite dans le commerce,

une ascension dans les postes en politique ou en administration, le succès dans les études, la protection du champ ou des bétails... Il a donc accès aux forces cachées de la nature et aux esprits qu'il manipule et gère moyennant la création et l'usage des fétiches.

## b) Les fétiches

Le mot fétiche a été introduit dans le monde scientifique par Charles de Brosses (1760). Les portugais déjà l'utilisaient, *feitício*, pour désigner les convictions et les usages religieux des nègres africains. Il s'agissait des choses puissantes faites par l'homme<sup>142</sup>. Selon L. Pancorbo, les premiers navigateurs européens ont inclus dans le fétichisme le monde entier des idoles, des amulettes et des étrangetés venues d'Afrique et d'autres continents... Le fétiche était pour Tylor (1888) « le support matériel de l'esprit », quelque chose de différent de l'idole ou « support permanent de l'esprit »<sup>143</sup>.

Pour sa part, W.G. Aston attribue aux fétiches cinq acceptions dans son dictionnaire : a) corps animés ou inanimés, ou phénomènes naturels, distingués du reste de l'environnement du fait qu'ils éveillent en l'homme de salutaires ou nobles sentiments, b) représentations ou symboles de divinités ou de grands ancêtres, c) lieux de fixation d'esprits de la nature ou d'âmes des défunts, d) objets manifestant par eux-mêmes un pouvoir magique ou permettant à certaines personnes, ou aux divinités auxquels ils sont consacrés, d'exercer un tel pouvoir, e) enfin objets simplement nécessaires à l'exécution de sortes de drames rituels<sup>144</sup>. Les fétiches au Congo sont désignés en *lingala* et en *kikongo* par le terme *nkisi* ou *minkisi*. De son étymologie en *kikongo*, « Le mot *n'kisi* dérive du verbe *kisika*, **rendre fort**, consacrer, sanctifier, ordonner, bénir, synonyme *SINIKA* »<sup>145</sup>. Il convient de préciser que le terme *nkisi* regorge plusieurs sens, non seulement ce qui guérit, qui cause du tort, ce qui protège des maux causés par la sorcellerie, mais aussi désigne les remèdes thérapeutiques de la médecine traditionnelle et de la médecine moderne pour les maux purement biologiques. Cependant, dans le contexte qui nous concerne, il ne s'agit pas des *nkisi* comme remède médicale, mais plutôt de *nkisi* au sens traditionnel, des objets-forts, des objets dotés de puissance pour un but que lui détermine son faiseur, le *nganga*.

---

<sup>142</sup> VAN DER LEEUW, G., *o.c.*, p.24.

<sup>143</sup> PANCORBIO, L., *Abecedario de antropologías*, Madrid, SigloXXI,2006, p.199.

<sup>144</sup> ASTON W.G, *Encyclopedia of Religions and Ethics* cité par SURGY, A. « Présentation », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 8 | 1987, mis en ligne le 16 octobre 2013, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1007>

<sup>145</sup> BATSHIKAMA B., R., *Voici les Jagas*, Kinshasa, 1971, p. 188.

A en croire H. Mulinda, les fétiches désignés comme *nkisi* ou *minkisi*, sont considérés comme des forces surnaturelles indéterminées et impersonnelles qu'une personne (nganga nkisi) habilitée à les manipuler peut enfermer dans des supports matériels qui, de ce fait, sont aussi appelés *minkisi*, marquant ainsi une superposition de l'objet et de sa représentation<sup>146</sup>. Le *nkisi* se caractérise par son ambivalence car il peut être maléfique ou bénéfique selon le but de sa confection et l'usage qu'on en fait. C'est une force qui peut être utilisée aussi bien pour des actions d'attaque que pour annuler des intentions agressives. Le propriétaire du *nkisi* comme vu précédemment est le *nganga* qui le met au service de son client.

### c) Fonctions et catégories des fétiches.

Les fétiches ont plusieurs fonctions dans la société Bantoue dépendant du but pour lequel ils ont été fabriqués par le nganga. Mais en général les fétiches sont confectionnés pour répondre aux besoins de la conservation, la protection et l'accroissement de la vie d'une part et d'autre part pour lutter contre tout ce qui ne permet la plénitude de la vie, bien qu'ils puissent aussi être confectionnés dans le but de nuire ou de porter préjudice.

Selon G. Balandier, « *Le plus souvent, les fétiches ont des aspects qui varient selon les lieux, mais leurs fonctions paraissent semblables ; elles se répartissent en un nombre restreint de catégories : protection de la santé, garantie de la réussite, maintien de la fécondité des femmes et de la fertilité de la terre, lutte contre les bandoki (les sorciers), défense contre les violences et le vol* »<sup>147</sup>. On aura constaté sans effort que la première fonction qu'attribue G. Balandier aux fétiches c'est la **protection** de la santé ou mieux de la vie. Mais l'on sait que les fétiches peuvent être sollicités pour la réussite dans les affaires, pour l'ascension des postes au travail, pour le succès, pour la fécondité...

Selon H. Mulinda, les gens acquièrent les nkisi pour plusieurs raisons, principalement : la recherche de la guérison ou d'une protection contre les maladies pour les *minkisi* thérapeutiques, la protection de la famille contre les attaques extérieures, le désir de richesse et de longue vie pour le *nkisi mbumba*, l'intention de réparation d'un tort ou la vengeance pour les *minkisi* imprécatoires<sup>148</sup>.

---

<sup>146</sup> MULINDA, H.B., « Le Nkisi dans la tradition woyo du Bas-Zaïre », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 8 | 1987, mis en ligne le 07 octobre 2013, consulté le 30 avril 2019. URL: <http://journals.openedition.org/span/1070> ; DOI : 10.4000/span.1070.

<sup>147</sup> BALANDIER, G., *o.c.*, p.255.

<sup>148</sup> MULINDA, H.B., art.cité.

Ainsi donc nous pouvons catégoriser les fétiches, *nkisi* en plusieurs sortes en insistant sur le fait que chaque catégorie de *nkisi* possède une fonction spécifique liée à sa nature :

- *Nkisi* de protection : pour se protéger des mauvais sorts ou des attaques de sorcellerie, des attaques des bêtes féroces ou pour protéger la famille, le clan ou le village.
- *Nkisi* thérapeutique : comme remède pour guérir certains maux, selon chaque maladie.
- *Nkisi* de richesse : en vue de la prospérité.
- *Nkisi* d'attaque : afin de jeter un mauvais sort ou une maladie à quelqu'un, à un voleur, à un ennemi, à un rival.
- *Nkisi* d'annulation : pour annihiler les effets de la sorcellerie ou de la magie sur une personne.
- *Nkisi* d'envoutement : pour ensorceler quelqu'un.
- *Nkisi* de réussite : pour réussir dans tout ce qu'on entreprend.
- *Nkisi* de domination : pour maîtriser une ou des personnes, son chef, sa femme ou une situation concrète
- *Nkisi* de fécondité : en vue de concéder la fécondité à une femme.
- *Nkisi* d'amour : pour être aimé ou se faire aimer par quelqu'un à la folie.
- *Nkisi* de pêche : afin d'avoir une pêche abondante.
- *Nkisi* de la chance : afin d'avoir toujours des aubaines ou de la chance en toutes circonstances.
- *Nkisi* de la chasse : afin d'avoir une chasse abondante.
- *Nkisi* de force : pour la force musculaire dans le combat ou le travail.
- *Nkisi* d'attrait : pour attirer les gens vers soi ou vers son commerce.
- *Nkisi* de profession : pour exceller dans sa profession et être admiré par tous.
- *Nkisi* de pluie : pour faire pleuvoir.
- *Nkisi* de foudre : pour foudroyer quelqu'un.
- *Nkisi* de cerveau : pour jeter la folie à quelqu'un.

Cette liste est loin d'être exhaustive.

Pour sa part, V. der Leeuw décrit les diverses formes que peuvent prendre les fétiches ainsi que leurs fonctions : *“Des fétiches nous distinguons les amulettes. Ce sont*

*bien aussi des réceptacles de puissance, mais, pourrait-on dire, en miniature. On les porte sur soi. (...) mais également les cordes nouées, destinées à maintenir la puissance solidement compacte ; ce sont encore de petites pierres et à peu près tous les objets qu'on puisse imaginer. Ils sont conçus comme écartant tout danger et attirant la bénédiction »<sup>149</sup>.*

#### **d) Fétiches à formes humaines : archétypes des statuette mariales**

Les missionnaires français arrivés au Royaume Kongo, précisément à Loango font l'expérience des fétiches et en donnent leur perception. Les fétiches agissent comme « *protecteurs de la personne, ce sont des gardes-vies : Ils (les gens de Loango) portent presque tous quelque petite idole pendue à leur côté. C'est pour l'ordinaire quelque figure humaine grossièrement travaillé, en bois ou en ivoire... (...) Il y a quelques-unes de ces idoles, placées dans des lieux écartés, auxquels les nègres vont quelques fois en pèlerinage, surtout quand ils veulent entrer en possession d'une charge ou se marier...* »<sup>150</sup>. Cette citation de G. Balandier sur ce que portaient et effectuaient les autochtones explique clairement pourquoi autant d'affluence aujourd'hui vers les objets de la piété populaire mariale et vers les statuette de la Vierge Marie. Ces fétiches de figures humaines mal travaillées se plaçaient en des lieux éloignés, des lieux sacrés où l'on s'y rendait en pèlerin pour les cérémonies de la prise de pouvoir d'un chef.

Ce pèlerinage constitue positivement une prédisposition des autochtones à accueillir la même pratique dans la dévotion mariale où elle a plus de sens et plus d'attrance de nos jours. Il constitue une « pierre d'attente » s'il faut employer des termes propres au processus d'inculturation de la foi. Et ces fétiches en figures humaines mal taillées se trouvent dans le subconscient des bantous chrétiens actuels en utilisant les effigies ou statuette de la Vierge Marie, comme nous le verrons dans les différents récits de nos enquêteurs. Cette idole, cette figure humaine en bois, voilà des antécédents qui facilitèrent la réception de la piété mariale et qui permettent d'affirmer l'influence des pratiques traditionnelles sur la piété populaire mariale et d'expliquer l'afflux vers des pratiques pieuses mariales. Car, cette figure humaine, dans plusieurs cas représentent la force d'un(e) ancêtre protecteur (trice) du clan ou de la famille dont les descendants

---

<sup>149</sup> DER LEEUW, V. *o.c.*, p.29.

<sup>150</sup> BALANDIER, G., *o.c.*, p.255.

portent le nom. Souvent ce personnage ancêtre est évoqué avant les diverses activités du Muntu et devant des situations limites.

Ces fétiches à figures humaines sont des statues en bois désignées par plusieurs noms selon les langues locales. La plupart de ces statues du Royaume Kongo sont aujourd'hui aux musées de Belgique (Tervuren) ou d'Angleterre (Birmingham) emportées par les colons et les missionnaires. Si à Kinshasa ces figures sont appelées « *bikeko* » comme pluriel du mot « *ekeko* » en Lingala, elles sont désignées comme « *biteke* » en Kikongo. Ces fétiches sont connus dans la langue Sakata comme « *nshwe* » auxquels l'on rendait culte avant de sortir de la maison pour les champs ou pour la chasse. Ils avaient l'attribution d'accorder la chance et surtout de procurer la protection à la famille et à chacun des membres. Nous retrouvons ces fétiches à figures humaines aujourd'hui comme œuvres d'arts en plein Centre-ville de Kinshasa, au marché appelé « *Wenze ya bikeko* » (marché des statues).



**Figure 1. Figure féminine Nkisi nkondi<sup>151</sup>(Birmingham Museum and Art Gallery).**

Les N'Kondi, les fétiches de statuette de forme humaine sont des intermédiaires de puissances. Selon les créateurs des N'Kondi, le monde est une continuité dans laquelle la vie est juste une partie d'un Tout. Ainsi ces statuette sont le pont entre le monde des vivants et celui des ancêtres, entre le réel et le symbolique. Nous sommes là donc dans le domaine de la médiation du sacré dans la tradition ancestrale Kongo. Ces N'kondis sont

---

<sup>151</sup> [https://fr.wikipedia.org/wiki/Nkondi#/media/Fichier:Female\\_Power\\_Figure\\_\(Nkisi\\_Nkonde\).jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Nkondi#/media/Fichier:Female_Power_Figure_(Nkisi_Nkonde).jpg)



donc des intermédiaires obligés entre les humains et les divinités surnaturelles, entre la communauté et l'esprit des ancêtres. De cette manière, les masques, les statues et fétiches sont avant tout des symboles chargés de significations magico-religieuses<sup>152</sup>.



Figure 2. Fétiches du Ka-Kongo. Nels, Bruxelles, série 14, n° 121 Congo

#### e) Les archétypes mentaux des puissances féminines.

L'affluence vers la piété mariale et l'utilisation de ses objets trouvent aussi leur explication dans l'existence des figures puissantes féminines dans la tradition ancestrale et dans la période postcoloniale qui fonctionnent comme archétypes dans la mentalité des bantous de Kinshasa. Et comme nous le montrerons, Kinshasa est le carrefour ou mieux le point de rencontre des différents peuples qui habitent la République Démocratique du Congo. Avec la montée de la modernité dans la période postcoloniale, l'exode rurale vers la capitale Kinshasa où tous les services étatiques sont centralisés, est énorme et considérable. Ces autochtones qui se déplacent vers la Ville aux réalités multiples, « mboka ya mundele », ville du Blanc, ne laissent pas derrière eux toutes leurs pratiques traditionnelles de protection, bien au contraire et avec grande raison. C'est ainsi, comme

<sup>152</sup> <https://royaumeloango.org/fetiches-a-clous/>

nous l'écouterons dans les récits des enquêtes, Kinshasa est rempli de « nganga », guérisseurs, devins et tradipraticiens. La ville est remplie aussi de « Ma Ndonga » ou « Ma mbikula », les divinatrices, qui parfois jouent le rôle des guérisseuses et qui octroient les objets de protection et de chance. Dans la même perspective, ces autochtones n'ont pas abandonné dans leur village leurs imaginaires sur l'existence des génies ou puissances tant masculines que féminines, représentées ou pas par des sculptures en bois taillées, qui étaient objets de culte dans les diverses circonstances de leur vie au village.

La rencontre avec d'autres peuples de différents coins du pays ajoute à leurs expériences d'autres divinités, d'autres puissances et pratiques, en plus de ce qu'ils devront expérimenter dans Kinshasa postcoloniale des années après 1960. Si la figure d'une puissance féminine comme « *Mami Wata* » ou la sirène des eaux hante les esprits dans la période postcoloniale, le « *Elima mpombo* » puissant génie féminin *Mpombo* reste traditionnel et bien connu des ressortissants du Lac Mai-Ndombe, en plus de la multitude des « Bilima » (des génies) puissants, bien connus qui parsèment les cours d'eau, les rivières, les lacs, le fleuve et les forêts du Congo. Les congolais du Kwilu n'ont pas laissé le *Kuku Pemba* au Kwilu ; les Bas-congolais n'ont pas oublié le *mbandi* (fétiche de protection) au Congo-central ; les Mai-ndombiens n'ont pas oublié les *nshwe* (statuettes sakata) et *kenkunjiri* (*un nain mystique invisible qui frappe à son passage*) ni *Momb'ipoku* (seigneur des abîmes, chez les ntomba et bolia) ni non plus les génies masculins des eaux (*elima*) comme : *nkanda*, *Itombili*, *mbo*, *ngende*, *wawa* et les génies féminins des eaux (*elima*) comme : *nzako*, *nsambe*, *mpia*, *mbili*, *nkanka*. Dans cette logique et mentalité, la distance n'empêche pas que les plaintes et sortilèges de l'oncle resté au village ou vivant en ville aient des effets sur la vie du neveu ou de sa famille en ville. La distance n'empêche pas l'action malveillante du sorcier sur sa cible.

Ces archétypes mentaux nous fournissent des matières à réflexion sur certaines pratiques religieuses dans la ville de Kinshasa, dans le cadre spécifique de la théologie de la ville.

Il nous paraît judicieux, à titre d'illustration, de brossez tant soit peu deux figures : le *Mpombo* et *Mami wata*.

## 1. Le *Mpombo* ou puissance féminine dans la guérison

L'existence des génies féminins ou des puissances féminines, tant dans les us et coutumes des populations congolaises habitant Kinshasa que dans l'imaginaire collectif, n'est plus à démontrer. Aucune province du Congo n'ignore, surtout dans ses eaux et ses bosquets, l'existence des génies tant masculins que féminins. Il n'est pas exagéré de le dire que dans la culture Bantoue, Dieu n'entrant pas dans les catégories des *-ntu* comme susmentionné, est un être transcendant. On ne le représente pas de manière symbolique. Moins encore, on ne retrouve pas des dieux dans la tradition, ni des déesses, sinon des médiations : des ancêtres, des esprits, des génies, des fétiches...

Dans cette perspective, le *Mpombo* dont nous faisons mention ici est le cas typique d'un génie féminin connu pour des cas des guérisons des maladies incurables. *Mpombo* comme génie ou comme phénomène de transe est bien connu de ressortissants de la province du Mai-Ndombe.

Dans la tradition des tribus Bolia et Ntomb'e nzale du Lac Mai-Ndombe, *Mpombo* est un génie féminin, épouse de *Mombipoku* désigné comme « seigneur des abîmes » dans les eaux du lac. Bien que *Mombipoku* soit connu comme une divinité masculine puissante ou un génie qui règne sur l'eau et les forêts du Lac Mai-ndombe, cependant *Mpombo* est plus chargé de procurer la bonne santé, mieux la guérison des maladies incurables.

Le *Mpombo* est aussi désigné comme « Elima mpanza » (génie de Mpanza) en référence à son habitat naturel qui est le lac du village Mpanza situé sur le lac Mai-Ndombe à une trentaine de kilomètre de la ville d'Inongo, capitale de la province du Mai-Ndombe, ville qui nous a vu naître et grandir. Le phénomène *Mpombo* n'est donc pas une réalité lue ou connue à partir des livres. C'est un phénomène habituel vécu durant toute notre enfance et jeunesse. Cette expérience personnelle, a été certifiée par des témoignages de certains adultes originaires du Lac et natifs de la même ville, rencontrés lors de nos enquêtes à Kinshasa.

Il en ressort que *Mpombo* comme phénomène est une pratique religieuse traditionnelle de guérison recourant aux forces du génie féminin *Mpombo*. Ce recours ne se réalise qu'en cas de maladies incurables, de maladies « têtues » ou récidivistes par des rechutes. Un recours extrême pour une maladie qui démontre l'incapacité de la médecine traditionnelle. Dans ce cas, la thérapie traditionnelle consiste à amener le patient ou la

patiente au site indiqué appelé « *ngumba* » (en langues bolia et ntomba) où il/elle sera pris(e) en charge par les initiés, les *ngaas*. Ceux ou celles-ci enduisent tout le corps du patient avec du kaolin afin de commencer la thérapie et le temps de pénitence. À la fin de la période d'Initiation et de pénitence, les esprits sont invoqués sur la personne malade qui tombe en transe. C'est cette transe, appelée aussi *Mpombo*, qui a donné le nom *Mpombo* à ce phénomène englobant la thérapie, l'Initiation et la pénitence.

Par ailleurs, si la figure de *Mpombo* comme puissance féminine représente l'assurance de guérison aux maladies incurables et de la bonne santé, elle ne peut pas pas influencer sur la façon de concevoir la figure de Marie comme médiatrice de grâce. Si cette réalité dispose à accueillir et à vivre la dévotion mariale, cependant elle ne manque pas de présenter ses limites. Le phénomène *Mpombo*, se focalise seulement sur l'aspect guérison ou santé et par conséquent, ne promeut pas une relation personnelle avec le génie. L'obtention des résultats escomptés reposent sur l'accomplissement de certains rites ou de certaines pratiques traditionnelles. En influant sur la dévotion à la Vierge Marie, ce phénomène pourrait avoir comme conséquence de limiter la dévotion aux simples pratiques religieuses et à la recherche d'un profit immédiat sans favoriser la relation transcendante ou une expérience spirituelle avec la Vierge Marie ou l'imitation de ses vertus.

## 2. Mami Wata

Dérivant de l'anglais *mother water*, *Mami Wata* est connu au Congo et à Kinshasa comme esprit de l'eau qui se présente sous les traits d'une belle jeune femme blanche aux cheveux longs, exhibant une abondante poitrine, portant certains emblèmes de la modernité : bracelet, montre, bijoux. Mami Wata est un être hybride : à la fois humain et aquatique ; sa partie supérieure est humaine, tandis que sa partie inférieure est enveloppée d'une longue queue de poisson. C'est la sirène des eaux que l'on semble retrouver tant aux eaux du Congo qu'à celles des autres pays africains. Si au centre du Congo et à la capitale Kinshasa elle est connue comme Mami Wata, dans toute l'ancienne province de Katanga elle est connue comme *mamba muntu*, qui se traduit littéralement comme serpent-humain. « *Dans l'univers congolais de la modernisation postcoloniale, la sirène est un esprit aquatique féminin. À titre strictement personnel, elle intercède en faveur des hommes en quête du pouvoir et de l'argent. Plutôt amante que déesse, la sirène se montre,*

*s'expose à l'homme qui, pour la séduire à son tour, lui dérobe un objet personnel. À l'opposé de la terre où vivent les humains, l'eau est son élément* »<sup>153</sup>.

Cette dame blanche supranaturelle non seulement qu'elle intercède pour les hommes, elle est aussi dispensatrice des richesses qui cependant ne sont pas gratuites. Il y a un prix à payer en échange. Ce prix à payer se situe comme elle-même au carrefour des valeurs modernes et traditionnelles.

Selon L. Touya <sup>154</sup>, le mythe de Mami Wata naît dans les années 1950, cependant il tire ses origines de l'ancienne Afrique animiste(sic). La rencontre des esprits de l'eau traditionnels des régions côtières africaines et des vaisseaux européens qui accostèrent en Afrique à la fin du XVe siècle, a fait naître ce mythe. Plusieurs anthropologues et historiens américains dont Salmons en 1977, Drewal en 1988, ou Hecht en 1990 ont écrit sur cette réalité. Fabian (1996) et Jewsiewicki (1991), se sont intéressés aux représentations de Mami Wata dans l'art populaire à Kinshasa. D'ailleurs, elle est assimilée par ses dévots à une déesse étrangère. Son image et son caractère (capricieux, vaniteux et coquet) l'assimilent à une femme occidentale ; Mami Wata est en effet claire de peau et elle a de longs cheveux qu'elle passe son temps à coiffer. Elle est en quelque sorte une femme fatale, irrésistible. Elle véhicule des valeurs qui ne sont pas traditionnelles. Ce n'est pas une mère ou une épouse : elle n'a pas d'enfants. Elle procure en retour, des bénéfices.

Par ailleurs, le recours à ces puissances féminines tant traditionnelles comme le cas de *Mpombo*, que modernes comme Mami Wata, contribue à élargir nos horizons sur l'influence de ces archétypes dans la mentalité des habitants de Kinshasa et par ricochet dans leur vie religieuse. En d'autres mots, l'affluence vers la piété mariale, le recours à la puissance de la Vierge Marie, trouve dans la tradition bantoue son substratum qui sont comme des « pierres d'attentes ». Si positivement ces archétypes les disposent à l'adoption de la dévotion mariale, cependant ils contribuent pour beaucoup à la mentalité

---

<sup>153</sup> JEWSIEWICKI, B., et BALOJI, S., "Mami wata et mamba muntu : sirène médiatrice dans l'imaginaire collectif congolais" *Dans Femmes médiatrices et ambivalentes* (2012), pp. 107 à 116.  
[https://www.cairn.info/femmes-mediatrices-et-ambivalentes--9782200272814-page107.htm?ora.z\\_ref=li-68574146-priv#no1](https://www.cairn.info/femmes-mediatrices-et-ambivalentes--9782200272814-page107.htm?ora.z_ref=li-68574146-priv#no1)

<sup>154</sup> TOUYA, L., *Mami wata la sirène et les peintres populaires de kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 2004, pp.12-26.

fétichiste dans la piété mariale, à la conception religieuse du « donnant donnant », c'est-à-dire une dévotion intéressée à la Vierge Marie juste pour obtenir en retour ses faveurs, sa protection et non une relation spirituelle et transcendante avec la Mère du Sauveur. Les ex-votos dans les sanctuaires et grottes mariaux en général ont cela comme substratum mental, le « *do ut des* », je donne pour que tu me donnes. Or, comme l'exprime L.M. Grignon de Montfort, la vraie dévotion mariale doit être intérieure, tendre, sainte, constante et désintéressée<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> GRIGNON DE MONTFORT, L.M., *Traité de la vraie dévotion mariale*, Grenoble, les Editions Blanche Peuterey, 2013, n°105.

## f) Les fétiches dans certains domaines de la vie quotidienne

Par ailleurs, l'usage des fétiches à Kinshasa en particulier et au Congo en général, peut aussi se catégoriser selon les différents domaines et activités de la société. De manière succincte, nous pouvons passer en revue certains domaines phares.

### 1. La politique

En politique, il est bien connu dans l'imaginaire collectif congolais des situations qui laissent entrevoir l'usage des fétiches afin d'obtenir, de conserver des postes politique ou administratifs au sein du gouvernement. A l'heure du remaniement, les féticheurs reçoivent des clients hautement placés, ceux qui veulent une ascension ou carrément ceux qui veulent éliminer les autres en leur jetant les mauvais sorts ou une paralysie conduisant à l'incapacité de travailler afin de les remplacer. Plusieurs fois, les serviteurs de Dieu sont invités par les croyants à bénir des bureaux antérieurement occupés par leurs prédécesseurs pour des raisons que les fétiches y étaient enterrés. À l'heure des campagnes électorales, les féticheurs sont des vedettes pour les candidats aux élections aux différents niveaux.

Dans l'exercice du pouvoir, les fétiches jouent un rôle important dans le chef des dirigeants congolais. « *Le monde invisible des sorciers et des marabouts joue un rôle politique considérable en Afrique, et il est de plus en plus certain que maints politiciens tiennent compte de ce monde avant de prendre des décisions politiques* ». À l'en croire, des témoignages d'anciens barons du régime de Mobutu, ancien président du Congo, ex Zaïre, ainsi que d'autres fonctionnaires de l'État moins bien placés, révèlent que le monde magique a compté pour beaucoup dans ce régime. Ainsi, Ngunza Karl-i-Bond, ancien ministre des Affaires étrangères et directeur politique du MPR, fournit dans son livre<sup>156</sup> des indications sur certaines activités des femmes des barons du régime qui fréquentaient les féticheurs à Kinshasa pour « protéger leur ménage ». Il en va de même de Sakombi Inongo, ancien ministre de l'Information et longtemps le « griot » préféré de Mobutu, qui témoigna publiquement sur l'influence des marabouts dans les hautes instances du parti-État de Mobutu à l'époque. Aux dires de Sakombi Inongo, les rouages du régime étaient pleins des spécialistes en occultisme et certaines positions politiques de Mobutu étaient

---

<sup>156</sup> NGUNZA KARL I BOND, *Mobutu, ou l'incarnation du mal zaïrois*, Londres, Rex colligins, 1982, pp.29-30.

le résultat de leurs interventions<sup>157</sup>. Point n'est besoin d'évoquer ici d'autres témoignages de Sakombi Inongo recueillis dans le Film *Mobutu, Roi du Zaïre* sur les pratiques fétichistes de Mobutu afin d'accroître et d'asseoir son pouvoir.

## 2. Le football

Dans le domaine sportif, l'usage des fétiches est bien connu tant pour des grandes équipes de football au niveau national que pour des petites équipes du village. A telle enseigne que même les petites équipes des jeunes et moins jeunes arrivent à constituer, comme dans les grandes équipes, une 'commission de recherches' avec comme tâche la recherche d'un 'nganga', féticheur puissant afin de neutraliser les adversaires et gagner le match. Plusieurs témoignages attestent cet usage en décrivant des scènes fétichistes au terrain de football. Selon M.G. Schatzberg citant un article de la revue *Elima* (Kinshasa) intitulé « Les pratiques fétichistes sont prohibées ! », : « en 1980, le ministère des Sports zaïrois fit paraître les règlements du championnat national. L'article 12 était formel : « Tout club qui sera surpris tant sur le terrain que dans les installations sportives en flagrant délit de pratique fétichiste perd le match par forfait. Quiconque constate un cas de pratique fétichiste sur le terrain, dans les installations sportives (couloirs, toilettes, vestiaires, locaux, etc.) ou aux abords immédiats de celles-ci est tenu d'informer instamment le commissaire du match. Ce dernier procédera à la vérification des faits et en fera cas dans son rapport »<sup>158</sup>. Le même auteur cite un autre article « Le fétichisme en sport est un fléau » (*Soleil*, Dakar, 1980) où la confédération africaine de football (CAF) condamnait l'usage des fétiches au football : « il n'est pas admissible qu'en plein vingtième siècle, on puisse voir des gris-gris, des amulettes, qui perturbent le déroulement régulier des compétitions »<sup>159</sup>.

Zamenga Batukezanga, le romancier et écrivain populaire congolais, a, lui aussi, remarqué l'usage des fétiches et l'importance des sorciers dans le football congolais ou zaïrois à l'époque. Dans son roman *Sept frères et une sœur*, se trouve la description d'un match de football où interviennent les féticheurs au su et vu de tout le monde : « Le suspens était total à dix minutes de la fin : les deux équipes étaient toujours à égalité. Qui

---

<sup>157</sup> SCHATZBERG, Michael G. « La sorcellerie comme mode de causalité politique » dans *Politique africaine* (2000/3) N° 79, p.46.

<sup>158</sup> *Ibidem*.

<sup>159</sup> *Ibidem*.



va l'emporter ? Dans les deux blocs ainsi formés, on remarqua avec surprise des êtres étrangement habillés de raphia. On les vit cracher des gorgées de vin de palme mélangé à des noix de kola mâchées ; à certains moments, on vit sortir de leur bouche une espèce de boue qu'ils déversaient en direction des joueurs. On chuchote que ces êtres bizarres étaient les représentants de quelques très célèbres "nganga nkisi", féticheurs. Grâce à leur magie, les "nganga nkisi" rendaient les jambes des joueurs qu'ils soutenaient, plus légères, souples, et aussi plus habiles que celles des autres qui s'alourdissaient, devenant incapables de marquer des buts »<sup>160</sup>.

Dans la même perspective, N. Ramazani écrit dans un article paru à la Revue *Elima* de Kinshasa. : « Décidément, ce n'est pas pour bientôt que l'on verra notre football divorcer d'avec les pratiques fétichistes. À l'Afkis (Association de football de Kisangani), la pratique ouverte des gris-gris est maintenant au-delà du supportable. Cela au vu et au su des arbitres et dirigeants de cette association. [...] Un cas récent : armé de sang-froid, un dirigeant d'une équipe s'est mis à déverser plus d'un litre de sang contenu dans un récipient en plastique blanc sur le pavé du couloir central des vestiaires. Tout le monde qui allait prendre place à la tribune d'honneur du stade Lumumba devait passer dessus. Et c'est avec horreur qu'il fallait jeter le regard sur ces gros flocons de sang qui étaient éparpillés partout. [...] Évidemment les joueurs de l'équipe adverse devaient certainement marcher dessus car l'endroit est un passage obligé pour gagner le terrain »<sup>161</sup>.

Ces témoignages évoqués parmi tant d'autres prouvent à suffisance l'usage des fétiches, mieux la place qu'occupe les fétiches dans le football congolais. Ces pratiques démontrent que les exercices physiques, les entraînements, les talents de joueurs, les stratégies de jeu mis en place par l'entraîneur valent moins que les fétiches qui sont déterminants. En d'autres termes, dans un match de football on est en présence de deux forces fétichistes en compétition. C'est finalement l'équipe du féticheur le plus puissant qui gagne. La réussite ou la défaite est lue ou expliquée sous cet angle de sorcellerie. Cette rationalité traditionnelle, mieux cette mentalité fétichiste et ces pratiques n'ont pas disparu de nos jours et ne constituent pas un passé révolu. Chaque équipe a son nganga bien connu pour "traiter" ou "travailler" son match c'est-à-dire un

---

<sup>160</sup> ZAMENGA, B., *Sept frères et une sœur*, Kinshasa, éditions St Paul-Afrique, 1975, p. 20.

<sup>161</sup> RAMAZANI, N., « Le fétichisme à l'honneur : du sang humain au stade Lumumba », *Elima*, 7 sept. 1984, p. 13.

féticheur qui envoûte les adversaires de sorte que la victoire du match revienne à l'équipe cliente. Et durant le match, le goal accordé par le nganga est tenu par un joueur qui doit le jeter au bois de l'équipe adverse ou simplement un fan club le tient caché derrière le bois.

La même conception fétichiste est admise lorsqu'un joueur est talentueux ou bien il est vendu à un club mieux payant. La raison est simple : il est bien entouré des fétiches qui augmentent son talent et lui donnent du succès. Les fétiches sont donc pour les joueurs le grand recours pour se protéger (*kokangisa nzoto*) des ennemis, d'accroître son talent et pour monter en catégorie. C'est donc la causalité de réussite dans le domaine de football.

Cette perception des choses démontre aussi la place de la rationalité traditionnelle et sa supériorité pratique face à la rationalité scientifique et moderne dans la consécration des résultats probants et objectifs. La rationalité traditionnelle du Muntu influe tel un substratum fort dans le reste des domaines de son déploiement dans la vie quotidienne. Ainsi, l'on comprendra l'usage des objets de piété mariale comme substitut matériel des fétiches en vue des résultats escomptés.

### 3. La musique

Le domaine artistique musical n'est pas en reste. Un bon terrain où se déploie de manière quasi notoire les gris-gris. Le terme *lupemba* (*chance, bénédiction*) est bien connu dans ce domaine. C'est le succès, la notoriété qui s'obtient tant par des pratiques traditionnelles que par des pactes occultes et fétichistes. L'artiste congolais croit qu'en dehors du talent qu'il doit perfectionner, il lui est nécessaire de s'entourer des fétiches pour sa protection et pour le succès de son art. « *Si les musiciens à Kinshasa nient systématiquement l'utilisation du fétiche, ce n'est pas parce qu'ils ont honte d'y croire — même si cela est souvent le cas — mais plutôt parce qu'ils ont honte d'être associés à une activité fondamentalement anti-sociale* »<sup>162</sup>. Pour étayer cette théorie, il nous paraît important de relayer ici l'extrait d'une interview accordée au quotidien *La Prospérité* en 2014 par l'artiste populaire congolais, Noël Ngiamakanda, Alias Werrason, le roi de la forêt, concernant l'usage des fétiches dans son art. « *Enfin, le Roi (Werrason) met au défi quiconque qui veut prouver qu'il y a un féticheur ou un « nganga » qui lui a donné*

---

<sup>162</sup> WHITE, W. B « La quête du : rumeurs, réussite et malheur en République démocratique du Congo », Dans *Sociologie et sociétés*, 39 (2007.), 61–77. <https://doi.org/10.7202/019084ar>

*quelque chose pour faire le succès, de passer à la télé pour le dénoncer ouvertement. « je ne crois jamais aux fétiches. Nous sommes une famille chrétienne. La musique est un don inné pour nous... »*<sup>163</sup>. Ce qui nous intéresse ici ce n'est ni la négation ni l'affirmation de l'usage des fétiches par l'artiste. Le plus intéressant c'est que l'usage des fétiches dans l'art musical soit au cœur d'un débat et un sujet d'interview à un artiste de haute carrure. Cela prouve à suffisance, non seulement l'actualité du sujet mais aussi et surtout comment la rationalité traditionnelle, la mentalité fétichiste baigne l'espace et le monde congolais dans ce domaine précis comme dans tant d'autres. Loin de voir le talent naturel ou l'effort du musicien de hisser sa musique à un certain standing, l'on y aperçoit les résultats d'un travail ténébreux des forces occultes. Toutefois, l'on sait bien combien de fois les féticheurs et les catcheurs ont publiquement déclaré avoir procuré des fétiches aux musiciens et aux pasteurs des sectes, allant jusqu'à leur demander de les leur retourner. Plusieurs fois les musiciens eux-mêmes ont reconnu l'usage des fétiches dans leur art dans le chef des autres artistes. L'on se rappelle que le 12 Novembre 2017, le Cardinal émérite de Kinshasa, Mgr Laurent Monsengwo réunissait tous les artistes de Kinshasa, toutes tendances confondues, pour une causerie morale. À l'occasion, l'un des artistes musiciens, Namwisi Ngoy, alias Reddy Amisi prenant la parole dit en substance au Cardinal en lingala (nous traduisons) : « *Père Cardinal, nous vous prions de nous aider, il y a trop de fétiches dans notre métier de musicien, cela nous empêche d'évoluer. Certains font des fétiches pour bloquer les autres. Nous lançons des albums sur le marché mais cela ne marche pas à cause des fétiches des autres* ». À ces mots, toute la salle poussa un grand cri en guise certainement d'approbation de la pétition de l'un d'eux.

#### **4. L'amour et la fécondité**

La mentalité fétichiste a un autre terrain de déploiement et de bonne clientèle : l'amour et la fécondité. En effet, il est connu dans la société congolaise et Kinoise l'usage des fétiches, mieux du filtre, pour aimer ou se faire aimer. Si les ressortissants de la province du Kwilu connaissent le *kimvwanga*, ou filtre d'amour, ceux de la province de Kwango connaissent un terme en vogue à Kinshasa : *zakala haha*, c'est-à-dire un filtre pour maintenir et dominer son conjoint afin qu'il ou qu'elle n'aille pas trouver un autre amour par infidélité. Une mixture que l'on verse dans la nourriture du conjoint, surtout

---

<sup>163</sup> DIALA, J., «Werrason: je ne crois jamais aux fétiches dans la musique », <http://voiceofcongo.net/werrason-je-ne-crois-jamais-aux-fetiches-dans-la-musique>.

masculin. Le musicien Kabose Mulembi dans sa chanson *Zakala haha* (2015) avertit sur les conséquences de ce filtre qui fait que certains pères abandonnent leur foyer pour s'attacher à des maîtresses auprès de qui ils ont consommé la mixture.

De même, il est aussi connu le recours fréquent des femmes aux féticheurs afin de trouver la fécondité. Ceci arrive lorsqu'après une année de mariage, le couple continue de vivre sans enfant. La faute est généralement attribuée à la femme, accusée par la famille de son conjoint de stérile, même lorsque le mari en porte la pathologie ou est incapable de procréer. La pression de la belle famille et la honte au voisinage fait que plusieurs femmes recourent aux prières ou aux fétiches afin de recouvrer la fécondité dont la cause est généralement attribuée à un sorcier de la famille. Car, il n'y a rien de plus frustrant et humiliant pour une jeune femme au Congo-Kinshasa que d'être traitée de « *ekomba* », stérile, ou que soit dit d'elle qu'elle porte des pierres dans son ventre : « *amela mabanga* ».

Tous ces exemples des différents domaines sont évoqués pour montrer comment la mentalité fétichiste plane et agit dans le monde congolais en général et chez les kinoïses en particulier. Mais le plus saillant de tout, c'est la protection, car elle traverse tous les domaines et constitue une préoccupation permanente.

#### **g) Fétiches de protection aujourd'hui : *kokangisa nzoto***

L'existence de la croyance en des forces naturelles et mystiques dans l'univers bantou n'est plus un fait à nier. Les sorciers, comme expliqué précédemment et les fétiches font bel et bien partie de l'existence à Kinshasa et sur toute l'étendue de la République Démocratique du Congo. À en croire W.B.White, « *la distinction classique qu'utilise Evans Pritchard (1976) entre sorcery (sorcellerie) et witchcraft (magie) existe à Kinshasa, mais elle est traduite de façon différente : la sorcellerie y est généralement vue comme une activité nocturne qui n'est pas voulue ou contrôlée (que l'un de mes informateurs a qualifiée de « boulimie du mal ») ; le fétichisme, par contre, est considéré comme un acte prémédité et conscient, limité dans l'espace et dans le temps. Selon cette distinction, on fait du fétichisme, mais on est sorcier* »<sup>164</sup>. Dans la logique de E. Pritchard, les fétiches dont nous parlons ici entre la catégorie de *sorcery*, comme susmentionné. Il s'agit de l'usage conscient, volontaire et au moyen des rites, des potions ou des objets de la magie blanche

---

<sup>164</sup> WHITE, W. B., art.cité, pp 61-77.

dans le but de guérir une personne, de désenvouter ou de chasser un mauvais esprit. C'est le fétichisme dont le grand acteur est le *nganga*. Ce que les congolais appellent sorcellerie correspondrait donc au *witchcraft* de Evans Pritchard, car elle se pratique de manière inconsciente dans le but de nuire, c'est le *kindoki*, l'œuvre du sorcier ou *ndoki*. Certains auteurs comme Buakassa Tulu Kia mpanzu, Kiatezua Lubanzadio, Kimpianga Mahaniah... approfondissent ce thème de *kindoki* pour lui redonner son véritable sens dans le cadre de l'Initiation dans la société traditionnelle Kongo et marquer sa différence avec le contenu de sorcellerie comme conçu en occident, idéologisé par les colons et diabolisé par les missionnaires. Cependant cela n'est pas notre préoccupation. Nous parlerons de la sorcellerie comme elle se comprend dans le langage et la mentalité actuels du peuple congolais, comme *kindoki*.

En effet, l'usage des fétiches en ses multiples fonctions n'est pas une pratique des « primitifs » ni l'apanage des villageois, moins encore une épopée à reléguer à un passé révolu des bantous ou des kongolais. Comme dirait R. Bureau : « *La croyance africaine aux malfaiteurs occultes ne relève malheureusement pas du vieil exotisme des récits missionnaires d'antan. Elle est le fait des milieux urbains comme des milieux ruraux, des élites comme des gens simples ; elle interfère dans les relations sociales, les influences politiques ; de manière encore plus dommageable sans doute, elle neutralise les motivations au progrès économique* »<sup>165</sup>. En effet, en ce XXI<sup>ème</sup> siècle et en pleine capitale du Congo, les fétiches sont monnaies courantes et les *nganga* jouissent bien de leur travail, bien que de manière peu visible. Les *nganga* (féticheur, guérisseur) sont consultés et les fétiches sont procurés selon les besoins des clients. Ce qu'affirmait O. Dapper au XVII<sup>ème</sup> siècle sur les habitants de ce grand espace Kongo continue encore son bonhomme de chemin résistant à toute attaque extérieure et à tout autre apport nouveau. Il désignait les fétiches comme *moquissi*, on comprend *nkisi* ou *monkisi*. Voici le texte important de O. Dapper : « *Cette coutume vient de ce que ces pauvres aveugles s'imaginent qu'ils n'arrivent point d'accident funeste à un homme qui ne soit causé par le moquissi (nkisi, fétiches) ou idoles de son ennemi. Si quelqu'un par exemple tombe dans l'eau et se noie, ils diront qu'on l'a ensorcelé ; s'il est dévoré par un loup ou par un tigre, que c'est son ennemi qui par la vertu de ses enchantements s'était métamorphosé en bête féroce ; s'il tombe d'un arbre, si sa maison se brûle, s'il demeure longtemps de*

---

<sup>165</sup> BUREAU, R., *L'homme africain au milieu du gué. Entre mémoire et avenir*, Paris, Karthala, 1999, p.89.

*pleuvoir qu'à l'ordinaire, tout cela se fait par la force enchanteresse de Moquissi de quelque méchant homme. C'est peine perdue que d'entreprendre d'ôter cette folie de leur tête, c'est s'exposer à leur risée et à leur mépris »<sup>166</sup>*. La remarque de la dernière phrase de O. Dapper attire notre attention. Une peine perdue que d'entreprendre ôter cette mentalité de la tête de ceux qu'il désigne avec mépris à plusieurs reprises dans son texte les nègres, les sauvages ou les Éthiopiens. Les enquêtes plus fouillées des historiens et anthropologues nous révéleront le pourquoi de la désignation des Kongo ou des Vili comme éthiopiens. Serait-ce à cause de la couleur de la peau noir comme les Kush (Éthiopie) ou bien en cette époque déjà l'auteur savait ou soupçonnait l'origine nordique des peuples Vili ou Kongo ? Qu'à cela ne tienne, la mentalité d'utiliser les fétiches est qualifiée par lui de folie intraitable. Et celui qui ose changer cette mentalité est objet de moquerie. On comprend que les peuples étaient tellement convaincus et enracinés dans leur pratique que rien d'extérieur ne pourrait les ébranler. Et la conviction s'appuyait certainement sur la connaissance qu'ils avaient des forces de la nature et la capacité de les manipuler à des fins concrètes. Ainsi toute entreprise d'éradication ou de changement s'exposait à la risée. Cette risée peut aussi se jouer en ruse, la ruse comme arme des faibles afin de préparer la résilience ou la réapparition des mêmes pratiques dans le temps. C'est ce que nous verrons plus tard en parlant de la réception et de la résistance de et à l'évangélisation. Toutefois, il est un fait que les pratiques culturelles enracinées ne se balaient d'un revers de la main. C'est ce qu'affirme l'anthropologue P. Erny : « *une réalité socioculturelle, quelle qu'elle soit, n'est pas indéfiniment malléable : dans le fond, on peut même dire qu'il n'y a rien de plus résistant, et vouloir la transformer en fonction d'une vision abstraite, sans tenir compte des mécanismes qui sont en jeu en son sein, ne peut conduire qu'à des échecs* »<sup>167</sup>. Kinshasa est une ville qui bat son record en termes d'exode rurale. Les habitants de la ville sont les villageois d'hier. Les pratiques et mentalités en vogue au village n'y sont pas restés, elles sont bien présentes bien que parfois de façon voilée, cachée ou de manière différente.

Ainsi, face à la persistance de ces croyances et face à la peur permanente des éventuels malheurs, se protéger est une constante préoccupation. De là l'expression courante au Congo en lingala (langue nationale) : *kokangisa nzoto*, c'est-à-dire : fermer

---

<sup>166</sup> DAPPER, O., *Description de l'Afrique*, Amsterdam, Ed. Georges Gallet, 1686, p325.

<sup>167</sup> ERNY, P., *Enfants du Ciel et de la terre, Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 45.

le corps, protéger sa vie. Cette protection se fait par l'utilisation des fétiches. Les plus utilisés dans le cadre de la protection sont des amulettes, des câbles, des gourmettes, des colliers, que l'on porte sur soi au bras, aux hanches, ou dans le corps à travers des tatouages, on peut aussi les enterrer à la parcelle ou trouver un lieu réservé à la maison.

Selon V. der Leeuw : “*Des fétiches nous distinguons les **amulettes**. Ce sont bien aussi des **réceptacles de puissance**, mais, pourrait-on dire, en miniature. On les porte sur soi. (...) (Elles sont) destinées à maintenir la puissance solidement compacte ; ce sont encore de petites pierres et à peu près tous les objets qu'on puisse imaginer. **Ils sont conçus comme écartant tout danger et attirant la bénédiction** \*»<sup>168</sup>. Effectivement, ces amulettes, câbles, bracelets ou autres objets sont conçus et sont chargés d'une puissance par le nganga en vue de la protection, en vue d'écarter tous les dangers dans la vie courante et en toutes circonstances. Il suffit de jeter un coup d'œil très observateur aujourd'hui dans la ville de Kinshasa pour s'en rendre compte. Si les sorciers du village sont présentés comme prédateurs de la vie des familiers urbains, la vie de la ville elle-même offre autant des spectacles qui insinuent la présence et l'œuvre des forces occultes menaçant la vie. Que des rumeurs et des récits sur l'apparition des revenants dans la ville, dans le transport public et dans certains coins de la ville la nuit ! Que des rumeurs et des récits sur les enfants sorciers ! Que des prédications des pasteurs sur des phénomènes de sorcellerie et des attaques sorcellaires à longueur des journées ! Que de programmes de télévision relatant l'arrestation des vieux sorciers dans les différents quartiers de la ville ! Que des récits sur l'existence des occultistes jetant l'argent en vue de capturer les âmes des ramasseurs de ces dites sommes ! Cette ambiance, ces récits et rumeurs alimentent la peur et augmentent la mentalité fétichiste de manière permanente et poussent à la recherche de protection, *kokangisa nzoto*, se protéger contre toutes ces attaques. Ainsi l'importance du *nganga* est toujours actuelle et constitue un recours non négligeable tant pour les non croyants que pour les croyants peu enracinés dans la foi.*

La protection, désignée de manière générale au Congo comme *kokangisa nzoto*, se fait moyennant des fétiches confectionnés par le nganga à cette fin. Le nom de la mixture dépend de la provenance ou origine du fabricant ou *nganga* qui le procure. Cuvelier fait état de « quelques fétiches » de la région orientale et leur fonction: *Kunya*,

---

<sup>168</sup> DER LEEUW, V., *o.c.*, p.29.

\*Nous soulignons.

à figure humaine, protège contre les « ensorceleurs » ; *Mpindi*, qui a presque la stature d'un homme, remédie aux désordres nerveux ; *Nkondi*, représenté par un personnage « d'un mètre de hauteur », découvre les voleurs ; *Mavéma*, image d'un chien dont les dents très longue sortent de la gueule », éloigne les séducteurs ; *Ntadi* (le gardien), « petit fétiche à figure humaine », s'exprime par le truchement des rêves pour faire connaître le danger<sup>169</sup>. Ainsi, les ressortissants de la tradition Woyo connaissent le fétiche de protection en forme de statue, *mbandi* : « les *minkisi* de protection (*mbandi*) avec deux miroirs (dorsal et ventral) »<sup>170</sup>. De même, les ressortissants Sakata de Mai-Ndombe connaissent le *Nkina* comme immunisation, vaccin, contre de mauvais sorts des méchants sorciers, contre des morsures de serpents. Les ressortissants Ntomba et Bolia, aussi de la province de Mai-Ndombe, connaissent le *Bokombe* et *Ikutu* comme fétiches de protection. La mixture de cette dernière amulette de protection peut comprendre quelques feuilles, la peau du lion, écorce séchée de noix de palme, tout cela enfoncé dans un capuchon du stylo et lié par un fil nylon pour être porté comme pendentif au niveau du coup ou aux hanches. Mais en général, les éléments essentiels du fétiche constituent le secret de son créateur qui est un initié, ils ne se dévoilent pas. Même si on peut parvenir à voir et à connaître certains composants, ce ne serait qu'une partie que l'on peut percevoir, restera toujours caché l'élément essentiel tout comme les paroles des formules qui lui donnent son but et son efficacité.

Dans ce sens A.de Surgy reconnaît : « Leur efficacité (des fétiches) repose sur des ingrédients, présentés comme indispensables à leur fabrication, qui sont systématiquement protégés des regards en même temps que d'une détérioration par un contact étranger. Ces ingrédients, principalement végétaux, peuvent être insérés dans une statuette ou un instrument rituel, ou être attachés à eux une fois convenablement enveloppés »<sup>171</sup>.

Le même auteur spécifie que les ingrédients dont il parle sont les éléments essentiels ou la substance même du fétiche. « Quand je parle d'ingrédients des fétiches, je ne désigne aucune de ces choses accumulées sur lui ou contre lui en raison d'une certaine affinité avec lui et permettant sans hésitation de l'identifier. Je prends en

---

<sup>169</sup> BALANDIER, G., *o.c.*, p.255.

<sup>170</sup> MULINDA, H. B., art. cité.

<sup>171</sup> SURGY A.DE, « Les ingrédients des fétiches », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 12 | 1993, mis en ligne le 08 janvier 2014, consulté le 01 mai 2019. URL: <http://journals.openedition.org/span/1323>



*considération celles qui en constituent profondément la substance même ou le noyau et correspondent au type de force dont on entend qu'il fasse preuve*<sup>172</sup>.

Par ailleurs, en général ces fétiches comme dit précédemment se présentent sous des formes variées : un bracelet à porter, un pendentif pour le cou ou les hanches, une statuette à garder au coin de la maison, un contenant de bouteille à enterrer devant la parcelle ou la porte de la maison, des feuilles ou une mixture à emporter avec soi en poche...

### ***Conclusion***

Ce chapitre nous donne des bases anthropologiques, historiques et religieuses fondamentales sur la vie et la cosmovision non seulement des bantous en général, mais aussi des Congolais en particulier. Si la force vitale constitue l'épicentre de la philosophie de ce peuple, la sorcellerie et les forces naturelles comme menace de la plénitude de la vie, la lutte pour la conservation et la protection de la vie devient alors un constant cheval de bataille. D'où le recours récurrent aux moyens naturels disponibles et aux forces surnaturelles bienveillantes. L'usage des fétiches, des amulettes et pendentifs qui en sont la manifestation, constituent ainsi la pièce à conviction de la peur obsédante des attaques occultes et de la sous-jacente et résistante mentalité fétichiste. Résistante, car comme nous le verrons, cette mentalité qui n'est pas le propre d'un passé révolu, continue cependant son bonhomme de chemin et influe sur toutes les activités de l'homme malgré le choc de la modernité et les efforts des apports éducatifs, religieux et idéologiques externes.

---

<sup>172</sup> Idem.

## **CHAPITRE IV : LA RÉCEPTION LOCALE DE L'ŒUVRE EVANGELISATRICE DU KONGO**

### *Préambule*

Nous ne saurons démontrer l'influence des pratiques traditionnelles sur la piété populaire mariale aujourd'hui, si nous ne remontons pas aux origines mêmes du processus de la christianisation du Congo, qui n'est autre que l'évangélisation du Royaume Kongo en ses diverses phases. Ce retour aux sources aura comme avantage de permettre un regard critique sur les premières réactions et attitudes réciproques lors des premiers contacts entre deux cultures, deux pratiques religieuses et deux races, différentes de toute évidence. Il s'agit bien de déceler la dynamique des attitudes dialogiques qui s'y dégagent : entre accueil ou refus, conversion ou répulsion, ouverture et incompatibilité, méfiance et incertitude, soupçons et peur, force et résignation, ou encore résistance par ruse, adaptation puis résilience et/ou résurgence en des nouvelles créativités qui constituent l'objet de la Lived religion. C'est cela qui fera l'objet de ce chapitre important.

### **IV.1. LA RÉCEPTION DE LA FOI DANS LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION DU KONGO (1483-1835)**

#### **1. Les premiers contacts et l'introduction des sacramentaux**

L'arrivée des Portugais au XVe siècle au Royaume Kongo marque le début de la première phase de l'évangélisation de ce grand Royaume. En effet, en 1482 Diogo Cão cherchant la route maritime vers l'Inde, débarque au Royaume, découvre l'embouchure du fleuve Congo (Zaire) et il y plante un *padrão* (une stèle) pour marquer la présence portugaise. C'est en 1491 que quelques chanoines du couvent de St-Éloi de Lisbonne (les *loios*) arrivent au Royaume et commencent à évangéliser le Congo central et le littoral de l'Angola<sup>173</sup>. Le contact des autochtones du Royaume Kongo avec les Européens débouche sur la conversion du roi du Kongo, Nzinga a Nkuwu (1470-1509) au christianisme. Son baptême est célébré avec pompe le 3 mai 1491, et il adopte le prénom de João Ier, en guise d'hommage au roi du Portugal. Sa femme, la Reine Nzinga a Nlenza reçoit le baptême un mois plus tard, le 5 juin, sous le nom de Dona Eleonor, comme la reine du Portugal. C'est là le début du christianisme au Congo. Le christianisme sera alors

---

<sup>173</sup> PIROTTE, J., « Les religions dans les sociétés coloniales. L'Afrique centrale ex-belge », Dans « *Histoire, monde et cultures religieuses* » 2013/1 n° 25 Paris, Karthala, p. 107.

déclaré par le Roi Nzinga comme religion d'État. A sa suite, son fils Don Affonso aussi embrasse la nouvelle foi chrétienne. Après sa conversion, les missionnaires invitent le roi à abandonner les idoles ou les fétiches et à ne plus les adorer, chose qu'il exécuta sans failles et avec rigueur.

Cependant, ce baptême du roi fut très superficiel. En effet plusieurs auteurs affirment que le roi avait une autre conception du baptême, il voulait tout simplement « *communier à ce rituel qui donnait une telle puissance au Blanc* »<sup>174</sup>. Voilà pourquoi, juste quelques mois après son baptême, en octobre 1491 quand, à l'absence des missionnaires, les traditionnalistes, ceux qui refusèrent le baptême, appuyés par Mpanzu Nzinga, un des fils du roi, revinrent à la charge, le roi se laissa convaincre et retourna à ses pratiques ancestrales, au fétichisme et à la polygamie. Cuvelier formule la perversion du roi et la régression de la foi de cette manière : « *En ce temps, des ombres funestes se glissèrent sur l'âme du roi João de Kongo. L'admiration exubérante qu'il avait manifestée pour le Portugal et pour la religion chrétienne avait disparu. Il se tenait de plus en plus à distance des missionnaires et fuyait leurs entretiens* »<sup>175</sup>.

Cependant, l'on ne mit en doute la sincérité et la profondeur de la conversion du prince héritier Dom Affonso. Sa fidélité provoqua l'aversion du roi perverti envers lui. Il dut s'enfuir et se réfugier à Mbanza Nsundi avec les missionnaires et quelques autres fidèles. C'est là à Mbanza Nsundi que va naître son fils Kinu a Mubemba, appelé Don Henrique qui deviendra, en 1521, le premier évêque noir des temps modernes. Après son ordination épiscopale, il rentre au pays accompagné de quatre chanoines de Saint Eloi pour l'assister en qualité de théologiens et canonistes.

I.Ndaywel, historien congolais, résume bien cette première évangélisation du Kongo. À l'en croire, la première évangélisation catholique du Congo s'est déployée en deux temps : d'abord entre 1483 et 1835, ensuite à partir de 1880. La première activité missionnaire s'est limitée à la zone côtière occidentale, soit le pays allant de l'océan Atlantique à la rivière Inkisi. Ainsi durant une période de plus de deux siècles environ, 400 missionnaires se succédèrent au Kongo, depuis les *Franciscains* (1491) jusqu'aux

---

<sup>174</sup> NDAYWEL È NZIEM, I., *Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la République Démocratique*. Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998., p. 86

<sup>175</sup> CUVELIER, J., *L'ancien Royaume de Congo : fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien Royaume de Congo, règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga (1541)* Bruges, Desclée de Brouwer, 1946, p. 87.

*Récollets* (1674) en passant par les Jésuites (1544), les *Dominicains* (1570), les *Carmes* (1584), les *Tertiaires de Saint-François* (1604), tous Portugais, puis les *Capucins* (1645) italiens et espagnols envoyés par la Propagande<sup>176</sup>. Toutefois, par la suite, la mission végète ; la mission dépérit au XVIIIe siècle et est abandonnée vers 1835.

## 2. La réception de la foi chrétienne face au fétichisme

L'œuvre missionnaire en ses débuts se basait sur la concession des baptêmes en masse afin d'accomplir leur devise primordiale qui est celui du « salut des âmes des infidèles ». C'est ce que rapporte V. Wing : « *L'apostolat, d'après les documents arrivés jusqu'à nous, se borna uniquement à administrer le baptême, et à prêcher et entendre les confessions à l'aide d'interprètes. Le nombre de baptêmes doit avoir été énorme ; les Nègres ne demandaient pas mieux que de devenir chrétiens comme leurs rois et chefs, du moment qu'on ne leur imposait ni épreuves ni sacrifices* ». <sup>177</sup> Administrer les baptêmes en masse, juste après l'annonce de quelques lignes générales du catéchisme catholique dans une langue non maîtrisée, voilà le travail des premiers missionnaires, pourvu que l'on sauve ces âmes des infidèles. C'est ici le lieu de s'interroger sur la qualité des conversions de masses. Pour les autochtones, embrasser la nouvelle foi devenue religion d'Etat était signe de loyauté et fidélité au roi converti. Et la conversion en soi consistait à dire « oui » aux principales questions catéchétiques, connaître les réponses standardisées à des questions de base sur Dieu comme Créateur, sur Jésus comme sauveur, sur le décalogue, à rejeter les objets du culte ancien et à recevoir le baptême. Ce baptême avait du succès puisqu'il se concédait par l'immersion dans l'eau pour être ainsi protégé des forces négatives supérieures, et parfois par la consommation du sel. Et en effet, comme nous allons le montrer en parlant de la résistance à l'évangélisation, plusieurs sources affirment que la ruée des indigènes vers la nouvelle religion fut motivée par la recherche d'une force supérieure, la recherche d'un secret des blancs, ces « *Bankulu* » c'est à-dire ces ancêtres qui sortent de l'eau-en référence à l'arrivée des blancs par la mer. C'est ainsi qu'ils étaient, du moins une bonne partie du peuple habitant le royaume, disposé à brûler leurs objets de culte ancestral, sur ordre des missionnaires et/ou du roi, en signe de leur conversion à la « religion des blancs » même s'ils ne comprenaient pas encore en quoi consistait-elle réellement.

---

<sup>176</sup> NDAYWEL È NZIEM, I., *o.c.*, p.345.

<sup>177</sup> VAN WING, *Études bakongo, histoire et sociologie*, cité par BALANDIER, G., *o.c.*, p.50.

En effet, à l'arrivée des missionnaires, le Royaume Kongo peuplé des bantous n'était pas sans croyances ni pratiques religieuses. J. Pirotte dans ses écrits affirme que le christianisme n'arrivait pas en terrain religieusement vierge. On y trouvait déjà des croyances et pratiques des populations bantoues d'Afrique centrale qui rentraient dans ce qu'il était convenu d'appeler « animisme ». Ces pratiques étaient souvent dépréciées à l'époque sous l'appellation de « fétichisme » : croyance aux esprits, à la présence des ancêtres avec, dans la vie courante, la médiation de dévin-médecin-guérisseur traditionnel, le *nganga*, dont nous avons précédemment parlé. Cet homme était à la fois guérisseur, conjureur de sorts, ré-intégrateur des individus dans les équilibres sociaux et cosmiques<sup>178</sup>. Pour le missionnaire, le *nganga* était un majeur obstacle à son œuvre évangélisatrice. Ainsi, malgré les conversions massives et les baptêmes administrés aux autochtones, l'œuvre missionnaire reste encore fragilisée par le poids de la tradition et surtout par la présence et l'influence des *nganga*. Ces derniers en incarnant l'espoir de la population dans les diverses sphères de la vie quotidienne et même le pouvoir symbolique, voyait souvent d'un mauvais œil son pouvoir lui échapper à cause de la présence des missionnaires. Leur présence fréquente sur le terrain et leur implication dans le domaine de santé facilitait une certaine assimilation du missionnaire à un chaman, puisqu'il prétendait assurer à la fois le salut physique et spirituel grâce à des techniques supérieures<sup>179</sup>. D'où la concurrence et même le conflit avec le *nganga* sur ce terrain afin d'affirmer l'efficacité et légitimité des pratiques chrétiennes. Pour le missionnaire, le *nganga* était alors perçu comme un concurrent de l'ombre, un jeteur de sort et un partisan des pratiques démoniaques et décousues. À en croire ce témoignage de Laurent de Lucques : « *Les féticheurs font perdre la foi que nous prêchons. Ils s'efforcent en outre de faire croire que ce que nous disons est faux...Eux-mêmes, pour que le peuple ne nous fasse plus confiance, aspergent de l'eau avec le goupillon comme nous faisons le Dimanche. Si nous faisons usage de divers ornements, ils le font aussi. En somme, ils nous imitent en tout et trompent de cette façon les pauvres, dénués d'intelligence* »<sup>180</sup>. Laurent de Lucques démontre l'antagonisme du prêtre traditionnel auquel font face les missionnaires. Il se dégage le fait que les *nganga*, luttant pour le maintien de la tradition face à la nouvelle pratique de la foi, arrivent à imiter celle-ci afin de désillusionner les

---

<sup>178</sup> PIROTTE, J., *art. cité*, p.108.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> CUVELIER, J., *Relations sur le Congo du P Laurent de Lucques*, cité par BALANDIER, G., *o.c.*, p.261.

possibles adhérents et de démontrer ainsi l'inefficacité des pratiques chrétiennes aux prises avec la tradition. Ce devoir de maintien de la tradition, les nganga le font parfois en contradiction avec le roi, qui déjà converti, devient le modèle à suivre pour tous ses sujets. C'est le lieu d'évoquer le principe « *cujus regio, eius religio* », c'est-à-dire que la religion du roi est celle de ses sujets ou de son royaume. Plusieurs sources affirment qu'après le baptême du roi, plusieurs baptêmes furent concédés aux autochtones.

### **3. Les fétiches et la langue locale comme écueils de la mission**

Tous les missionnaires de la première évangélisation en ses différentes phases selon les congrégations ont fait face aux difficultés que P. Buenaventura de Carrocera (OPM) résume en 3 points, en se basant sur l'expérience des capucins.

#### **1° Fétiches, féticheurs et polygamie.**

Dans l'introduction au livre de Mateo de Anguiano sur la mission des Capucins au Congo<sup>181</sup>, Buenaventura de Carrocera pense que la plus grande difficulté venait des habitants du Congo eux-mêmes. Il n'y avait pas en soi d'idolâtrie comme telle chez eux. Cependant, ils étaient extrêmement superstitieux, plutôt fétichistes, au point d'avoir une grande vénération des choses qu'il qualifie de « vraiment ridicules ». Ces « choses ridicules » sont : des idoles, des images grotesques, des statuettes d'hommes ou de femmes, des serpents farcis, des cornes d'animaux et des arbres. À l'en croire, toutes ces choses n'étaient pas vénérées pour ce qu'elles étaient en elles-mêmes, pas même pour ce qu'elles représentaient, mais pour une force mystérieuse qu'ils croyaient y résider, ou pour je ne sais quelle influence les Congolais leur attribuaient. Et conformément à cette persuasion, ils tenaient en haute estime ceux qui utilisaient tous ces objets, avec des gestes ridicules et des prières simulées, pour les guérir de leurs maladies et faire des merveilles que l'auteur qualifie d'apparentes. Il s'agit ici bel et bien des nganga dont nous avons précédemment parlé. Ainsi, il estime en outre, que ces médecins ou guérisseurs, qui étaient à la fois devins ou sorciers mais aussi prêtres ou chargés de fétiches, exerçaient une influence décisive et efficace sur les indigènes. C'est précisément pourquoi les missionnaires les ont toujours considérés comme les pires ennemis du christianisme. Car, ces féticheurs, cultivateurs d'idoles ou de fétiches, véritables sorciers et escrocs, étaient pleins de rage contre les missionnaires et profitant ainsi du fait d'être indigènes eux aussi

---

<sup>181</sup> ANGUIAMO, M.de., *Misiones capuchinas en África I. La misión del Congo*, Madrid, Ediciones Jura-San Lorenzo, 1950, pp. X-XVII.

à retourner à la charge avec les néophytes ou nouveaux convertis pour qu'ils retournent au paganisme. D'où la guerre des missionnaires contre les *nganga*, ou la chasse acharnée aux féticheurs. Buenaventura de Carrocera affirme : « *Il n'est donc pas étonnant que les missionnaires leur aient déclaré la guerre sans quartier et que partout et par tous les moyens ils aient essayé de faire disparaître ces sorciers et de détruire les fétiches, même en utilisant le pouvoir civil pour le faire. Plus d'une fois, ils ont également exposé leur vie pour essayer d'éradiquer complètement ces superstitions. Ils sont entrés par les maisons et, aidés dans cette tâche par les écoliers, qui les accompagnaient, ont rassemblé autant d'objets de ceux qu'ils ont trouvés, ont fait des tas avec eux et la voix de : 'Exurge, Domine, et judica causam tuam', ils ont mis le feu pour eux, à la vue de toutes les personnes qui ont été témoins du feu de camp terrifiées et craignant d'être punies, à l'exception du nganga ou du sorcier qui, conscient de ses tromperies, est resté impassible* »<sup>182</sup>.

Cette citation si importante nous révèle une riche information avec des éléments suivants : d'abord la guerre contre les *nganga*, puis les moyens utilisés par les missionnaires. Nous soulignons ici le recours au pouvoir civil pour mettre en déroute les *nganga*. Cela montre clairement la complicité régnante entre missionnaires et colons ou administrateurs dans l'œuvre missionnaire. Si le pouvoir civil était utilisé pour déboulonner les féticheurs, cela laisse entendre que plusieurs renoncèrent aux pratiques ancestrales en se faisant chrétiens, non pas simplement par conviction et acceptation de la nouvelle foi, sinon par peur de subir le châtement du pouvoir civil. Par conséquent, un tel renoncement ne peut que laisser à désirer. En d'autres termes, puisque s'y mêle le pouvoir civil, mieux serait de présenter des objets de peu de valeur religieuse ou de moindre importance et prouver ainsi sa conversion, en conservant en même temps les plus précieux. De toutes les façons, le plus précieux n'était pas nécessairement l'objet présenté -que l'on pourrait refabriquer à n'importe quel moment-, sinon le contenu, la confection du fétiche, les ingrédients et les formules gardées jalousement dans la mémoire et transmis uniquement aux initiés de bouche à oreille dans la plus grande discrétion. Ainsi le christianisme reçu venait s'ajouter comme un plus par rapport aux croyances traditionnelles et millénaires sans les supprimer.

---

<sup>182</sup> *Ibidem.*

Par ailleurs, un autre scandale pour les missionnaires était la polygamie. À en croire Buenaventura de Carrocera, à l'arrivée des missionnaires, rares étaient ceux qui n'avaient pas plusieurs femmes. La lutte pour son éradication était très difficile car, ce n'était pas précisément l'homme qui s'y opposait le plus, mais les femmes ou concubines elles-mêmes, qui en revanche devaient faire le travail de la maison et de la terre et fournir de la nourriture et vêtements au mari, qui passait sa vie dans l'oisiveté complète et coupable, en dehors du temps de la guerre où il devait combattre.

## **2° La langue**

Parlant des missionnaires capucins arrivés au Congo en 1645 et ceux qui les ont suivis, Buenaventura de Carrocera pointe une autre difficulté majeure qui a caractérisé les missionnaires de la première évangélisation : la maîtrise de la langue. Ces missionnaires n'avaient pas, comme dans d'autres points de mission, une certaine grammaire pour apprendre la langue du pays avant de s'embarquer, ni même un mauvais dictionnaire pour les aider, car ni l'une ni l'autre existaient<sup>183</sup>.

Buenaventura de Carrocera cite le P. Cavazzi qui affirme : *«la difficulté la plus importante pour l'évangélisation du Congo est l'absence totale d'une langue qui peut être réduite à des règles grammaticales... Vous pouvez imaginer la difficulté que nous expérimentons quand nous devons exposer des idées si étrangères à l'intelligence des indigènes, et des mystères parfois difficiles à exprimer même dans des langues bien formées. Pour eux tout est matière et ventre »*<sup>184</sup>. Dans cette citation, P. Cavazzi révèle clairement un élément clé qui, non seulement est un handicap pour les missionnaires, mais aussi porte préjudice à la mission et peut être à la base du non approfondissement de la foi auprès des indigènes. En effet, comment expliquer à ces païens des religions traditionnelles les mystères du Christ et même la doctrine catholique dans une langue que l'on ne connaît pas. P. Cavazzi avoue la superficialité de la catéchèse donnée suite au manque de maîtrise de la langue. Pourtant les baptêmes des adultes furent nombreux dès le début. Des baptêmes sans foi, sans préalable de compréhension, d'acceptation, d'intériorisation, d'adhésion libre pour une meilleure 'metanoia'. Pourtant c'est la base de toute l'œuvre évangélisatrice du Congo. On ne s'en doutera point du retour au

---

<sup>183</sup> *Ibidem.*

<sup>184</sup> *Ibidem.*



paganisme et du syncrétisme qui s'en suivirent et dont les signes latents refont aujourd'hui surface.

Pour faire face à cette difficulté, il a fallu beaucoup de temps d'apprentissage, un facteur très important pour les missionnaires. Dans l'entretemps, la figure de l'interprète jouait un rôle capital même pour l'administration du sacrement de la confession, avec le danger que tout cela suggère<sup>185</sup>.

### **3° Climat et le manque d'évangélistes**

Enfin le dernier élément que souligne Buenaventura de Carrocera est le climat avec ses conséquences sur le personnel missionnaire. En effet, le climat africain était terriblement rude pour ces européens. Il fallait faire face non seulement à la chaleur tropicale, mais aussi aux fortes pluies persistantes et aux problèmes alimentaires.<sup>186</sup> Par ailleurs, l'énorme distance entre l'Europe et le Congo, les nombreux inconvénients du long voyage, l'obstruction à l'envoi de missionnaires, pour des raisons politiques sans poids et totalement infondées, ont fait réfléchir les Capucins du Congo à résoudre la question du personnel autrement qu'avec l'envoi constant et presque annuel de nouveaux ouvriers évangéliques. Ainsi les Capucins, en leur temps, essayèrent de résoudre ce problème très important tout en promouvant la formation d'un clergé indigène<sup>187</sup>.

### **4. La destruction des fétiches et l'introduction des sacramentaux**

La conversion des indigènes à la nouvelle foi n'a pas laissé intact l'ensemble de la culture et la croyance kongo. En effet, comme susmentionné, dans leur mission évangélisatrice, les missionnaires s'attaquèrent aux traditions et coutumes des autochtones afin d'asseoir leur œuvre. Selon J. Pirotte : *« Il faut dire que les missionnaires, en partie par méconnaissance des cultures locales, s'en prenaient à certains piliers de la vie coutumière. Ainsi, la polygamie, jugée incompatible avec la vie chrétienne, posait problème : le vieux chef polygame demandant le baptême se voyait contraint de renvoyer ses épouses excédentaires ; les danses rituelles considérées comme obscènes étaient condamnées ; les enfants confiés aux écoles de la mission vivaient une rupture partielle avec leur milieu. En bref, le missionnaire, en pourfendant les coutumes*

---

<sup>185</sup> *Ibidem.*

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. XXVIII.

<sup>187</sup> *Ibidem.*

*jugées asservissantes, ébranlait l'édifice social ancien »<sup>188</sup>. Cette citation de J. Pirotte nous donne une idée générale des différents domaines, socle de la vie traditionnelle, touchés par l'œuvre évangélicatrice. Partant de la polygamie, jugée contraire à la foi chrétienne, on s'attaque aux danses rituelles et l'on sépare les enfants et même les baptisés en des fermes-chapelles afin d'ébranler tout le système. Les danses rituelles ne s'exécutent pas sans symboles, sans éléments matériels cultuels et culturels significatifs. Si tout cela paraît contraire à la nouvelle foi, c'est le début de l'opération « tabula rasa », faire table rase des éléments cultuels et culturels kongo. C'est ce qui explique le fait que juste après sa conversion le roi Joao Ier ordonne de brûler les fétiches.*

A propos de la destruction des fétiches comme signe d'une confrontation sur le plan religieux, K. Kabwita rapporte deux grands événements, dont l'un au XVIe et l'autre au XVIIe siècle. À l'en croire, le roi *Ndo Mfunso*, très proche des missionnaires n'avaient ménagé aucun effort pour s'attaquer aux pratiques traditionnelles et aux fétiches, *nkisi*<sup>189</sup>. À cet effet, il instaura la loi de « brûlage » ou « *Nsiku 'a kiyoka* »<sup>190</sup> pour brûler les *nkisi* et leurs usagers. A cet effet, le roi ayant réuni les Mani de toutes les provinces, il leur signifia publiquement que toute personne qui détiendrait des « idoles » ou tout autre objet reprobé par la religion chrétienne, devait les rapporter et les remettre à ses mandataires. C'est ce que confirme F. Pigaffeta : « *Le roi avait donc amoncelé, dans plusieurs maisons de la capitale, toutes ces abominables images. Il ordonna qu'à l'endroit même où, peu de temps auparavant, il avait combattu et défait les troupes de son frère, chacun apportât une charge de bois de façon à en faire un grand tas, sur lequel il fit jeter les idoles, les images et tous les objets que le peuple avait auparavant tenus pour sacrés. Le feu y fut mis et tout brûla. Ensuite, il rassembla tout le peuple et, en lieu et place des idoles, il distribua des croix et des images de saints apportées par les Portugais* »<sup>191</sup>.

Ainsi, les contrevenants à cette décision seraient brûlés sans pardon. K. Kabwita affirme que cette décision fut prise au sérieux et plusieurs sujets s'exécutèrent, en signalant que beaucoup le firent par complaisance, car plusieurs autres personnes résistèrent et furent brûlés. L'on rapporte que pour faire respecter cette « *nsiku 'a*

---

<sup>188</sup> PIROTTE, J., *art. cité*.p.118.

<sup>189</sup> KABWITA, K., *o.c.* p.239.

<sup>190</sup> *Ibidem*.

<sup>191</sup> F. PIGAFFETA et D. LOPEZ, *Description du Royaume de Congo...*éd. par bal, Louvain.Paris, 1963,p.59

*kiyoka* », le roi n'épargna même pas sa mère. Cette version est controversée car autres auteurs pensent qu'il ne s'agissait pas de la reine mère très chrétienne, sinon d'une parente du roi Ndo Mfunso. Nous trouvons cette version dans le commentaire que W.G.L Randles fait du récit oral rapporté par Cuvelier : « *D. Afonso convoqua tous les chefs du royaume. Il leur dit : « Cessez d'honorer les fétiches, de croire aux amulettes, maintenant que nous avons vu la croix du fils de Dieu. Quiconque les honore sera condamné à mort* ». Les chefs acceptèrent cette loi. Cependant une parente maternelle du roi n'en tint aucun compte et continua à porter au cou des amulettes. Son exécution fut ordonnée par D. Afonso. Indignés, quelques chefs coururent prendre leurs arcs et leurs flèches. D. Afonso sortit de son enceinte, tenant une croix entre ses mains. Il alla s'asseoir sur la grande place, les yeux au ciel. Les chefs tirèrent sur lui de nombreuses flèches, mais aucune ne l'atteignit. Stupéfaits, ils cessèrent de tirer. Alors le roi leur dit : « Vous voyez que Dieu l'emporte. J'ai condamné cette femme au nom de la religion souveraine. » Tous les chefs dirent alors qu'ils croyaient en Dieu et au Christ. D. Afonso leur remit des crucifix. »<sup>192</sup>

Le second grand événement que rapporte K. Kabwita concerne le martyr d'un missionnaire qui fit brûler les fétiches et qui par la suite fut lui-même tué par les indigènes. Il s'agit d'un capucin espagnol, le père Georges de Geel. Une fois missionnaire au Kongo en 1651, ce dernier s'appliqua à l'étude de la langue kikongo et ses tournées apostoliques avaient connu beaucoup de succès.

En effet, rapporte K. Kabwita, le père Georges de Geel, arriva à *Ulolo*, non loin de *Ngongo Mbata*, et fut irrité de trouver les habitants de ce village en pleine cérémonie traditionnelle. En bon défenseur de la foi chrétienne, le père Georges de Geel décida tout de suite la destruction des fétiches mis au centre de la célébration. Cet acte provoqua la colère du Nganga, prêtre traditionnel président la cérémonie. Lui et ses partisans bastonnèrent et lapidèrent le missionnaire qui mourut de ses blessures la nuit du 7 au 8 Décembre 1652. Par suite de cette tragédie, le roi Ndo Ngalasi II ordonna la poursuite et la mise à mort des habitants du village rebelle de Ulolo. À partir de là, les missionnaires étaient escortés par des esclaves. K. Kabwita affirme : « *Le reproche fait par Ndo Ngalasia II à ses sujets à propos du mauvais traitement réservé aux capucins prouve que plus d'un cas avait été signalé concernant le rejet du culte chrétien et de son célébrant,*

---

<sup>192</sup> RANDLES, W.G.L., *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, La Haye, Paris, 1968, pp.99-100.

au bénéfice des mikisi et du Nganga. Et, malgré l'intervention du Mani Kongo, le conflit allait perdurer jusqu'à ce que les Banganga en sortent victorieux ». Cette remarque de K. Kabwita montre clairement l'existence de deux groupes antagonistes au sein d'une même société : les tenants de la foi chrétienne d'une part et d'autre part, le courant traditionnaliste, les résistants protecteurs de la tradition séculaire ancestrale. Nous reviendrons sur ces derniers en parlant de la résistance face à l'évangélisation.

## **5. Les causes de l'échec de la première évangélisation**

La première phase de l'évangélisation ou de la christianisation du Congo avait fini par échouer pour plusieurs raisons. Les multiples guerres de succession, les vicissitudes politiques, les tensions entre rois et missionnaires, la résistance des partisans de la religion traditionnelle et le mercantilisme exacerbé par « le commerce triangulaire » défavorisèrent l'action missionnaire dans la première évangélisation<sup>193</sup>. Selon A-M. Henry et J. Chélini : « *L'évangélisation des territoires découverts aux XVe et XVIe siècles a malheureusement été hypothéquée par l'esprit de lucre, de conquête violente, de domination qui anima les "Européens". La traite en fut un symbole. On ne peut en faire abstraction lorsqu'on fait l'histoire des missions.*<sup>194</sup> »

Dans son ouvrage sur l'implantation missionnaire au Congo, F. Gombarino Rutashigwa Faustin résume en cinq points<sup>195</sup> les principales causes de cet échec.

### **1°. L'insuffisance des missionnaires**

F. Gombarino Rutashigwa estime que la première cause de l'échec de la première phase de l'évangélisation est l'insuffisance des missionnaires. Il estime qu'il y eut trop peu de pasteurs pour une œuvre si importante et pour un si grand troupeau. Il se posait en général, non seulement un problème de nombre, mais aussi un problème de qualité des agents évangélisateurs.

De leur côté, les rois Kongo s'étaient de temps en temps investis à la demande des bons missionnaires et en grand nombre au Portugal pour le bien du Royaume. En leur temps déjà, les Capucins, se rendirent compte de cette insuffisance. Cependant, la

---

<sup>193</sup> GOMBARINO RUTASHIGWA, F. *L'implantation missionnaire au Congo-RDC : de l'assistance à l'autonomie financière. Une approche socio-historique*. Paris, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2016, p.73

<sup>194</sup> HENRY, A.M et J. CHELINI, *La longue marche de l'Église*, Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1981, p. 69.

<sup>195</sup> GOMBARINO RUTASHIGWA, F., *o.c.* pp. 72-76.

conjoncture politique européenne et la distance y fut pour beaucoup : l'usage abusif du *padroado* par le Portugal, les difficultés nées de l'état de guerre entre Portugais, Espagnols et Hollandais<sup>196</sup>. Et même sur place dans le Royaume Kongo, de temps en temps, le roi chassait certains missionnaires pour plusieurs raisons : comportement, opposition au roi, implication aux ventes d'esclaves...

## **2° L'insuffisance dans l'approfondissement de la foi chrétienne**

Les missionnaires firent face à une autre difficulté de haut rang : l'attachement tenace des autochtones à leurs coutumes traditionnelles. Il se dénotait dans leur comportement une certaine inconstance. Ils acceptaient l'Évangile et en même temps recourraient à leurs pratiques traditionnelles. Pourtant, à travers leurs rois successifs, ils ne cessaient de réclamer la présence des missionnaires pour les instruire à la foi chrétienne à laquelle elles manifestaient leur adhésion et attachement. Il se remarque que, selon notre auteur, l'insuffisance chronique des missionnaires avait provoqué une incapacité de consolider et développer la vie religieuse chrétienne des populations superficiellement évangélisées<sup>197</sup>. Aussitôt qu'il y avait manque des missionnaires pour raison de voyages, de maladies, ou la mort, ils retournaient à leurs pratiques anciennes. Et les nouveaux missionnaires seulement pouvaient à peine combler les vides laissés par la mort, la maladie ou le départ de leurs prédécesseurs. Il est difficile dans ces conditions d'assurer une évangélisation qui soit profonde et qui s'enracine dans les structures de pensée et le comportement de la population.

## **3°. Méconnaissance et mépris de la culture locale par les missionnaires**

De manière générale, la méconnaissance du pays et de la culture à évangéliser, et même le mépris, nourris par le sentiment de supériorité culturelle et raciale face aux autochtones constituent un véritable écueil et une cause importante de l'échec de l'évangélisation.

Cependant l'on signale quelques exceptions parmi les missionnaires qui se firent linguistes, géographes, ethnologues. Le cas du jésuite Matheus Cardoso qui publia à Lisbonne, en 1624, le premier « catéchisme kikongo » en édition bilingue portugais-

---

<sup>196</sup> *Ibidem.*

<sup>197</sup> *Ibidem.*

kikongo, sous le titre de « *Doctrine chrétienne* » est éloquent<sup>198</sup>. Bien plus, l'on signale aussi l'existence d'un autre catéchisme disparu, déjà édité en 1533 par le P. Cornélio Gomes, S.J et qui probablement était aussi bilingue<sup>199</sup>.

Cette ignorance de la culture locale par les missionnaires leur faisait voir en toute actualité religieuse et culturelle des autochtones paganisme et superstitions. Pourtant déjà en 1659, la Propaganda avait publié une « instruction » sur l'agir des missionnaires en pays des missions. Bien que cette instruction s'adressât aux vicaires apostoliques pour les missions en Asie, particulièrement aux régions de l'actuel Vietnam et Cambodge, elle servit, tout autant par son contenu, aux missions d'Afrique qui se faisaient au même moment.

La troisième partie de l'instruction concernant le comportement à adopter sur place au pays de mission commence par ces phrases :

*« Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre ces peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les Chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe ? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège... »<sup>200</sup>.*

Ce paragraphe si clair insiste sur le seul souci d'introduire la foi, cette foi qui ne « repousse » pas tout ce qui n'est pas contre elle dans les traditions locales. Ce paragraphe invite aussi à la protection des rites et coutumes qui ne sont pas contraire à la morale et à la religion. Ici peut bien surgir le débat sur la véracité des religions où plusieurs auteurs de l'histoire de religions affirment l'efficacité et la supériorité des religions anciennes ou des primitifs au regard de leur ancienneté sur la terre et de leur proximité avec les dieux<sup>201</sup>. Mais là n'est pas la ligne de notre investigation actuelle, même si elle demeurera de

---

<sup>198</sup> BONTINCK, F., & NDEMBE NSASI, D., *Le catéchisme kikongo de 1624. Réédition critique*, Brussels, N.R., 1978, p.3.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p.17.

<sup>200</sup> <https://missionsetrangeres.com/belle-et-sainte-annee-2020/>

<sup>201</sup> MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin*, Paris, les éditions du cerf, 1988, p.27.

manière sous-jacente dans la recherche du pourquoi de la permanence, du resurgissement et même de l'influence des pratiques religieuses traditionnelles sur les pratiques religieuses actuelles.

Fort malheureusement, la réalité fut toute autre, les missionnaires non seulement qu'ils ne connaissaient pas les us et coutumes des autochtones de manière générale, mais n'ont pas non plus valorisé à son juste titre la culture locale, supprimant comme sataniques et païens, ses usages. E. Mveng affirme : « *Cette rage destructrice s'est attaquée à toute la vie culturelle : la musique, la danse, la parure ; la société et ses institutions, la famille notamment ; les institutions politiques et économiques ; la religion et ses rites, tout a été diabolisé, condamné, détruit* »<sup>202</sup>.

#### **4°. Le commerce des esclavages et la traite des Noirs**

La traite des Noirs, le commerce d'esclaves qui se pratiquaient bien avant le début de l'évangélisation et qui continuait son cours durant la première évangélisation du Congo, constitue une des raisons de l'échec de cette dernière. Plusieurs auteurs affirment même que les missionnaires aussi possédaient des esclaves et autres s'étaient lancés à leur vente en lieu et place de leur évangélisation.<sup>203</sup> Le fait de la traite des Noirs exterminait la population locale, chose qui ne facilitait pas non plus la tâche aux évangélistes. Cependant, le plus aberrant c'est que quand certains des ambassadeurs de la Bonne Nouvelle se livrent aux pratiques absurdes et scandaleuses de la possession et de la vente des noirs, la crédibilité de leur mission est mise en cause et naît automatiquement de la part des noirs la méfiance, la peur, et surtout la ruse face aux blancs, négriers ou missionnaires, tous sont égaux. Car, l'évangélisation dans ces conditions commence à se percevoir comme un tremplin afin de parvenir aux objectifs cachés et inavoués qui aboutiraient au déracinement, au dépeuplement, à l'assujettissement et à l'aliénation des nègres. Voilà ce qui peut justifier le retour massif des nouveaux convertis à leurs pratiques ancestrales et la résistance face à tout ce qu'apporte le blanc. F. Bontinck affirme même que des statues des saints furent brûlées,

---

<sup>202</sup> MVENG, E., « De la mission à l'inculturation », Dans *Inculturation et conversion* (sous la dir. de J.NDI-OKALLA), Karthala, Paris, 1994, p.19.

<sup>203</sup> GOMBARINO RUTASHIGWA F., o.c. p.74.

d'autres, comme celle de saint Pierre qui était peinte en blanc sur le portail initial de la cathédrale de São Salvador et qui fut repeinte en chocolat, couleur des Noirs<sup>204</sup>.

### **5°. Manque de continuité dans l'œuvre missionnaire**

La carence du personnel évoqué avait comme conséquence a discontinuité de l'œuvre. Comme l'affirme R. Beeckmans<sup>205</sup>, jusqu'en 1835 il n'existait au Congo aucun séminaire pour mettre en place un clergé local fort afin de se doter d'un personnel abondant pour assurer la permanence et la continuité du processus de la christianisation du Congo. Raison pour laquelle, les capucins mirent en avant plan la formation des nombreux catéchistes locaux. R. Beeckmans conclura que ce manque de pasteur conduira à l'échec de la première chrétienté au Congo. Au départ du dernier missionnaire de la première évangélisation en 1835, il ne restera au Congo que quelques prêtres autochtones peu formés et dont la chrétienté locale ne conservera ni trace ni souvenir<sup>206</sup>.

Le Préfet Zenobio da Firenze faisait état de la situation religieuse du royaume de Kongo dans un rapport adressé en septembre 1820 à la Propagande : « *J'ai vu cette mission et j'ai été pris de tristesse ; j'ai pleuré car j'ai trouvé tout sans guide, sans lumière, sans croix (sine duce, sine luce, sine cruce). Tout fait défaut : il manque des prêtres autochtones et ceux qu'on a sont tout à fait ignorants parce qu'on n'a pas pu les instruire ; il manque des églises : toutes sont tombées en ruines ou sur le point de s'effondrer. La religion est presque éteinte* »<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> BONTINCK, F., *La première évangélisation du Zaïre*, Dans *Telema*, n°21, janvier-mars 1980, Kinshasa, 25-37.

<sup>205</sup> BEECKMANS R., « La première évangélisation au Zaïre (1483-1835) ». In *Zaïre-Afrique*, Septembre 1980, n°147, 389-411.

<sup>206</sup> *Ibidem*.

<sup>207</sup> BONTINCK, F., *art. cité*, p.36.



## IV.2. LES GRANDES LIGNES DE LA DEUXIÈME ÉVANGÉLISATION

La deuxième évangélisation du Congo commence à partir de 1880 à l'époque des grands enjeux internationaux, sous l'égide de l'Association internationale du Congo (A.I.C.) avec Léopold II, roi des Belges, à sa tête.

Sur le plan missionnaire, la Congrégation de la *Propaganda Fide*, décida d'envoyer les Pères français du Saint-Esprit (les spiritains) au Congo afin de poursuivre l'œuvre que les capucins abandonnèrent en 1835. Les spiritains débarqueront au Congo en 1880 et s'installeront à Boma en ouvrant un premier poste de mission à Landama, le 12 mai 1880. Au même moment, les Pères Blancs d'Afrique du cardinal Lavigerie, déjà présents aux régions de Rwanda-Urundi, vont commencer la mission du Congo par l'Est. Ils fonderont la mission de Mulwema sur la rive occidentale du Tanganyika en novembre 1880<sup>208</sup>. Leopold II acceptera l'offre du cardinal Lavigerie et sensibilisera les catholiques belges en suscitant leur intérêt pour la mission au Congo. Plusieurs sources en affirment en effet que le roi ne voyait pas d'un bon œil la présence des protestants et des autres nationalités au Congo, car ses ambitions et intérêts y seraient menacés. Voilà qui poussa Leopold II dès 1876 à entreprendre des démarches pour obtenir la présence de missionnaires belges dans les régions soumises à l'Association Internationale Africaine dont il avait la charge. C'est ainsi que dorénavant les Spiritains français n'enverront que des spiritains belges au Congo, tout comme d'ailleurs les Pères Blancs de Lavigerie<sup>209</sup>.

Selon J. Pirotte, l'intérêt pour les missions auprès des populations belges s'était éveillé dans la seconde moitié du XIXe siècle, au point que se créa en 1862 à Bruxelles la Congrégation du Cœur immaculé de Marie, dite de Scheut. Cette congrégation se disposait d'abord pour les missions en Mongolie, puis à la demande du roi, ses missionnaires se dirigèrent au Congo et remplacèrent les spiritains en 1888<sup>210</sup>. Ce sont eux, les Scheutistes qui, avec l'appui du pouvoir colonial vont évangéliser les vastes régions de l'intérieur du Congo, le Bas-Congo, devenu Congo central et s'installeront à Léopoldville la capitale qui deviendra Kinshasa en 1966.

---

<sup>208</sup> CHRISTENS, R., *Terra Incognita. 75 ans de présence annonciade en Afrique*, Heverlee, Éd. Annonciades, 2006, p. 23.

<sup>209</sup> PIROTTE, J., art. cité, p.6.

<sup>210</sup> *Ibidem*.

En gros le travail des missionnaires de la deuxième évangélisation se base sur l'enseignement, la création des écoles, la construction des églises, des hôpitaux et la formation des jeunes pour un clergé autochtone. Il faudra attendre 1917 pour voir s'ordonner le premier prêtre congolais de la nouvelle ère, à savoir Stéphane Kaoze. En 1932 se tient la première Conférence de l'épiscopat du Congo belge et les jésuites ouvriront l'Université Lovanium à Léopoldville en 1954. Avec la consolidation du clergé local, on connaîtra l'ordination de Mgr P. Kimbondo comme premier évêque Congolais en 1956. Trois ans plus tard, en 1959, un autre prêtre congolais Joseph Malula deviendra archevêque de Léopoldville (Kinshasa) et sera créé cardinal dix ans plus tard en 1969<sup>211</sup>.

Les grandes orientations pastorales marqueront la suite de la deuxième évangélisation seront prises à la VIème assemblée générale des Évêques du Congo.

### **IV.3. LES MISSIONNAIRES ET LA PIÉTÉ MARIALE AU CONGO**

La piété mariale, qui nous intéresse de façon particulière dans ce travail, n'a pas été en reste dans le processus de l'évangélisation du Congo en ses deux phases. Bien au contraire, elle a joué un rôle important afin d'asseoir la pratique de la foi chrétienne auprès des nouveaux convertis, pour lesquels le symbolique dans la médiation du sacré est un élément fondamental et indispensable. En effet, les bantous ont du mal à concevoir la relation avec le créateur sans médiation. Déjà dans leurs pratiques traditionnelles, les ancêtres et les objets sacrés, comme vu ci-haut, jouent un rôle prépondérant. Comme l'affirme G. Balandier : « *Les Ba-Kongo ne conçoivent pas qu'une relation directe avec Dieu soit possible ; elle est non seulement impossible, mais impensable. Leur théologie ne leur concède que deux modes d'action sacrée : sur les ancêtres et sur les forces dont le nkisi sont les supports* »<sup>212</sup>. Ces usages de la médiation du sacré constituent des prédispositions pour les bantous d'accueillir dans la foi chrétienne les objets de la piété populaire et de la piété mariale. Il est d'ailleurs un fait remarquable dans le *modus operandi* des missionnaires, qu'après avoir collecté et brûlé les objets du culte ancien traditionnel, ils le remplaçaient directement par les objets de piété populaire chrétienne venus d'Occident. Comme le démontre G. Balandier sur l'actuation du roi Afonso Ier : « *Il est remarquable qu'en moins d'un mois furent apportés à la cour les idoles, les diableries, les masques, tous les objets que l'on adorait et tenait pour dieux... Le roi avait*

---

<sup>211</sup> <http://www.fides.org/fr/news/5660->

<sup>212</sup> BALANDIER, G., *o.c.* p.261.

*donc amoncelé, dans plusieurs maisons de la capitale, toutes ces abominables images. Il ordonna qu'à l'endroit même où, peu de temps auparavant, il avait combattu et défait les troupes de son frère, chacun apporta une charge de bois de façon à en faire un grand tas, sur lequel il fit jeter les idoles, les images et tous les objets que le peuple avait auparavant tenus pour sacrés. Le feu y fut mis et tout brûla. Ensuite, il distribua des croix et des images de saints apportées\* par les Portugais »<sup>213</sup>.*

Ce propos montre tout simplement un processus de substitution ou de remplacement d'objets sacrés traditionnels par ceux de la nouvelle foi chrétienne, les chapelets, les crucifix et autres objets de piété populaire, en usant la loi du brûlage évoqué antérieurement. Le passage est brusque en un moment où les nouveaux baptisés en masse n'ont pas encore acquis un enseignement solide qui les aide à la vraie conversion. Ce n'est pas encore ici le lieu de s'interroger sur les faits et ses conséquences. Nous exposons à ce niveau l'introduction de la piété populaire dans la pratique chrétienne au Congo.

### **1. L'introduction locale des dévotions propres aux congrégations missionnaires**

La pratique de la distribution des chapelets, croix et images des saints ne fut pas seulement l'œuvre des missionnaires de la première évangélisation. Ceux de la deuxième évangélisation, à l'époque de la colonisation belge, firent autant que les premiers. En effet, la plupart des congrégations qui arrivaient au Congo tenaient à Marie comme patronne et lui vouait une dévotion particulière. Cela est dû au contexte même de la création et d'émergence des congrégations en Europe. Ces congrégations missionnaires qui ont été actives en Afrique et au Congo à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle furent marquées par les mouvements qui ont renforcé la pensée théologique sur la Vierge Marie aux XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècle. Une vaste réflexion a été ainsi menée au cours de cette période sur l'expérience existentielle concernant le rapport de la Vierge avec le Christ et les chrétiens avec les leaders comme Jean-Eudes, Alphonse de Liguori, Grignon de Montfort. A cette vaste réflexion s'ajoute le regain de la religiosité et le renouveau de la piété mariale manifestes dans les campagnes en Europe dès le début du XIX<sup>ème</sup> siècle,

---

<sup>213</sup> *Ibidem*, p.262.

\*Nous soulignons.

les dogmes mariaux et les pèlerinages, les ex-votos, les apparitions, les processions, la floraison des sanctuaires mariaux et des images de la vierge Marie<sup>214</sup>.

L'analyse du livre de F.de Meeus et D.R. Steenberghen sur les missions religieuses au Congo-Belge par l'historien congolais F. Nkay<sup>215</sup> révèle que certaines congrégations masculines portent le nom, soit de la Vierge Marie, soit en rapport avec elle. L'exemple des scheutistes, dont le vrai nom est : « missionnaires de la congrégation du Cœur Immaculé de Marie » et qui ont une dévotion particulière envers la mère de Jésus. Il en est de même pour les Assomptionnistes (1929) qui se réfère au mystère de l'Assomption de la Vierge Marie élevée au ciel. Les Oblats aussi manifestent une dévotion spéciale envers la mère de Dieu comme l'atteste le nom de leur congrégation à savoir : « Les Oblats de Marie Immaculée ». Il en est de même des congrégations féminines envoyées au Congo qui portent directement le nom de la Vierge Marie et d'autres seront pour la plupart les dévotes de la Vierge Marie. En 1891, un bref du pape Léon XIII placera le Congo lui-même sous le patronage de la Vierge Marie<sup>216</sup>. Ainsi la dévotion mariale des missionnaires, en récitant l'angelus et le chapelet, influencera aussi les nouveaux convertis qui la recevront avec beaucoup de ferveur. La dévotion ou la piété populaire constituera un instrument et une méthode efficaces d'enseigner et d'inculquer la foi chrétienne catholique aux populations autochtones. Comme l'affirme F. Nkay : « À la période initiale de la deuxième évangélisation, les populations congolaises étaient illettrées. Il était alors difficile, sinon impossible, de leur expliquer les subtilités théologiques des dogmes de la foi. La catéchèse était orale : elle empruntait les raccourcis et elle enseignait ce qui touchait la sensibilité. Elle pouvait ainsi être assimilée. La récitation des prières et le chant étaient les moyens les plus appropriés pour instruire...Par ailleurs, l'Ave Marie est répété plusieurs fois par jour, à chaque rassemblement de prière...Pour les premiers chrétiens, le "je vous salue Marie" devient vite la prière quotidienne sinon la prière par excellence »<sup>217</sup>. Ainsi le chapelet sera au Congo et dans toutes les missions un signe d'identité catholique, de même que le crucifix ou la médaille.

---

<sup>214</sup> NKAY MALU, F., « Les avatars de la dévotion mariale en République Démocratique du Congo (XIXe et XXe siècle) », dans *Spiritualités missionnaires contemporaines*, Paris, Karthala, 2007, pp. 281-293.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

## 2. La réception des sacramentaux et la piété populaire mariale

Avec des prédispositions à utiliser les objets traditionnels (fétiches, statuettes) dans la médiation du sacré, les nouveaux convertis congolais se réapproprièrent rapidement les sacramentaux catholiques. Le chapelet, le crucifix, l'eau bénite, la médaille ou scapulaire, les statuettes de la vierge distribués par les missionnaires connurent beaucoup de succès. Mbadu Kwalu confirme cette réappropriation et ce succès de la dévotion mariale à l'aune de la christianisation du Congo : « *L'ancien royaume Kongo avait sans doute mieux réussi dans sa relation avec la Mère de Dieu qu'avec Dieu lui-même, tant avait été chaude et populaire la dévotion mariale ; des confréries qui sont des foyers de la dévotion mariale se sont développées partout... Ces dernières célébraient leurs fêtes à leurs frais, avaient leur place dans les processions, portaient leurs bannières et insignes. Certaines comme celles de Notre Dame du Rosaire organisaient leurs processions particulières. Les membres avaient leur temps de prières du petit chapelet de Notre Dame* »<sup>218</sup>.

Plusieurs missionnaires au Congo font état de ce succès de la piété populaire mariale dans leur récit. « *La récitation du chapelet aide à la conversion des païens, à avoir des enfants et à se protéger contre 'les ennemis du salut'. La dévotion mariale et cet usage quasi « magique » du chapelet sont connus et sont entretenus par des missionnaires de Scheut eux-mêmes. Le Père Van Houtte décrit les vertus bienfaisantes du chapelet et du culte de Marie. Il indique d'abord comment l'invocation de Marie l'a aidé à obtenir de baptiser un mourant qui, au départ, n'était pas prêt à se convertir* »<sup>219</sup>.

Le scheutiste V. Houtte montre l'importance de la dévotion mariale auprès des populations congolaises et même sa supériorité et sa force face au fétichisme :

« *Un chapelet, une médaille de la Ste Vierge et un scapulaire, voilà les trois armes de tout chrétien noir contre les ennemis du salut. Ce lui sont des objets de réelle dévotion ; à son lever et avant de se coucher, il ne manquera pas de réciter trois Ave Maria. Sa*

---

<sup>218</sup> MBADU KWALU, « Le culte marial lors de la première évangélisation du Zaïre », cité par KIHANDI H., *Une proposition de mariologie sociale pour l'Afrique*, Montréal, 2016, p.67.

<sup>219</sup> *Ibidem*.

*confiance en la protection de Marie est à cent coudées au-dessus de la confiance des fétichistes dans la force aveugle de leurs amulettes »<sup>220</sup>.*

Dans le processus de la christianisation des néophytes, le chapelet se réservait au baptisé, tandis que le scapulaire était confié au nouveau catéchumène qui le portait au cou comme pendentif.

Ce port du scapulaire comme pendentif attire notre attention et montre clairement l'adaptation des sacramentaux ou des objets de piété populaire selon le modèle des pratiques anciennes qui consistaient aussi à porter les fétiches aux hanches, au cou, au bras. C'est la substitution pur et simple des fétiches par des « nouveaux fétiches » chrétiens, officiels, autorisés, bien qu'exogènes.

Cette pratique ressort d'une recommandation des supérieurs des missions. F. Nkay le rapporte : « *Afin de faire apprécier davantage la condition de catéchumène, et de leur imprimer plus avant dans l'esprit les engagements qu'ils prennent, et aussi pour permettre aux missionnaires, quand il y a de graves raisons, de prolonger la première épreuve, sans susciter trop de réclamations, il y aura lieu d'établir, partout où ce sera possible, une cérémonie solennelle d'admission au catéchuménat »<sup>221</sup>. Le document précisait en même temps le déroulement de la cérémonie de l'imposition des médailles :*

- un renoncement public et solennel au fétichisme et à la polygamie ;
- une profession de foi catholique et une promesse de rester toujours fidèle disciple du Christ ;
- une demande formelle de baptême ;
- là où c'est possible, l'imposition solennelle d'un insigne distinctif des catéchumènes<sup>222</sup>.

Mettant en relief la première partie de la cérémonie de l'imposition de la médaille, l'on relève clairement la relation fétiche-médaille. Avant de recevoir la médaille, l'on est obligé de renoncer de prime abord au fétiche de manière publique et solennelle. Ainsi,

---

<sup>220</sup> HOUTE, V., cité par NKAY MALU, F., *La mission à l'épreuve de la tradition ancestrale*, Paris, Karthala, 2007, p.335.

<sup>221</sup> Conférence des Supérieurs des missions catholiques du Congo belge, *Recueil d'instructions aux missionnaires*, 1930, cité par NKAY MALU F., *La mission à l'épreuve de la tradition ancestrale*, p.339.

<sup>222</sup> *Ibidem*.

une chose est le renoncement public, autre est le renoncement intérieur comme signe de conversion après avoir assimilé le bien fondé de passer des pratiques traditionnelles aux pratiques dévotionnelles chrétiennes. C'est ici que se situe le grand virement. Car par résignation ou pour d'autres multiples motifs et avantages que concédaient la conversion au christianisme, l'on pourrait accepter de prononcer le renoncement public, et aussitôt revenir aux pratiques ancestrales en privé.

L'on rapporte que l'imposition de médaille comme signe distinctif des catéchumènes avait pris tellement d'ampleur qu'elle constituait la cérémonie principale lors de l'admission des catéchumènes. C'est ici le lieu d'évoquer le témoignage du jeune martyr congolais Isidore Bakanja qui, à cause de sa piété mariale et son refus de jeter sa médaille(scapulaire) de chrétien, accepta de souffrir la bastonnade du colonisateur anti-chrétien et mourut de ses blessures. Isidore Bakanja préférait la bastonnade que la profanation de son « *bonkoto maria* » ou scapulaire qui était l'insigne visible de sa foi chrétienne et de sa dévotion à la Vierge Marie. Après avoir renoncé au fétiche de protection lui remis par son père au village, le scapulaire de la Vierge jouait un rôle fondamental dans sa relation avec le divin et pouvait ainsi combler le vide en assurant sa protection dans un environnement nouveau et hostile. Nous revenons encore ici au grand thème sous-jacent de la médiation du sacré et de substitution des objets sacrés traditionnels par ceux chrétiens.

Cette pratique de concéder ou d'imposer des médailles ou chapelets aux néophytes existe encore aujourd'hui dans plusieurs paroisses de Kinshasa et même dans les diocèses de l'intérieur du pays.

#### **IV.4. LA RÉSISTANCE À L'ÉVANGÉLISATION ET LA CONSERVATION DES FÉTICHES**

##### **1. La résistance**

Malgré les baptêmes et les conversions des indigènes en masse, la mission n'avait pas toujours la tâche facile. Le christianisme n'était pas perçu et reçu par tous les indigènes bantous de la même manière. Durant tout le processus de christianisation du Congo, il eût des poches de résistances. Il s'agit des traditionnalistes, des conservateurs des croyances et pratiques religieuses séculaires des ancêtres qui ne pouvaient être balayées d'un revers de la main par les étrangers blancs. Ces pratiques encrées dans la rationalité et la cosmovision bantoues, assuraient non seulement la cohésion sociale, mais aussi apportaient la solution, pour le moins qu'on puisse dire, aux problèmes vitaux des indigènes, considérés comme païens par les tenants de la foi nouvelle. La résistance au christianisme a sa plus grande raison d'être dans ce travail car elle constitue une source de conservation des pratiques anciennes qui, non seulement refont clairement surface dans la vie quotidienne des Congolais, mais aussi influent sur les comportements et les pratiques religieuses chrétiennes kinoises. Aussi, les résistances permettent-elles aujourd'hui, dans le cadre du pluralisme religieux et dialogue interreligieux, de retrouver, sans nostalgie ni syncrétisme, le nœud original des pratiques de la religion traditionnelle africaine afin d'y puiser les valeurs susceptibles de toucher l'âme africaine et de faire avancer la théologie africaine dans la voie de l'inculturation.

En effet, dès la première évangélisation du royaume Kongo, il s'est dégagé dans la famille royale une résistance au christianisme. En octobre 1491, juste quelques mois après le baptême de la famille royale, les traditionnalistes, les conservateurs de la culture et religion Kongo profitèrent du départ des Portugais pour influencer le roi à revenir à la tradition et aux fétiches. Le chef de file de ce retour à la tradition fut Mpanzu Nzinga, le fils du roi, lui qui avait refusé le baptême des missionnaires. L'on rapporte que le roi se laissa convaincre et revint à ses anciennes croyances, à la polygamie et au fétichisme. Pire encore, le roi s'opposa à son fils héritier Don Affonso qui resta fidèle au baptême. À la suite de ce conflit avec son père, ce prince dût s'enfuir avec les missionnaires et autres vrais chrétiens pour se réfugier à Mbanza Nsundi où naîtra en 1495 son Fils Don Henrique



(Kinu a Mubemba), premier évêque noir kongolais<sup>223</sup>. Selon la version de Joseph-Gorges De Benoist : « en 1493, João n'accepta pas de rester monogame, il retourna au paganisme et, avec son fils Mpanzu Akitimo Nzinga, qui avait refusé le baptême, il prépara l'expulsion des chrétiens, de plus en plus nombreux au Soyo et au Nsundi, dont les rois étaient restés fidèles à leur baptême »<sup>224</sup>. Dans la suite, plusieurs faits, guerres, luttes et agissements montreront clairement l'opposition vis-à-vis de la foi nouvelle et l'attachement aux croyances ancestrales dont l'usage des fétiches en constituaient la manifestation. Cela puisque rien ne rassurait à certains membres du royaume que la foi nouvelle était plus importante, plus efficace que les croyances et les pratiques reçues de leurs ancêtres. C'est ce que confirme J. Pirotte : « Il faut réaliser que pour le récepteur de l'annonce chrétienne, ces croyances nouvelles ne sont pas plus évidentes que celles qu'elles prétendent remplacer. Les anciennes avaient, elles, l'avantage de s'intégrer dans une rationalité et une cosmologie socialement admise et opérantes »<sup>225</sup>. D'où la pertinente problématique de la spécificité de la foi chrétienne, de sa relevance, sa crédibilité et même son efficacité face aux autres religions, primitives et séculaires. Là n'est pas le nœud de ce qui nous préoccupe actuellement. Cette citation de J. Pirotte suscite la question de l'efficacité des fétiches ou des sacramentaux dans la consécution du résultat escompté. À ce niveau, les réponses des enquêtés sur la satisfaction dans l'usage des objets de la piété mariale nous sera d'un grand apport. Toutefois, à en croire les propos de J. Pirotte, les nouveaux « objets forts » ne semblent pas garantir la satisfaction face aux fétiches ancestraux qui du moins entre dans la logique d'une rationalité bien admise socialement. C'est ici le lieu d'évoquer ce que nous appelions au second chapitre la « logique de la Lived religion ». Cette logique qui se rapporte à la production de l'effet attendu. Il ne s'agit pas de questionner la rationalité de l'usage des objets forts, sinon d'entrer dans la mentalité de l'utilisateur qui veut que ce qu'il fait puisse produire un effet ou mieux, que cela « fonctionne ». C'est cette logique opérationnelle de la Lived religion que nous retrouvons dans la rationalité traditionnelle.

---

<sup>223</sup> GOMBARINO RUTASHIGWA, F., *o.c.*, p.56.

<sup>224</sup> DE BENOIST, J-G., cité par GOMBARINO RUTASHIGWA, F., *o.c.*, p.57.

<sup>225</sup> PIROTTE, J., *Résistance à l'évangélisation. Interprétation historique et enjeux théologiques*, Paris, Karthala, 2004, p.31.

## 2. Motifs de la résistance à la foi chrétienne

De manière générale les traditionalistes ou les résistants avaient des motifs sérieux pour s'opposer au brusque changement qui mettaient en branle tout l'arsenal culturel Kongo, héritage des ancêtres. De ces raisons nous relevons quelques-unes :

- La semaine qui passe de 4 à 7 jours : Les kongolais connaissaient une semaine de 4 jours dont le premier était Nkandu, le second Nkenge, le troisième Nkonzo et le dernier Nsona, jour de fête. « *Les gens observent quelques jours de la semaine qui sont dédiés au démon comme si c'étaient des jours de fête. Ces jours-là on s'abstient de travailler. Ils reviennent tous les trois jours... Le jour de fête s'appelle parmi eux sonna [Nsona] ; après ce jour viennent les autres ; d'abord le premier qu'ils appellent gandou [Nkandu], puis le deuxième : chenge [Nkenge], puis le troisième conzo [Nkonzo ou même Konzo]*<sup>226</sup>. Ces jours mentionnés ici en Kikongo traditionnel, sont désignés différemment selon les différentes langues. Ainsi le passage à 7 jours imposé par les blancs, colons et missionnaires, bouleversait non seulement tout le calendrier ancien, mais aussi toute une construction cosmogonique séculaire, héritage des ancêtres. Point n'est besoin de commenter cette considération démoniaque que réserve un missionnaire (Père de Lucques, préfet apostolique au Kongo) \* aux jours ou au calendrier qu'il rencontre dans la culture des peuples qu'il doit évangéliser. Son Christ s'opposait-il aussi au fait d'avoir un calendrier de quatre jours à la semaine ou bien c'est le fait d'en avoir quatre qui est démoniaque ?
- Le mépris des danses rituelles et de la culture des indigènes par les étrangers.
- Le passage de la polygamie à la monogamie obligée par le missionnaire comme condition de la réception du baptême ou condition de vie chrétienne.
- Le renoncement à tout ce qui est fétiche et féticheur considéré comme paganisme. Il s'agit ici du renoncement à toute la quasi-totalité de la croyance et des pratiques ancestrales. C'est la religion traditionnelle, dont la médiation des ancêtres et des fétiches, qui est ici mis en branle.

---

<sup>226</sup> *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques (1700-1717)*, cité par KIBOLO KABWITA, *o.c.* p.35.

\* Le Père L. de Lucques a séjourné deux fois au Kongo et en Angola (4.12.1701 – 10.07.1708 et 21.02.1713 – 17.05.1720), d'abord comme missionnaire apostolique, puis comme Préfet apostolique.

- L'ingérence et la complicité des étrangers, portugais, colons et missionnaires dans les affaires internes de la succession des rois. « La simultanéité entre évangélisation et colonisation a créé un profond malaise dans les territoires de mission. En Afrique, on observe généralement que les missionnaires sont le plus souvent les compatriotes des administrateurs coloniaux en territoires conquis. Des conquêtes tardives ont même suscité au sein de leurs métropoles de nouvelles vocations missionnaires »<sup>227</sup> .
- Le renoncement à l'Initiation (*kimpasi, Mukanda*) comme école traditionnelle et l'instauration des écoles modernes selon le programme de l'école européenne. « ' Civiliser' le peuple Kongo ne pouvait passer par une autre voie que celle de l'évangélisation. Et en échange du don de la Bonne Nouvelle, les Portugais attendaient une transformation radicale de la vie traditionnelle kongo, ce qui impliquait des contraintes de toutes sortes. Le *Kimpassi* (Initiation) lui-même était sommé de passer à la forme d'éducation scolaire portugaise ; le pouvoir, puis le commerce, devaient s'orienter dans le sens des vues des étrangers »<sup>228</sup>.
- La traite des esclaves dans laquelle même les ecclésiastiques étaient impliqués, chose qui ne faisait qu'accroître le soupçon de la complicité entre messagers de Dieu et les colons afin d'assujettir les noirs au profit de leurs pays d'origine. « La christianisation du Kongo a malheureusement toujours été viciée par l'intention colonisatrice des Portugais. Et qui dit colonisation entend « se servir, dominer, exploiter ». Au Kongo donc, la collusion entre christianiser et « civiliser » ou « coloniser » entraîna forcément la corruption de l'Évangile et la perversion de son esprit... »<sup>229</sup>.

En somme, il s'agissait de l'introduction d'un nouveau mode de penser et de vivre qui coupait court avec la vie vécue d'avant l'arrivée des étrangers.

---

<sup>227</sup> MESSINA, J-P., *Cultures, christianisme et quête d'une identité africaine*. Paris, L'Harmattan, 2007, p.59.

<sup>228</sup> KIBOLO KABWITA, *o.c.*, p.40.

<sup>229</sup> *Ibidem*.

### 3. Les résistants et les stratégies de résistance

En parlant de stratégies des résistances à l'évangélisation, J-M. Ela analyse d'abord l'attitude des anciens du village. En effet, les premiers à s'enrôler en masse à la nouvelle religion selon les méthodes missionnaires sont les jeunes à l'école et à l'église et les femmes à l'église. Les vieux sages comme gardiens de la culture sont résistants et méfiants. Il affirme : « *À l'évidence, l'évangélisation s'est heurtée à une forte résistance des vieux sages. Dans l'Afrique des villages où l'activité missionnaire est intense depuis le 19<sup>e</sup> siècle, on rencontre peu d'hommes et de femmes du troisième âge. Leur poids est presque nul dans ce christianisme de brousse dont on célèbre souvent la croissance* »<sup>230</sup>. Cette résistance des vieux sages se base sur la place des ancêtres dans la spiritualité bantoue. Comme dépositaire de la culture et de la croyance ancestrale, les vieux sages craignent d'une part de perdre l'héritage des anciens au profit des pratiques exogènes moins connues et d'autre part ne veulent manquer au rendez-vous avec les ancêtres au soir de leur existence sur terre. C'est cela qu'affirme Mgr A. Sanon rapportant l'inquiétude des vieux burkinabé : « *Tel chef de famille n'a-t-il pas demandé : 'si je prie en devenant chrétien par ton baptême, irai-je encore chez les ancêtres ? Tel autre objectera à ses fils : 'vous voulez tous devenir chrétiens, qui alors, à ma mort, présidera à la célébration de mes funérailles et à qui confiera-t-on la responsabilité de nos coutumes familiales ?* »<sup>231</sup>

Par ailleurs, il est à signaler aussi comme pôle de résistance, le retour tacite de certains convertis aux pratiques anciennes, et cela pour plusieurs raisons. Pour certains, ce fut le manque de conviction alimenté par la ruse de feindre une chrétienté d'apparence en vue de découvrir le secret de la puissance ou la force des hommes venus de la mer et bénéficier ainsi des avantages qu'ils procurent. Pour ceux-ci c'est purement et simplement une foi embrassée par résignation et accommodation dont les vraies couleurs réapparaissent quand on n'a plus rien à craindre ni à perdre. En effet, « *entre le rejet violent du missionnaire et l'acceptation sans opposition, il y a place pour une variété d'attitudes : résistance passive ; acceptation de façade tout en alimentant la vie souterraine des anciens cultes ; syncrétisme combinant par bricolage les anciennes logiques, demeurant sous-jacentes, avec la foi nouvelle voire avec des rituels jugés plus*

---

<sup>230</sup> ELA, J-M., "mémoire d'insoumission et résistances à l'évangélisation : un défi à la théologie africaine ? » dans PIROTTE J.(dir), *Résistances à l'évangélisation*, Paris, Karthala, 2004, p.153.

<sup>231</sup> SANON, A., *Tierce église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*. Paris, Beauchesne, 1972, p.301.

*efficaces ; acceptation sélective de certains avantages offerts par les propagateurs des nouveaux modes de penser et de vivre*<sup>232</sup>». Pour d'autres, le retour aux pratiques anciennes est dû à la déception : la nouvelle religion n'a pas pu satisfaire à leurs attentes dont la force et la sécurité. Ils se retrouvent donc désabusés. Tout porte ainsi à croire que malgré les conversions, pour nombre de convertis, tout l'arsenal ancien n'avait pas été rejeté et ni en aucun moment n'avait été oublié. Commentant *La situation religieuse de Mbiem*, de J.-F. Thiel, M. Singleton illustre bien : « *Les aspirations 'religieuses' des indigènes ayant été frustrés par les Blancs qui gardaient tout ou presque pour eux, il était normal, de leur point de vue, que les convertis, ne voyant rien venir de ce qu'ils avaient escompté en se convertissant à l'ancien... À quoi bon devenir chrétien et le rester si rien de bon n'en résulte ? N'ayant rien reçu, leur refus répondait ainsi à ce qu'ils considéraient comme une fin de non-recevoir manifestée par les colonisateurs* »<sup>233</sup>.

L'on pourrait ici se demander sur le vrai résistant, gardien du trésor ancestral, qui doit à chaque fois re-initier ceux qui abandonnent la foi chrétienne en leur fournissant le nécessaire de la tradition pour leur réinsertion. Il s'agit bien du *nganga* dont nous avons longuement parlé. Ce prêtre traditionnel, en même temps devin, féticheur et guérisseur est le grand conservateur des croyances et pratiques séculaires ancestrales. Et aussi le *ndoki*, sorcier. Et par ce fait ils sont les grands résistants qui puissent exister en Afrique, dans la tradition Kongo, et dans toutes les villes et dans tous les villages.

J.-M. Ela estime à ce propos : « *Je pense ici à ces personnages religieux que l'on qualifie de 'sorciers', de 'devins' et de 'guérisseurs'. Face au christianisme, au savoir transmis par l'école nouvelle à la médecine des Blancs, ces personnages sont les véritables acteurs de la résistance africaine au quotidien* »<sup>234</sup>. Car selon lui, à l'heure où les missionnaires se lancent dans la conquête des âmes au Christ dans les villages et les villes en s'attaquant au 'fétichisme', revendiquer l'usage des fétiches et assumer ses savoirs, ses croyances et ses rites, est une marque plus que suffisante de résistance et de refus aux soumissions malgré les pressions. Ainsi, « *la permanence du champ de significations et des pratiques traditionnelles dans les régions touchées par l'action*

---

<sup>232</sup> PIROTTE, J., *Résistance à l'évangélisation*, p.33.

<sup>233</sup> SINGLETON, M., "Le refus...de bonne et de mauvaise grâce ! Réflexions d'un anthropologue » dans PIROTTE, J., *o.c.*, p.79.

<sup>234</sup> ELA, J.-M., art. cité, p.161.

*missionnaire témoigne de l'existence des foyers de résistance dans les sociétés africaines* »<sup>235</sup>.

Par conséquent, l'existence de ces pratiques traditionnelles à l'heure actuelle dans la société Kinois en particulier, Ville capitale, ne peut pas ne pas constituer un pôle d'influence pour les chrétiens et leurs pratiques religieuses aux fins de protections ou d'autres nécessités. Car, comme nous l'avons souligné au troisième chapitre et comme nous le verrons partant des enquêtes, lorsque le chrétien sent sa vie menacée, il recourt de prime abord à ses pratiques dévotionnelles, à ses prières. Mais lorsque cette menace devient de plus en plus sérieuse et présente des signes visibles, le recours aux pratiques traditionnelles est le premier conseil des proches parents. La pression familiale l'emporte souvent sur les convictions chrétiennes. Si les chrétiens convaincus résistent à cette tentation en s'attachant à leurs chapelets et crucifix, les faibles et les moins convaincus, c'est-à-dire les moins enracinés dans la foi, cèdent à la tentation et à la pression. C'est ici que se justifie la phrase bien connue à Kinshasa et au Congo : « la journée à l'église, a nuit chez le nganga ».

---

<sup>235</sup> *Ibidem.*

## ***Conclusion***

Ce chapitre nous a permis un retour aux sources du processus de la christianisation du Congo afin d'y déceler les méandres de la réception locale de l'Évangile.

En effet, dès ses débuts, l'œuvre évangélisatrice a rencontré un terrain très fertile et propice à l'annonce de l'Évangile. De manière générale, les rois et les princes accueillirent la Bonne Nouvelle et acceptèrent le baptême en masse. Les sacramentaux sont bien accueillis dès le début, les scapulaires, médailles et chapelet ont substitués presque de manière automatique aux fétiches traditionnels dans leurs multiples usages. Cependant, il sied de souligner que l'œuvre missionnaire a fait face à plusieurs écueils dont le manque du personnel de manière permanente, le manque de maîtrise de la langue et culture locale, et aussi l'enracinement du peuple dans ses pratiques anciennes qu'il fallait à tout prix éradiquer, même par force avec l'aide du pouvoir civil. Ces raisons et plusieurs autres n'ont pas permis dès le début l'approfondissement de la foi et ont suscité des poches de résistance par rejet ou par ruse ou résignation. Ces résistants sont des conservateurs de la culture, des croyances et des pratiques ancestrales séculaires qui assuraient la cohésion sociale et procuraient une garantie de sécurité aux peuples. Cependant, les croyances et pratiques traditionnelles n'ont pas disparu, elles demeurent en vigueur sous plusieurs formes aujourd'hui, ouvertement incarnées par la présence du *nganga*, ou encore de manière sous-jacente interférant dans tous les secteurs de la vie des bantous et influant sur leur façon de concevoir les sacramentaux et les pratiques religieuses chrétiennes.

## **CHAPITRE V : PRATIQUE DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE A KINSHASA**

### ***Préambule***

Ce chapitre se focalise sur la pratique de la piété populaire mariale à Kinshasa. Dans son contenu, nous voulons élucider d'abord la place de la piété populaire mariale au Congo en général et à Kinshasa en particulier. Après l'exposé de la place de Marie dans la dévotion populaire, nous passerons en revue les principaux mouvements ou groupes qui ont favorisé et qui continuent à favoriser l'effervescence de la piété mariale à Kinshasa. Il s'agit du groupe Légion de Marie, de la Confrérie du Saint Rosaire et Amis de la Croix, et enfin du site « Nzete ekauka », lieu des apparitions de la Vierge Marie à Kinshasa. Avant de clore ce chapitre par un regard critique sur la piété mariale à Kinshasa comme religion ordinairement vécue, nous aborderons la question des sacramentaux et leurs usages.

Cependant, il convient de souligner qu'en parlant de la Vierge Marie, notre approche est loin de se centrer sur les dogmes mariaux, moins encore sur les principales fêtes de la Vierge Marie. Comme dès le départ, ce qui nous intéresse c'est l'usage des sacramentaux dans la piété populaire mariale comme religion vécue (*Lived religion*) du peuple chrétien manifestant le déploiement du sacré dans les activités de la vie ordinaire (*Everyday religion*).

### **V.1. LA PRAXIS DE LA PIÉTÉ MARIALE À KINSHASA**

Comme nous l'avons souligné en abordant les expressions de la piété populaire au premier chapitre, la Vierge Marie occupe une place importante dans l'expérience de la foi de tous les peuples, et cela dans les pays de l'ancienne chrétienté comme dans les pays dits de mission ou les jeunes Églises. L'une des jeunes Églises est en effet celle de la République Démocratique du Congo, et plus précisément celle de Kinshasa sa capitale, qui en est à son deuxième siècle d'évangélisation.

Dans un sens objectif, la piété mariale est la dévotion à la Sainte Vierge comme Mère du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ et comme Mère des croyants. Elle est la Mère de la Miséricorde et médiatrice de la grâce divine. Le pape Paul VI soulignait que « *le but*



*ultime du culte de la Bienheureuse Vierge Marie est de glorifier Dieu et d'engager les chrétiens à une vie absolument conforme à sa volonté »<sup>236</sup>.*

Pour sa part, le saint pape Jean-Paul II affirmera : *« la dévotion à la Mère de Dieu, encourageant la confiance et la spontanéité, contribue à insuffler la sérénité dans la vie spirituelle et fait progresser les fidèles sur le chemin exigeant des Béatitudes. [...] La dévotion à Marie, mettant en lumière la dimension humaine de l'Incarnation, aide à mieux découvrir le visage d'un Dieu qui partage les joies et les souffrances de l'humanité, le « Dieu avec nous », qu'elle a conçu comme homme dans son sein le plus pur, elle a engendré, assisté et suivi avec un amour ineffable depuis les jours de Nazareth et de Bethléem jusqu'à ceux de la croix et de la résurrection »<sup>237</sup>.*

Par ailleurs, il convient de préciser d'entrée de jeu que la figure de Marie revêt une grande importance, non seulement à cause des archétypes rencontrés dans les pratiques traditionnelles, mais aussi de par la conception africaine de la femme comme mère d'une part et de par l'assurance de la puissance de son intercession en tant que Mère du Seigneur, d'autre part. C'est ce qui nous permet d'aborder ces deux aspects avant de nous étaler sur les diverses praxis de la piété populaire dévolue à celle qui est reconnue à Kinshasa comme « Notre Dame du Congo », Patronne de sa cathédrale, Patronne du Congo. En effet, la Vierge Marie est proclamée « Patronne principale de l'Etat Indépendant du Congo depuis le 21 juillet 1891 par le Pape Léon XIII qui fixa la fête au 15 août, devenu jour férié, chômé et payé au Congo<sup>238</sup>. Cette fête sera supprimée par la politique de recours à l'authenticité, renforcée par la zaïrianisation du régime dictatorial de l'ancien Président Mobutu Sese Seko.

---

<sup>236</sup> PAUL VI, *Marialis cultu*, Madrid, Editorial San Pablo, 1974, n°39.

<sup>237</sup> JEAN-PAUL II, « Audience générale », 5 de Novembre de 1997, n°4.

[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1997/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_05111997.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_05111997.html)

<sup>238</sup> PETIT.P., « Notre Dame du Congo. Les tribulations d'une dévotion missionnaire ». <https://o-re-la.ulb.be/index.php/analyses/item/2057-notre-dame-du-congo-les-tribulations-dune-d%C3%A9votion-missionnaire>

## 1. La place de Marie comme mère

D'entrée de jeu, nous nous renvoyons, sur ce, à une étude réalisée par l'Agence *Fides* sur les sanctuaires mariaux en Afrique, qui nous apprend la réalité de la piété mariale populaire en Afrique, dont les traits se retrouvent particulièrement au Congo. Tout d'abord, l'Agence *Fides* démontre la raison du succès de la piété mariale en Afrique en dégagant quelques caractéristiques :

*« Nous citerons quelques caractéristiques de la religiosité et de la culture africaines. Dans la société africaine, la mère est appelée à accueillir et guider la vie communautaire (vie personnelle et vie de clan), il est donc naturel de souligner l'importance du rôle spécifique de la mère africaine dans la société. Ainsi, de même, la figure de la Vierge Marie, Mère de Jésus et Mère des Africains, bien acceptée et comprise, pour l'Afrique noire, est l'étoile qui nous conduit à Jésus-Christ »<sup>239</sup>.*

En d'autres termes, la femme est d'abord mère en Afrique, et au Congo, et en tant que telle, elle a une place importante non seulement dans la tradition en tant que conservatrice, gardienne de la vie, mais aussi en tant que centre de la vie de famille à qui sont attribuées les caractéristiques de tendresse, de douceur, conservatrice de la vie, protectrice de la famille. La mère est cet être cher et incomparable qui porte la vie, elle porte la grossesse pendant neuf mois avec courage et patience, s'occupe de ce qui se trouve en son sein avec amour et accouche douloureusement et se réjouit de la naissance d'une nouvelle vie. La mère est dans le développement de la vie de l'enfant, le nourrit, l'éduque, le soigne, le guide, lui apprend la vie et l'entretient. La mère est celle qui accompagne tout le processus de croissance de son fils : elle est prête à sacrifier sa vie afin de sauver son enfant. Elle est prête à dormir affamée pourvu que son enfant mange. L'influence de la mère dans la vie professionnelle et matrimoniale n'est pas en reste. Dans la mentalité congolaise, il n'y a rien de plus difficile pour un homme que d'arbitrer entre sa mère et sa femme. Cela prouve à suffisance la place de choix réservée à la mère, qui à sa vieillesse, est reçue à la maison de sa fille ou de son fils avec tous les soins possibles.

Le rôle de la femme comme mère est encore beaucoup plus accentué aujourd'hui à Kinshasa où la crise économique frappe de manière générale. Ce sont les femmes qui

---

<sup>239</sup> AGENCIA FIDES, "Los santuarios y la devoción mariana en África", <http://www.fides.org/es/news/26948>  
Dossier\_LOS\_SANTUARIOS\_Y\_LA\_DEVOCION\_MARIANA\_EN\_AFRICA

assurent la subsistance des foyers et participent ainsi à l'économie tant familiale que nationale. On la retrouve aussi en fin de vie tant dans l'accompagnement des malades que dans les rites funéraires. Et quand il s'agit de la foi chrétienne, on comprend pourquoi Marie, en tant que Mère du Sauveur, est vénérée et accueillie avec une grande dévotion à Kinshasa. Puisque comme Mère, l'on a la foi qu'elle ne peut jamais rejeter ses enfants qui accourent vers elle dans leurs diverses nécessités.

Le passage de Jean 19, 26-27 est très inspirant et dit : « *Voyant la mère et le disciple qu'il aimait près d'elle, Jésus lui dit : « Femme, voici ton fils ». Puis il dit au disciple : "Voici ta mère." Et à partir de ce moment, le disciple l'a accueillie chez lui* ». Dans ce cas, le peuple chrétien reconnaît en l'apôtre Jean son représentant comme un disciple et un frère de Jésus. De cette manière, tous les chrétiens sont enfants de Marie, Mère de Jésus. De plus, un élément culturel important qui entre en jeu ici est l'importance du dernier mot de la personne mourante. En fait, dans la culture ou les cultures africaines, un homme ne peut pas mourir sans laisser un mot, qui est sa dernière volonté, à moins qu'il ne s'agisse d'une mort subite. Et cette parole est appelée à être respectée pour l'honneur du défunt et par respect pour lui. Le passage que nous avons mentionné entre en effet dans ce contexte. Jésus sur la croix, dans ses derniers instants, laisse ses dernières volontés pour confier à sa Mère son disciple. De cette manière, Marie est la Mère de tous les disciples du Christ et est considérée, dans la culture africaine, non seulement comme une mère, conservatrice de la vie, mais aussi comme un ancêtre à honorer et à respecter. C'est pourquoi sa vénération, son culte, s'inscrit dans la ligne normale des coutumes africaines de vénérer les bons ancêtres et d'invoquer leur protection.

Dans cette même perspective, l'Agence *Fides*, dans ses études, confirme ce qui précède et mentionne d'autres caractéristiques importantes que nous souhaitons mettre en évidence.

*« Une autre caractéristique de l'Afrique est que les Africains convertis au christianisme maintiennent toujours un respect et un attachement envers leurs ancêtres au bon cœur parce qu'ils ont hérité d'eux les valeurs positives de la culture, et en eux ils peuvent trouver un lien entre la foi chrétienne et Culture africaine. La Vierge Marie étant la Mère de Jésus est l'ancêtre de tous et occupe une place particulière à côté de son fils. Il est inimaginable de penser que la mère soit loin de son enfant. Cette mentalité a préparé le*

peuple africain à comprendre et à accepter facilement le dogme de l'accession de Marie au Ciel »<sup>240</sup>.

## 2. Marie comme médiatrice et protectrice

L'importance de la Vierge Marie dans la dévotion ou la piété populaire s'accroît plus dans sa médiation, dans son intercession afin d'obtenir des grâces multiples. Ainsi Marie est reconnue comme la médiatrice des grâces par les mérites de son Fils. C'est à juste titre que le vénéré Saint Louis Marie Grignon de Montfort disait : « *ad Iesum per Mariam* ».

En effet, l'idée exprimée dans ce principe « *ad Iesum per Mariam* » -à Jésus par Marie-, est théologiquement soutenue par la doctrine de la médiation maternelle de Marie, déjà présente dans la littérature patristique, surtout depuis la définition du dogme de la maternité divine au Concile de Éphèse (431). Déjà à l'époque médiévale, cette doctrine de la médiation de la Mère de Dieu auprès de son divin Fils en notre faveur, acquit une grande impulsion... La formule « *ad Iesum per Mariam* » est liée de manière particulière à saint Louis Marie Grignon de Monfort (1643-1716) et son enseignement sur « la consécration à Jésus-Christ par la consécration à Marie ».

Plus précisément, son « Traité sur la vraie dévotion à la Sainte Vierge » est construit sur le schéma suivant : a) Dieu s'est fait homme par Marie, et Il a voulu que nous réalisons tout par Marie ; b) Marie a donc été le chemin choisi par Dieu pour nous donner son amour ; par conséquent, c) la dévotion à Marie est aussi un chemin sûr pour aller à Jésus-Christ. C'est-à-dire : pour atteindre le Christ, il faut passer par Marie. On pourrait aussi l'exprimer ainsi : « Par Marie », c'est-à-dire : « par le recours à sa condition maternelle », ou, d'une autre manière : « par les relations filiales avec Elle », nous allons « vers Jésus ». Ainsi, la médiation de Marie devient nécessaire et rassurante pour le peuple chrétien qui recourt à elle afin d'obtenir de son Fils, l'unique médiateur (1 Tm 2, 5-6), les bienfaits dont ils ont besoin.

Dans le même sens, le concile affirme : « *La mission maternelle de Marie envers les hommes ne diminue ni n'occulte la seule médiation du Christ, mais manifeste son efficacité* »<sup>241</sup>. Car, la médiation maternelle de Marie « est médiation dans le Christ »<sup>242</sup>.

---

<sup>240</sup> Idem.

<sup>241</sup> VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 60.

<sup>242</sup> JEAN-PAUL II, *Redemptoris mater*, n° 38.

Le Concile explicite : « *Toute l'influence de la Sainte Vierge dans le salut des hommes n'a son origine dans aucune nécessité objective, mais dans le fait que Dieu l'a voulu ainsi. Elle jaillit de la surabondance des mérites du Christ, elle est appuyée par sa médiation. Elle en dépend totalement, et d'où elle tire toute son efficacité ; elle favorise, et n'empêche en rien, l'union immédiate des croyants avec le Christ* »<sup>243</sup>. Voilà pourquoi, pour les dévots, les paroles qu'elle a adressées aux serviteurs, pour le miracle de Cana, elle les répète à toutes les générations de chrétiens : « *Faites tout ce qu'il vous dira* » (Jn 2, 5).

Il s'avère important de mentionner que les Africains et par surcroît les Congolais de Kinshasa, ne peuvent éprouver des difficultés à comprendre le rôle médiateur de Marie comme Mère. De par leur culture, la mère, maman est la personne la mieux indiquée à consulter quand on veut obtenir les faveurs auprès de papa ou auprès d'un frère ou une sœur. Seule la maman sait pertinemment quand et comment obtenir les faveurs pour le bien de ses enfants. Les mères sont les vraies médiatrices de la famille qui finissent toujours par obtenir tant soit peu les réponses affirmatives à leurs demandes. C'est ainsi que les catholiques congolais n'hésitent de recourir l'intercession de la Vierge Marie. Car, lorsque les chrétiens s'adressent à Marie en tout temps et en tout lieu, ils se laissent guider par la certitude spontanée que Jésus ne peut pas rejeter les demandes lui présentées par sa Mère ; et ils sont soutenus par la confiance inébranlable que Marie est aussi notre Mère ; une Mère qui a connu la plus grande souffrance de toutes, qui se rend compte de toutes nos difficultés et pense d'une manière maternelle comment les surmonter.

À propos, le saint pape Jean-Paul II atteste : « *La Vierge, ayant reçu le salut et la grâce du Christ, est appelée à jouer un rôle important dans la rédemption de l'humanité. Avec la dévotion mariale, les chrétiens reconnaissent la valeur de la présence de Marie sur le chemin du salut, se tournant vers elle pour obtenir toutes sortes de grâces. Surtout, ils savent qu'ils peuvent compter sur son intercession maternelle pour recevoir du Seigneur ce dont ils ont besoin pour le développement de la vie divine et pour atteindre le salut éternel* »<sup>244</sup>.

---

<sup>243</sup> VATICAN II, *Lumen gentium*, n° 60.

<sup>244</sup> JEAN-PAUL II, « Audience générale », 5 de Novembre de 1997, n°3.

[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1997/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_05111997.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_05111997.html)

Aussi plusieurs femmes à Kinshasa, qui peuplent les groupes de dévotion mariale, s'identifient à Marie devant leur souffrance. Et avec elles, toutes les personnes en difficultés. Combien de personnes accourent en pèlerinage à Marie pour trouver protection et soulagement dans leurs diverses situations. Car, en Marie, Dieu a réuni tout le bien et, à travers elle, ne cesse de le répandre davantage dans le monde. De la Croix, Jésus a donné Marie aux hommes comme Mère, sa propre Mère et la leur. Au moment de son sacrifice pour l'humanité, il établit en quelque sorte Marie, médiatrice du flux de grâce qui jaillit de la Croix. Marie devient ainsi, par ces paroles de son Fils, la compagne et la protectrice des hommes sur le chemin de leur vie. Avec son amour maternel, elle prend soin des frères et sœurs de son Fils, qui continuent de faire le pèlerinage et vivent dans l'angoisse et le danger dans ce monde, « vallée de larmes », jusqu'à ce qu'ils achèvent le chemin de leur « exil » terrestre, selon les mots de l'Antienne *Salve Regina*, la plus célèbre des Antiennes adressées à Marie, composée par Adhémar de Monteil, évêque du Puy, au XI<sup>e</sup> siècle. C'est dans ce sens que les dévots n'ont aucune peine à s'adresser à la Vierge Marie comme médiatrice et de recourir aux objets de piété mariale afin de s'assurer de sa protection.

Dans la même perspective du recours à Marie comme Mère protectrice, la Constitution dogmatique du Concile Vatican II *Lumen Gentium*, sur l'Eglise consacre les numéros 66 et 67 à la nature et au fondement du culte de la sainte vierge Marie. Le magistère, rappelant la place de Marie dans les mystères de son Fils, affirme l'honneur légitime de Marie et son culte spécial dans l'Eglise. Vient ensuite un élément très important dans la dynamique de notre travail, qui est une des raisons pour lesquelles depuis les temps anciens, la Vierge Marie est honorée par les chrétiens. Cette raison qu'évoque le magistère est celle de la protection. Le concile affirme :

« *Et de fait, depuis les temps les plus reculés, la bienheureuse Vierge est honorée sous le titre de « Mère de Dieu » ; et les fidèles se réfugient sous sa protection, l'implorant dans tous les dangers et leurs besoins* »<sup>245\*</sup>. Avec cette affirmation, l'Eglise affirme le rôle protecteur de la Vierge Marie en faveur de ceux et celles qui accourent vers elle et l'invoquent dans leurs nécessités. Au long des siècles, l'Eglise a expérimenté la puissance et la force de l'intercession de la Mère de Dieu et Mère des hommes dans des situations périlleuses. Voilà pourquoi elle recommande son culte afin que le peuple chrétien jouisse

---

<sup>245</sup> VATICAN II, *Lumen Gentium*, n° 66.

\*Nous soulignons.

de sa protection maternelle, et cela, selon les règles établies par le magistère. « *Il (le concile) invite en même temps les fils de l'Église à apporter un concours généreux au culte, surtout liturgique, envers la bienheureuse Vierge, à faire grand cas des pratiques et exercices de piété envers elle, que le magistère a recommandés au cours des siècles et à conserver religieusement toutes les règles portées dans le passé au sujet du culte des images du Christ, de la bienheureuse Vierge et des saints* »<sup>246</sup>. Cette nous plonge de plains-pieds dans la préoccupation sempiternelle de l'homme, de l'homme chrétien et par surcroît du « Muntu » (bantou) chrétien : la protection de sa vie. Et ici de manière concrète, cette protection se cherche auprès de la Vierge Marie à travers les pieux exercices usant des objets de piété, afin d'être à l'abri de tous les dangers et d'obtenir ce dont on a besoin.

Aussi, dans cette affirmation du magistère se profile l'antienne à la Vierge Marie « *Sub tuum praesidium* » (Sous l'abri de ta miséricorde) qui est fondamentalement une prière demandant la protection de la Vierge Marie durant les épreuves et la délivrance de tous les dangers. Nous mettons en exergue ici la recherche de protection comme motivation profonde de la piété mariale dans le chef des dévots. Les dévots recourent à l'abri de Marie en temps de danger et nécessité afin de trouver consolation et protection. Selon plusieurs sources, cette prière « *Sub tuum praesidium* » est un témoignage fort, probablement le plus ancien et le plus important autour de la dévotion à Sainte Marie. C'est un tropaire (hymne byzantin) qui nous atteint plein de jeunesse. On le date de l'an 250 ap J.C. C'est peut-être le texte le plus ancien dans lequel la Vierge Marie s'appelle Théotokos, mère de Dieu, deux siècles avant le Concile d'Éphèse et le brigandage de Nestorius. L'on convient que c'est incontestablement la première fois que ce terme apparaît dans un contexte de prière et invocation<sup>247</sup>.

---

<sup>246</sup> *Ibidem*, n° 67.

<sup>247</sup> <https://es.catholic.net/op/articulos/60714/cat/24/sub-tuum-praesidium-la-oracion-mas-antigua-dirigida-a-la-virgen.html#modal>.

### 3. Rayonnement de la dévotion mariale

Au Congo-Kinshasa, la dévotion ou la piété à la vierge Marie semble être une pratique imposante depuis le début de la christianisation du pays. C'est la pratique ou la dévotion la plus répandue à travers les paroisses tant de la ville de Kinshasa, miroir du pays, que dans les paroisses de l'intérieur du pays. La piété populaire mariale se manifeste à travers de nombreux éléments. Dans son étude, l'agence *Fides* prend en compte le nombre d'églises et même des sanctuaires dédiés à la Vierge Marie. « *Il y a 226 paroisses dédiées à Marie dans les différents diocèses du pays (DR CONGO). Le Sanctuaire de Notre-Dame de Fatima, à Lindonge, Kinshasa, inauguré en 2001 ; le sanctuaire de Kavimvira, diocèse d'Uvira (Sud-Kivu)* »<sup>248</sup>.

À en croire H. Kihandi, le rayonnement de la piété mariale a été facilitée depuis le temps missionnaire par les chants et les autres célébrations des sacrements et sacramentaux. La liturgie fut d'un grand apport afin que les chrétiens apprennent les vertus et la place de Marie à travers les chants et cantiques lui dédiés. « *Ces chants sont aussi exécutés lors des processions, des pèlerinages et autres rassemblements. Si les uns sont composés par les missionnaires sur les airs de leur propre univers de provenance, d'autres par contre proviennent des milieux populaires autochtones et sont composés pour être chantés en public par les chrétiens afin d'éliminer les chansons malhonnêtes* »<sup>249</sup>. Ainsi, l'on soulignera le fait que ce rôle important de la liturgie ne se limitait qu'à l'exécution des chants. Les fêtes mariales : L'Annonciation, la Visitation, l'Immaculée Conception, l'Assomption, Sainte Marie Mère de Dieu, Marie Reine du Ciel, la Nativité de la Vierge Marie, et même la fête de Noël sont des moments forts de la piété mariale. Ce sont des grandes solennités tenues en grande estime. Il en est de même des mois de Mai et Octobre consacrés à la bienheureuse Vierge Marie. Cette dévotion s'est étendue aussi à travers les prières quotidiennes adressées à la Vierge Marie, particulièrement les prières faciles et simple : l'Angelus, l'Ave Marie, le chapelet, les litanies à la Vierge, hymnes...

---

<sup>248</sup> AGENCE FIDES, « Vatican. Le mois de Marie. Les sanctuaires mariaux en Afrique ». Publié le 30 mai 2007. [http://www.fides.org/fr/news/9674-VATICAN\\_LE\\_MOIS\\_DE\\_MARIE\\_LES\\_SANCTUAIRES\\_MARIAUX\\_EN\\_AFRIQUE\\_VI](http://www.fides.org/fr/news/9674-VATICAN_LE_MOIS_DE_MARIE_LES_SANCTUAIRES_MARIAUX_EN_AFRIQUE_VI)

<sup>249</sup> KIHANDI, H., ; *Une proposition de mariologie sociale pour l'Afrique*, Canada, Université de Montreal, 2016, p.68.



Sur le plan pastoral, diverses raisons ont contribué à la croissance de la dévotion mariale depuis la période missionnaire. L'on signale la création des mouvements mariaux, la fondation de congrégations indigènes à vocation mariale, la traduction de catéchismes dans la langue locale. Les mouvements d'action catholique fondés par des missionnaires, dont la plupart avaient une spiritualité mariale, témoignent de l'engagement des laïcs.<sup>250</sup>

En d'autres termes, favorisée par les activités liturgiques et pastorales, la piété populaire mariale à Kinshasa en particulier se manifeste à travers d'autres aspects, d'autres pratiques telles que la prière du Rosaire, des neuvaines, d'autres prières mariales, des louanges à travers des chants, des litanies, des processions, des pèlerinages, des bougies allumées, des pénitences, des témoignages de vie, engagement au sein de l'Église et de la société.

Cette piété mariale populaire, initiée par les missionnaires, s'est répandue dans toutes les paroisses grâce à quelques groupes ou mouvements mariaux exerçant au Congo. Nous trouvons utile de les étudier avant de procéder à l'analyse de la piété populaire mariale. Ces groupes qui promeuvent la piété mariale populaire au Congo sont : la Légion de Marie, le Mouvement ou Site « Nzete ekauka » (Marie Mère du désarmement), la Confrérie du Saint Rosaire et des Amis de la Croix, la communauté Magnificat, l'École de Prière Notre-Dame de la Puissante Vierge ...

En raison des exigences du travail, nous nous limiterons à parler des trois premiers groupes mentionnés. Ces groupes sont choisis en raison de leur contribution à la promotion et expansion de la piété mariale à Kinshasa. En plus ils sont les plus populaires et les mieux répandus à travers le pays. Ils se caractérisent par la promotion de la dévotion et la vente des objets de piétés populaires, objets de notre étude.

---

<sup>250</sup> *Ibidem.*

## V.2. LÉGION DE MARIE

### 1. Mouvement et organisation

Selon le *Manuel*, document officiel du mouvement, la Légion de Marie est une association de catholiques, approuvée par l'Église, sous la puissante direction de Marie Immaculée, médiatrice de toutes les grâces. Ces catholiques ont formé une légion pour servir dans le combat que l'Église doit constamment mener contre le monde et ses puissances maléfiques.

Selon le même *Manuel*<sup>251</sup>, la Légion de Marie est organisée sur le modèle d'une armée, principalement celle de l'armée de la Rome antique, et adopte également sa terminologie. Cependant, l'armée et les armes des légionnaires de Maria ne sont pas de ce monde.

L'objectif de la Légion de Marie est la gloire de Dieu à travers la sainteté de ses membres développée par la prière et la collaboration active, sous la direction de la hiérarchie ecclésiastique, à travers l'apostolat de Marie et de l'Église, qui consiste à écraser la tête du serpent et pour faire avancer le règne du Christ. Sous réserve de l'approbation du Concilium et des réserves spécifiées dans le manuel officiel, la Légion de Marie est à la disposition de l'évêque du diocèse et du curé, pour toutes les formes de service social et d'action catholique que les autorités jugent utiles pour le bien de l'Église et adapté aux légionnaires. Ils n'entreprendront jamais aucune de ces activités dans une paroisse sans la permission du curé ou de l'Ordinaire.

Le groupe comprend deux catégories de personnes : les membres ordinaires et les auxiliaires qui sont responsables à différents niveaux de la structure. Sa structure administrative comprend localement le présidium, la curia, le comitium, la regia, le senatus et le Concilium.

---

<sup>251</sup> CONCILIUM LEGIONIS MARIAE, *Manuel officiel de la Légion de Marie*, Paris, Procure de la Légion de Marie, 2001.

## **2. La promotion de la dévotion mariale**

Après Dieu, c'est la dévotion à Marie, « merveille ineffable du Très-Haut » (Pape Pie IX), sur laquelle la Légion est fondée. La Légion a une confiance illimitée en Marie. Tout ce que Dieu pouvait lui donner, Il lui a donné. Imprégnée d'une foi vivante à travers cette médiation de Marie, la Légion ordonne à tous les membres d'avoir une dévotion particulière à son égard. Comme stipule le Manuel : « *L'un des devoirs les plus précieux de la Légion est de démontrer son ardente dévotion à la Mère de Dieu. Elle ne peut pas le faire uniquement à travers ses membres : c'est pourquoi chacun est invité à l'associer, en le développant par une méditation sérieuse et une pratique jalouse* ».

La récitation du chapelet et de « *Catena* » (Magnificat de la Vierge Marie avec antienne propre de la Légion de Marie) sont les principales prières du mouvement. Les objets de piété sont le chapelet, la « *tessera* » (dépliant qui contient les prières des légionnaires), le crucifix, les images et les statues de la Vierge, le Vexillum (étendard de la Légion) qu'ils utilisent durant les réunions du dimanche ...

## **3.Légion de Marie au Congo-Kinshasa**

La Légion de Marie au Congo-Kinshasa a commencé dans la Province de l'Est précisément à Isangi en 1936, grâce à Ruby Dennisan, soutenu par les religieux de la Compagnie de Marie (Pères Montfort). Dans la capitale Kinshasa, le mouvement a été introduit dans les années 1953-1954, avec l'accord de Mgr Scalais, alors vicaire apostolique de Léopoldville (Kinshasa). Le mouvement s'est rapidement répandu dans les paroisses congolaises, grâce à ses méthodes basées sur les contacts personnels, les visites à domicile, le réseau des praesidia, le comitium et le Senatus dans la ville. Cette expansion sera également facilitée par le fait que les missionnaires, qui ont évangélisé le Congo après l'indépendance, ont fait confiance à la Légion de Marie pour en faire une véritable colonne vertébrale de l'apostolat paroissial de Kinshasa. Aujourd'hui, on peut dire que ce mouvement existe dans toutes les paroisses, même dans les villages sans cure. Les légionnaires sont facilement reconnaissables avec leurs chapelets, avec des statues, des images de la Vierge imprimées sur leurs vêtements, ... C'est le mouvement le plus populaire et le plus répandu au Congo-Kinshasa. Ses objets de piété ne sont plus réservés aux seuls légionnaires, mais à tous les catholiques du pays. En 2002, lors de la commémoration du 80ème anniversaire de ce mouvement mondial, à Kinshasa, la Légion

comptait en son sein 4 regia, 83 comitia, 1078 curiae, 7635 praesidia, 164.866 légionnaires actifs et 64.172 légionnaires auxiliaires<sup>252</sup>.

Le samedi 11 Septembre 2021, lors de nos recherches nous avons assisté à Kinshasa à la célébration du centenaire de mouvement depuis sa création en 1921. Il est à souligner que cette grande messe eut lieu à la cathédrale notre Dame de Lingwala où affluaient les légionnaires de toutes les paroisses de Kinshasa. La ruée était tellement considérable qu'elle provoqua des embouteillages sur le boulevard 24 juin à l'étonnement des passants. Devant la cathédrale, comme nous allons l'illustrer avec des photos, il se créa un grand marché d'objets de piété populaire plus que d'ordinaire dans l'enceinte de la cathédrale, à l'entrée de la parcelle et même au dehors occupant même le passage des piétons. L'on pourrait y apercevoir toutes sortes de chapelets, statuette, pagnes de la Vierge Marie, bagues, bracelets, livrets de prière à la Vierge.

En tant qu'ancien mouvement de piété mariale, La Légion de Marie a favorisé l'expansion du chapelet et des objets de la piété mariale au Congo et à Kinshasa au point que porter le chapelet était devenu le signe visible du soldat de Marie. Le chapelet est au légionnaire ce qu'est l'arme au soldat.

---

<sup>252</sup> KIHANDI, H., *o.c.*, p.248.

### V.3. MARIE IMMACULÉE, MÈRE DU DÉSARMEMENT OU « NZETE EKAUKA »

#### 1. Historique

Pour aborder ce mouvement, nous nous baserons sur trois écrits publiés par le professeur ordinaire Phoba Mvika J, Docteur en philosophie et en théologie, précisément les n° 14 : *Marie, immaculée, mère du désarmement* (Avril 2017) ; n° 18 : *La déclaration du 18 Mars 2017 par l'ordinaire du lieu : Reconnaissance et clé de lecture officielle par l'Eglise catholique romaine du message des apparitions de l'arbre sec, « Nzete ekauka »(18/09/1975-18/03/2017)* (Juin 2017) : et le n° 48 : *Minga Kwete R., Confident du ciel et voyant de la sainte Vierge Marie immaculée, Mère du désarmement* (Décembre 2020). Ces trois fascicules nous aideront à pénétrer au cœur des dites apparitions de la Vierge Marie à Kinshasa, en plus des témoignages recueillis *in situ* lors de nos recherches en septembre 2021.

Selon ces sources écrites citées et les sources orales enregistrées par nous-mêmes, le mouvement de dévotion mariale au site, connu sous le nom de « Nzete ekauka » (ou arbre sec), est né à l'initiative de Raphael Minga Kwete suite aux apparitions qu'il reçut de la Vierge Marie. Le lieu est situé sur la rue Kikwit, numéro 15, dans le quartier Kimbanseke, district Kingasani I (Route mokali), à Kinshasa, la capitale de la République Démocratique du Congo. Le titre de « Mère du désarmement » lui sera révélé le 3 mai 1988. Contrastant avec les habitudes scolaires, ce titre était écrit en lettres calligraphiées noires sur un tableau blanc<sup>253</sup>. En raison du contexte du pays, le « désarmement » serait compréhensible dans le sens de « libération » ou de « démocratisation », comme l'a déclaré H. Kihandi dans ses recherches<sup>254</sup>. Aussi, ce dernier affirme-t-il selon ses sources que la Vierge exigera plus tard par un message que l'Église du Congo (le Zaïre de l'époque) la reconnaisse formellement comme la Mère du désarmement, en annonçant à la fois une catastrophe imminente sur le pays et sur le monde selon le Message de Fatima de 1917. Et comme preuve de l'authenticité de ce message, le voyant annonce le séchage d'un arbre, le « badamier », situé sur la parcelle de ses parents. Et cela s'est produit le 17 mai 1989, d'où l'origine du nom en langue lingala de « Nzete ekauka », c'est-à-dire de

---

<sup>253</sup> PHOBA MVIKA, J., *Marie, Mère du désarmement*, fascicule n° 14, Université de Kinshasa, Avril 2017, p.13.

<sup>254</sup> KIHANDI, H., *o.c.*, p.236.

« l'arbre sec ». Selon lui, cet arbre séché symbolise la foi sèche des chrétiens et le manque d'enthousiasme des autorités pour les différents messages émis par Raphaël Minga.

## **2. Popularité de la dévotion mariale à « Nzete ekauka »**

Notre intérêt dans ce mouvement porte sur le fait qu'il a promu la piété populaire mariale partant de l'utilisation des objets sacrés et de l'« eau consacrée », c'est-à-dire de la source qui jaillit sur le lieu des apparitions aux côtés de l'arbre séché. Depuis les apparitions de Kingasani à Kinshasa, « Nzete ekauka » est devenu un lieu de dévotion populaire mariale. Les événements qui y ont lieu attirèrent de nombreuses personnes, un nombre impressionnant de fidèles, parmi lesquels des religieux, des professeurs d'université et des gens ordinaires.

Un culte marial typique est organisé par Raphaël de son vivant et continue à être organisé après sa mort par ses disciples. Dans la parcelle familiale du voyant l'on trouve : un autel en marbre, une place sacrée avec une croix glorieuse plantée le 14 septembre 1995, une grotte imposante où se profile une statue de la Vierge Marie. Au centre de la place, à côté de l'implantation de la croix sacrée, se trouve le lieu de l'arbre séché qui a été remplacé par un autre, ainsi que les plantes qui produiraient une source d'eau aux vertus thérapeutiques. Là, des signes surprenants sont promis et révélés, selon un calendrier préétabli que la Vierge Marie donne pour les jours de prière. Il en va de même pour la danse du soleil, avec une effusion de couleurs vives dans le ciel, réalisée le 17 avril 1996 selon divers témoignages des participants.

## **3. Les démêlés et la reconnaissance officielle du site**

### **1. Reconnaissance et écueils avec le Cardinal Frédéric Etsou**

Les événements de « Nzete ekauka » n'ont pas laissé la hiérarchie ecclésiale indifférente. Le Cardinal Etsou, Archevêque de Kinshasa à l'époque ne resta jamais indifférent face aux événements de Kingasani. Il va adresser trois lettres pastorales aux chrétiens de son diocèse à propos de « Nzete ekauka ». Il reconnaît les premiers fruits positifs des événements dans la première lettre du 22 août 1996. Et puis il instituera une commission théologique ad hoc pour suivre le mouvement et son initiateur. L'objectif sera de « fournir à l'Ordinaire local des éléments objectifs lui permettant d'autoriser un éventuel culte public en rapport avec les événements de Kingasani et de déclarer, le cas

échéant, l'origine divine de ce qui s'y trouve ». Selon le rapport de cette commission théologique : « *il y a répétons-le, quelque chose qui se passe, se fait, se vit à Kingasani I. Des témoins disent entendre des messages célestes et voir des signes prodigieux. Ils entendent des messages d'invitation à la prière : rosaire, adoration du saint sacrement, saintes messes, des références aux versets bibliques et en particulier des écrits des prophètes. Ils voient des signes dans le ciel : un soleil merveilleusement coloré et souvent transformé en forme de grande(sic), la lune, le ciboire, Jésus couronné d'épines, le Christ portant la croix ; assez souvent la carte de l'Afrique et du zaïre le pourtour est orné des petites croix brillances ; d'autres encore disent contempler la Vierge, les cœurs unis de Jésus et de Marie transpercés de lance... »<sup>255</sup>.*

Dans sa lettre du 1<sup>er</sup> Octobre 1998, le Cardinal Etsou va déclarer : « *...le ciel lui-même nous a donné des signes de sa bienveillance et de sa miséricorde qui nous permettent une fois de plus de compter sur l'efficacité de l'intercession de notre mère la vierge Marie, Mère du désarmement [...] Plusieurs fruits ont été observés sur le lieu de ces événements et dans la vie des chrétiens qui le fréquentent... »<sup>256</sup>. Dans cette même lettre, le cardinal fera une observation qui attire effectivement notre attention dans le cadre précis de ce travail, où nous voulons montrer comment « **l'ancestralité** » ou les pratiques traditionnelles ont une influence sur les pratiques dévotionnelles à Kinshasa. En effet, le cardinal écrira ; « *cependant malgré ces signes extérieurs que le Seigneur nous donne pour nous encourager et nous consoler, nous devons rester vigilants pour ne pas tomber dans les abus : la recherche du merveilleux et du sensationnel, le développement de certaines « dévotions » plus proche du **fétichisme\*** que de la vraie foi chrétienne, la naissance d'un esprit anticlérical, le manque de respect à l'autorité de l'Église »<sup>257</sup>.**

La troisième lettre sera problématique car elle produira une rupture entre la hiérarchie ecclésiale et le Mouvement en raison des attitudes de l'initiateur Raphael Minga. Selon les investigations de H. Kihandi, Le Cardinal Etsou reproche à Raphaël Minga, dans cette lettre pastorale, son refus d'obéir et son opposition à l'autorité ecclésiastique, notamment par son rejet des aumôniers nommés en charge du lieu de culte

---

<sup>255</sup> PHOBA MVIKA, J., *La déclaration du 18 Mars 2017 par l'ordinaire du lieu. Reconnaissance et clé de lecture officielle par l'Église catholique romaine du message des apparitions de l'« arbre sec », « nzete ekauka »(18/09/1975-18/03/2017)*, Université de Kinshasa, Juin 2017, p.202.

<sup>256</sup>Idem, *o.c.*, p.14.

\*Nous soulignons

<sup>257</sup> *Ibidem.*

et l'empêchement à lire la deuxième lettre pastorale de l'évêque au site « Nzete ekauka ». Le Cardinal critique également son désir manifeste de faire de ce lieu une entreprise privée et d'exploiter financièrement les choses de Dieu et de la Vierge Marie. Il évoque également le développement d'un fanatisme aveugle qui ne permet aucun discernement sur ce qui se fait et ce qui se dit. Le cardinal réprimande enfin la prédication alarmiste qui engendre la peur des catastrophes imminentes pour le pays et pour le monde si l'on ne célèbre pas les deux messes revendiquées (obligation envers les autorités)<sup>258</sup>. C'est ainsi que le site sera interdit à la vénération publique.

## 2. Reconnaissance de la piété mariale au site « Nzete ekauka »

Les relations tendues avec la hiérarchie vont s'apaiser avec l'arrivée du Cardinal Laurent Monsengwo. En effet, le 10 mars 2008, il crée une nouvelle commission théologique, doctrinale et médicale. Plus tard, en 2012, il parle de « Nzete ekauka » lors de la célébration de la fête de l'Assomption dans la paroisse de Marie Auxiliatrice, dans le cadre des préparatifs de son jubilé d'or. S'adressant aux prêtres du doyenné de Saint-Kibuka en présence des évêques auxiliaires et autres chrétiens, demandant que soient respectés au nom de Dieu, ceux qui pratiquent leur dévotion à Marie sur le site « Nzete ekauka ».

Le 17 mars 2017, le Cardinal Laurent Monsengwo reconnaît officiellement le site et autorise la dévotion en ce lieu. Après avoir entendu les commissions diocésaines pour les questions théologiques, doctrinales et médicales sur les apparitions de Marie Mère du Désarmement, il invite le peuple et ses bergers à prier et à implorer l'intercession de la Vierge Marie, Immaculée, Mère du Désarmement, afin qu'elle nous aide à désarmer une fois pour toutes ceux qui imposent ces guerres et situations inhumaines qui perpétuent la misère dans le pays<sup>259</sup>.

Nous ne pouvons pas reproduire ici tout le texte de la lettre du Cardinal, mais dans une section, il affirme :

*« Il nous semble fondé qu'au début de l'expérience « Nzete ekauka », il y a un don et un appel de Dieu à travers la Vierge Marie, qui se présente comme la « Vierge Immaculée, Mère du désarmement ». C'est-à-dire ce qui peut désarmer les forces du mal qui nous*

---

<sup>258</sup> KIHANDI, H., *o.c.*, p.238.

<sup>259</sup> *Ibidem*, pp.16-17.



*assaillent; Considérant le fait que les événements de « Nzete ekauka » ont ravivé la foi des croyants, notamment le recours à l'intercession maternelle de la Vierge Marie et l'importance des exercices spirituels: **piété mariale, récitation du Saint Rosaire, chemin de Croix, mortification etc.**(...)En vertu de notre pouvoir ordinaire, après avoir réfléchi, médité et prié, nous permettons au peuple de Dieu et à ses bergers de se rendre en masse à 'Nzete ekauka' de Kingasani I et de vénérer Marie sous le titre de « Marie Immaculée, Mère du Désarmement »<sup>260</sup>.*

En effet, ce message de l'autorité ecclésiale autorise non seulement le culte de la Vierge sur le site, mais reconnaît également que le site a relancé et promu la foi des chrétiens et le culte de la Vierge, ou plutôt la piété mariale. Le message indique également les exercices de dévotion qui sont pratiqués comme le chapelet, la vénération de la croix, la mortification. Aussi frappant est le fait que dans cette lettre le Cardinal parle de Marie comme celle qui, avec la puissance du Saint-Esprit, a désarmé les pouvoirs du mal dans le cœur de l'homme. Ce fait ne peut laisser indifférent les fidèles de cette ville toujours en lutte contre les forces du mal, en recherche de protection et au milieu des tourments de la vie, de se rendre au lieu des apparitions de la Vierge Marie, Immaculée, Mère du désarmement. Les vénération de la Vierge Marie sur ce lieu continuent jusqu'à nos jours. Ceux qui y accourent ne sont pas nécessairement des catholiques. C'est un sanctuaire ouvert à tous, chacun s'y rend pour ses problèmes particuliers, offre des exvotos à la Vierge Marie, achète des objets sacrés, participe aux différentes prières de délivrance et guérison.

Et à partir de cette autorisation, le site se remplit de nouveau de personnes pour leurs prières du chapelet, leurs dévotions et leurs offrandes votives, pour chercher des solutions à leurs problèmes. À ce jour, le site continue à être le lieu propice de la piété mariale. Les fidèles de différentes paroisses de la ville y accourent, soit par groupes apostoliques, soit individuellement pour la prière, les exercices spirituels ou pour le pèlerinage. L'on y vend les objets de piété mariale : les 4 chapelets de « Nzete ekauka », dont trois de couleurs bleue, blanche et verte sont remis au dévot et 1 de couleur rouge reste sur place sans être remis à l'acheteur. Selon l'explication de la vendeuse, membre du mouvement, ce chapelet rouge est laissé pour que les martyrs puissent prier pour l'acheteur. L'on y vend aussi les dizainiers ou le petit chapelet de main, les huiles, les

---

<sup>260</sup> *Ibidem*, pp 15-16.

bouteilles d'eau de la source de « Nzete ekauka » ( eau consacrée), les feuilles de différentes prières à la Vierge marie, Immaculée, Mère du désarmement, les fascicules ou livres publiés concernant le site ...Notre passage en ce lieu lors de nos enquêtes nous a permis de palper du doigt les différents défilés des groupes qui y accourent pour la prière à la Vierge marie devant la grotte contenant la statuette de la Vierge Marie en Bronze, don du Cardinal Laurent Monsengwo.

Il est un fait important à relever, c'est l'ajout spécial dans la récitation de la prière d'Ave María. Ainsi, Ave Maria du site « Nzete ekauka » se récite comme suit : « Je vous salue Marie, pleine de grâces, le Seigneur est avec vous. Vous êtes bénie entre toutes les femmes et Jésus le fruit de vos entrailles est béni : sainte Marie, Mère de Dieu *et Mère du désarmement, notre Dame de la Sainte Trinité, écrasez la tête du dragon infernal*, priez pour nous pauvre pécheur, maintenant et à l'heure de notre mort. Amen. ». Cette phrase a été recommandée par la Vierge Marie au voyant Minga Raphael, car c'est ainsi que les anges priaient selon la révélation. L'ajout attire l'attention justement sur la lutte contre le mal exprimé ici en termes apocalyptiques de « écraser la tête du dragon ». L'on y lit clairement le besoin de répondre aux attentes des dévots qui accourent au site des apparitions afin d'obtenir le secours de Dieu par l'intercession de la Vierge Marie.

## V.4. CONFRÉRIE DU SAINT ROSAIRE ET AMIS DE LA CROIX

### 1. Le mouvement

La Confrérie du Saint Rosaire est un mouvement local de dévotion à la Vierge Marie. Créée le 1<sup>er</sup> Novembre 1995 à Kinshasa, en RD Congo, elle est l'initiative d'une laïque, Marceline Ndaya Tumona, chrétienne de la paroisse de la Résurrection au quartier Salongo dans la Commune de Lemba, à Kinshasa. C'est de sa paroisse que cette flamme envahira toute la ville de Kinshasa et une grande partie du Congo aujourd'hui. Le bureau de coordination est situé à la 13e rue Limete / quartier industriel dans les locaux de l'église paroissiale Saint-Dominique à Kinshasa.

Selon son historique, Marceline Ndaya Tumona, née le 08 Novembre 1942 à Bena Mwadi au Kasai Oriental en R.D. Congo entreprit l'initiative de créer la Confrérie du Saint Rosaire à Kinshasa après la lecture du *Traité de la vraie dévotion à la très sainte Vierge marie* du Saint L-M. Grignon de Montfort. En tant que légionnaire engagée dans sa paroisse La Résurrection du quartier Salongo dans la commune de Lemba à Kinshasa, elle exhorta ses compagnes de Légion à la récitation du rosaire entier. Nombreuses ne purent s'y adhérer. C'est ainsi qu'elle commença les rencontres de prière avec quatre légionnaires. En découvrant dans le livre d'or de Saint L-M. Grignon de Montfort une Confrérie de Marie Reine des Cœurs, elle eût l'inspiration de nommer son groupe de rosaire, Confrérie du Saint Rosaire, bien avant de découvrir plus tard dans le livre du même auteur : *Secret admirable du très Saint Rosaire*, la désignation de Confrérie du saint rosaire.

D'après les documents de sa coordination en notre possession, le mouvement a reçu le placet, mieux, l'autorisation et l'accréditation de feu le cardinal Frédéric Etsou le 1er novembre 1995, qui est également la date officielle de sa création. Le mouvement a été soutenu par son successeur le cardinal Laurent Monsengwo Pasinya, archevêque de Kinshasa. Aujourd'hui, le mouvement qui se concentre sur la promotion de la récitation quotidienne du chapelet entier avec les cinq mystères, la piété mariale catholique, et le soutien de l'Église par ses propres fidèles, s'est répandu dans 70 paroisses de l'archidiocèse de Kinshasa, dans deux paroisses au Diocèse de Kenge, dans 10 paroisses au Diocèse d'Inongo, dans 3 paroisses au diocèse de Kisantu, et également aux diocèses de kikwit, d'Uvira, de Popokabaka... La Confrérie du Saint Rosaire et Amis de la Croix y

reçoit le soutien et la collaboration des pasteurs locaux. Ce mouvement très actif par ses neuvaines, ses prières, ses processions. C'est ce qui lui attire de nombreux adeptes et l'estime de beaucoup.

## **2. Structure de la Confrérie du Saint Rosaire**

Le Document sur la formation des animateurs, intitulé : « Le Rosaire et la Confrérie du Saint Rosaire Amis de la croix » affirme que le mouvement n'a pas encore à ce jour le canevas d'une structure définitive. Cependant, il fonctionne avec les organes suivants :

- La coordination
- La coordination Générale
- Le secrétariat permanent
- Le comité paroissial

La coordination c'est l'organe suprême de la Confrérie. Elle coordonne toutes les activités du Mouvement et le représente auprès des instances supérieures ecclésiales.

Elle est dirigée par la coordinatrice, qui est en même temps l'initiatrice et l'animatrice principale du mouvement : Marceline Ndaya de la paroisse La Résurrection de Lemba. À sa mort, elle fut succédée par Madeleine Meta de la Paroisse Saint Alphonse de Matete.

Services de la confrérie : le mouvement est composé de services tant à la base au niveau du comité paroissial qu'au niveau de la coordination. Ces services se composent d'un(e) président (e), d'un (e) vice-président (e) et d'un (e) secrétaire. Ces services sont :

- service de la liturgie : il s'agit de la chorale, du lectorat, des majorettes, des servants de messe et les Nkumu (ministres extraordinaires de la communion)
- Service de soutenance ou intercession : Qui réunit une fois le mois tous les intercesseurs paroissiaux à une prière d'ensemble à saint Dominique, siège de la coordination. Ils ont un rôle important d'intercéder dans la préparation des neuvaines et durant son déroulement.
- Service de protocole : il s'agit des chargés d'accueil et des préparatifs des fêtes.
- Service de finances : chargé de la trésorerie générale

- Service d'évangélisation, d'implantation et de formation : Comme cela s'entrevoit, c'est le service chargé spécialement pour la formation des animateurs et l'extension du mouvement à travers les paroisses et les diocèses.

### **3. Promotion des objets de la piété populaire mariale**

Le choix de ce groupe dans le cadre de notre étude est dû au fait que, en revalorisant la piété mariale, ce groupe a accru la pratique de la piété populaire, tout en favorisant l'accès facile, à portée de mains, à des objets de la piété populaire en général et à la piété mariale en particulier. Ce groupe a promu l'importation, la vente, l'expansion et l'utilisation d'objets de piété populaire. Aujourd'hui au Congo, et surtout dans la capitale Kinshasa, et dans plusieurs diocèses, l'on assiste sans effort à la vente des objets de piété à l'entrée des églises ou paroisses, tous les jours de la semaine et surtout les dimanches. Parmi ces objets, nous comptons les produits fréquemment trouvés : les différents chapelets de la Vierge Marie, le chapelet du Sacré-Cœur, le chapelet de la miséricorde divine, les chapelets de divers saints, le chapelet de l'Archange Michel, les médailles de la Vierge et des saints, les foulards, les statuette de la Vierge Marie contenant l'eau de Lourdes, le sel rouge de Saint Michel, le savon de Saint Michel, le parfum de Saint Michel, le parfum de Sainte Rita, la statuette de Michel Archange, l'huile d'olive, l'huile de Saint Michel, les crucifix, les images de la Vierge Marie, les images de la passion de Jésus en deux facettes selon le mouvement, les bougies, les bougies rouges et bleues, les chandeliers, l'encens, la poudre ou le talc, les « dizainiers » pour le doigt, les « gourmettes » (bracelets) à l'effigie de la Vierge Marie et des saints, chapelet de Saint Antoine, chapelet de Saint Judas, livre des neuvaines des saints, livret du chemin de croix, prières à la Vierge Marie...

Aussi, peut-on évoquer le succès et l'ampleur que recouvrent aujourd'hui les processions organisées par ce mouvement. La procession commence à l'église en chantant, elle parcourt une bonne partie de la ville ou du quartier avant de revenir au point de départ, tout en attirant de nombreuses personnes sur son chemin. En arrivant au point terminal, l'on se retrouve dix fois plus nombreux qu'au début.

Ce mouvement, en s'installant dans une paroisse d'un diocèse, organise des neuvaines par exemple celle de Michel-Ange, ou de la Vierge Marie en collaboration avec le groupe paroissial du Renouveau charismatique ou seul, pour obtenir la grâce du

Seigneur, en luttant contre les mauvais esprits. En même temps, chaque participant est invité à utiliser son chapelet correspondant (chapelet se Saint Michel, chapelet de la vierge Marie...) durant toute la neuvaine. Ce chapelet se vend à bas prix dans la paroisse même où s'organise la neuvaine, de sorte que l'on peut se le procurer à l'arrivée au portail de l'église. Et pendant la neuvaine, une partie importante est toujours réservée à la louange, au tambour et à la danse, à la pénitence avec aspersion d'eau bénite. Un jour de la neuvaine, généralement le jeudi, est consacré à l'adoration au Saint-Sacrement avec procession. Le dernier jour de la neuvaine est réservé à l'intercession, à l'imposition des mains aux malades et possédés par les prêtres. Et comme on peut l'imaginer, dans le contexte congolais où la recherche du miracle est une quête permanente, l'église se remplit de participants avant même le début des cérémonies. Les retardataires en manque d'espace au sein de l'église s'assoient dehors afin de pouvoir participer comme tout le monde à la neuvaine.

Au demeurant, comme le disait F. Nkay :« *La dévotion mariale reste aujourd'hui la forme de piété la plus populaire, la plus « féminisée » et la plus ostentatoire. Pour les catholiques congolais, le chapelet et la dévotion mariale restent des éléments distinctifs de leur identité dans une société qui connaît une explosion d'églises concurrentes* »<sup>261</sup>.

---

<sup>261</sup> NKAY MALU F., «les avatars de la dévotion mariale en République Démocratique du Congo » en M. SPLINDER et A. LENOBLE-BART (dir), *Spiritualités missionnaires contemporaines*, Paris, Karthala, 2007, p.292

## V.5. L'USAGE DES SACRAMENTAUX À KINSHASA

### 1. Les sacramentaux

Les sacramentaux « *sont des signes sacrés créés selon le modèle des sacrements, à travers lesquels s'expriment des effets, surtout de nature spirituelle, obtenus par l'intercession de l'Église. A travers eux, les hommes se disposent à recevoir l'effet principal des sacrements et les diverses circonstances de la vie sont sanctifiées* »<sup>262</sup>. Nous soulignons dans cette définition pédagogique certaines caractéristiques importantes qui nous aideront dans le domaine de notre étude et de notre intérêt.

- Selon la première caractéristique les sacramentaux sont des signes, et plutôt des signes sacrés. De là, on se retrouve dans la perspective du symbolisme religieux qui renvoie à l'au-delà du représenté.

- Les sacramentaux sont créés, c'est-à-dire institués par l'Église et agissent par l'intercession de l'Église. En tant que tel, différents des sacrements institués par le Christ et qui agissent « *ex opere operato* » parce que c'est le Christ lui-même qui agit et confère des grâces. C'est pourquoi les sacramentaux sont d'un degré inférieur aux sacrements.

- Ses effets sont avant tout de nature spirituelle.

- Les sacramentaux disposent ou préparent les hommes à recevoir les sacrements, par exemple la bénédiction de l'eau baptismale, des huiles, pour recevoir les sacrements.

- Sanctifie les circonstances de la vie.

Dans le numéro suivant, le magistère souligne l'importance du mystère pascal comme source de grâce : « *ainsi tous les actes de vie sont sanctifiés par la grâce divine qui émane du mystère pascal de la Passion, de la Mort et de la Résurrection du Christ, d'où tous les sacrements et sacramentaux reçoivent leur puissance, et font aussi ordonner l'usage honnête des choses matérielles à la sanctification de l'homme et à la louange de Dieu* ».

Reliant l'objectif de sanctifier les circonstances de la vie et le fait que l'utilisation honnête des choses matérielles contribue à la sanctification de l'homme et à la louange de Dieu,

---

<sup>262</sup> VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium*, Bilbao, Mensajero, 1972, n° 60.

nous arrivons au point qui nous intéresse le plus dans cette section. Mais d'abord, il nous semble important de décrire les sacramentaux.

Le catéchisme de l'Église catholique nous permet d'établir une catégorisation des sacramentaux.

- **Les bénédictions** (des personnes, de la table, des objets, des lieux). Chaque bénédiction est une louange de Dieu et une prière pour obtenir ses dons. En Christ, les chrétiens sont bénis par Dieu le Père « avec toutes sortes de bénédictions spirituelles » (Ep 1,3). C'est pourquoi l'Église donne la bénédiction en invoquant le nom de Jésus et en faisant habituellement le signe saint de la croix du Christ. (CIC 1671)
- **La consécration** : c'est l'action de consacrer des personnes à Dieu et réserver des objets et des lieux pour l'usage liturgique (la bénédiction de l'abbé ou de l'abbesse d'un monastère, la consécration des vierges et des veuves, le rite de la profession religieuse et les bénédictions pour certains ministères de l'Église (lecteurs, acolytes), catéchistes, etc.). A titre d'exemple de ceux qui se réfèrent aux objets, on peut citer la consécration ou la bénédiction d'une église ou d'un autel, la bénédiction d'huiles saintes, de vases et ornements sacrés, de cloches, etc. (CIC 1672).
- **L'exorcisme** : c'est le plaidoyer public de l'Église avec autorité, au nom de Jésus-Christ, pour qu'une personne ou un objet soit protégé contre les ruses du Malin et éloigné de son domaine. (CIC1673)

## 2. Les sacramentaux à Kinshasa

Dans le contexte de notre travail, nous voulons d'abord mettre en évidence les objets de piété bénis dans le domaine des sacramentaux. En effet, les objets fréquemment utilisés au Congo et que l'on peut retrouver en vente dans chaque paroisse de Kinshasa, la capitale, sont ceux que nous avons mentionnés précédemment: l'encens, les chapelets de la Vierge Marie, les chapelets de divers saints, le chapelet de l'Archange Michel., les médailles de la Vierge et des saints, les foulards, les statuette de la Vierge Marie contenant l'eau de Lourdes, le sel rouge de Saint Michel, le savon de Saint Michel, le parfum de Saint Michel, le parfum de Sainte Rita, la statuette de Michel Archange, l'huile d'olive, l'huile de Saint Michel, le crucifix, les images de la Vierge Marie, les images de



la passion de Jésus en deux facettes selon le mouvement, les bougies des différentes couleurs, les chandeliers, la poudre ou le talc, les "dizainiers" pour le doigt, les "gourmettes" (bracelets) à l'effigie de la Vierge Marie et des saints, le Rosaire de Saint Antoine, le Rosaire de Saint Judas, les livres des neuvaines des saints, les prières à la Vierge...

Cependant, les sacramentaux au Congo en général, et à Kinshasa en particulier, ne se limitent pas à la bénédiction de ces objets ou de l'eau. On peut citer les bénédictions des maisons, des familles, des bébés, des véhicules, des ponts, des voyageurs, des morts, des objets liturgiques, des instruments de musique ... On peut citer en même temps l'adoration du Saint Sacrement, les pèlerinages dans les montagnes comme « Mangengenge » de la paroisse Sainte Angèle (pour Kinshasa), les processions, le chemin de croix et aussi les exorcismes dans les centres de pénitence. Et en parlant d'exorcisme, il y a dans presque tous les diocèses les centres de pénitence guidés par des prêtres exorcistes où les gens accourent pour se purifier, prier à côté de la grande croix, faire pénitence ou abandonner leurs sorcelleries ou leurs fétiches.

Si à Kinshasa, « Nzete ekauka » est un centre de pénitence important, au Diocèse d'Inongo, dans la province de Mai-Ndombe, par exemple le phénomène est à la fois très fréquent et problématique. En effet, trois villes du diocèse comportent trois centres de pénitence, de piété populaire sous la croix : le Centre de Tolo, le centre « Liziba Kristu Mobikisi » (fontaine du Christ Sauveur) de Bokoro et le Centre Siloé de Makaw. Une étude approfondie avec des outils sociologiques permettrait de pénétrer les réalités de ces centres et d'analyser leurs praxis. En effet, malgré le bien spirituel des âmes, ces centres sont souvent sources de problèmes avec les familles, avec les paroisses locales et avec la hiérarchie ecclésiale.

En fait, l'on peut se permettre d'affirmer qu'au Congo en général et à Kinshasa en particulier, l'on administre plus de bénédictions (sacramentaux) que des sacrements, et que les gens vivent plus des sacramentaux dans leur vie de foi que des sacrements. C'est à juste titre que V. Codina considère les sacramentaux comme « *sacramentos des pauvres* »<sup>263</sup>. D'ailleurs, pour le peuple chrétien en général, les sacramentaux sont des

---

<sup>263</sup> CODINA, V., "Sacramentales, sacramentos de los pobres" dans *Revista latinoamericano de Teología*, 020-E, Cochabamba-Bolivia (1990), p.207.

moyens directs de se rapprocher de l'Église, de Dieu, de Jésus, de la Vierge Marie ou des saints.

Par ailleurs, il convient de souligner que parmi les objets de piété populaire mariale, les plus utilisés sont ceux qui se portent sur soi, avec comme soubassement de croyance, la procuration de la protection. On classe dans cette catégorie les chapelets, les câbles, les dizainiers, les scapulaires. Voilà qui nous amène à une petite étude de l'objet ou instrument principal et commun à tous les groupes de dévotion mariale : le chapelet.

### **3. Le chapelet comme instrument principal et commun de la piété populaire mariale**

#### **1. Définition, étymologie**

Principal objet dans la piété populaire mariale à Kinshasa, le chapelet, plus que les câbles, les chaînettes et les gourmettes, mérite une attention particulière. Le dictionnaire Le Robert le définit comme « *Objet de dévotion formé de grains enfilés que l'on fait glisser entre ses doigts en récitant des prières* »<sup>264</sup>. Le Dictionnaire Larousse présente un peu plus de détails sur l'objet : « *Objet de dévotion consistant en une sorte de collier de grains enfilés, que l'on fait passer successivement entre ses doigts, en récitant certaines prières, notamment, chez les catholiques, le Credo, le Pater et l'Ave Maria* »<sup>265</sup>. Selon le magistère de l'Église, le chapelet n'est autre chose qu'un instrument aidant à la récitation du rosaire. En effet, le saint pape Jean-Paul II affirme dans l'encyclique *Rosarium Virginis mariae* : « *Le chapelet est l'instrument traditionnel pour la récitation du Rosaire* »<sup>266</sup>. Terminons cette série de définition avec une autre plus explicite : « *Le chapelet est un objet, constitué d'une cordelette ou d'une petite chaîne, sur laquelle sont disposées des billes (appelées aussi perles) dans un ordre bien précis. Une croix figure également parmi l'agencement de l'objet. Mais plus qu'un objet, le chapelet est une prière (faisant appel à l'objet du même nom) nous permettant d'honorer la Vierge Marie, Mère de Dieu* ». <sup>267</sup>

Quant à son étymologie, le chapelet procède du vieux mot français, « chapel » qui signifiait chapeau. Il s'agit de l'allusion à l'ancienne habitude des jeunes filles de se

---

<sup>264</sup> <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/chapelet>

<sup>265</sup> <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/chapelet/14678>

<sup>266</sup> JEAN-PAUL II, *Rosarium Virginis Mariae*, Madrid, San Pablo, 2002, n°36.

<sup>267</sup> <https://www.chapelet.net/histoire-du-chapelet/>

coiffer d'un chapeau en forme de couronne bordée de fleurs, surtout des fleurs roses en raison de son parfum et de la beauté de ses multiples couleurs.

L'historique du passage de Chapel à chapelet nous situe au XIIe siècle chez les frères cisterciens avec les habitudes de leur prière qui consistait à reciter des « Notre Père » lors de la psalmodie des moines. D'où l'ancienne appellation du chapelet comme « *Paternosters* ». Avec la montée de la dévotion mariale en Occident de la même époque, les frères convers remplacèrent les « Notre Père » par des « Ave María ». Au XIIIe siècle, les Dominicains diffusèrent leur Psautier de la Vierge Marie composé de 150 Ave Maria. La tradition veut que la forme actuelle du chapelet soit l'œuvre de Saint Dominique de Guzman, fondateur des Dominicains, qui l'aurait reçu de la Vierge Marie. « *Ainsi, le Psautier de la Vierge prit le nom de chapelet, en l'honneur des couronnes de roses offertes à Marie, les roses ayant été remplacées par des perles de bois. Prier le chapelet, c'est comme offrir une rose à la Vierge pour chaque Ave Maria* »<sup>268</sup>.

Par ailleurs, le terme chapelet renvoie aussi à l'ensemble des prières que l'on récite en utilisant cet objet même et aussi à l'exercice spirituel qui consiste à sa récitation. C'est ainsi que J. Llopis affirme : « *Le chapelet est un exercice de piété populaire, né au XIIIe siècle et diffusé par les cisterciens, qui consiste à réciter 150 Je vous salue Marie en mémoire des 150 psaumes, et qui, par conséquent, a également été appelé le "Psautier de Marie"* »<sup>269</sup>.

## **2.Types de chapelet, composition et évolution**

Comme objet ou instrument, il existe plusieurs sortes de chapelet avec diverses formes et tailles. Nous citons : le chapelet de la Vierge Marie (5X10 ave + 1Pater), le Rosaire, le chapelet du Précieux sang, le chapelet de saint Michel Archange, le chapelet de Sainte Rita de Cascia, le chapelet de sept douleurs, le chapelet des cinq plaies, le chapelet de Conception immaculée, le chapelet de Saint Benoît, le chapelet miraculeux, le dizainier...

Comme prière, le chapelet ordinaire et courant de la Vierge Marie contient les prières et la méditation sur les mystères de la vie de Jésus et de la Vierge Marie. Selon J.

---

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> LLOPIS, J., "Rosario", dans *Diccionario abreviado de Pastoral*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1988, p.403.

Llopis, au XIII<sup>e</sup> siècle, Saint Dominique de Guzman restructura la récitation du chapelet, en y ajoutant la contemplation des mystères ou des épisodes de la vie du Christ et de la Vierge Marie<sup>270</sup>.

En 1571, le chapelet va connaître un succès extraordinaire et va se populariser suite à la victoire de Lépante où les chrétiens, invités à réciter le chapelet par le Pape Pie V afin de soutenir la lutte contre les Turcs musulmans, se virent exaucés par une miraculeuse victoire. C'est ainsi que le chapelet va devenir la prière du peuple chrétien tout entier<sup>271</sup>.

Aujourd'hui, le chapelet est composé de 4 parties, chacune composée de cinq séries de dix « Je vous salue Marie », commençant par un « Notre Père » et se terminant par un « Gloire au Père ». La première est consacrée aux mystères joyeux (l'Annonciation, la Visitation, la Naissance de Jésus, la Présentation au Temple, Jésus retrouvé dans le temple) ; la seconde, aux mystères douloureux (l'Agonie au jardin, la Flagellation, le Couronnement d'épines, le Port de la Croix, la Crucifixion) ; la troisième contemple les mystères glorieux (la Résurrection, l'Ascension, la Venue du Saint-Esprit, l'Assomption et le Couronnement de la Vierge). Et enfin la quatrième partie ajoutée par le pape Jean-Paul II, ce sont les mystères lumineux (le Baptême de Jésus dans le Jourdain, les Noces de Cana, l'Annonce du Royaume de Dieu et l'invitation à la conversion, la Transfiguration, l'Institution de l'Eucharistie).

---

<sup>270</sup> *Ibidem*.

<sup>271</sup> <https://www.eglise-catholique-ge.ch/actualites/les-origines-et-le-sens-du-chapelet-ou-rosaire/#:~:text=Comme%20la%20cloche%2C%20le%20chapelet,homme%20autour%20d'une%20pri%C3%A8re>

## V.6. UN REGARD CRITIQUE

Les trois mouvements mariaux sélectionnés entre tant d'autres ont favorisé l'accroissement de l'expérience de la foi populaire, notamment de la dévotion mariale à Kinshasa, la capitale de la République Démocratique du Congo. Cependant, la piété populaire dans ce domaine n'a pas commencé avec ces groupes. Dès le début de l'œuvre évangélisatrice, les missionnaires ont promu la dévotion à la Vierge Marie, en particulier dans l'utilisation du chapelet, de scapulaire, des images, de l'eau bénite et d'autres prières.

Le site [www.mariedenazaret.com](http://www.mariedenazaret.com) qui présente les différentes pages du livre d'Attilio GALLI (Madre della Chiesa dei Cinque continenti, Ed. Segno, Udine, 1997) sur Marie Mère de l'Église dans les cinq continents, raconte également cette piété au Congo du temps des missionnaires. Dans une section nous lisons :

*« Le chapelet médité fut largement diffusé. Le pays possède quelques sanctuaires mariaux, mais il serait réducteur de ne parler que de ces sanctuaires pour refléter l'amour chaleureux pour Marie dont témoignent les habitants. En octobre 1960, une journée nationale mariale a été célébrée. A Lisala, des groupes de fidèles se sont succédés pour prier devant la Vierge.... Au passage des villages, les pêcheurs se sont rassemblés et ont applaudi. A Mobeka ... A Lusengo ... A Bulombo ... A Ndobo ... Et encore, aujourd'hui ... à Inongo, à un quart d'heure de la mission a une statue appelée "Notre-Dame de l'Arbre". Tous les samedis après la messe, les chrétiens partent en pèlerinage. Parmi les sanctuaires, ceux de Kisantu, Boma et Kinshasa sont les plus connus »<sup>272</sup>.*

En effet, nous pouvons nous situer dans le contexte de ce peuple, des autochtones qui étaient dans le pays au début de l'œuvre missionnaire. Un peuple simple, sûrement sans écriture et sans « instruction » comme aujourd'hui. Cependant, ce n'était pas un peuple sans croyances et sans raison ni structure comme le pensaient certains colonisateurs et certains missionnaires pionniers dans la théologie de la conversion des infidèles ou du salut des âmes des peuples autochtones. Le peuple avait l'idée de Dieu dans son propre sens religieux et croyait en un créateur de tout : Nzambi (Nzon, Nzakomba, Nzambe, Mungu, Nyambe, Wangi, Nkumu'olongo ...), Maître de la vie, Créateur, Source de la force vitale du clan, des ancêtres, de la famille et des membres. Le

---

<sup>272</sup> GALLI Attilio, *madre della Chiesa del cinque continente*, <https://www.mariedenazareth.com/encyclopedie-mariale/la-vierge-marie-remplit-le-monde-sanctuaires-marials/afrique/sanctuaires-marials-dafrique-centrale/republique-democratique-du-congo/?no=>

peuple croyait à la force puissante, à l'assistance et à la médiation des ancêtres du clan. Le peuple adorait Dieu, rendaient culte aux ancêtres (seuls les bons défunts méritaient cette considération) à travers des éléments culturels à leur portée. Ils avaient des normes morales qui guidaient la vie quotidienne du village, de la famille ou du clan. En d'autres termes, dans la culture du peuple Kongo, qui sont les Bantous, il y avait de nombreuses prédispositions, ou plutôt de nombreux éléments culturels qui leur ont permis de mieux comprendre et embrasser la foi chrétienne apportée par les missionnaires. Ce sont des éléments que les théologiens africains appellent les « pierres d'attente » ou les jalons (éléments concordants). Dans ce domaine, V. Mulago, dans son livre sur le symbolisme religieux africain, fait quelques analyses pertinentes de la question.

Cependant, la culture n'est pas toujours parfaite et permanente, on retrouve en même temps chez les peuples de nombreuses autres croyances négatives (par rapport à la foi chrétienne), par exemple la superstition, le fétichisme, la sorcellerie, la divination, les esprits succubes et incubes... À signaler aussi le culte aux esprits à travers des objets en bois, représentant avec des sculptures en bois certaines divinités afin de trouver la force, la chance, la protection ... Et tout cela fit penser aux missionnaires que tout dans la culture des autochtones n'était que pur paganisme. Et comme susmentionnés, ils détruisirent et firent « tabula rasa » des statues, de leurs éléments culturels et cultuels. Une visite au musée de Tervuren en Belgique peut aider à retrouver certains de ces éléments. Pour ces missionnaires de l'époque de l'implantation de l'Église et du salut des âmes, l'objectif était d'implanter l'Église romaine avec tous ses artefacts culturels dans le royaume Kongo (actuel Congo en partie), car pour eux, « extra ecclesiam, nulla salus ».

Ce débat ne nous intéresse pas ici. Ce qui nous importe, c'est ce qui se résonne sous ces questions-ci : Y avait-il eu une catéchèse expliquant le sens profond du brûlage des fétiches et de la nouvelle pratique chrétienne ? Les peuples autochtones ont-ils compris et intériorisé de bon cœur le nouvel enseignement qui accompagnait la nouvelle pratique culturelle ?

En effet, comme nous l'avions montré précédemment, les missionnaires ramenèrent de l'Europe pour le nouveau culte, d'autres images, d'autres statuettes et d'autres objets de la foi catholique. Les images de la Vierge Marie et des saints, la récitation du chapelet. Et ils promurent la piété mariale, qui fut très bien acceptée et pratiquée par les peuples. En fait, remarque un prêtre historien congolais F. Nkay : « *La*

*dévotion mariale a joué un rôle important dans l'action et la vie des missionnaires catholiques dans l'actuelle République démocratique du Congo (RDC). Les autochtones l'ont facilement « domestiquée » et ils se la sont appropriée pour, d'une part, assouvir leur soif spirituelle et, d'autre part, répondre aux défis de l'existence »<sup>273</sup>.*

Cette affirmation de F. Nkay tombe à point nommé. En effet, jusqu'aujourd'hui, l'accroissement et le succès de cette piété populaire en général, et de la piété mariale en particulier chez les catholiques de Kinshasa et le peuple du Congo-Kinshasa, ne consiste pas seulement à satisfaire leur soif spirituelle ou la quête de Dieu, ni à manifester leur sens religieux inné, mais il y a aussi un autre motif, à savoir le besoin de répondre aux défis de l'existence. Ces défis existentiels dans un pays comme le Congo-Kinshasa sont si complexes à bien d'égards qu'ils ont parfois tendance à cacher la vraie soif et l'authentique quête de Dieu dans le peuple, en lui faisant voir par-dessus tout, les aspects et les intérêts immédiats et immanents. C'est ce que Confirme F. Nkay : *« À l'époque missionnaire, le culte de Marie a revêtu, chez les autochtones, les formes les plus inattendues et a poursuivi les objectifs les plus équivoques. D'abord, ce culte s'appuyait sur un objet matériel, le chapelet, qui, en lui-même, avait une valeur intrinsèque. Il n'était pas seulement objet de piété, mais les convertis les portaient comme pendentif et ils le brandissaient pour se protéger contre les mauvais esprits et les sortilèges \* »<sup>274</sup>.* Cette affirmation en dit long. Loin de nous la prétention de douter de l'existence de la vraie foi et de la soif de Dieu dans le peuple et de rejeter en bloc les pratiques dévotionnelles et la sincérité de tous les usagers. Car comme nous le verrons dans nos enquêtes, il existe plusieurs usages dans la piété populaire mariale. Certains le font de manière orthodoxe, d'autres les adaptent à leurs nécessités, pourvu que ça fonctionne. Le syncrétisme de ceux-ci n'exclue pas la vraie foi ou l'usage orthodoxe de ceux-là, bien que le substratum mental, comme « pierre d'attente » reste les pratiques culturelles traditionnelles. D'où les différents problèmes d'ordre théologique, doctrinale et pastorale que pose la ruée vers la piété populaire mariale, cela malgré ses innombrables richesses.

---

<sup>273</sup> NKAY MALU F., *o.c.*, p.288.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

\*Nous soulignons

## V.7. Les sacramentaux à Kinshasa : Quête de Dieu ou superstition ?

L'effervescence de la piété populaire à Kinshasa, en particulier la piété mariale et l'utilisation des sacramentaux attire l'attention, suscite des questionnements d'ordre théologique, doctrinal et pastoral. Elle pousse à une réflexion assidue non seulement sur les méandres de ses divers usages, mais aussi sur l'orthodoxie de certaines pratiques dans le chef de certains usagers. S'agit-il des expressions de la soif et de la quête de Dieu, ou plutôt de la simple superstition ? En parlant de la relation intrinsèque entre l'usage d'objets de piété et les fétiches, nous nous sommes interrogés sur la croyance, la mentalité qui sous-tend cet usage extérieur, nous précisons, dans le chef de plusieurs usagers : est-ce celle préchrétienne, traditionnelle africaine ou la vraie foi catholique bien assimilée et pratiquée ? Et à présent, il semble opportun de réfléchir judicieusement sur les raisons de la popularité de ces pratiques. Les usagers sont-ils guidés par la foi catholique, la soif ou la quête naturelle de Dieu, par leur sens religieux ou est-ce simplement par superstition ?

Le mot superstition vient du latin, et plus exactement de la somme de trois composantes dans cette langue : le préfixe « super » ; le verbe « stare », qui équivaut à « debout » ; et le suffixe « -tion », qui est synonyme de « action » ou « effet ». Selon Bouyer L. dans son *Dictionnaire de Théologie*, «*la superstition était pour les anciens Romains toutes les formes de religion exagérée ou extravagante. Pour la théologie chrétienne, c'est le fait d'accorder une importance religieuse à ce qui ne l'a pas... La superstition peut être liée aux prières de l'Église ou même aux sacrements à partir du moment où l'on ne s'intéresse qu'à leur matérialité et non à l'attitude de foi qu'ils requièrent. Condamnée par le Christ dans de nombreuses pratiques des pharisiens (cf. Mt 23), la superstition est un danger contre lequel les chrétiens doivent se méfier, car elle conduit à une véritable dégénérescence d'une piété extérieurement plus correcte* ». <sup>275</sup>

Dans notre contexte, la superstition, comme indiqué ci-dessus, est une croyance enracinée dans le mental de l'homme depuis sa culture et qui lui permet de voir et d'attribuer des forces surnaturelles à certains objets pour assurer sa propre protection. Et en ce sens, la croyance en l'existence de forces cachées et la peur d'être attaqué ou menacé sont clairement perceptibles. Au passage, le Congolais en général, comme tout bon « Muntu », cherche toujours tous les moyens qui peuvent assurer, protéger sa vie du mal,

---

<sup>275</sup> BOUYER, L., *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona, 1973, p.616.



de la malchance, de la sorcellerie, des maladies, des ennemis. Des lieux susmentionnés comme Nzete ekauka, les centres des exorcistes, les lieux de pèlerinage, les sanctuaires de la Vierge Marie, les processions, attirent beaucoup de monde. Et on peut même dire que les fidèles participent beaucoup plus aux activités de la religiosité ou piété populaire qu'à la liturgie de la messe, considérée comme mécanique, ritualiste et froide.

Par ailleurs, si certains fidèles vont à la messe dominicale célébrée en « rite congolais » (missel romain pour les diocèses du Zaïre), c'est parce qu'il y a la danse (le mouvement rythmique), les louanges et surtout l'aspersion d'eau bénite qui les protège et les purifie et l'usage de l'encens dont la fumée chasse les esprits impurs. De même pendant les neuvaines, beaucoup de gens y accourent car ils sont convaincus qu'ils y trouveront une prière de libération des esprits impurs, des louanges et des danses, des aspersion et ils retourneront chacun chez soi avec une bouteille d'eau bénite pour se protéger, protéger sa famille. Dans ce contexte, le port du chapelet est un moyen de protection, comme nous le verrons dans les enquêtes.

Le soubassement de tout cela, c'est que, comme montré au chapitre précédent, les Bantous lisent dans certains événements de la vie, l'intervention d'une cause mystique. Le Muntu congolais cherche la cause mystique et métaphysique de sa maladie, de son rêve, de sa pauvreté, de son échec, de son infertilité, de son célibat, de son manque de travail, de la mort d'un proche. Il est courant de voir à plusieurs reprises le père d'un enfant décédé s'adresser au cercueil qui porte le corps sans vie de son fils en disant : « Si je suis l'auteur de ta mort, viens vers moi. Si ta mort vient (par sorcellerie) de la famille de ta mère, retourne en arrière ». Dans certaines cultures du Congo-Kinshasa, notamment dans la province de Mai-Ndombe, ce phénomène appelé `` *misako* '' ou `` *Kobwaka misako* '' porte sur des incantations devant le cercueil des morts et montre clairement cette recherche d'une cause surnaturelle de tout ce qui se produit dans la vie des hommes.

De cette manière, toutes les tentatives ou attachements aux objets de culte ne sont pas toujours guidés par la soif de Dieu, mais aussi par la peur, par les croyances culturelles, par la recherche d'une sécurité vitale, par superstition. Car « *Les superstitieux croient que certains phénomènes ont une explication magique ou mystique. La superstition est souvent basée sur des traditions populaires qui se transmettent de génération en génération. Cela signifie que, au sein d'une communauté, les ancêtres qui soutenaient que certaines actions (comme avoir une amulette ou répéter certains mots)*

*favorisaient la chance ou éloignaient le négatif, ont transmis ces croyances à leurs descendants. Nombreuses sont les superstitions qui font déjà partie de notre héritage culturel ou de notre tradition »<sup>276</sup>.*

Aussi cette autre affirmation nous semble importante et clarifie bien notre position : « *En croyant à la superstition, la personne attribue une relation causale entre les événements à une force surnaturelle. Une personne superstitieuse peut croire qu'un chat noir porte malchance et, s'il rencontre un tel animal dans la rue, elle préférera reculer. Rien ne prouve, bien sûr, que les chats noirs ont la capacité d'influencer le destin ou la fortune »<sup>277</sup>.*

Dans l'ensemble, la superstition continue d'être un élément important qui influence le chrétien qui s'engage et pratique la piété populaire. Ainsi, le succès et la renommée de la piété populaire au Congo et à Kinshasa ne s'expliquent pas seulement par la soif naturelle de Dieu, il y a d'autres raisons, par exemple la superstition, qui constituent un défi à relever pour l'Église du Congo-Kinshasa. Cela exige, comme nous le montrerons, que l'Église travaille à une évangélisation profonde pour une vie authentique de la foi chrétienne. Car ce qui doit guider l'expérience des pratiques chrétiennes, c'est la foi au Dieu trinitaire, et non la peur et la superstition.

---

<sup>276</sup> JULIÁN PÉREZ PORTO Y MARÍA MERINO, *Definición de superstición* (<https://definicion.de/supersticion/>)

<sup>277</sup> Ibidem.

## ***Conclusion***

Le contenu de ce chapitre important a consisté à étudier l'expérience de la piété populaire mariale à Kinshasa. En effet, les trois mouvements étudiés : Légion de Marie, la Confrérie du Saint Rosaire et le site « Nzete ekauka » ont propulsé, propulsent et favorisent encore à Kinshasa la piété populaire mariale qui constitue le signe d'identité catholique et la « Lived religion » ou « religion vécue » ordinaire de la quasi-totalité des chrétiens catholiques. Il en ressort que la piété populaire mariale est la forme ordinaire de la pratique de la foi chrétienne, vécue personnellement ou communautairement, dans l'archidiocèse de Kinshasa. Cette expérience répandue se concentre sur la dévotion à la Vierge Marie moyennant l'utilisation des sacramentaux, des bénédictions, des objets bénis, des processions, des neuvaines, les chants, les exvotos, la vie de prière dans les sanctuaires et grottes mariaux, les pèlerinages...

Cependant, cette pratique de la foi qui démontre extérieurement la soif de Dieu et le sens religieux du peuple chrétien, est en même temps, comme nous l'avons vu, teintée des couleurs qui insinuent les pratiques culturelles traditionnelles. L'enquête sur terrain et les réponses des pratiquants nous le démontreront.

### **PARTIE III : L'INFLUENCE DES PRATIQUES BANTOUES DE PROTECTION SUR L'USAGE DES SACRAMENTAUX DE LA PIÉTÉ MARIALE À KINSHASA**

#### ***Introduction***

La sécularisation actuelle, croit-on, est le produit de la vertigineuse évolution technique et scientifique du monde moderne et postmoderne. Cette évolution scientifique a donné à l'homme la sensation de la suppression du supranaturel ou de la métaphysique et de la disparition définitive de la religion. C'est ce que certains penseurs, grands défenseurs de la sécularisation, ont désigné comme le « désenchantement du monde ». Expression chère à Max Weber. Ils pensaient que c'est la modernité qui dominerait tous les aspects de la vie humaine, donnant ainsi à l'homme des réponses à toutes ses préoccupations et questions. Beaucoup d'entre eux pensaient même que la science remplacerait la superstition, la technologie supplanterait la magie, la médecine détrônerait la prière, la politique prendrait le pas sur le messianisme. Et ainsi tout semblait condamner la religion. Et au passage, on lit plusieurs faits qui tendent à confirmer le diagnostic : par exemple, dans la plupart des pays occidentaux, on assiste à une baisse constante de la participation religieuse et à la sécularisation progressive de certains États. En un mot, la religion était considérée comme incapable de résister à la modernité et condamnée par l'histoire.

Cependant, loin d'être enterrées et oubliées dans ce monde dominé par le progrès, on constate que les religions s'adaptent et même les phénomènes religieux prolifèrent. Selon Peter L. Berger, « *Notre monde est tout sauf séculier, il est plus religieux que jamais, et à certains endroits encore plus* »<sup>278</sup>. Ainsi Dieu refuse de mourir, et l'on assiste à la résurgence mondiale de toutes les formes de religiosité, et notamment de la religiosité ou piété populaire. Car, force est de constater que beaucoup de croyants et des chrétiens cherchent par eux-mêmes ou en petits groupes, tout en se référant à des grandes institutions religieuses traditionnelles, des réponses aux questions existentielles qui se posent dans leur vie quotidienne et la religion est ramenée et vécue de manière individuelle en des espaces extra-institutionnelles. L'Amérique Latine et l'Afrique, bien que vivant encore l'effervescence de la foi, voient fleurir les dévotions particulières,

---

<sup>278</sup> BERGER, P., *los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2016, p.11.

pèlerinages, processions, adorations, demandes de guérison et de protection, exorcismes, attachement aux images, objets sacrés, eau bénite, encens, chapelets, croix, cierge, etc. Et cette vivance de la foi se réalise à partir de l'idiosyncrasie du peuple dans les diverses sphères de la vie quotidienne.

Méthodologiquement parlant, cet aspect de la vivance de la foi rejoint la préoccupation des pionniers de « *lived religion* » ou « *foi vécue* » que nous adoptons ici comme cadre méthodologique dans un contexte purement africain et congolais.

En effet, la « *lived religion* » pour N. Ammerman et D. Hall ou « *Everyday religion* » pour M. McGuire, s'intéresse non aux institutions religieuses, sinon aux pratiques et expériences quotidiennes de personnes qui se considèrent comme des adeptes ou des praticiens d'une religion, d'une philosophie religieuse ou de croyances au surnaturel et au transcendantal. Car comme l'affirme Gustavo Morello : « *Par religion vécue, j'entends prendre au pied de la lettre la façon dont les praticiens définissent la religion ; Je laisse les répondants définir ce qu'est la religion dans leur vie. J'explore la religion vécue comme des pratiques que les gens ordinaires font dans des situations de la vie quotidienne pour se connecter avec des pouvoirs suprahumains ; des pratiques que les individus choisissent de leur propre autorité, sans ignorer les institutions, mais avec autonomie ; pratiques qui impliquent corporéité, matérialité et discours* » \*<sup>279</sup> .

Ainsi, avec la religiosité ou piété populaire mariale à Kinshasa, nous sommes donc au cœur de la « *lived religion* » telle qu'exposée par l'un de ses pionniers, mais dans un contexte totalement différent où le « *believing without belonging* » (croire sans appartenir) de la sociologue anglaise Grace Davie (1990) n'a pas encore majoritairement sa raison d'être. Il ne s'agit donc pas de rechercher cette religion vécue, puisque phénoménologiquement elle se donne, se manifeste. Mais bien plus, il s'agit dans notre contexte de l'approcher, la scruter, l'examiner de près dans ses valeurs et ses défis, ses contours et ses enjeux.

En effet, comme dans les deux premières parties de notre travail, notre intérêt est porté sur ce que M. McGuire appelle « *Everyday religion* », non dans un monde sécularisé, sinon dans une société urbaine en effervescence religieuse, où les défis des

---

<sup>279</sup> MORELLO, G., *Lived Religion in Latina America*, Oxford, University Press, 2021, p.31.

\*Nous traduisons

réalités socio-culturelles vécues quotidiennement, invitent à une certaine adaptation individuelle du religieux ou du sacré matériel à la cosmovision en veillesse pourtant censée caduque, pour un but précis, la protection.

Cette dernière partie du travail se focalisera sur les enquêtes menées sur terrain et ses analyses à l'aide du logiciel Atlas. Ti au sixième chapitre. Le septième chapitre se centralisera sur certaines questions théologiques et pastorales de la piété mariale partant des résultats de l'application de la perspective Lived religion et l'influence des pratiques traditionnelles de protection sur la piété mariale. Et le dernier chapitre, quant à lui abordera au premier volet les défis, les dangers, les apports et les opportunités de la piété populaire mariale. Et au second volet, ce dernier chapitre se focalisera sur les perspectives pour le renouvellement de la praxis de la piété populaire mariale à Kinshasa.

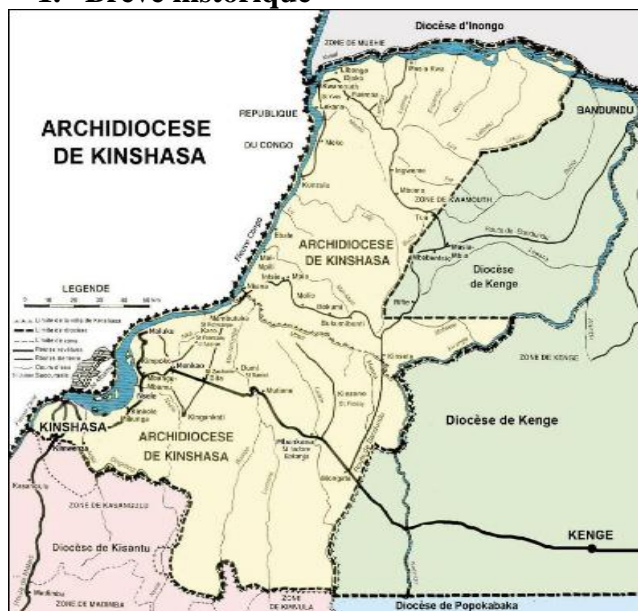
## CHAPITRE VI : ENQUÊTE SUR LA PRAXIS DE LA PIÉTÉ MARIALE À KINSHASA

### 0. Préambule

Ce sixième chapitre de notre travail se divise en deux parties inégales : la première, plus brève, circonscrit notre champ de recherche qui est l'archidiocèse de Kinshasa dans son organisation pastorale ; la deuxième, plus large, étale le produit de nos enquêtes sociologiques sur terrain suivi des analyses. Nous situant dans l'approche de « *Lived religion* », nous voulons présenter et analyser ici les dires qui manifestent l'expérience de la « religion vécue » de nos dévots de Kinshasa à l'épreuve des réalités quotidiennes en proie à la rationalité traditionnelle. Nous voulons ici donc, sous la houlette de la perspective chère à N. Ammerman et M. McGuire, mettre en exergue la réappropriation ou l'adaptation de cette pratique pieuse institutionnelle au contexte concret de la religion vécue des chrétiens de Kinshasa dans un but bien précis : la protection de leur vie.

### VI. 1. PRESENTATION DE L'ARCHIDIOCESE DE KINSHASA

#### 1. Brève historique



<sup>280</sup> Carte géographique de Kinshasa cfr NSHOLE Mely-IBAA, J., *Le discours comme enjeu du marketing religieux. Analyse du discours de l'archevêque de Kinshasa*, Kinshasa, Ifasic (inédit), 2009.

Dans la présentation de l'archidiocèse de Kinshasa, nous nous baserons sur le livre de A. de Schaetzen<sup>281</sup> qui nous permettra de ressortir les grandes lignes de l'historique et de l'organisation de cet archidiocèse dans le processus de son évangélisation.

L'Archidiocèse de Kinshasa est la circonscription ecclésiastique de la capitale de la République démocratique du Congo. Il est le plus important archidiocèse du pays étant en milieu urbain. Selon les statistiques en vigueur en 2021, l'archidiocèse de Kinshasa compte 7 750 000 habitants, 3 875 000 fidèles catholiques soit la moitié de sa population générale, 132 paroisses, 263 prêtres, 1 675 religieux et 1 982 religieuses. L'archidiocèse de Kinshasa comme archidiocèse métropolitain a 8 diocèses suffragants avec lesquels ils forment la province ecclésiastique de Kinshasa : Boma, Kisantu, Idiofa, Inongo, Kenge, Kikwit, Matadi et Popokabaka.

De son origine, l'archidiocèse de Kinshasa commence comme une mission religieuse ouverte sur le site en 1886. Deux ans plus tard, soit le 11 mai 1888, il est érigé par le Pape Léon XIII comme Vicariat apostolique de Léopoldville englobant toute l'étendue de la colonie belge, soit l'actuelle République Démocratique du Congo, à l'exception du Lualaba et le Tanganyika déjà confiés aux Pères Blancs en 1886. Ce grand et vaste Vicariat apostolique de Léopoldville (du Congo-Belge, Kinshasa) confié aux missionnaires belges de Scheut (missionnaires de cœur immaculé de Marie) connaîtra des divisions successives : le 8 avril 1892 (Mission indépendante du Kwango), le 21 septembre 1897 (Mission des Stanley Falls), le 12 mai 1898, (Préfecture Apostolique de l'Uélé), le 26 février 1899 (Mission de Matadi), le 26 juillet 1901 (Mission indépendante du Kasai), 1905 (Mission de la Lopori-Maringa - Basankusu), 1907 (Mission de Kindu-Kongolo), le 26 janvier 1910 (Mission de l'Ubangi), le 5 août 1910 (Préfecture Apostolique du Katanga).

En 1919, le 03 avril, le grand Vicariat Apostolique est scindé en 2 vicariats : Vicariat Apostolique de Nouvelle-Anvers et Vicariat Apostolique de Léopoldville. Et de ce dernier seront issus : le 26 février 1934 (Vicariat Apostolique de Boma) ; le 22 juin 1951 (Préfecture Apostolique de Kole) ; le 29 juin 1953 (Vicariat Apostolique d'Inongo). C'est

---

<sup>281</sup> DE SCHAETZEN, A., *Évangélisation à Kinshasa (1893-1964), dans L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, 1981.



en 1959, le 10 Novembre, peu avant l'indépendance du pays qu'il sera érigé en archidiocèse. Et le 30 mai 1966, il prendra le nom de Kinshasa<sup>282</sup>.

## 2. L'érection des premières paroisses de Kinshasa

À en croire N. Mbu Mputu<sup>283</sup>, dans son livre intitulé *Cent ans d'évangélisation du Mai-Ndombe*, le Révérend Père Camille Van Ronslé fut nommé supérieur et administrateur du vicariat de Léopoldville et, le 5 Juin 1896, la Sacrée Congrégation de la Propagande le désigna comme premier Vicaire Apostolique du vicariat. Sacré Évêque à Bruxelles/Malines le 24 Février 1897, il arriva à Boma le 5 Août 1898 et fut reçu avec tous les honneurs. Il alla s'installer à la mission de Berghe-Sainte-Marie. Selon notre historien, celle-ci fut située sur la rive droite du Kasai, au confluent avec le fleuve, en face de Kwamouth, à l'emplacement de la mission de Notre Dame de *Bunganda* fondée en 1886 par les Pères Blancs qui y avaient résidés du 3 mai 1886 au 17 mars 1887. Cependant, à cause de l'importance que ne cessait de prendre Léopoldville, en 1897 Monseigneur décida d'y fonder une mission. Il désigna pour cela le père Eugène Calon qui vint en 1899 construire une première maison en toit de paille et termina les travaux de construction le 15 Novembre. C'est seulement le 2 Décembre que Monseigneur Van Ronslé partit de Berghe pour arriver à la nouvelle mission baptisée Saint Léopold. La première mission catholique de Léopoldville (Kinshasa actuel) fut ainsi dédiée à Saint Léopold en souvenir de Léopold II, Roi des Belges et souverain de l'État Indépendant du Congo. Cette mission était située sur la colline de Kintambo, à l'actuel emplacement du grand séminaire Saint Jean XXIII. La première église de la mission Saint Léopold ne fut construite qu'en 1902.

Selon A.de Schatzen<sup>284</sup>, après la construction de Saint Léopold, il s'en suivra la cérémonie de la pose de la première pierre de la nouvelle église Sainte Anne qui deviendra la première Cathédrale de Léopoldville à la date du 15 juin 1913. Le 2 octobre 1932 sera bénie l'église Saint Pierre situé le long de l'avenue Kasa-Vubu. En 1938, Mgr Six crée la paroisse Saint François de Sales destinée aux chrétiens de la Commune de Kintambo. Durant la guerre 40-45, Mgr Six se mettra à la recherche des terrains à Léopoldville pour

---

<sup>282</sup> CENCO, *annuaires de l'Église catholique du Congo*, Kinshasa, éditions du secrétariat général de la CENCO, 2013, p.27.

<sup>283</sup> MBU MPUTU, N., *Cent ans d'évangélisation du Mai-Ndombe, Kinshasa*, Les Éditions du Jour Nouveau, Kinshasa, 1998, p .10.

<sup>284</sup> SCHAETZEN, A.de, *art.cité*, pp.203-220.

l'érection des nouvelles paroisses dont Saint Paul dans la Commune de Barumbu et Notre-Dame du Congo en bordure de la Commune de Lingwala. Et le 20 juillet 1947, il bénira la première pierre de l'église Notre-Dame du Congo, actuelle Cathédrale de l'Archidiocèse de Kinshasa depuis le 11 décembre 1971.

Dans la hiérarchie, après la succession des évêques Scheutistes belges, l'archidiocèse de Kinshasa aura pour la première fois à sa tête un de ses dignes fils comme archevêque en la personne de Mgr Joseph Malula en 1964. Il sera créé cardinal en 1969.

### **3.L'organisation pastorale de l'archidiocèse<sup>285</sup>**

Pastoralement, l'archidiocèse de Kinshasa, avec ses 132 paroisses est divisé en trois régions pastorales à savoir la Région Apostolique de Kin-Centre, la Région Apostolique de Kin-Est, la Région Apostolique de Kin-Ouest. Chaque région pastorale est subdivisée à son tour en doyennés, et chaque doyenné en paroisses. Aux régions pastorales s'ajoute un vicariat aux armées.

---

<sup>285</sup>CENCO, *annuaires de l'Église catholique du Congo* (2013), pp 38-47.

## VI.2. ENQUÊTE SUR LA PRAXIS DE LA PIÉTÉ MARIALE À KINSHASA

Dans la recherche qualitative, les étapes à franchir sont diverses et divergentes selon les auteurs. Ainsi s'inspirant de L.V. Campenhoudt et R. Quivy<sup>286</sup>, notre démarche procédera par des étapes suivantes : l'observation, la question de départ, l'hypothèse du travail, la méthode, la confection d'un questionnaire, l'enquête, l'analyse des informations et la conclusion.

### 1.Observation

De fait, il n'exige aucun effort à nos jours pour palper du doigt un phénomène religieux qui se déploie avec tant de prédominance dans la chrétienté kinoise : l'effervescence du recours aux sacramentaux ou l'utilisation des objets de la piété mariale dans la ville de Kinshasa. Il suffit, pour ce faire, d'observer l'entrée de n'importe quelle église et de jeter un regard sur chaque catholique qui passe, qui entre ou qui sort, ou encore d'observer les alentours de l'église, les passants qui circulent à la rue, dans la voiture ou dans le transport en commun. On constate en ce sens l'usage, l'exposition et le port de nombreux objets de la piété populaire.

Nous citons à titre d'exemple, les chapelets de la Vierge Marie (de tout genre : sept douleurs, la rose mystique, ...), les bracelets de la Vierge, les médailles de la Vierge ou des saints, les statues de la Vierge Marie, le chapelet de l'Archange Michel, le chapelet de Sainte Rita, la croisette, le savon, le parfum, du sel et la poudre de Saint Michel, l'eau de Lourdes, l'huile d'olive ou l'huile de saints, le crucifix en plastique, en bois ou en métal de toutes tailles, la bougie rouge, blanche ou bleue, les chandeliers, les images ou les statues du Christ, les pagnes et les foulards avec gravures de la Vierge, les sanctuaires de la Vierge, les offrandes votives devant le sanctuaire de la Vierge, ...

Il n'exige donc aucun effort d'observer que les parvis des églises de Kinshasa sont transformés chaque dimanche en boutique et étalages d'objets religieux. À travers tous ces objets signifiants de l'univers symbolique du catholicisme populaire, le chrétien de Kinshasa vit sa foi, et avec cela, il se sent accompagné continuellement dans sa vie quotidienne privée ou publique.

---

<sup>286</sup> CAMPENHOUDT, L.V., ET QUIVY, R., *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, Dunod, 2011.

Cependant, les objets et les pratiques susmentionnés ne cessent de susciter des interrogations dans le chef d'un catholique averti et par surcroît pasteur et théologien avec sensibilité en faits socioreligieux. Car parfois, ce phénomène, taxé doublement de sociologiques et religieux paraît théologiquement ambiguë. Cette ambiguïté interpelle avec acuité lorsque l'on possède une claire connaissance des pratiques, des croyances traditionnelles et de l'existence des objets similaires dans la tradition bantoue en général.

## **2. Questions et hypothèse de recherche**

Notre démarche part du fait que les Bantous en général ont toujours utilisé des amulettes, des colliers, des statues, des bracelets, détenteurs d'un pouvoir immanent ayant une fonction spécifique dans leurs différents rites et cultes. Dans notre cas, ces objets (nkisi) sont utilisés dans la pratique culturelle de protection connue en Lingala (langue locale) sous l'expression : « Kokangisa nzoto », littéralement « se fermer le corps », qui signifie se protéger contre toute attaque des ennemis invisibles, notamment les sorciers (Ndoki). La pratique est fondamentalement motivée par la peur. En effet, celui dont la vie est menacée, recourt aux services du prêtre traditionnel, du devin (le « nganga ») pour se faire « fermer le corps », chercher protection ou en lingala pour « kokangisa nzoto ». Pour ce faire, il reçoit de ce dernier un certain nombre d'artefacts (fétiches) à porter sur lui : les amulettes, colliers, supposés posséder un pouvoir immanent (nkisi) lui permettant de se mettre à l'abri de toute attaque malveillante invisible. Ces objets se portent au coup comme pendentif, aux hanches, aux pieds ou comme bracelet au bras.

D'où les interrogations qui surgissent et qui laissent parfois perplexe quand on observe la ruée vers les sacramentaux de l'église. Car la peur des esprits malins et des attaques malveillantes n'a encore cessé de hanter l'esprit des Bantous. L'on se demande alors : cette utilisation des objets de piété comme sacramentaux, motivée par la peur, n'a-t-il pas pour fonction inconsciente ou consciente de « kokangisa nzoto », de trouver une protection de sa vie, au même titre que les amulettes et les colliers dans la tradition bantoue ?

En ce sens, notre hypothèse est que l'utilisation des amulettes et colliers dans les pratiques traditionnelles de protection « Kokangisa nzoto » (protéger son corps), animée par la peur, serait la cause endogène latente qui influe sur la prépondérance de l'usage des sacramentaux à Kinshasa. En d'autres termes, les objets de piété (chapelet, bracelets) se

présenteraient, dans la mentalité des chrétiens congolais de Kinshasa, comme les substituts (modernisés, christianisés) d'objets traditionnels (fétiche, amulette) de protection.

### 3. Méthode et Confection du questionnaire

Dans notre procédé d'entretien de recherche qualitative, comme requis dans l'approche « *Lived religion* » (Ammerman, 2007 ; McGuire 2008), pour avoir un guide d'entretien de recherche de qualité, - un des critères de scientificité en recherche qualitative<sup>287</sup>- nous avons utilisé le questionnaire semi-structuré avec des questions ouvertes en vue de permettre une largesse à l'interviewé de s'étendre dans sa réponse. Car selon B. McCammon, « *Fondée sur un guide de sujets et un ensemble de questions, l'entrevue semi-structurée est utilisée pour approfondir un domaine de recherche et une question de recherche précise en recueillant des données ciblées, qualitatives et contextuelles auprès d'intervenants* »<sup>288</sup>. Le même auteur affirme, quant à l'objectif de l'entretien semi-structuré, qu'il est « *un processus ouvert offrant toute la latitude nécessaire pour obtenir des points de vue, une meilleure compréhension du domaine et l'expérience personnelle des personnes interviewées. Le but de ce type d'entrevue est d'établir une stratégie tout en explorant des renseignements utiles tirés des occasions qui se sont présentées au cours de l'entrevue* »<sup>289</sup>.

Par ailleurs, toujours dans notre démarche, dans leur ouvrage intitulé *Manuel de recherche en sciences sociales*, L. V. Campenhout et R. Quivy (2011) nous inspirent trois actes fondamentaux qui doivent caractériser les recherches en sciences sociales, et par ricochet, sont des actes qui caractérisent notre démarche : la rupture, la construction et la constatation.

- **La rupture** : Puisque l'on possède toujours une connaissance préalable de son domaine et que l'on en a toujours un intérêt, il convient dans cette étape avant tout de prendre du recul vis-à-vis de ses préjugés afin d'éviter tout subjectivisme et d'interpréter objectivement les faits. C'est là « *la nécessité de prendre conscience du poids énorme que peuvent avoir nos idées préconçues sur la qualité de nos recherches*

---

<sup>287</sup> *Ibidem*.

<sup>288</sup> MCCAMMON, B., « Semi-structured Interviews », Design Research Techniques, <http://designresearchtechniques.com/casestudies/semistructured-interviews/>

<sup>289</sup> *Ibidem*.

*et l'exigence d'une construction méthodologique rigoureuse de la démarche de connaissance »<sup>290</sup>.*

- **La construction** : Il s'agit ici, tout en gardant le même recul face à ses préalables connaissances, de construire, grâce au cadre théorique des sciences sociales, des propositions explicatives pour exprimer la logique qui est à la base du phénomène étudié.

- **La constatation** : c'est l'étape de l'expérimentation ou vérification des propositions. Car, « *une proposition n'a droit au statut scientifique que dans la mesure où elle est susceptible d'être vérifiée par des informations sur la réalité concrète. Cette mise à l'épreuve des faits est appelée constatation ou expérimentation »<sup>291</sup>.*

Notre questionnaire contient 12 questions divisées en quatre séries. Dans la première série les questions se basent sur l'usage et la fonction des objets de piété mariale représentés ici par le chapelet. La deuxième série de question se centre sur les objets traditionnels de protection et leurs usages. La troisième série s'occupe de la pratique traditionnelle « kokangisa nzoto » (protéger son corps) et la quatrième fait une comparaison entre l'usage des objets traditionnels et les objets de piété mariale.

**a. Questions sur la dévotion mariale et le rôle du chapelet.**

- 1) Étant un dévot (une dévote) de la Vierge Marie, que représente pour vous un chapelet ?
- 2) Quelle est la fonction que joue le chapelet dans votre vie personnelle (votre expérience) ?
- 3) Quels usages faites-vous du chapelet ?
- 4) Quel est le degré de votre satisfaction dans l'usage du chapelet ?

**b. Questions sur les amulettes traditionnelles et leur usage.**

- 5) Dans la culture congolaise, connaissez-vous l'existence des amulettes et colliers ?
- 6) Quel est le rôle de ces amulettes ?
- 7) Les aviez-vous déjà utilisés ? Pourquoi ?

---

<sup>290</sup> CAMPENHOUDT, L.V et QUIVY, R., *o.c.*, p.19.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p.20.

**c. Questions sur la pratique « Kokangisa nzoto » (protection)**

- 8) Croyez-vous qu'existent des attaques des adversaires invisibles ? Comment faites-vous pour vous en protéger ?
- 9) Connaissez-vous la pratique traditionnelle « kokangisa nzoto » (« fermer le corps ») ? C'est quoi ?
- 10) En quoi consiste la pratique « kokangisa nzoto » ?
- 11) En tant que chrétien, l'avez-vous pratiqué ? Pourquoi ?

**d. Questions de comparaison chapelet et amulettes.**

- 12) Quelle est la différence entre un chapelet et les câbles, amulettes ou fétiches des nganga ? Ça joue le même rôle ?

Ces questions d'entretien libres ont été posées à nos 34 enquêtés que nous avons choisis en fonction de leur sexe et âge, leur appartenance aux mouvements de dévotion mariale, leurs paroisses respectives de l'archidiocèse de Kinshasa et en fonction de leurs niveaux d'études. Les variables qui en ressortent sont donc 5 : le genre, l'âge, le lieu, le niveau d'études et l'appartenance à un mouvement. Le software *Rotator Survey* utilisé nous a été indispensable pour la mise en forme du questionnaire ; et le logiciel *Atlas.ti* nous a été d'une grande importance dans l'analyse des résultats. Les données ont été notées dans notre cahier de recherches et en même temps enregistrés dans un enregistreur digital Sp-Kow de 8G, et ont chaque fois été transférées dans l'ordinateur pour la meilleure conservation, pour sa transcription et pour son analyse.

**4. Analyse d'enquête de terrain**

**a) Présentation de l'échantillonnage**

Dans notre échantillon, nous avons reparti les enquêtés/es selon le sexe : les femmes et les hommes. Les femmes sont majoritaires, car ce sont elles qui mènent la barque dans ces mouvements de piété mariale. La moyenne d'âge des personnes choisies varie entre 30 et 75 ans. Ces personnes adultes sont aussi classifiées selon leurs niveaux d'études : sans diplôme, diplôme d'État, graduat et licence. Et puisqu'il s'agit d'une enquête qualitative, l'accent porte plus sur les expériences des personnes et la saturation de l'information que sur la quantité de personnes<sup>292</sup>. Comme l'affirme S.Duchesne : « *en fait, l'expérience montre que, passé trente à quarante entretiens, si les personnes*

---

<sup>292</sup> BOUTIN, G., *L'entretien de recherche qualitatif : Théorie et pratique*, Canada, Presses de l'Université de Québec, 2018, p.109.

*interrogées ont été bien choisies, les informations recueillies sont redondantes ou du moins ne mettent plus en cause, fondamentalement, la structure des résultats obtenus »<sup>293</sup>.*

Fort de cette assertion, notre échantillon sera de 34 personnes dont 20 femmes et 14 hommes. Dans le choix des interviewés, nous avons tenu compte du critère de scientificité portant sur l'expérience des interviewés dans le domaine de recherche, leur connaissance de la problématique en présence et leur volonté de collaborer<sup>294</sup>. Ainsi nos 34 pratiquants sont repartis en raison de 15 pour la Légion de Marie, 15 pour la Confrérie du saint Rosaire et 4 pour le centre Nzete ekauka. Les enquêtés pour Légion de Marie et la Confrérie du saint Rosaire seront repartis en raison de 5 personnes (3 femmes et 2 hommes) par paroisse choisie. Donc 10 personnes : 6 femmes et 4 hommes par paroisse. Concernant le dernier mouvement, Nzete Ekauka, les 4 personnes, 2 femmes et 2 hommes, sont interrogés sur place au centre des apparitions, car ce sont des personnes provenant de toutes les paroisses et tous les coins de Kinshasa.

Les paroisses choisies en raison de la présence des mouvements de piété mariale et d'utilisation des sacramentaux sont : Paroisse sainte famille /Ndjili (Kin-Est), Paroisse saint Joseph /Kalamu (Kin-Centre), Paroisse Saint Jean Baptiste/Bumbu. Cette dernière paroisse même si pastoralement elle se situe à la Région Kin-centre, elle est choisie à cause de sa particularité : c'est une paroisse d'une zone géographiquement parlant, quasi rurale (Bumbu) de l'Ouest avec une dévotion mariale très poussée.

---

<sup>293</sup> DUCHESNE, S., « Pratique de l'entretien dit "non-directif" » dans M. Bachir (dir). *Les méthodes au concret. Démarches, formes de l'expérience et terrains d'investigation en science politique*, PUF, 2000, pp.9-30,

<sup>294</sup> BOUTIN, G., *O.c.*, p.149.



**Tableau I. Répartition des enquêtés(es) par mouvement et sexe**

<b>Mouvements</b>	<b>Femmes</b>	<b>Hommes</b>	<b>Total</b>
Légion de Marie	9	6	15
Confrérie Rosaire	9	6	15
Nzete ekauka	2	2	4
<b>Total</b>	<b>20</b>	<b>12</b>	<b>34</b>

**Tableau II. Répartition des enquêtés(es) selon le niveau d'études**

<b>Niveau études</b>	<b>Femmes</b>	<b>Hommes</b>	<b>Total</b>
Sans diplôme	7	4	11
Diplôme d'État	9	8	17
Graduat et licence	4	2	6

**Tableau III. Répartition des enquêtés(es) par paroisse/site**

<b>Paroisses et site</b>	<b>Femmes</b>	<b>Hommes</b>	<b>Total</b>
<b>St Jean-Baptiste/Bumbu</b>	6	4	10
<b>St Joseph/Kin-centre</b>	6	4	10
<b>Sainte famille/Kin-Est</b>	6	4	10
<b>Nzete ekauka</b>	2	2	4
<b>Total</b>	<b>20</b>	<b>14</b>	<b>34</b>

**Tableau IV. Répartition des enquêtés(es) par tranche d'âge.**

<b>Tranche d'âge</b>	<b>Hommes</b>	<b>Femmes</b>	<b>Total</b>
30 à 45	3	4	7
46 à 55	4	6	10
56 à 75	7	10	17
<b>Total</b>	<b>14</b>	<b>20</b>	<b>34</b>

## **b) Résultats d'enquêtes**

Il s'agit ici de la transcription des entretiens avec les interviewés. Nous avons mis entre parenthèses le nombre des personnes qui ont donné les réponses semblables, indépendamment des variables susmentionnées.

### **A) Questions sur la dévotion mariale et le rôle du chapelet.**

#### **1). Étant un dévot (une dévôte) de la Vierge Marie, que représente pour vous un chapelet ?**

1. Pour moi c'est un instrument qui m'aide à prier (10)
2. Le chapelet est mon arme pour combattre (3)
3. Objet de méditation des mystères du Christ (1)
4. Ma protection (12)
5. Objet puissant de foi (2)
6. C'est ma vie (1)
7. Instrument pour ne pas se tromper pendant la prière (1)
8. Signe de mon identité de dévot (2)
9. Un fil que nous a tendu Marie pour nous attirer vers elle (1)
10. Ma nourriture quotidienne (1)

**Commentaire :** À la première question aux dévots de savoir ce que représente pour eux le chapelet, l'on retient diverses réponses dont les plus récurrentes considèrent que le chapelet est un objet de protection et un instrument de prière. Nous n'en calculons pas le pourcentage ici comme en quantitatif. Cette première question, avant toute considération, nous montre d'abord que la possession d'un chapelet est une évidence pour un dévot. D'autres réponses que nous analyserons plus tard, sont aussi en considération. Si elles n'étaient pas reprises plusieurs fois comme réponse principale de l'interviewé, elles sont cependant présentes comme réponse secondaire ou deuxième réponse des interviewés en se basant sur les enregistrements d'entretiens. Ces considérations sont : le chapelet est mon arme pour combattre, il est le signe de mon identité comme dévot de la Vierge Marie, c'est un objet puissant de foi, un instrument pour ne pas me tromper pendant la prière dans le comptage, ma nourriture quotidienne, un fil que m'a tendu Marie pour m'attirer vers elle. Puisque nous sommes en qualitatif où la qualité des réponses est primordiale, toutes ces réponses, nonobstant le nombre des personnes qui les ont données, valent par

elles-mêmes, d'autant plus qu'il s'agit d'une réponse issue d'une expérience personnelle du dévot dans sa foi vécue.

## **2) Quelle est la fonction que joue le chapelet dans votre vie personnelle (votre expérience) ?**

1. Objet de dévotion pour obtenir l'intercession de la Vierge Marie (6)
2. Protection contre les attaques maléfiques (8)
3. Arme puissante en temps de problèmes pour avoir la solution (6)
4. Objet pour rappeler les mystères du Christ (4)
5. Objet pour m'aider à me convertir et me remettre en ordre (3)
6. Signe d'identité comme « fille (fils) de Maman » (3)
7. La prière de la foi qui alimente ma foi chaque jour (2)
8. Pour moi le chapelet est tout : c'est par Marie que j'obtiens tout (2)

**Commentaire :** En interrogeant sur la fonction du chapelet dans l'expérience personnelle, il en ressort que pour la plupart de dévots le chapelet, bien qu'est un objet de dévotion pour obtenir l'intercession de la Vierge Marie, est un objet de protection contre les attaques maléfiques et une arme puissante en temps d'adversité. Ces réponses, à ce stade, rejoignent notre hypothèse de départ. D'autres réponses dans la suite renforceront cette même position. Dans l'expérience personnelle des dévots, le chapelet est aussi l'objet qui leur rappelle les mystères de la vie du Christ durant la prière. Il sert aussi non seulement comme objet d'identité catholique et dévotionnelle, mais aussi comme prière de foi qui permet la conversion des dévots. Pour certains, le chapelet est tout, et par le chapelet ils obtiennent tout.

## **3) Quels usages faites-vous du chapelet ?**

1. Je le porte au cou pour me protéger (4).
2. Je porte le chapelet au cou comme signe d'identité et comme protection contre les attaques de démons même parfois à mon insu. Il y en a qui perçoivent une puissance et cela empêche que je sois attaqué (1).
3. Je porte ça toujours : c'est signe de mon identité légionnaire et catholique. C'est aussi instrument de protection qui chasse et éloigne les esprits (4).
4. Je le place sur le mur de ma chambre. Les gens ont peur du chapelet, même au marché les mauvais ont peur, puisque c'est un objet puissant qui contient le

symbole de notre salut. Ça nous fait vaincre le combat. Même au bras je le porte aussi dans ma foi. Certains l'utilisent aussi même s'ils ont des fétiches puisqu'ils savent que c'est fort, ils portent ça pour se protéger, car sa croix contient beaucoup de choses (1).

5. C'est toute ma vie. Je le porte au cou. Il faut qu'il y ait une croix sur le chapelet sinon ce n'est pas un chapelet. C'est mon collier, je me promène avec partout, c'est ma protection (1).
6. Mon chapelet est toujours dans mon sac. Même au marché où je vends je prie même 30 Ave Maria, ça nous aide. Il y en a qui pensent que ça protège, ça évite des accidents. Ça nous aide pour la prière, ce n'est pas un fétiche comme le font les joueurs qui le portent pour marquer des buts, ou les étudiant qui l'utilisent pour réussir à l'examen (1).
7. Je le porte au cou seulement comme signe d'identité (3).
8. Je le porte au bras pour faire peur aux sorciers et je l'expose sur ma table au marché (3).
9. Je le porte au bras pour prier partout (5).
10. Je le garde toujours dans mon sac à main, ça me protège pendant les accidents (4).
11. Ce n'est pas un objet de fantaisie, c'est sacré, à utiliser seulement pour la prière. Ceux qui le mettent dans leur voiture c'est pour leur protection. Moi je touche ou je le porte pour la prière à la Vierge Marie (1).
12. Comme signe d'identité en tant que « fille de maman ». Ce chapelet a beaucoup combattu pour moi. C'est, ma bombe atomique, mon arme. Il y en a qui me bousculent puisque ça contient un pouvoir. Marie par le chapelet agit en moi. Si on me chasse, on chasse Maman (1).
13. Je le porte au nœud de mon pagne pour ne pas le perdre (1).
14. Je le garde toujours dans ma poche, ça ne reste jamais (4).

**Commentaire :** Voulant connaître les différents usages que font les dévots de leurs chapelets, il en ressort majoritairement que le chapelet se porte sur soi, au cou comme pendentif afin de jouir de sa protection, au bras pour faciliter la prière, il se porte sur soi comme signe d'identité, il se garde dans la poche, dans le sac à main ou au nœud du pagne. Comme pour dire en réalité que pour le dévot, le chapelet doit se porter sur soi, doit l'accompagner partout. Ils l'utilisent comme objet de prière et comme protection, avoir le chapelet avec soi c'est se sentir en sécurité, c'est se rassurer la proximité et la

présence de la puissance divine en tout moment. Les différentes réponses personnelles sont fruits des expériences des dévots en usant cet objet sacré qu'ils qualifient de « fort » ou « puissant ».

#### **4) Quel est le degré de votre satisfaction dans l'usage du chapelet ?**

1. Je suis vraiment satisfait et j'ai plusieurs témoignages dans ma vie (15).
2. Je reçois ce que je demande, Dieu sait comment il me l'accorde même si ce n'est pas immédiat (3).
3. Dieu ne donne pas tout à la fois, mais je suis satisfaite dans ma vie (2).
4. Marie m'ouvre toujours des voies devant des situations difficiles (2).
5. Persévérant dans la prière je finis par être exaucé (8).
6. Tout c'est la foi, moi je prie dans la foi et reçois (4).

**Commentaire :** La majorité des dévots qui utilisent le chapelet affirment être satisfaits dans l'obtention de leur demande et possèdent des témoignages éloquentes sur l'intervention de Dieu dans leur vie grâce au chapelet. Nous constatons certaines notes d'insistance sur la persévérance et la foi que requiert la prière afin d'être exaucé.

### **B) Questions sur les amulettes traditionnelles et son usage**

#### **5) Dans la culture congolaise, connaissez-vous l'existence des amulettes et colliers ?**

1. Oui, je connais, ça existe (25).
2. Oui, ça existe. Le chapelet aussi est une amulette quand il n'est pas béni (1).
3. Oui, ça existe, les gens amènent aussi le chapelet chez le féticheur pour que ça soit puissant (1).
4. Ça existe mais je n'y crois pas (5).

**Commentaire :** De cette question sur la connaissance des amulettes et colliers traditionnels, fétiches en terme général, il ressort clairement que les fétiches ne font pas encore partie de l'archéologie bantoue. Ils ne constituent pas des choses du passé, moins encore des « réalités du village ». Ce sont des réalités actuelles, des réalités visibles dans une mégapole comme Kinshasa. En d'autres termes, personne parmi nos interrogés,

citadins de Kinshasa, n'ignore l'existence des fétiches, des amulettes et des colliers dans leurs divers usages. Les questions et réponses subséquentes seront beaucoup plus éclairantes dans l'avancement de notre argumentaire.

## 6) Quel est le rôle de ces amulettes ou colliers ?

1. Dans la culture, c'est pour la protection contre les sorciers ou les mauvais sorts (10).
2. Pour que les mauvaises personnes ne puissent « t'attaquer » ou te « provoquer » (3).
3. Ce sont des protections. Dans le cadre de la culture traditionnelle, ça peut te guérir. Par ma foi, je sais que ce n'est rien, mais dans la tradition ce sont des choses sérieuses. Ce sont les nganga et les « Mâ ndona » (voyantes) qui les confectionnent et les donnent aux gens qui les cherchent : un fil avec un petit paquet de mixture (1).
4. Ce sont des protections. Les croyances ancestrales continuent et pourtant c'est Dieu qui accorde la protection. On le voit aujourd'hui, les gens utilisent les fétiches par ignorance pour avoir le pouvoir, mais après, ça ne fait plus rien (1).
5. Dans la spiritualité de nos ancêtres, c'est un fil ou un brin de textile orné de cauris blanc que l'on porte pour se protéger des sorciers (1).
6. Pour la beauté, la parure et la protection (4).
7. Ce sont des « nkisi », des « nsinga ya mpeko » (fil de textile ou raphia) pour la protection. L'on fait des cérémonies pour guérir une personne. Ces choses-là guérissaient à leur manière dans la culture (1).
8. Je n'y crois pas mais c'est pour la protection chez nos ancêtres (5).
9. Ça n'a pas d'importance (1).
10. Ça donne des puissances ou des pouvoirs (1).
11. Pour la beauté, pour marquer la taille chez l'enfant au niveau des hanches et pour le protéger (3).
12. Moi je ne sais pas, ceux qui l'utilisent le savent. Souvent c'est pour des maladies répétitives chez un enfant ou adulte (1).
13. Ça n'a pas d'importance pour moi, puisqu'un chef coutumier un jour dans le bus me dit que mon chapelet l'étouffait pourtant il avait porté ses amulettes. Pour eux c'est une protection, mais pour nous ce n'est rien (1).

14. C'est d'abord une œuvre d'art puis l'usage dépend de celui qui l'utilise (1).

**Commentaire :** Cette question sur le rôle des amulettes ou colliers nous a permis de recueillir les diverses réponses, chacune détaillant la réalité ou la connaissance en la matière. Pour la majorité des dévots, ces amulettes et colliers qui s'octroient auprès des ngangas jouent le rôle de protection. Nous soulignons aussi le rôle de guérison et de parure. Dans tous les cas, ces objets utilisés traditionnellement continuent leur cours aujourd'hui, non seulement dans les villages, sièges des traditions, mais aussi dans la ville qui est supposée extra-coutumière et dans la roulette de la modernité galopante. En passant, un autre aspect qui ne peut passer inaperçu est le fait que pour nos dévots, ces choses n'ont pas d'importance pour qui croit en Dieu, car même leurs pourvoyeurs savent que la puissance de Dieu est au-dessus de tout.

#### **7) Les aviez-vous déjà utilisés ? Pourquoi ?**

1. Non, Dieu me protège déjà (4).
2. Non, ça n'a pas d'importance et je n'y crois pas (4).
3. Non, puisque je suis né dans une famille chrétienne (4).
4. Non, mes parents nous ont enseigné le chapelet et ils nous bénissaient avant de dormir (1).
5. Oui, quand je partais à la guerre, un frère à ma femme qui était ngangas m'avait remis un fil de protection en forme de câble à porter à l'avant-bras. C'était un fil rouge avec une boule dont j'ignorais le contenu. En cas de problème, il me fallait toucher le fil. Mais je n'étais pas à l'aise avec ce fil puisque dans ma famille on n'a pas grandi avec ces choses. Je finis par le remettre un jour à l'aumônier qui pria pour moi et le jeta en me conseillant de ne plus croire à ces choses (1).
6. Non, à cause de ma formation chrétienne (2).
7. Oui, dans l'enfance. Comme papa n'était pas croyant, il était malade, son ami l'avait entraîné dans ces choses. C'est pourquoi on nous avait fait porter des fils rouges à chaque enfant pour nous protéger des sorciers (1).
8. Oui, pour me protéger, mais après je l'avais abandonné, je n'y crois plus (8).
9. Oui, quand je grandissais, puisque je tombais trop malade, mes parents m'avaient amené chez le ngangas afin de me protéger (3).
10. Non, puisque j'étais élevé chez les religieuses (1).



11. Oui, puisque dans mon mariage mes enfants souffraient, c'était pour protéger chaque enfant. Mais à cause des cauchemars que ça me causait, je les ai jetés (1).
12. Oui, avant d'être dévot de la Vierge, puisque on m'attaquait beaucoup par les sorciers de la famille (4).

**Commentaire :** la septième question requiert une réponse qui touche à la vie personnelle du dévot se trouvant devant un prêtre recommandé par le curé de la paroisse. Ainsi certaines réponses peuvent être influencées par la peur d'être dénoncé auprès du curé ou d'être mal vu. Toutefois, les réponses recueillies permettent de se faire une idée claire de la chose. Plusieurs dévots, qui connaissent bien l'existence des amulettes et colliers des nganga dans la question précédente, affirment automatiquement ne les avoir jamais utilisés pour l'évidente raison d'être de famille chrétienne, d'être protégé par Dieu. D'autres nient son utilisation par le fait d'avoir été élevé par des religieuses, d'avoir reçu une formation (éducation) chrétienne solide ou simplement puisqu'ils n'y croient pas. Par contre un nombre important de dévots affirment déjà les avoir utilisés soit par eux-mêmes de manière consciente soit par des parents qui les ont entraînés chez les nganga pour les protéger. Les raisons sont certaines : maladies récurrentes, menaces, sorcellerie, guerre. Une note attire l'attention : ceux qui l'avaient utilisé affirment tous déjà les avoir abandonnés ou jetés puisqu'ils ne les supportaient plus et n'y croyaient plus.

### **c) Questions sur la pratique « Kokangisa nzoto » (protection)**

#### **8) Croyez-vous qu'existent des attaques des adversaires invisibles ? Comment faites-vous pour vous en protéger ?**

1. Oui, ça existe. J'utilise mes armes : chapelet, eau bénite, câble, scapulaire, statuette de Maman... (10).
2. Oui, ça existe j'en ai l'expérience. Mais c'est Dieu qui me protège (4).
3. Oui, ça existe. Pour me protéger j'utilise mon crucifix, car Jésus a tout vaincu sur la croix (3).
4. Oui, il y a des attaques. Par expérience, si nous ne faisons pas attention nous allons perdre des chrétiens, si nous ne nous donnons pas des solutions (1).
5. Oui, ça existe, je prie seulement (3).
6. Oui, ça existe. Parfois on vous lance une « flèche » mais ça frappe le chapelet. C'est pourquoi je ne laisse jamais mon chapelet, ça me protège et je prie la Vierge Marie (3).
7. Les attaques existent. Je prie Dieu car l'Esprit Saint accorde tout (1).

8. Oui, ça existe. J'utilise mes sacramentaux de l'Église et la prière à Saint Michel (4).
9. Oui, cela existe. Je porte toujours mon chapelet (4).

**Commentaire :** Selon notre enquête, tous nos dévots admettent qu'il existe dans leur milieu de vie des attaques maléfiques. Et en tant que chrétiens et dévots, chacun a exprimé la méthode qu'il emploie pour se protéger. La majorité font recours aux objets sacrés de la piété populaire : chapelet, eau bénite, câbles, scapulaires ou médailles, statuette de la Vierge, crucifix, objets de saint Michel... D'autres affirment trouver leur refuge et protection dans la prière à Dieu.

**9) Connaissez-vous la pratique traditionnelle « kokangisa nzoto » (« fermer le corps ») ? C'est quoi ?**

1. Oui, c'est la pratique traditionnelle de protection (25).
2. Oui, c'est se protéger (de ses ennemis) pour qu'on ne puisse pas te « voir ». C'est aller chez les hommes de ténèbres pour que d'autres hommes de ténèbres ne puissent pas te « voir » (1).
3. J'entends parler de cela mais je ne connais pas ça bien (3).
4. Oui, c'est une pratique fétichiste dans les coutumes (tradition) (5).

**Commentaire :** Cette question sur la connaissance de la pratique traditionnelle de protection a pratiquement paru superflue. Car tous les interrogés, nos dévots de Kinshasa, savent de quoi il est question ou bien en ont entendu parler. Ce n'est donc pas une pratique jetée dans les oubliettes. On la connaît, l'on sait que c'est une façon de se protéger selon les coutumes. Les autres questions vont approfondir le degré de connaissance de ladite pratique de protection.

**10) En quoi consiste cette pratique « kokangisa nzoto » ?**

1. Cette pratique « kokangisa nzoto » consiste à se protéger de manière ancestrale auprès des « nganga » pour ne pas être « vu », ou « attaqué » ou pour échapper à la maladie ou à la mort. Le « nganga » vous remet : un fil (*nsinga*) contenant une mixture, un « *nkisi* », « *nkodia* » ou des feuilles avec des conditions (6).
2. C'est l'utilisation des fétiches de nganga ou des « *mbikudi* » (dévins) pour protéger sa vie. On vous remet un fil de sac (*nsinga ya mpeko*), ou un paquet lié

- avec le fil de couture (*nsinga ya busi*) ou un fil rouge, ou bien on vous fait porter le « *mayaka* » (cauris, perles, amulette) aux hanches, une bague au doigt ou un câble au poignet. (6)
3. C'est aller chez Satan chercher la protection contre des esprits sataniques, ou comme je l'avais dit, c'est aller chez les hommes de ténèbres pour que d'autres hommes de ténèbres ne puissent te « voir ». (1)
  4. Cette pratique consiste à trouver refuge auprès des ngangas qui vous remettent des amulettes ou des colliers à porter pour vous sentir en sécurité, mais avec des conditions à remplir. Ce sont des menteurs. Mais Jésus ne donne pas des conditions pour sa protection. Notre protection des chrétiens se trouve dans le chapelet (1).
  5. C'est la protection du corps. On l'obtient chez « *mâ ndona* » ou « *mama mbikudi* ». Elle peut vous donner une potion à boire, des gris-gris à enterrer, *des mayaka ya pembe* (cauris), moyennant l'argent ou un coq blanc et des noix de cola pour le sacrifice. (7)
  6. C'est la protection des féticheurs pour conserver son poste de travail, pour être estimé par ses chefs, pour conserver son mariage et dominer son mari. Le féticheur peut vous remettre des substances à avaler, un paquet à garder sous le lit, une mixture à porter aux hanches, un câble d'amulettes à porter au poignet, quelques formules à répéter souvent...et des conditions. (4)
  7. C'est aller auprès des hommes des ténèbres se cacher pour que d'autres hommes de ténèbres ne vous voient pas. Chaque ngangas possède des recettes à donner selon les cas. Ça peut être une poupée en étoffes avec des aiguilles qui se convertiront en balles quand s'approche l'ennemi. (1)
  8. « *Kokangisa nzoto* » c'est se protéger pour que personne ne puisse te vaincre et que rien du mal ne t'arrive. Son acteur principal c'est le ngangas ou le marabout. Il remet pour ce fait des colliers, des câbles, des fils à porter aux hanches, un paquet à garder sous le lit ou une petite bouteille remplie des mixtures que seul le ngangas connaît (1).
  9. C'est la protection qu'on cherche chez le ngangas pour ne pas mourir, ne pas tomber entre les mains de ses ennemis, pour qu'on ne touche pas à tes enfants ou puisque vous ne supportez plus la souffrance. L'on fait cela à cause des rivaux dans le mariage, pour séduire des grands hommes... Le ngangas peut vous remettre des feuilles, des fétiches dans un fil, de l'eau bien composée pour laver le corps,

il peut vous asperger le sang du coq, ou vous remettre une boîte à enterrer devant la parcelle. (1)

10. C'est la protection de sa vie face aux ennemis, ou pour conserver son travail auprès de nganga ou « mâ ndona ». Souvent on est induit par un proche, un ami ou un frère. Le nganga remet souvent un fil, des perles (mayaka), l'eau pour se laver, une machette ou autre objet de protection. À mon père, un nganga avait remis un fil de tissu rouge et une poupée de tissu avec des aiguilles. Si les ennemis s'approchent, ces aiguilles se transforment en balles pour les attaquer. Le nganga a plusieurs objets qu'il peut donner pour se protéger, ça dépend des connaissances de chaque nganga (1).
11. C'est la protection chez le nganga ou chez le marabout. Il peut vous remettre un fil à porter aux hanches ou un flacon contenant une mixture et la façon de l'utiliser. (3)
12. C'est l'utilisation des fétiches des marabouts par les filles pour attirer les hommes riches. Les marabouts donnent des conditions difficiles et vous font faire des cérémonies nocturnes parfois aux cimetières. Plusieurs filles en sont devenues folles. (1)
13. Je ne sais pas en quoi ça consiste, je n'aime pas ça pour ne pas être poussé à le pratiquer. (1)

**Commentaire :** Cette question sur la pratique « kokangisa nzoto » démontre que tous nos dévots ont une large connaissance de la pratique traditionnelle qui consiste à se protéger moyennant des objets octroyés par le nganga, par « *mâ Ndonga* » (guérisseuse) ou « *mâ mbikudi* » (devineresse). Chaque réponse contient beaucoup d'éléments à exploiter. Une fois de plus, c'est signe que les pratiques traditionnelles ne sont pas jetées dans les oubliettes, ne sont pas non plus restés au village, ou mieux n'ont pas été totalement vaincues par l'œuvre évangélistrice missionnaire.

### **11) En tant que chrétien, l'avez-vous pratiqué ? Pourquoi ?**

1. Non, je n'y crois pas (6).
2. Non, puisque Dieu est au-dessus de tout (7).
3. Non, à cause de la mauvaise expérience de mon père qui l'avait pratiqué (1).
4. Non. Ça n'a pas d'importance, si le féticheur meurt, ses fétiches ne servent plus (3).

5. Personnellement non. Mais puisque je tombais souvent malade, mes parents m'amenaient chez les nganga (5).
6. Non, jamais de la vie. Moi je le fais avec des choses sacrées et la prière pour ma protection (3).
7. Non. Moi je me protège avec des choses sacrées de l'Église (4).
8. Oui, avant d'être légionnaire, j'étais trop malade, je suis allé chez le nganga. Il m'avait donné un paquet avec des *mayaka* et des cordes noires avec des nœuds au nombre des enfants pour les protéger. Mais à cause des cauchemars, j'avais tout jeté aux toilettes et je n'y croyais plus. Je croyais qu'il m'avait fermé le corps et pourtant il m'a ouvert le corps et les mauvais esprits commençaient à m'attaquer. Comme légionnaire, j'ai perdu mes deux enfants en une semaine, j'ai été poussé à aller chez le nganga, mais j'avais catégoriquement refusé ce conseil de l'ami de mon mari, puisque nganga ne peut pas nous retourner nos enfants. Voilà pourquoi, je crois seulement en Dieu. Mon chapelet m'aide à obtenir la protection de Dieu (1).
9. Oui, c'est comme je l'avais déjà dit, dans le contexte de la guerre, pour ne pas mourir à la guerre. Un frère à ma femme qui était nganga m'avait remis un fil de protection en forme de câble à porter à l'avant-bras. C'était un fil rouge avec une boule dont j'ignorais le contenu. En cas de problème il me fallait toucher le fil. Mais je n'étais pas à l'aise avec ce fil puisque dans ma famille on n'a pas grandi avec ces choses. Je finis par le remettre un jour à l'aumônier qui pria pour moi et le jeta en me conseillant de ne plus croire à ces choses. (1)
10. Jamais, seulement les tatouages de la force que me fit mon oncle quand je grandissais. Je ne crois pas à ces choses (1).
11. Non, puisque ceux qui vont chez le nganga, quand ça tourne mal, ils reviennent chez nous à l'Église (2).

**Commentaire** : Encore une fois, l'on est devant une question qui touche la vie personnelle du dévot. L'on constate que nos dévots qui affirmaient unanimement avoir connaissance de la pratique « *kokangisa nzoto* », ne reconnaissent pas en majorité l'avoir pratiqué. La raison avancée est que par leur foi c'est Dieu qui protège, ces pratiques traditionnelles sont vaines. D'où le recours pour beaucoup aux « choses de Dieu », aux sacramentaux. Cependant, quelques-uns reconnaissent l'avoir pratiqué par l'entremise

des parents ou des proches pour des raisons de maladies récurrentes. Un dévot affirme l'avoir utilisé dans un contexte de guerre pour se protéger. Toutefois, tous nos dévots qui l'avaient pratiqué, affirment avoir abandonné tout et se confient à Dieu.

**d) Questions de comparaison chapelet et amulettes.**

**12) Quelle est la différence entre un chapelet et les câbles, amulettes ou fétiches des nganga ? Ça joue le même rôle ?**

1. Le chapelet est plus puissant et protège plus que les fétiches (9).
2. Dans ma foi je porte le chapelet pour la protection de Jésus, le chapelet est très fort, j'en ai des témoignages de mon expérience (6).
3. Les nganga ont peur du chapelet, il est un objet sacré différent de ce que l'on utilise par d'autres voies (1).
4. Pour nos ancêtres, leurs fétiches étaient des protections des hommes de ce monde. Avec la foi, nous avons des objets qui ont des pouvoirs illimités et nous assurent la protection de Dieu. Donc les choses de Dieu sont plus fortes que les fétiches (4)
5. Il y a des gens qui ne supportent pas le chapelet ou nos médailles, ça les brule. Donc le chapelet est supérieur (3).
6. Les fétiches sont des fantaisies, le chapelet est plus fort que tout (1).
7. Par le chapelet les chrétiens avaient vaincu les musulmans. Le chapelet a une grande force (1).
8. Ce n'est pas la même chose. Le nôtre c'est pour la prière. Ils peuvent recevoir ce qu'ils cherchent dans les fétiches, mais c'est toujours limité (4).
9. Le chapelet est fort. Mais s'il n'est pas béni par un prêtre c'est autre chose, il peut être utilisé comme fétiche (4).
10. C'est différent. Le chapelet n'expire pas. Les fétiches ou amulettes ont des conditions et ça expire. Les catcheurs et les féticheurs peuvent utiliser des chapelets qui ne sont pas bénis, puisque si c'est un vrai chapelet béni ça va abimer leurs fétiches (1).

**Commentaire :** De façon unanime, tous nos dévots affirment la supériorité des « choses de Dieu », en l'occurrence le chapelet, par rapport aux objets de nganga. Nous retenons que pour nos dévots, les objets du nganga, en l'occurrence les amulettes, les colliers, les perles ou les nkisi, jouent le rôle de protection selon la tradition ancestrale. Cependant, pour eux, ce sont des protections des hommes, donc limitées et éphémères.

Les ‘‘choses de Dieu’’ s’utilisent aussi pour la protection, par contre elles sont dotées d’une protection plus efficace et illimitée.

### 5. Analyse, codification et interprétation des données

L’analyse exploratoire faite à partir du logiciel Atlas.ti nous a présenté une panoplie des mots employés par nos enquêtés. De ces mots, le logiciel nous a permis de déceler la fréquence de l’usage de chaque mot, ce qui nous aide à élaborer, dans le contexte de notre investigation, une conceptualisation théorique à partir des codes assignés à ces mots répétitifs, et de là procéder à la création des unités herméneutiques (HU). Ainsi, à partir de la codification et du nuage des mots que le logiciel nous présente en surbrillance, nous avons les codes suivants : protection, nganga, chapelet, fil, fétiches, peur, amulettes, sorciers, Marie, attaques, esprits, colliers, porter, câbles, médailles, prêtres, ennemis, choses, objets, colliers, porter, protéger. Les deux schémas suivant en image le montrent.



Figure 4. Nuage de mots/Atlas.ti

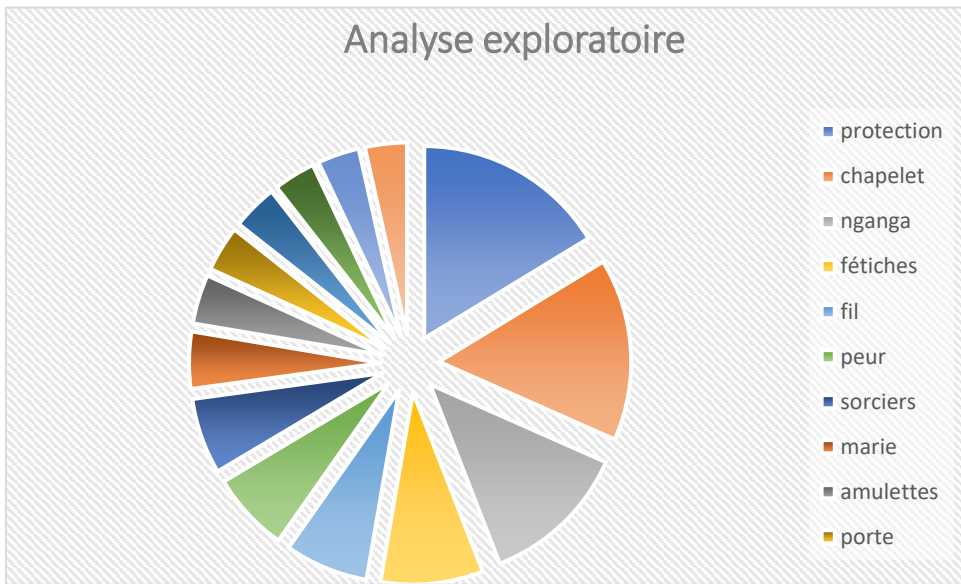


Figure 5. Analyse exploratoire/Atlas. Ti.

L'assignation des codes dans le logiciel Atlas. Ti nous a permis de codifier les informations nécessaires en 23 codes que nous avons réunis en trois catégories sous les expressions génériques de *Causalité et actuation*, *la protection dans la tradition ancestrale* et *la protection dans la piété mariale*. Elles constituent donc les trois unités herméneutiques afin de nous faciliter l'interprétation de nos résultats.



### a) Causalité et Actuation

La schématisation de cette catégorie ou la première unité herméneutique (HU) nous obtient le graphique relationnel subséquent, désigné par le terme technique “Network views” (“Vues réseau”).

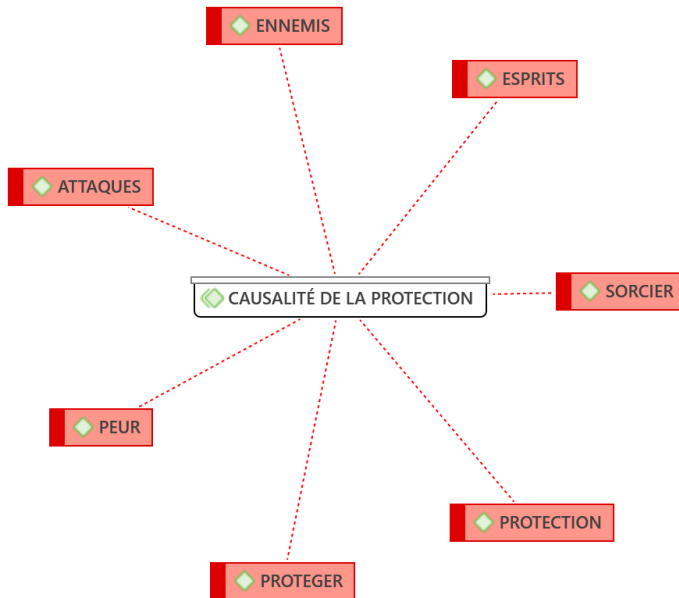


Figure 6 Network views Causalité&Actuation

Selon notre enquête, tous nos catholiques, dévots de la Vierge Marie qui ont accepté de répondre à nos questions, admettent qu’il existe dans leur milieu de vie, Kinshasa, des attaques maléfiques d’origine surnaturelle. Ils admettent connaître aussi les méthodes traditionnelles (*kokangisa nzoto*) et les moyens (fétiches, amulettes...) pour se mettre à l’abri de ces attaques. En effet, comme nous l’avions montré en parlant de l’anthropologie bantoue, nos ‘dévots de Kinshasa, comme tous les bantous, ont leur cosmovision qui considère que tout ce qui arrive dans la vie est justifié par une cause métaphysique. Ainsi les hantent la peur des esprits, les attaques des ennemis et la peur des sorciers. Cette dernière marque la mentalité et taraude l’imaginaire collectif.

Selon Vincent J.F. : « *La croyance aux sorciers repose sur l’idée, commune en Afrique, que la maladie et la mort d’êtres jeunes sont foncièrement anormales. Elles sont provoquées, croit-on, soit par le courroux d’un esprit surnaturel (ancêtre ou génie), soit*

*par l'action malveillante d'un humain : le sorcier* »<sup>295</sup>. Plusieurs auteurs ont abordé ce thème de sorcellerie comme spécialistes, parmi lesquels nous signalons : Evans-Pritchard, 1976 ; Middletown & Winter, 1974 ; M. Augé, 1974 ; Vincent, J-F, 1965 ; Iniesta, F., 2010 ; Mulago, V., 1973. Ainsi est-il évident que nos enquêtés vivent dans cette peur des esprits, des ennemis, des sorciers. Pour s'en convaincre, il suffit d'en tenir à la citation suivante : « 1 : 237 137 in ENQUETES REPONSES : *Oui avant d'être légionnaire, j'étais trop malade, j'avais peur de mourir puisque mes enfants étaient encore petits, je suis allé chez le ngangha. Il m'avait donné un paquet avec des mayaka, perles et des cordes noires avec des nœuds au nombre des enfants pour les protéger. Mais à cause des cauchemars, j'avais tout jeté aux toilettes et je n'y croyais plus. Je croyais qu'il m'avait fermé le corps et pourtant il m'a ouvert le corps et les mauvais esprits commençaient à m'attaquer. Comme légionnaire, j'ai perdu mes deux enfants en une semaine, j'ai été poussé à aller chez le ngangha, mais j'avais catégoriquement refusé ce conseil de l'ami de mon mari, puisque ngangha ne peut pas nous retourner nos enfants. Voilà pourquoi, je crois seulement en Dieu. Mon chapelet m'aide à obtenir la protection de Dieu.* » (08/LEG/FAM).

Si nous prenons cette citation comme témoignage central, nous retrouvons tous les éléments nécessaires : circonstance ou situation limite, l'émotion provoquée, le premier réflexe pour la solution, le remède administré, les conséquences ou les résultats, la résolution. Face à une situation limite qui tend à diminuer sa force vitale, en l'occurrence la maladie, notre enquêté X -codifié dans la fiche d'enquête comme 08/LEG/FAM (huitième interviewé appartenant au groupe Légion de Marie dans la Paroisse Sainte Famille) - craint pour sa vie et la peur en est naturellement l'émotion provoquée. Il a peur non seulement pour sa vie, mais aussi pour celle de ses enfants qui sont encore petits : il ne veut pas les laisser orphelins si tôt. D'où il faut agir. X est chrétien mais n'est pas encore légionnaire, c'est-à-dire malgré son appartenance à l'Église catholique, il n'a pas encore un engagement fort dans sa vie de foi. Il n'est pas très pratiquant. Le premier réflexe naturel face à un danger c'est l'instinct de conservation, et dans ce cas il s'agit de la protection et/ou de la guérison. Dans sa cosmovision, le premier recours pour se protéger c'est aller chez le ngangha. Cela suppose que pour notre enquêté, cette maladie n'est pas une maladie normale. Elle a une autre origine, elle a une cause

---

<sup>295</sup> VINCENT, J-F., « Le Mouvement Croix-Koma : Une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo » in *Cahier d'études africaines*, vol VI, n° 24, 1965, p.3

supranaturelle ou métaphysique, elle n'est certainement pas si simple pour être soigné par un remède scientifique de pharmacie de Kinshasa, la capitale. Cette maladie est une attaque des sorciers. Ceci corrobore le texte ancien et méprisant, malgré sa relative véracité, de Dapper déjà évoqué : « *Cette coutume vient de ce que ces pauvres aveugles s'imaginent qu'ils n'arrivent point d'accident funeste à un homme qui ne soit causé par le moquissi (nkisi, fétiches) ou idoles de son ennemi. Si quelqu'un par exemple tombe dans l'eau et se noie, ils diront qu'on l'a ensorcelé ; s'il est dévoré par un loup ou par un tigre, que c'est son ennemi qui par la vertu de ses enchantements s'était métamorphosé en bête féroce ; s'il tombe d'un arbre, si sa maison se brûle, s'il demeure longtemps de pleuvoir qu'à l'ordinaire, tout cela se fait par la force enchanteresse de moquissi de quelque méchant homme. C'est peine perdue que d'entreprendre d'ôter cette folie de leur tête, c'est s'exposer à leur risée et à leur mépris* »<sup>296</sup>.

Ainsi, notre enquête n'a pas seulement besoin de la guérison, mais aussi et surtout de la protection pour se mettre à l'abri d'une éventuelle attaque ultérieure. Le recours de notre enquêté au nganga nous situe déjà dans la recherche de protection dans la tradition ancestrale. Cela nous permet de passer à la deuxième unité herméneutique centrée sur la deuxième catégorie.

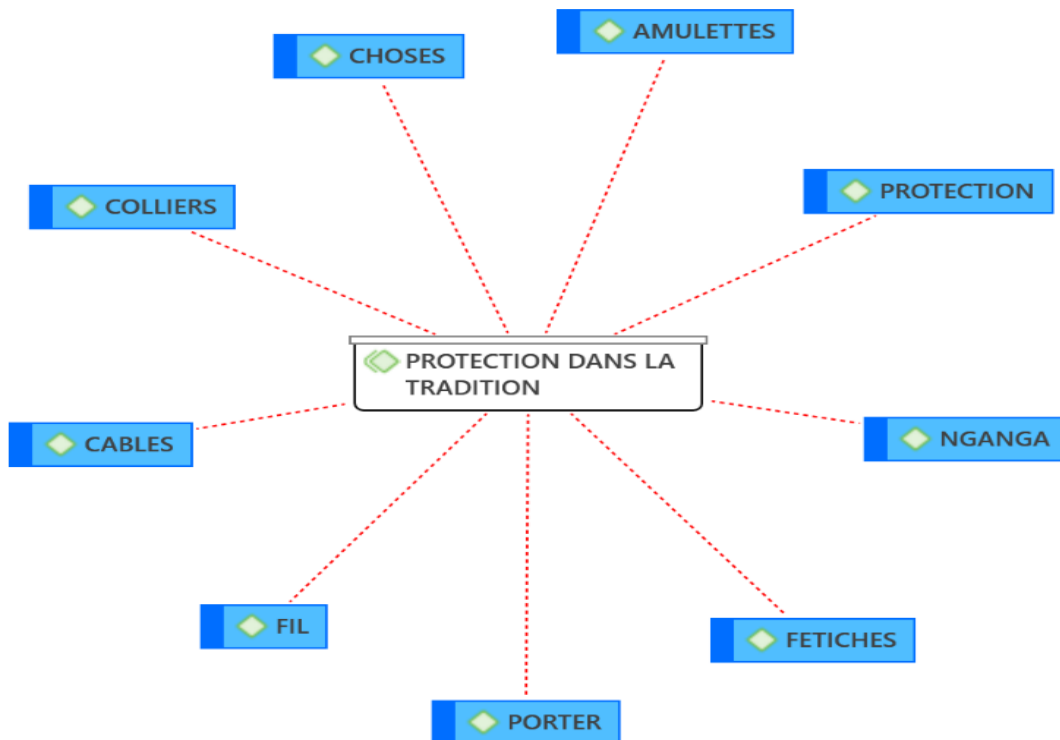
---

<sup>296</sup> DAPPER, O., *Description de l'Afrique*, Amsterdam, 1686, p. 325.

### b) Protection dans la tradition bantoue

La schématisation de cette deuxième catégorie ou deuxième unité herméneutique (HU) nous obtient la graphique relationnelle ou « Vues du réseau » (Network views) ci-après :

Figure 7. Network view : protection dans la tradition/Atlas.t



Pour garder la même ligne de pensée et maintenir le lien entre les unités herméneutiques, il nous paraît judicieux de reprendre ici notre citation modèle de la première catégorie : « 1 : 237 ¶ 137 in ENQUETES REPONSES : Oui *avant d'être légionnaire, j'étais trop malade, j'avais peur de mourir puisque mes enfants étaient encore petits, je suis allé chez le ngangá. Il m'avait donné un paquet avec des mayaka, perles et des cordes noires avec des nœuds au nombre des enfants pour les protéger. Mais à cause des cauchemars, j'avais tout jeté aux toilettes et je n'y croyais plus. Je croyais qu'il m'avait fermé le corps et pourtant il m'a ouvert le corps et les mauvais esprits commençaient à m'attaquer. Comme légionnaire, j'ai perdu mes deux enfants en une semaine, j'ai été poussé à aller chez le ngangá, mais j'avais catégoriquement refusé ce conseil de l'ami de mon mari, puisque ngangá ne peut pas nous retourner nos enfants.*

*Voilà pourquoi, je crois seulement en Dieu. Mon chapelet m'aide à obtenir la protection de Dieu.* » (08/LEG/FAM)

Si dans la première catégorie il s'agissait plus de la causalité et de l'attitude à adopter face à la situation qui diminue la force vitale, cependant la deuxième unité herméneutique se centre sur la protection selon la cosmovision de la tradition bantoue. Nous nous situons donc au cœur de la rationalité de la vision du monde traditionnelle. Chercher protection dans la tradition bantoue, c'est recourir à l'anti-sorcier et ses fétiches, le nganga et son *bonganga* (pouvoir supranormal), figure imbattable qui est médecin, devin, féticheur, et guérisseur traditionnel. Comme mentionné au chapitre troisième, selon O.Bidounga, « *le Bunganga (sic) représente donc pour les Kongo une science regroupant plusieurs types de connaissances (médecine, divination, spiritisme...) que domine le Nganga, notable respecté dans la société kongo. Il regroupe également l'ensemble des fétiches, et en particulier les fameux Minkisi dont le terme au singulier, Nkisi, désigne une force, un pouvoir en relation avec les esprits des ancêtres d'une famille. L'objet du Bunganga est de combattre le Tsindoki, c'est-à-dire la science du Ndoki, « sorcier » chez les Kongo, ennemi public numéro un de la collectivité, esprit malfaisant et anonyme à qui l'on attribue tous les maux qui peuvent survenir dans l'existence* »<sup>297</sup>.

Ce thème de nganga est étudié par plusieurs spécialistes dont Buakasa, T., 1972 ; Surgy, A., 1987 ; Schatzberg, M., 2000 ; White, W.B., 2007 ; Bureau, R., 1999 ; Batshikama, B., 1971 ; Mulinda, H.B., 1987.

Le « Network Views » ou « Vues Réseau » de cette deuxième unité herméneutique nous montre les ramifications de la quête traditionnelle de protection. L'homme qui a peur, qui est attaqué, recourt au nganga, figure emblématique de la société traditionnelle. Les recettes du nganga citées ici sont : les amulettes, les câbles, les médailles, des fils ou les cordes, des colliers et d'autres objets et mixtures, entendus comme fétiches. Ces fétiches qui contiennent une puissance explicite selon les cas, sont portés au cou, aux hanches ou au bras afin d'assurer la protection.

---

<sup>297</sup> BIDOUNGA, O., « Le bunganga, source de création des objets qui soignent chez les kongo » in *La Pensée sauvage*, 2005/3 Volume 6, p.4 <https://www.cairn.info/revue-l-autre-2005-3-page-425.htm> chez les kongo » in *La Pensée sauvage*, 2005/3 Volume 6, p.4 <https://www.cairn.info/revue-l-autre-2005-3-page-425.htm>.

Selon le témoignage de notre enquêtée 08/LEG/FAM, elle eût recours au nganga pour sa guérison et surtout pour sa protection. Ce dernier lui administrera ses recettes : les mayaka (perles) et des cordes noires avec nœuds, bref le *nkisi*, non seulement pour lui, mais aussi pour ses enfants. L'on sait parfaitement que les perles, les cordes, on les donne pour être porté ou noué au bras, au cou comme collier ou aux hanches. Notons ici que les recettes du nganga dépendent des plaintes et des demandes de son client. Le contenu du nœud des cordes noires est inconnu. La démarche de notre dévote en temps de troubles de sa vie, est celle normale dans la vie du muntu. Le recours au nganga n'est donc pas une nouveauté dans la société, c'est même l'agir normal et habituel pour les non-chrétiens et même pour les chrétiens dont la foi n'est pas très enracinée. Pour les vrais chrétiens enracinés dans la foi, cette démarche est une première tentation, est un premier conseil que l'on reçoit des amis et familiers. Quitte à être fort afin de ne pas y céder et rester dans la logique de sa foi.

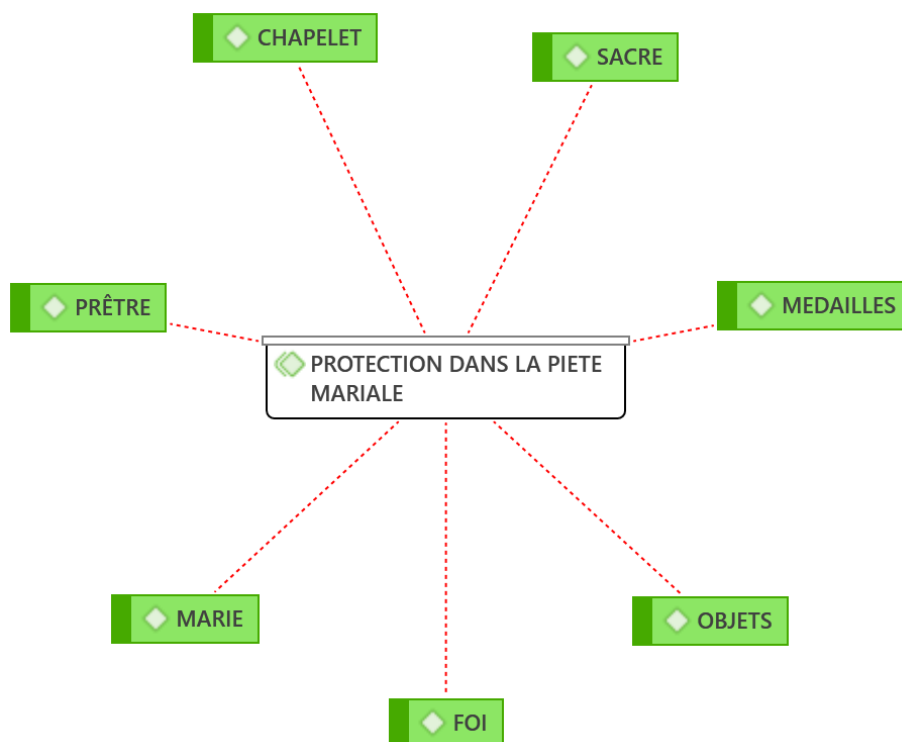
Notre enquêtée affirme bien qu'elle croyait que ces fétiches lui procureraient la protection du corps, par contre elle expérimenta des multiples cauchemars. Ainsi elle croit qu'au lieu de lui assurer protection (fermer son corps), le nganga avait plutôt exposé sa vie à des esprits mauvais. D'où sa déception et la disqualification de la pratique traditionnelle à laquelle elle n'osa plus recourir lorsqu'une seconde situation malheureuse avait surgi.

Il convient ici de spécifier que l'expérience de notre enquêtée est aussi celle de quelques autres enquêtés déçus par la pratique traditionnelle de recours au nganga. Notre question sur l'usage personnel des fétiches ou sur le recours à la pratique « *kokangisa nzoto* » avait pour but de comprendre les méandres de ces pratiques. Le témoignage de déception des pratiques traditionnelles que nous avons reçu peut se comprendre psychologiquement, car l'enquêté se trouve devant un prêtre auprès de qui il doit montrer la qualité de sa foi et de sa dévotion, surtout que le prêtre enquêteur a été présenté par le curé de la paroisse. L'on peut donc craindre que les pasteurs mettent en doute la sincérité de la foi de leurs fidèles. Voilà pourquoi, nombreux des enquêtés, même s'ils reconnaissent parfaitement ces pratiques, nient les avoir utilisés. Et ceux qui avouent d'y avoir eu recours, finissent leurs récits par une parenthèse du rejet et de (l'inutilité) la nullité des pratiques traditionnelles, qui du reste, demeurent en veilleuse dans leur mémoire. Cela pour mettre en exergue la force de la prière et des objets de la dévotion mariale.

### c) Protection dans la piété mariale

Avec cette troisième figure ou « network views » d'Atlas. Ti, nous présentons les ramifications des éléments de la troisième unité herméneutique.

Figure 8. Network view : protection dans la piété mariale/Atlas. Ti



« 1 :237 ¶ 137 in ENQUETES REPONSES : Oui *avant d'être légionnaire, j'étais trop malade, j'avais peur de mourir* puisque mes enfants étaient encore petits, je suis allé chez le nganga. Il m'avait donné un paquet avec des mayaka, perles et des cordes noires avec des nœuds au nombre des *enfants pour les protéger. Mais à cause des cauchemars, j'avais tout jeté aux toilettes et je n'y croyais plus. Je croyais qu'il m'avait fermé le corps et pourtant il m'a ouvert le corps et les mauvais esprits commençaient à m'attaquer. Comme légionnaire, j'ai perdu mes deux enfants en une semaine, j'ai été poussé à aller chez le nganga, mais j'avais catégoriquement refusé ce conseil de l'ami de mon mari, puisque nganga ne peut pas nous retourner nos enfants. Voilà pourquoi, je crois seulement en Dieu. Mon chapelet m'aide à obtenir la protection de Dieu.* »  
(08/LEG/FAM)

Revenant à notre analyse, dans la dernière partie de la narration de son expérience, notre enquêté, maintenant comme légionnaire, après avoir jeté les fétiches qui ne lui ont pas apporté les résultats escomptés sinon des déboires, recourt à la dévotion mariale afin de jouir de la protection divine par le truchement de l'intercession de la Vierge Marie, utilisant cette fois-ci un objet matériel sacré, le chapelet. « *Mon chapelet m'aide à obtenir la protection de Dieu* ».

Cette dernière déclaration corrobore la réponse reçue par la quasi-totalité de nos enquêtés sur la fonction du chapelet dans leur vie personnelle. En effet, pour nos enquêtés, dévots de la Vierge Marie, vivant au milieu des tribulations et dans la peur des attaques des esprits mauvais et des sorciers dans la ville de Kinshasa, le chapelet, les câbles, les médailles, les colliers, les dizainiers et tous les autres objets de la Vierge Marie, bénis par l'Église (prêtre) dans le cadre des sacramentaux, assurent leur protection.

Chercher la protection dans la piété mariale c'est précisément utiliser ces objets de dévotion. Les avoir ou les porter sur soi afin de se sentir en sécurité. Si certains ont évoqué la foi dans l'utilisation de ces objets pour être exaucé, beaucoup de nos dévots cependant affirment leur totale satisfaction comme par un effet quasi magique. Avec cette mentalité, les objets de piété constituent ainsi, sans en prendre conscience, les substituts chrétiens des objets utilisés dans la tradition ancestrale pour le même but, la protection. Si socialement et ouvertement on ne peut pas/plus porter les fétiches ou les amulettes des nganga, du moins le port des objets religieux, considérés plus efficace, les remplace, sécurise et ouvertement, blanchit socialement l'utilisateur en l'accréditant au près des tiers.

Les différents usages décrits par nos interviewés et les sphères de ces utilisations nous plonge encore une fois dans la pensée de N. Ammerman et M. McGuire, au cœur de la « *lived religion* » (religion vécue). Selon R. De la Torre, le terme de « religion vécue » se concentre sur la religiosité de la vie quotidienne inscrite dans les circonstances réelles des personnes qui la pratiquent individuellement et non sur des doctrines et postulats théologiques. Ainsi les pionniers de la « religion vécue » reconnaissent à la religiosité vécue une cohérence pratique, effective et fonctionnelle, et ne la qualifient pas d'irrationnelle ou de superstitieuse (McGuire, 2008)<sup>298</sup>. Cette pensée basée sur M.

---

<sup>298</sup> DE LA TORRE, R., "La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religion en proyectos de descolonización". Dans *Revista Cultura & Religión*, 15 (1), 2021, 259-298.



McGuire rejoint notre propos qui se base sur ces expériences quotidiennes de ces chrétiens de Kinshasa, qui n'ont peut-être pas le temps d'aller à la messe chaque jour, mais qui ont fait du chapelet et des objets de piété leur pain quotidien selon les usages qu'ils ont décrits : « 1 :258 ¶ 28 in ENQUETES REPONSES *Je le place sur le mur de ma chambre pour ma protection et la protection de ma famille. Les gens ont peur du chapelet, même au marché les mauvais ont peur, puisque c'est un objet puissant qui contient le symbole de notre salut. Ça nous fait vaincre le combat. Même au bras je le porte aussi dans ma foi. Certains l'utilisent aussi même s'ils ont des fétiches puisqu'ils savent que c'est fort, ils portent ça pour se protéger, car sa croix contient beaucoup de choses* (1) » (02/LEG/BU).

Cette narration de notre enquêtée, deuxième légionnaire dans la paroisse Saint Jean de Bumbu est le témoignage de religion vécue. Elle utilise le chapelet sur le mur de sa chambre pour la protection personnelle et celle de sa famille. Nous retrouvons par ce témoignage et tant d'autres la pratique traditionnelle de « kokangisa nzoto », mais cette fois avec des objets sacrés. De la même manière, notre enquêtée, comme tant d'autres, utilise un chapelet sur l'étalage du marché car les mauvais ont peur du chapelet. Cela sous-entend que le marché est le lieu où rôdent les mauvais esprits, où il y a des mauvais sorts, où un méchant peut vous lancer une malédiction pour qu'aucun client ne s'approche de votre table et n'achète rien de votre marchandise afin que vous puissiez souffrir.

Ainsi le chapelet est utilisé comme bouclier puissant contre toute attaque supranormale. C'est sans ambages ni bredouillages une adaptation différente et personnelle à partir des pratiques institutionnelles, un usage individuel manifestant une récupération dans l'expérience concrète des réalités de la vie quotidienne. C'est ce qu'affirme M. McGuire : « *La religion pratiquée par les individus est souvent très différente de la religion prescrite par les institutions et propose un recentrage de la sociologie sur les enquêtes individuelles. Ainsi, la valeur du terme « religion vécue » réside dans « la distinction entre l'expérience réelle des personnes religieuses et la religion prescrite de croyances et de pratiques définies institutionnellement* »<sup>299</sup> (McGuire 2008, 12).

---

<sup>299</sup> MCGUIRE.M., *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, 2008, p.12

## **6. Gestion surnaturelle de la peur : Pratiques traditionnelles et piété mariale**

Dans la vie de l'homme, la question religieuse, le recours aux objets forts, aux dieux, à Dieu, aux Saints, aux défunts sont en étroite relation avec le problème du mal, avec la peur, l'angoisse éprouvée face à tout ce qui diminue la vie ou la met en péril. Il ne vaut pas la peine de recourir à toutes les discussions de la théodicée pour réaliser à quel point les énigmes du mal restent un mystère et un cheval de bataille pour l'homme. Et dans le contexte de l'homme Muntu, avec la permanente hantise des esprits et des sorciers qui jonchent son existence, les moyens efficaces de protection constituent pour lui un rempart inéluctable. Si la tradition met déjà au service de l'homme Muntu tous les artefacts nécessaires, son usage devient alors un allant de soi et fait partie de sa culture ordinaire. Ce recours traditionnel est déjà susmentionné. Mais lorsque ce Muntu devient chrétien, c'est là qu'intervient l'usage des sacramentaux de la piété populaire mariale comme recours pour le résultat escompté.

Comme nous l'avions susmentionnés au chapitre cinquième, certains de ces objets de piété qui sont instruments de prière, sont généralement portés au cou, au bras, aux hanches afin de s'assurer la protection divine o mariale ou même d'affirmer son identité. Prenant en compte les objectifs et les points d'intérêt de la Lived religion, ces usages et ce port d'objets sur le corps attirent notre attention. Il n'est pas un fait de hasard. Si l'on pourrait ici trouver l'influence du port des bijoux de parure, cependant ce fait visible va au-delà de la simple coquetterie. Il trouve déjà ses origines dans les pratiques culturelles anciennes où les fétiches sont portés au cou comme pendentif, ils sont portés au bras, à l'avant-bras, au pieds et aux hanches.

Ainsi, de même qu'on plaçait des fétiches du nganga derrière le linteau de la porte de la maison pour les fins d'obtenir l'éloignement des mauvais esprits ou des sorciers et par ce fait, se sentir en sécurité, de même aujourd'hui les usagers des objets sacrés fixent certains objets comme le crucifix, le chapelet, les images ou les statuettes de la Vierge Marie derrière la porte de la maison ou au salon afin de s'assurer la protection divine.

De même que l'on plaçait- et l'on place encore aujourd'hui- les fétiches aux champs afin de jeter les mauvais sorts aux voleurs, de même l'on utilise les bouteilles d'eau de Lourdes dans les jardins potagers et champs des périphéries de la ville ou

dans les banlieues, et même aux villages avoisinants la ville pour une meilleure récolte et pour sa protection contre les mauvais sorts.

De même qu'au village et dans la tradition bantoue on s'adressait aux fétiches, surtout à ceux de figures humaines, le matin avant de se rendre à la forêt-conçu (comme domaine des esprits de bosquets-, à la chasse ou à la rivière (l'eau étant aussi la résidence des esprits marins), afin de demander protection à l'allée et au retour, de même aujourd'hui plusieurs catholiques de Kinshasa possèdent une petite grotte mariale au coin de la maison ou se dirigent à la grotte paroissiale après la messe matinale, afin d'adresser à Marie leurs prières et demander sa protection pour la journée. Cette protection est demandée pour le travail du jour, contre les ennemis invisibles, contre l'« esprit des mort » dans les moyens de transport public, contre les accidents et les malchances. C'est aussi dans cette perspective que l'on place les chapelets dans les voitures afin d'être protégé des accidents machinés par des haineux.

De même que l'on utilisait les fétiches de la bonne chance pour faire avancer son commerce et attirer les clients, de même aujourd'hui certains chrétiens utilisent ou placent des objets sacrés sous les étagères de vente afin d'éloigner toutes les infestations maléfiques. Le chapelet est aujourd'hui placé par plusieurs personnes dans des coffres où se gardent l'argent afin d'éviter qu'une quantité disparaisse par effet magique ou de sorcellerie.

**Tableau 6. Tableau comparatif de la gestion surnaturelle de la peur**

	<b>GESTION DE LA PEUR : PROTECTION</b>	
<b>TERMES DE COMPARAISON</b>	<b>DANS LA TRADITION</b>	<b>DANS LA PIÉTÉ MARIALE</b>
<b>Menaces</b>	Sorciers, esprits, génies, ennemis	Sorciers, esprits, génies, ennemis
<b>Officiant</b>	Nganga-nkisi (officiant de fétiches)	Nganga-Nzambe(officiant de Dieu)
<b>Recours</b>	Fétiches à figures humaines, Ancêtres	Recours à la Vierge Marie
<b>Médiation</b>	Fétiches objets forts	Sacramentaux
<b>Objets</b>	Fil, câble, mixture, amulettes, Colliers, statuette fétiche ou ancêtre, feuille, bouteille ou flacon, eau de bain, breuvage...	Chapelets, câbles, dizainiers, scapulaire, statuette Vierge Marie, images, crucifix, eau de Lourdes ou sanctuaire, huile de Marie, sel de la Vierge Marie,
<b>Usages</b>	-Porter comme pendentif, au bras, à l'avant-bras, aux hanches, aux pieds, -une potion à ingurgiter -Placer : derrière la porte, au linteau, sous le lit, enterrer dans la parcelle, aux champs, sous l'étagère de vente, dans le coffret	-Porter au cou comme pendentif, au doigt, au bras, sur le corps comme habit, - Eau de Lourdes à asperger -Placer dans le sac à main, dans la poche, au chevet du lit, derrière la porte, au salon, sur l'étagère de vente, dans le coffre-fort,
<b>Résultat escompté</b>	Protection, bien-être, guérison	Protection, bien-être, guérison...

Source : Elaboration propre.

Si positivement, cette conception traditionnelle constitue une pierre d'attente pour accepter et intégrer les sacramentaux, l'on ne doit cependant ignorer le revers de la médaille. Ainsi, de manière négative, cette conception de la médiation fait considérer les objets de la piété populaire comme des substituts chrétiens des fétiches avec force quasi magique, suscitant ainsi plusieurs problèmes dans l'Église locale.

## 7. « Everyday religion » des catholiques à Kinshasa.

Le recours aux objets sacrés montre d'une part, combien la médiation matérielle du sacré est tant enracinée culturellement dans la mentalité. Ainsi trouvent tout son sens la ruée vers les objets sacrés et l'effervescence de la piété populaire mariale au Congo en général et à Kinshasa en particulier. Se protéger est une préoccupation intrinsèque à l'homme Muntu. Cependant, cette protection, l'homme Muntu ne la conçoit pas de manière théorique. Il doit être rassuré par des rituels et par la possession d'objets matériels sacrés.

En outre, partant de la perspective de *Lived religion*, l'on voit clairement comment les catholiques kinois ont su récupérer et adapter dans la vie quotidienne, les pratiques religieuses institutionnelles. C'est cela la « Everyday religion » des chrétiens catholiques à Kinshasa. Vivre la religion catholique dans la vie ordinaire c'est se doter d'un objet sacré, c'est porter son chapelet sur soi, c'est placer l'image de la Vierge Marie comme écran de veille de son téléphone, c'est placer le chapelet sur son étalage de vente, c'est le crucifix ou la statuette de la Vierge Marie sur la table du travail. Les pratiques religieuses issues des groupes institutionnels de dévotion sont portées à la vie ordinaire.

C'est l'introduction du sacré dans le profane afin de rassurer de la permanence présence du sacré dans la vie et dans les activités des dévots. Ceci n'est autre chose que la manifestation de l'essence religieuse de l'homme Muntu. Ainsi, la religion ne se limite pas seulement aux cultes à l'église, à la messe, sinon que se vit quotidiennement dans les espaces vitaux privés et publics. De la sorte, le sacré n'est plus l'apanage du temple et se rétrécit son champ de différence d'avec le profane, à telle enseigne le profane est autrement sacralisé, non de manière naturelle ou à travers des rituels religieux, sinon de manière transversale partant des différents usages adaptés du sacré institutionnel.

## ***Conclusion***

Ce chapitre capital concernant les enquêtes sur terrain nous a permis de palper du doigt et de comprendre de manière directe la recherche de la protection comparativement dans la tradition bantoue et dans la piété populaire mariale, par la médiation des objets matériels. Il est clair, comme nous le soutenons et le prouvons, que les pratiques ancestrales de protection par le recours aux fétiches ne font pas encore partie de l'archéologie africaine ou bantoue. Elles sont présentes, en vigueur, bien que de manière occultée. La cosmovision y afférente joue beaucoup sur la mentalité des congolais de Kinshasa en général et des chrétiens en particulier, influençant leur façon de vivre la religion. Les différents usages des sacramentaux avoués et leur adaptation afin de pallier aux défis quotidiens des effets de la rationalité traditionnelle, le prouve suffisamment.

Ainsi, ce chapitre reste la base à partir de laquelle nous construisons le reste du travail, en relevant dans les deux chapitres suivants les défis théologiques et pastoraux d'une part, et d'autre part les richesses et les critiques de la piété populaire mariale, avant de conclure le travail par des perspectives nouvelles de rénovation à la base.

## **CHAPITRE VII : LIVED RELIGION ET PHENOMENOLOGIE DU FAIT RELIGIEUX MARIAL À KINSHASA.**

### ***Introduction***

Au menu de ce chapitre il s'agira d'analyser le phénomène religieux marial, partant des résultats de nos enquêtes sur terrain, en appliquant la perspective de *Lived religion* (M. McGuire) et celle de *Lived spirituality* (Chris A. Hermans), afin de dégager les différentes catégories et caractéristiques des usagers des objets de piété populaire mariale. Car, comme l'affirment les tenants de ces perspectives, la religion telle qu'elle est pratiquée quotidiennement par les adeptes dans leur vie ordinaire et leur contexte culturel, est souvent différente de celle enseignée. En plus, tous ceux qui utilisent les objets de la piété mariale, ne doivent pas être tous mis dans un seul bloc. Il convient d'y déceler les particularités.

Ainsi, nous aborderons en premier temps, deux expressions dans la phénoménologie du fait marial : les pratiques religieuses mariales et la spiritualité mariale. Et, en partant des résultats de ces analyses, nous tâcherons de relever en second temps les différents points qui constituent des défis majeurs théologiques et pastoraux pour l'Église du Congo en général et de Kinshasa en particulier.

### **VII.1. PRATIQUES RELIGIEUSES MARIALES ET SPIRITUALITÉ MARIALE**

En nous basant sur les théories susmentionnées de Chris.A. Hermans sur *Lived religion* et *Lived spirituality*, il nous paraît judicieux de clarifier ou mieux de distinguer, dans l'usage des objets de la piété mariale à Kinshasa, les pratiques religieuses mariales et l'expérience spirituelle mariale.

#### **1. Pratiques religieuses mariales**

Au pluriel puisqu'elles sont nombreuses les pratiques dites mariales. Elles ne sont autre chose que les dévotions ou les pieux exercices extérieurs dirigées par des chrétiens vers la personne de Marie, en tant que mère de Dieu. Ainsi, la pratique relève de l'extériorité des actes partant des idées, des croyances ou des règles. Dès le premier chapitre, nous avons brossé les pratiques mariales en général et à Kinshasa en particulier comme différentes expressions de la piété populaire. Point n'est besoin d'y revenir ici.

Seulement, il sied de spécifier les pratiques les plus courantes : l'usage et la récitation du chapelet ou le rosaire, les exvotos, les processions en l'honneur de la Vierge, les chants et cantiques à la Vierge, le port des objets sacrés mariaux, la vénération des images et sculptures de la Vierge, les révérences et les genuflexions devant la statuette de la Vierge, avoir une grotte mariale au coin réservé de sa maison, l'image de Vierge sur le mur de sa chambre ou de sa maison etc...

Déjà L-M. Grignon de Montfort énumérait quelques pratiques<sup>300</sup> externes de la piété mariale que nous reprenons ici *in extenso* :

- S'inscrire dans leurs confréries et entrer dans les congrégations mariales ;
- Entrer dans les Ordres ou Instituts religieux fondés pour l'honorer ;
- Publier ses louanges ;
- Faire en son honneur l'aumône, le jeûne et les mortifications spirituelles et corporelles
- Porter ses objets, tels que le saint rosaire, le scapulaire ou la chaîne ;
- Priez attentivement, dévotement et modestement le saint Rosaire, composé de 15 douzaines d'Ave Maria, en l'honneur des 15 principaux mystères de Jésus-Christ,
- Priez la troisième partie du Rosaire, qui est de cinq dizaines, en l'honneur de :

les cinq mystères joyeux (Annonciation, Visitation, Naissance de Jésus-Christ, Purification et l'Enfant perdu et retrouvé dans le temple) ou les cinq mystères douloureux (Agonie de Jésus au Jardin, Flagellation, Couronnement d'épines, Montée au Calvaire avec la croix sur les épaules et Crucifixion et Mort de Jésus) ou des cinq mystères glorieux (Résurrection de Jésus-Christ, Ascension du Seigneur, Descente du Saint-Esprit, Assomption et Couronnement de Marie par les trois Personnes de la Sainte Trinité).

- Priez une couronne de six ou sept dizaines en l'honneur des années que, croit-on, la Sainte Vierge a vécu sur terre ;
- La couronne de la Sainte Vierge, composée de trois Notre Père et de douze Ave Maria, en l'honneur de sa couronne de douze étoiles ou privilèges.
- L'Office de la Vierge Marie, si universellement accepté et prié dans l'Église,
- Ou le Psautier mineur de Sainte Marie, composé en son honneur par saint Bonaventure et qui inspire des affections si tendres et si dévouées qu'on ne peut prier sans s'émouvoir. Ou quatorze Notre Père et Ave Maria en l'honneur de ses quatorze joies ou autres prières, hymnes et chants de l'Église, comme l'Ave ; Mère du Rédempteur ; Je vous salue, Reine du ciel, selon les temps liturgiques : l'hymne

---

<sup>300</sup> GRIGNON DE MONTFORT, L.M.,*o.c.* n° 116.



Je vous salue, Étoile des mers, l'antienne Oh Glorious Lady, le Magnificat ou d'autres prières pieuses dont les dévots sont pleins.

- Chanter et faire chanter des chants spirituels en son honneur, lui faire honorer un certain nombre de genuflexions 9 révérences, en lui disant, par exemple, chaque matin soixante ou cent fois : Dieu vous garde, Marie, Vierge fidèle, pour obtenir de Dieu, par sa médiation, la fidélité à la grâce durant toute la journée et la nuit. Que Dieu vous garde, Marie Mère de miséricorde, pour implorer de Dieu, par elle, le pardon des péchés commis au cours de la journée.
- S'intéresser à ses confréries, décorer ses autels, couronner et embellir ses images ;
- Organiser des processions durant lesquelles on brandit ses images et les porter sur soi comme une arme puissante contre le diable.
- Peindre ou graver leurs images ou leur monogramme et les placer dans les églises, les maisons ou les linteaux des portes et entrées des villes, des églises ou des maisons ;
- Se consacrer à Elle d'une manière spéciale et solennelle

Et aujourd'hui on ajouterait les 5 mystères lumineux (le Baptême de Jésus, les Noces de Cana, l'Annonce du Royaume, la Transfiguration, l'Institution de l'Eucharistie).

## **2. La spiritualité mariale**

L'expression spiritualité mariale s'est généralisée dans l'Église à partir de l'encyclique de Jean-Paul II *Redemptoris Mater* : « *Il s'agit ici [il parle du mystère de Marie] non seulement de la doctrine de Foi mais aussi de la vie de Foi, et donc de l'authentique spiritualité mariale, considérée à la lumière de la Tradition ; et en particulier à la spiritualité à laquelle le Concile nous exhorte* »<sup>301</sup>. Selon M. Belda, ces paroles de Jean-Paul II enseignent que la doctrine de la Foi sur Marie, comme partie intégrante de la doctrine sur le mystère du Christ, doit devenir une vie de Foi, c'est-à-dire une vie spirituelle, et appelle précisément « spiritualité » le profil marial de celle-ci (vie de Foi), en raison du rôle important que Marie joue dans la vie de chaque chrétien<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> JEAN-PAUL II, *Redemptoris Mater*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1987, n° 48

<sup>302</sup> BELDA, M., *Guiados por el Espíritu de Dios*, Madrid, Palabra, 2016, p.198.

Plusieurs auteurs définissent la spiritualité mariale selon des diverses perspectives. H.V. Balthasar l'identifie à la spiritualité ecclésiale : « *La spiritualité mariale, prise dans son sens exact, est identique à la spiritualité ecclésiale* »<sup>303</sup>. S. de Fiores, quant à lui, décrit la spiritualité mariale comme « *coïncidence permanente, intime et unificatrice entre les chrétiens et Marie sous l'influence de l'Esprit* »<sup>304</sup>. C. Delgado la conçoit à partir de la vie de foi menée à la suite du Christ : « *Parler de spiritualité mariale n'est donc pas passer en revue les pratiques de dévotion à la Vierge Marie. Parler de spiritualité mariale, c'est trouver en Marie l'inspiration pour la suite du Christ. Car le christianisme ne se compose pas de formules, d'idéologie, de concepts, mais est avant tout un don, une présence, une expérience, une vie. Et la figure de Marie est un défi et une inspiration pour incarner les attitudes et les valeurs chrétiennes* »<sup>305</sup>. Et enfin, Llamas-Martínez quant à lui affirme que la spiritualité mariale n'est pas synonyme de culte ou de piété, ni une méthode ou une école de spiritualité. Ce n'est pas non plus quelque chose de simplement dévotionnel ou marginal. C'est une modalité qui plonge ses racines dans la spiritualité chrétienne elle-même, un moyen de vivre la spiritualité chrétienne<sup>306</sup>.

À notre humble avis, la spiritualité mariale est donc une expérience de relation personnelle avec Marie en tant que Mère de Dieu et Mère des hommes qui se répercute sur tout l'être du chrétien. Il s'agit de développer une certaine intériorité et de vivre quotidiennement les vertus mariales et les convictions qui ressortent de cette relation confiante avec Marie, Mère de Dieu et Mère des hommes.

Pour sa part, Louis Marie Grignon de Montfort présente quelques pratiques « intérieures »<sup>307</sup> de la vraie dévotion à la Très Sainte Vierge Marie qui rentrent dans le cadre de la spiritualité mariale :

- l'honorer comme la digne Mère de Dieu, du culte d'hyperdulie, c'est-à-dire l'estimer et l'honorer par-dessus tous les autres saints comme le chef d'œuvre de la grâce et la première après Jésus-Christ.

---

<sup>303</sup> BALTHASAR, H. U. VON. "El Evangelio como norma y crítica de toda espiritualidad en la Iglesia", en *Concilium* 1 (1965), p. 68

<sup>304</sup> DE FIORES, S., *María en la teología contemporánea*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991, p. 295.

<sup>305</sup> DELGADO, C., *Espiritualidad mariana y carisma vicenciano*, en <http://74.125.155.132/search?q=cache:lkAmMz7w06wJ:famvin.org/gsd/collect/vincent2/index/assoc/HASH0126/634410cd.dir/doc.doc+Corpus+Delgado+Espiritualidad+mariana+y+carisma+vicencia no&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es> (Consulta 12 mayo 2022).

<sup>306</sup> LLAMAS-MARTÍNEZ, "Noción y sentido de la espiritualidad mariana", dans *Estudios marianos*, 36 (1972) p. 13.

<sup>307</sup> *Ibidem*, n° 115.

- méditer ses vertus, ses privilèges et ses actions.
- contempler ses grandeurs.
- lui faire des actes d'amour, de louange et de reconnaissance.
- l'invoquer cordialement.
- s'offrir et s'unir à elle.
- faire ses actions en vue de lui plaire.
- commencer, continuer et finir toutes ses actions par elle, en elle, avec elle et pour elle, afin de les faire par Jésus Christ, en Jésus Christ, avec Jésus Christ, et pour Jésus-Christ notre dernière fin.

### **3. Groupe ecclésial de dévotion.**

Dans le cadre de notre travail, nous avons ciblé trois mouvements ou groupes les plus connus à Kinshasa et qui favorisent le déploiement de la dévotion mariale. Il s'agit du groupe Légion de Marie, de la Confrérie du Saint Rosaire et du mouvement Nzete Ekauka (arbre sec). Et nous nous sommes limités à ces groupes connus et autorisés par la hiérarchie ecclésiale. Cependant il existe plusieurs d'autres mouvements de dévotion mariale à Kinshasa qui n'ont pas fait l'objet de notre étude.

Par ailleurs, dans l'application de la *Lived religion* et la *Lived spirituality*, les différents récits de nos enquêtes menées à Kinshasa nous ont révélé que partant de la phénoménologie du fait religieux marial, tels que décrits dans les chapitres précédents, plusieurs catégorisations peuvent bel et bien se former.

**Tableau 7: Pratique religieuse mariale et expérience spirituelle mariale**

		<b>Avec spiritualité mariale (Lived spirituality)</b>	<b>Sans spiritualité mariale</b>
<b>Avec pratiques religieuses mariales (Lived religion)</b>	<b>Avec appartenance au groupe ecclésial de dévotion</b>	<b>A</b>	<b>B</b>
	<b>Sans appartenance au groupe ecclésial de dévotion</b>	<b>C</b>	<b>D</b>
<b>Sans pratiques religieuses mariales</b>	<b>Avec appartenance au groupe ecclésial de dévotion</b>	<b>E</b>	<b>F</b>
	<b>Sans appartenance au groupe ecclésial de dévotion</b>	<b>G</b>	<b>H</b>

Source : *Elaboration propre*

Les différentes catégories sont classifiées de cette manière :

**A. Ceux qui sont dans la pratique religieuse mariale étant dans les groupes de dévotion ecclésiale et qui vivent la spiritualité mariale.**

C'est la catégorie qui contient la caractéristique la plus fréquente. Il s'agit de la religion vécue et de la spiritualité vécue. En d'autres termes, c'est la catégorie de ceux qui pratiquent la piété mariale dans les groupes catholiques de dévotion, respectant les normes institutionnelles et ayant conscience, dans leur pratique, d'une relation transcendante et intime avec la Vierge Marie, et par ricochet avec la sainte Trinité. Les divers témoignages de nos dévots le prouvent :

1° : 1 :69 ¶ 41 in ENQUETES REPONSES (Atlas. Ti)

*« Plusieurs témoignages de ma vie me montrent que je suis satisfaite : Par exemple quand j'ai mon chapelet avec moi, je sens que maman est avec moi et je n'ai pas peur. Vivre avec Marie c'est le « court chemin », intercession directe chez son Fils ».*

Il s'agit du témoignage de notre interviewé catégorisé comme 01/Ros/BU, c'est-à-dire la première dévote interrogée, appartenant à la Confrérie du Saint Rosaire dans la Paroisse de Bumbu (cfr enregistrement audio « record20210906084755 »). Cette dévote pratiquante qui utilise son chapelet selon les recommandations orthodoxes de son groupe, a pleine conscience d'une relation personnelle avec la Vierge, relation qu'elle qualifie de « court chemin » afin d'obtenir une intercession directe auprès de son Fils. Ici il ne s'agit pas d'une simple pratique religieuse par habitude ou sans prise de conscience

2° : 1 :254 ¶ 36 in ENQUETES REPONSES (Atlas. Ti)

*« Comme signe d'identité en tant que « fille de maman ». Ce chapelet a beaucoup combattu pour moi. C'est, ma bombe atomique, mon arme. Il y en a qui me bousculent puisque ça contient une puissance. Marie par le chapelet agit en moi. Si on me chasse, on chasse Maman ».*

C'est le récit de notre enquêtée codifiée comme 05/Ros/FAM : C'est la cinquième personne interrogée dans la Paroisse sainte Famille appartenant au groupe Rosaire (Cfr enregistrement audio : « record20210917074453 »). Cette dévote de la Paroisse du quartier populaire de Ndjili, juste en face du grand marché de la Liberté où « la survivance des plus aptes » est la loi de subsistance, est consciente d'être « mwana Maman », « fille de Maman », c'est-à-dire la vraie fille de Vierge Marie qu'elle considère comme sa maman personnelle. Ainsi, au-delà de la dévotion dans l'utilisation du chapelet, il y a l'affection qu'elle porte à sa « mère » au point de dire que si on la chasse, c'est Marie qu'on chasse, car sa maman agit en elle. Cette *Lived spirituality* est alimentée par sa pratique religieuse du chapelet comme son arme, sa bombe atomique qui la protège face aux multiples attaques invisibles des malveillants, des sorciers ou des mauvais esprits.

3° : 1:255 ¶ 35 in ENQUETES REPONSES

*« Le chapelet n'est pas un objet de fantaisie, c'est sacré, à utiliser seulement pour la prière. Ceux qui le mettent dans leur voiture c'est pour leur protection. Moi je touche ou je le porte pour la prière à la Vierge Marie ».*

Comme le témoignage précédent, ce récit démontre la pratique religieuse dans le cadre de *Lived religion*, et en même temps manifeste la conscience d'une relation

personnelle et intime avec une réalité transcendante. D'où la *Lived spirituality* qui s'y décèle. L'on perçoit clairement que la *Lived religion* est bel et bien enrichi par la *Lived spirituality*. C'est la catégorie des dévots qui, bien que connaissant les pratiques traditionnelles et les usages des fétiches développent une relation, une spiritualité avec la mère de Dieu.

Cependant les affirmations : « *quand j'ai mon chapelet avec moi, je sens que Marie est avec moi* » et « *Ce chapelet a beaucoup combattu pour moi. C'est, ma bombe atomique, mon arme* » de la première et deuxième narration peuvent être lues sous plusieurs lunettes. En d'autres termes, ces allégations donnent à comprendre que le chapelet est un instrument de protection, en mode fétiche de protection, avec lui l'on se sent en sécurité, sans cela l'on est perdu. On est ici en pleine cosmovision bantoue de la médiation matérielle du sacré. La relation avec le sacré n'est pas un fait seulement théorique, elle est avalisée et matérialisée à travers des symboles comme expression matérielle. Ce symbole est l'habitable du sacré et il est lui-même sacré. Ce sacré matérialisé rassure, concède le pouvoir et se présente comme bouclier et antidote de tout ce qui ne l'est pas. C'est cette cosmovision qui se profile à travers les réponses ou les narrations de nos enquêtés.

Ainsi, sans une médiation matérielle, bien qu'ayant la foi, le « muntu-chrétien » ressent comme un vide. Il faut nécessairement une certaine médiation matérielle du sacré sur soi, autour de soi comme dans la tradition, pour se sentir protégé des mauvais sorts, pour ne pas avoir peur. Avec le port de mon objet sacré, même si un esprit s'attaque à moi, il y aura résistance, car le chapelet, le scapulaire, le dizainier me protégera. C'est purement et simplement le transfert de la mentalité fétichiste à la pratique dévotionnelle mariale. Comme nous le verrons, si cet accroc aux objets est encourageant afin de promouvoir la foi chrétienne, il convient de travailler le côté *Lived spirituality*, de favoriser et de promouvoir le développement de la spiritualité mariale afin d'éviter que le simple usage des objets sacrés ne se convertisse en usage fétichiste des sacramentaux.

**B. Ceux qui sont dans la pratique religieuse mariale, appartiennent au groupe ecclésial de dévotion mais sont sans spiritualité mariale (B)**

1:92 ¶ 26 in ENQUETES REPONSES

*« Je porte le chapelet au cou comme signe d'identité et comme protection quand j'ai peur des attaques de démons même parfois à mon insu. Il y en a qui perçoivent une puissance et cela empêche que je sois attaqué par des sorciers ou des esprits ».*

Cette catégorie fait exclusivement objet de la *Lived religion*. C'est le cas de nombreux utilisateurs des objets de la piété mariale appartenant aux groupes institutionnels n'étant pas conscients de mener une relation personnelle avec la réalité transcendante.

Si dans la catégorie A l'on sentait avec force que la pratique religieuse était accompagnée de la spiritualité mariale, malgré les élans de la cosmovision bantoue bantoue, ici où il n'y a aucune conscience de la spiritualité mariale ou de la relation personnelle avec la Vierge Marie, l'on sent bien l'influence de la mentalité fétichiste :

- Le narrateur affirme ici premièrement le mode d'usage du chapelet comme pendentif. L'on est ici à la forme habituelle de la tradition bantoue de porter les amulettes comme pendentif au cou.

- Deuxièmement, l'on recèle de ses propos la hantise des esprits, la peur des attaques des démons. C'est la mentalité commune à la cosmovision bantoue où les mauvais esprits rôdent autour des personnes afin de mettre leur vie en danger. Ainsi malgré le fait d'être chrétien, ce narrateur n'est pas libéré de cette hantise culturelle des esprits qui mettent en péril toute son envie de vivre. Ainsi prend-t-il des précautions de manière chrétienne

- Enfin il expose sa gestion surnaturelle de la peur. Puisque chrétien il recourt ni plus ni moins à l'usage du chapelet. On est ici en présence de la situation exposée au chapitre précédent sur la protection dans la tradition bantoue. Pour se protéger de la peur alimentée par la hantise des esprits, le nganga vous proportionne un fétiche qui rassure la protection en le portant au cou, aux hanches ou dans un tatouage. Il n'est pas ici question de s'interroger sur son efficacité. Comme dans la logique ou la cohérence de la *Lived religion*, le plus important c'est que cela « fonctionne ». Et comme nous l'affirmions,

l'impression directe qui ressort d'ici c'est que la croyance en Dieu sans la médiation matérielle du sacré paraît ne pas combler le Muntu qui nécessite une médiation symbolique quasi permanente sur lui et autour de lui. Cette utilisation des objets sacrés, influencée par la pratique traditionnelle, ouvre grandement la porte à la suspicion de l'usage superstitieux des objets sacrés de la dévotion mariale. Car en fait dans cette catégorie, il s'agit bel et bien d'une pratique religieuse où la relation personnelle avec la Vierge Marie comme Mère du Sauveur brille par son absence. C'est plutôt la recherche de l'« efficace », de la puissance, de la force, qui prime.

### **C. Ceux qui sont dans la pratique religieuse mariale sans appartenir aux groupes institutionnels et vivent la spiritualité mariale (C).**

C'est le cas du témoignage de notre enquêté rencontré au lieu des apparitions mariales site Nzete Ekauka. Il n'appartient à aucun groupe catholique de dévotion mariale, mais comme bon chrétien, il est dans la pratique religieuse et développe et vit une spiritualité mariale. C'est le lieu d'évoquer la *Lived religion* et la *Lived spirituality* dans le chef d'un dévot qui n'appartient à aucun groupe institutionnel de dévotion mariale.

1:252 ¶ 41 in ENQUETES REPONSES

*« Plusieurs témoignages de ma vie me montrent que je suis satisfaite : Par exemple quand j'ai mon chapelet avec moi, je sens que maman est avec moi et je n'ai pas peur ».*

Ce narrateur qui vit la dévotion mariale en relation personnelle avec la Mère de Dieu n'appartient à aucun groupe de dévotion mariale. Il utilise pourtant les objets sacrés. Ce qui laisse supposer le manque d'informations et de formations que les dévots sont censés recevoir au sein de leurs groupes institutionnels en accord avec la doctrine chrétienne. Cet individu est donc exposé à l'usage d'objets sacrés chrétiens avec la mentalité culturelle ambiante, avec la cosmovision bantoue. Dans son témoignage, l'on recèle non seulement la même hantise des esprits, mais aussi la même conception de la gestion de la peur émanant de sa cosmovision : le chapelet tient lieu d'objet de protection comme l'est le fétiche. Ici la cohérence c'est que ça fonctionne, ça satisfait ses attentes et il en possède des témoignages.



**D. C'est la catégorie de ceux qui sont dans la pratique religieuse mariale sans appartenance au groupe et sans spiritualité mariale (D).**

C'est la catégorie de plusieurs chrétiens catholiques qui utilisent le chapelet sans appartenir au groupe de dévotion et sans une spiritualité mariale. Pour eux, c'est un objet sacré, on peut l'utiliser comme catholique pour prier ou puisque les autres l'utilisent par habitude sans que l'on pense à une vie intérieure ou à développer une relation très étroite avec la Vierge Marie. La catégorie D, c'est l'objet exclusif ici de la *Lived religion* comme dans la catégorie B.

Dans cette catégorie, nous pouvons inclure plusieurs personnes, catholiques ou non qui savent que le chapelet est un objet sacré des catholiques et l'utilisent pour des fins escomptées. Ils ne sont pas dans les groupes catholiques de la piété mariale, ils n'ont pas de spiritualité mariale, et par ce fait ils n'ont pas été objet de notre enquête pour en recueillir des témoignages et narrations. Ils l'utilisent pourtant des objets sacrés de la piété mariale. C'est le cas où l'on voit un catcheur (supposé fonctionner avec des fétiches) avec le chapelet ou un crucifix. C'est le cas où l'on voit les gens de sectes ou églises de réveil avec le chapelet dans leur voiture ou sur leur étalage de vente. C'est la catégorie où les objets sacrés de la piété mariale sont plus en proie à la cosmovision bantoue. Puisque socialement l'on ne peut exposer ses fétiches traditionnels, ni accepter publiquement que l'on possède des fétiches de « kokangisa nzoto » (de protection), les objets sacrés catholiques ou de la piété mariale sont non seulement une couverture publique afin de donner l'impression d'être un dévot, mais aussi sont utilisés avec la mentalité fétichiste d'objets de protection. Une fois de plus, l'on ne le dira jamais assez, c'est aussi la catégorie de la démonstration de la nécessité bantoue de la médiation matérielle du sacré, dimension quasi absente auprès des sectes ou église de réveil de Kinshasa, dimension sans laquelle l'on perçoit comme un vide ou un grand distancement avec le transcendant. D'où l'utilisation des objets des catholiques est le moindre mal et constitue le comblement de ce vide ou de ce distancement du sacré. Précisément, là où la *Lived spirituality* est absente, c'est là que la pratique religieuse mariale se trouve exposée à des formes et mentalités traditionnelles.

**E. Ceux qui sont sans pratique religieuse mariale, qui appartiennent au groupe et vivent la spiritualité mariale. (E)**

Une catégorie difficile, car à Kinshasa, appartenir à un groupe de dévotion mariale suppose une pratique religieuse moyennant l'usage des objets de piété, les insignes du groupe, les retraites, les recollections, le port de l'uniforme du groupe avec effigie de la Vierge, la récitation du chapelet. Donc il est difficile d'être membre du groupe et ne pas participer ou exercer la pratique religieuse. Cependant il paraît normal d'appartenir au groupe tout en développant et en vivant la spiritualité mariale. L'on se retrouverait dans ce cas dans la *Lived spirituality*. Et comme notre enquête était portée sur ceux qui utilisent les objets de piété populaire, nous ne saurons donc fournir ici aucun récit comme témoignage certifiant l'existence de cette catégorie. Car nous n'avons interrogé personne qui a ce profil.

**F. Ceux qui sont sans pratique religieuse mariale, qui appartiennent au groupe et ne vivent pas la spiritualité mariale. (F)**

C'est le cas de notre enquêté codifié : 01/LEG/BU dans le cahier de notes. C'est-à-dire le premier enquêté appartenant au groupe légion de Marie de la Paroisse Saint Jean-Baptiste de Bumbu.

1:92 ¶ 26 in ENQUETES REPONSES

*« Je porte le chapelet au cou comme signe d'identité et comme protection quand j'ai peur des attaques de démons même parfois à mon insu. Il y en a qui perçoivent une puissance et cela empêche que je sois attaqué par des sorciers ou des esprits ».*

Notre légionnaire n'affirme pas avoir une spiritualité avec la Vierge Marie dans l'usage du chapelet, n'affirme pas non plus une pratique dévotionnelle malgré son appartenance à un groupe institutionnel. Pour lui c'est seulement un signe extérieur de son identité comme légionnaire et surtout c'est un bouclier contre les attaques des démons. Cet individu ne fait pas objet d'étude de la *Lived spirituality*. Cependant, il peut faire l'objet de la *Lived religion* d'autant plus qu'il utilise un objet de prière en reconnaissant son sens sacré et sa puissance même s'il n'est pas pratiquant et n'est pas consciente de mener une relation personnelle et transcendante avec la Vierge Marie.

En relation avec l'objet de notre travail, cette catégorie **F** c'est une des catégories problématiques où l'usage des objets sacrés de la dévotion mariale est influencé par la mentalité bantoue de l'usage des objets de protection. On le détecte directement dans la narration de cet enquêté qui affirme utiliser le chapelet comme protection et comme bouclier pour ne pas être attaqué par les sorciers. La peur est présente et constitue la motivation de l'usage des objets sacrés. Ce n'est pas la foi ou la spiritualité mariale comme soubassement ou motivation, sinon la peur, la hantise des esprits. Et par l'instinct de conservation et protection de la vie, le recours au chapelet fait l'affaire, peu importe le substratum mental, pourvu qu'on atteigne le résultat escompté.

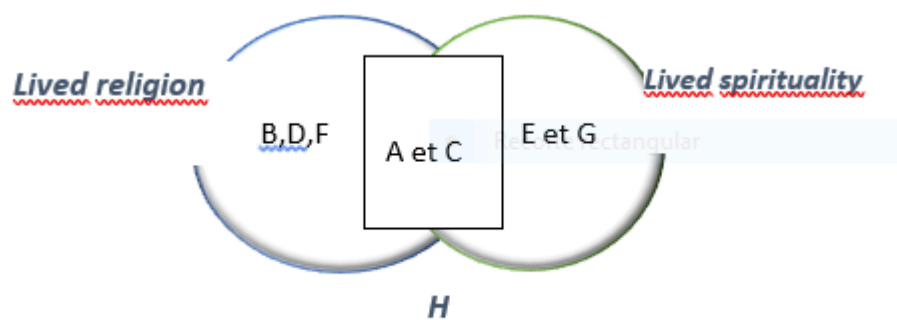
**G. La catégorie de ceux qui sont sans pratiques religieuses mariales, qui n'appartiennent pas au groupe mais vivent la spiritualité mariale. (G)**

C'est le rare cas d'une personne qui peut du coup, par suite d'une expérience exceptionnelle ou de révélation, ou pour avoir entendu un témoignage frappant des bienfaits de l'intercession de la Vierge, commence à vivre une expérience personnelle et intime avec la Vierge Marie sans être pratiquant ou utilisateur des objets de dévotion et sans appartenir à un groupe. Mais en général, ce genre de personnes finissent par se procurer des objets de piété. Leur cas commence par l'expérience spirituelle pour culminer à la pratique religieuse qui, à son tour, renforce les liens et les relations spirituels. C'est aussi l'expérience de certains mystiques ou des apparitions soudaines de la Vierge Marie à des personnes sans pratiques religieuses préalables. On est donc en face d'un cas de *Lived spirituality* dans la perspective de Hermans, car il s'agit d'une expérience non ordinaire. N'ayant pas des pratiques religieuses et n'appartenant à aucun groupe de dévotion, ce profil n'a pas pu être rencontré dans le champ de recherche.

**H. Ceux qui sont sans pratiques religieuses mariales, n'appartiennent pas à un groupe de dévotion mariale et qui vivent sans spiritualité mariale. (H)**

Cette catégorie H peut aussi se retrouver au sein de l'Église de Kinshasa, même si nous n'avons trouvé aucun enquêté dans cette situation. Cela est normal d'autant plus que n'appartenant à aucun groupe de dévotion, n'étant pas pratiquant et n'ayant pas une spiritualité mariale, cette catégorie de chrétien est difficile à rencontrer puisqu'il se retrouve hors de tous les périmètres circonscrits pour nos enquêtes. Ce genre de chrétien n'est à classer ni dans la *Lived religion* ni non plus dans la *Lived spirituality* et par conséquent n'en fait pas objet d'études.

En conclusion, si les catégories de A à G peuvent faire objets d'études de la *lived religion* et/ou de la *lived spirituality*. La catégorie H par contre reste hors de ces périmètres. De manière particulière, les catégories propres à la *Lived religion* sont les catégories : B, D et F (dans certaines mesures). Les catégories propres de la *Lived spirituality* sont : E et G. Les catégories en commun entre *Lived religion* et *Lived spirituality* sont : A et C. La catégorie H reste en dehors de l'objet d'étude de la *Lived religion* et *Lived spirituality*. En somme, la pratique religieuse et l'expérience spirituelle sont deux catégories différentes en leur nature et contenu, mais ne sont pas apodictiquement exclusives dans le chef du pratiquant. La preuve en est qu'elles ont des zones communes. En graphique, cela nous donne la figure suivante :



#### 4. Critique de l'application de la *Lived Religion* dans le fait religieux marial à Kinshasa

Après l'application de la *Lived Religion* dans la phénoménologie du fait marial à Kinshasa, il nous paraît judicieux de relever les avantages et les éventuels désavantages qui en ressortent. D'entrée de jeu, il sied de souligner que notre objet de recherche, à savoir, l'usage des objets symboliques de la piété populaire mariale fait partie des différents faits religieux qui constituent l'objet de la *Lived Religion* de manière spéciale. Car, comme vu précédemment, la *Lived Religion* met l'accent spécial sur les expériences religieuses quotidiennes, portant une attention particulière à la corporalité, aux objets symboliques et au discours.

Comme l'affirme N. Ammerman : « *De même, le quotidien implique l'activité qui se déroule en dehors des événements et institutions religieux organisés, mais cela ne signifie pas que nous négligeons l'influence exercée par ces institutions ou que nous négligeons ce qui se passe au sein de la religion organisée « tous les jours ».* Nous nous intéressons à toutes les manières dont les non-spécialistes vivent la religion. La religion quotidienne peut se produire à la fois dans la vie privée et publique, parmi les personnes privilégiées et non privilégiées. Cela peut avoir affaire avec des routines banales, mais cela peut aussi avoir affaire avec les crises et les événements spéciaux qui ponctuent ces routines. Nous recherchons simplement les nombreuses façons dont la religion peut s'entremêler avec la vie des personnes que nous observons »<sup>308</sup>.

Fort de ces affirmations et en relation avec le contenu de notre travail, la *Lived religion* a le premier mérite de valoriser la religion du peuple, les pratiques religieuses quotidiennes des gens simples, la piété populaire longtemps considérée comme le folklore des gens incultes et de basse classe. Et ainsi, le sacré n'est plus l'apanage de l'institutionnel, théorisé et pratiqué par la haute classe. C'est aussi dans ce cadre que la *Lived religion* nous a permis de détecter l'influence de la mentalité fétichiste dans le chef de certains pratiquants et usagers des objets sacrés de la piété mariale.

Le deuxième mérite de *Lived religion* est de mettre en lumière la distinction ou la catégorisation des différents types d'usagers des objets symboliques de la piété mariale.

---

<sup>308</sup> AMMERMAN, N., *Everyday religion...*p.19.

Ce qui montre clairement que tous ceux qui utilisent les objets de la piété mariale, ne sont pas à mettre tous dans un sac de manière homogène. À partir de cette catégorisation, l'on peut savoir si l'usager est un pratiquant développant une spiritualité mariale, c'est-à-dire conscient de sa relation avec la Vierge Marie ou pas. Aussi, on peut également épingleur ceux qui, en dehors des groupes institutionnels ou dedans, vivent en privé la spiritualité mariale ou bien sont des simples usagers sans plus. En d'autres mots, il s'agit de la catégorisation selon les degrés de croyance et d'appartenance.

Le troisième avantage de *Lived religion*, c'est le fait qu'il peut s'appliquer même aux milieux qui n'ont pas encore connu la sécularisation. Il s'est bien appliqué dans notre contexte africain, congolais où la foi est en effervescence, où l'appartenance institutionnelle est encore forte et dans un domaine précis qu'est la piété mariale. Il nous a ainsi permis d'approfondir ce qui n'apparaissait pas à première vue en regardant la masse des dévots : la catégorisation des usagers des objets symboliques de la piété populaire mariale.

## VII.2. LES QUESTIONS THEOLOGIQUES ET PASTORALES DES FAITS RELIGIEUX MARIAUX À KINSHASA

### 1. Piété populaire face à la tradition : chapelet et/ou amulette ?

Au regard des résultats de nos enquêtes, nous nous posons la question de savoir si le chapelet n'est pas considéré comme l'équivalent de l'amulette ou du talisman. Sans entrer de nouveau dans l'étude approfondie de ces objets, nous entendons par chapelet non seulement la prière, mais aussi l'objet de piété qui aide à prier et à entretenir la foi. Il y a des chapelets de la Vierge et des saints. Tandis que le fétiche est la « *croyance tenue spécialement dans les religions de l'Afrique Occidentale qui stipule que les esprits sont capables de posséder des objets. C'est aussi la croyance que certains objets ou talismans peuvent éloigner les mauvais esprits* »<sup>309</sup>. Nous insistons particulièrement sur le fait de conjurer les mauvais esprits, puisque cette croyance attachante incite parfois à porter des objets de piété populaire au Congo-Kinshasa. Aussi, selon une autre source, le fétiche « *est un objet matériel de culte auquel on attribue des propriétés magiques ou surnaturelles et en vient à être vénéré comme une idole. Ces types d'objets étaient surtout utilisés dans les anciennes tribus et civilisations* »<sup>310</sup>.

Selon cette dernière source, le fétiche est utilisé dans les anciennes croyances et pratiques religieuses, notamment animistes, où il peut également être considéré comme le représentant d'un être supérieur. Dans ce cas il possède les mêmes caractéristiques et pouvoirs. D'où son caractère idolâtrique. « *Un objet lié à la superstition et associé à la bonne fortune est également considéré comme un fétiche. Par exemple, une patte de lapin ou un fer à cheval. Dans ce cas, il peut être identifié avec le mot 'amulette'* »<sup>311</sup>. Si pour cet auteur, ces croyances et pratiques sont antiques, nous entendons qu'il voudrait se référer à l'antiquité de la pratique et non à sa caducité. Car ces pratiques sont en vigueur jusqu'à nos jours, tant dans les villages que dans la grande ville moderne de Kinshasa, la capitale de la République Démocratique du Congo, comme nous l'avons longuement démontré.

Le dictionnaire *Religions et croyances*, reconnaît cette perception des fétiches et leur usage au Congo, ex-Zaïre, où « *ils peuvent être utilisés pour la protection, la*

---

<sup>309</sup> MATHER, G.A., -NICHOLS, L.A., *Diccionario de creencias, religiones, sectas y ocultismo*, Barcelona, Editorial CLIE, 2001, p.184

<sup>310</sup> 180 "FETICHE", [https://www.significados.com/fetiche/\(25 de marzo 2022\)](https://www.significados.com/fetiche/(25 de marzo 2022)).

<sup>311</sup> Idem.

*vengeance, la guérison, ou pour rechercher le succès [...] Ainsi le nganga (un terme très utilisé dans la langue bantoue pour désigner un guérisseur qui peut contrôler des forces dangereuses) du peuple Kongo du Zaïre est l'expert organisateur des faisceaux nkisi »*<sup>312</sup>

La perception ambiguë du terme « nganga » (guérisseur, prêtre) et sa relation avec le terme « nkisi » (fétiche) a déjà été montré dans les chapitres antérieurs.

De son côté, un talisman est un objet qui, sur la base de la superstition, se voit attribuer certains pouvoirs spéciaux auquel des effets prodigieux sont accordés <sup>313</sup>. Parfois, le talisman est confondu avec une amulette (quelque chose qui peut promouvoir le bien et chasser le mal). Cependant, alors que l'on pense que l'amulette possède intrinsèquement son pouvoir, le talisman doit être consacré ou investi de ses pouvoirs. D'où notre inquiétude quant à l'utilisation du chapelet de la Vierge ou des saints, ou d'autres objets tels que les médailles, les statues, les « dizainier », les bracelets de la Vierge Marie. Ceux-ci sont bénis ou consacrés par le prêtre ou le diacre avec des rites appropriés comme sacramentaux. Soit dit en passant, les sacramentaux ne sont pas des talismans. Son usage est lié à la foi en Jésus-Christ et à la force impérative de l'Église. Cependant, voyant comment ils sont utilisés par certains, si pas plusieurs en nous référant à notre tableau des catégories de *Lived religion*, avec la mentalité déjà démontrée de ces gens simples, nous avons vu qu'ils sont des substituts au fétiche, parfois de manière inconsciente. On le porte sur soi, sur son corps comme une amulette et comme talisman afin d'éloigner le mal et se protéger de toute attaque.

En voyant comment le peuple chrétien du Congo achète, utilise ces objets (médaille, chapelet, crucifix, bracelets de la Vierge, voile de la Vierge Marie, cierges, sel de la Vierge Marie, statues de la Vierge de Lourdes ou de Fatima) et pratique sa dévotion, nous avons été perplexe et nous nous sommes interrogés sur l'orthodoxie de son usage. En nous basant de nouveau sur notre tableau de catégorisation en appliquant la perspective *Lived religion*, il y a lieu de reconnaître ceci : D'une part, pour ceux de la catégorie (A) cela peut manifester une soif de Dieu, une conscience de la relation personnelle et intime avec le « non-ordinaire », une spiritualité, l'accueil et le vécu de la foi chrétienne. Cette spiritualité, ils peuvent la vivre au sein d'un groupe institutionnel de dévotion (A) ou sans appartenir à un tel groupe (C), ou même parfois sans pratiques

---

<sup>312</sup> ROSEMARY GORING (coord.), *Religiones y creencias*, Madrid, Espasa, 1997, p.289.

<sup>313</sup> PÉREZ PORTO, J., GARDEY, A. *Talismán - Qué es, definición y concepto* (3 de noviembre de 2014). Última actualización el 26 de mayo de 2016 <https://definicion.de/talisman/>.



religieuses (E) et (G). D'autre part, il se révèle aussi à travers les récits des interviewés, avec ou sans des pratiques religieuses, des usages qui n'ont rien à avoir avec la spiritualité mariale, cela que ce soit au niveau des groupes des dévotions institutionnels soit au niveau personnel et privé. C'est l'ensemble des catégories : B, D, F. Ce sont donc des catégories propices à l'invention d'un usage purement hétérodoxe et hybride des sacramentaux en général et des objets de la piété mariale en particulier.

Voilà pourquoi, une analyse à l'interne nous pousse à la réflexion face à toutes ces différentes catégories et ce qui peut leur fournir matière nécessaire pour orienter son usage des objets de piété. Et l'un des pôles d'influence le plus naturel, c'est la culture propre qui englobe les pratiques religieuses ambiantes.

En effet, dans les religions traditionnelles africaines et les traditions culturelles, il y avait aussi l'utilisation d'objets. Les grands-parents, les personnes dans leur vie quotidienne utilisaient des fétiches ou des amulettes sur le corps, dans le coin de la maison, à la porte d'entrée de la maison, dans les champs, dans les pirogues pour le voyage, pour se protéger des esprits errants et malveillants, de la malchance, des attaques de l'ennemi, des sorciers, des accidents, avant d'aller chasser, on en met sur les nouveau-nés... Si en Occident, les anthropologues qualifient ces pratiques de « dépassés » et d'« archéologiques », en Afrique, et particulièrement au Congo-Kinshasa, nous n'aurons pas de cesse à le répéter, ces pratiques sont encore vivantes, en vigueur. Ce ne sont pas des pratiques dépassées. Elles s'exécutent aujourd'hui dans différents domaines de la vie, comme démontré au chapitre cinquième. Et aujourd'hui à Kinshasa, avec la montée de la piété populaire mariale, on voit facilement des gens porter des chapelets autour du cou, des bracelets au bras, mettre le chapelet au-devant de leur voiture, l'eau de Lourdes à la maison ou dans la chambre, la statue de la Vierge dans le salon, les images de la Vierge sur le mur de la maison, le « dizainier » sur les doigts, recourir à l'usage du sel de la Vierge Marie...

À notre avis, que les objets de piété remplacent aujourd'hui matériellement ou extérieurement les fétiches et les amulettes, ce n'est pas si mal. Car, l'Église a toujours récupéré les pratiques païennes, les fêtes païennes pour les christianiser, en leur donnant une nouvelle vision et orientation pour le bien suprême du peuple, qui est la vraie foi en Jésus, Fils de Dieu incarné pour le salut du monde. Cependant, le fait que ces objets de piété chrétienne soient utilisés avec la même mentalité, les mêmes croyances anciennes,

c'est là où il nous semble le lieu de s'investir pour une vie de foi plus authentique et cohérente.

Soit dit en passant, l'utilisation d'un talisman, d'une amulette ou même d'un fétiche était (ou est toujours) également guidée par la peur des mauvais esprits et d'autres croyances superstitieuses contraires à la foi chrétienne. Utiliser les objets de piété avec les anciennes croyances païennes de l'heure préchrétienne (bien que ces pratiques existent encore), frise un syncrétisme peint sous une couleur chrétienne. Et cela nous paraît être un syncrétisme dangereux puisqu'il maintient le peuple de Dieu dans l'obscurantisme, dans la peur ou hantise des esprits qui les menace de façon permanente. Dangereux encore puisque dans ce cas la piété populaire ne fait pas écho de la foi libératrice en Jésus qui a vaincu le mal et nous a libérés du monde de ténèbres vers son admirable lumière.

Si la foi en Dieu, révélée par son Fils unique Jésus, sous-tend les pratiques chrétiennes, la peur et la superstition sous-tendent les pratiques païennes et traditionnelles. Aujourd'hui, plus d'un siècle après l'arrivée du christianisme ou du catholicisme au Congo, l'on est supposé parvenir à la maturité de la foi. Le recours des chrétiens au nganga et aux fétiches peut marquer les limites de l'œuvre évangélisatrice et même de l'action pastorale mise en place jusques là. Si le missionnaire dans sa tâche évangélisatrice, se contentait d'implanter l'Église européenne au Congo-Kinshasa, introduisant des objets de piété, brûlant des fétiches et des amulettes, faisant répéter de façon mécanique dans le catéchisme les phrases stéréotypées du credo et des décalogues... sans approfondir l'âme des gens, sans étudier les fondements des religions traditionnelles africaines et cultures traditionnelles, aujourd'hui l'action pastorale doit travailler à l'approfondissement de la foi à travers des différentes méthodes que proposent les diverses réflexions théologiques des fils et filles du pays.

Ou, d'autre part, en raison du contexte général d'évangélisation, qui était en même temps le contexte de la colonisation, le peuple a accepté la foi chrétienne pour échapper à la maltraitance des colonisateurs en se réfugiant dans la mission, sans pour autant abandonner leurs croyances enracinées dans leur âme, dans leur mémoire. Ou encore, on peut penser que les non-chrétiens, ceux qui pratiquent aujourd'hui la divination, la sorcellerie, les pratiques ancestrales ont plus d'influence sur leurs frères chrétiens, puisque, bien qu'ils soient chrétiens, ils ont très peur de la sorcellerie. En effet, un chaman

disait à un prêtre : « *Nous partageons tous les mêmes adeptes, qui sont avec toi dans l'église le jour et la nuit ils sont les premiers dans ma petite maison fétiche* ».

## **2. Piété populaire, porte d'entrée de l'ésotérisme ?**

Les pratiques syncrétiques sont toujours présentes, avec une attirance croissante pour les mouvements ésotériques. Au Congo, il y a des sectes ésotériques comme le Franc-Maçon, la Rose-Croix, l'Eckankar, le Mahikari... D'eux, vient aussi la tendance à l'utilisation des objets de piété populaire comme talisman, qui leur est propre. En plus, l'introduction de certains objets douteux dans la piété populaire mariale laisse entrevoir leur immixtion en les éjectant dans l'amalgame des objets catholiques. Car, comment comprendre la vente d'un savon d'amour, d'une poudre d'amour à utiliser pour tomber amoureux, pour trouver un partenaire, aux côtés de chapelets, de médailles et cela dans l'Église ? Est-ce la tendance à la magie ou la vraie dévotion promue dans l'Église ? D'où viennent ces objets ? Est-ce pour des raisons purement commerciales ? L'Église aurait-elle autorisé une telle pratique du savon et de la poudre pour se protéger ou pour tomber amoureux (luxure) ? Ce qui est frappant, c'est que ces produits que les catholiques achètent dans certaines régions du Congo se retrouvent également dans les boutiques d'ésotérisme et de magie. Quelle est alors la particularité de ceux que le catholique utilise par rapport à ceux de l'ésotérisme ou de la magie ? Il suffit de visiter, par exemple, la boutique en ligne d'ésotérisme<sup>314</sup>. C'est là le grand défi pastoral pour l'Église du Congo : séparer l'ivraie du bon grain. En fait, il faut admettre qu'il existe généralement une confusion entre les sacramentaux et les talismans dans l'état d'esprit de beaucoup de chrétiens. Certains pensent que, puisqu'ils ne fréquent plus les magiciens qui leur donnent des talismans, les sacramentaux procurent avec pureté et efficacité ce que les talismans ne peuvent pas faire. De là à remplacer les talismans par les sacramentaux ou l'inverse, il n'y a qu'un pas. On dit parfois que pour certains catholiques, les sacramentaux sont des talismans. Or, si nous parlons des sacramentaux, c'est parce que les sacrements existent et s'imposent comme signes de sanctification et de présence divine. Ce qui est de premier ordre, ce sont les sacrements qui, par leur objet, sont pour la sanctification des hommes. Les sacramentaux, parce qu'ils sont des signes sacrés, participent à la sanctification des fidèles. Si les sacramentaux sont confondus avec des talismans ou des types de gris-gris,

---

<sup>314</sup> <https://www.boutique-esoterique.com/medailles-et-pentacles/medaille-religieuse/>

c'est dû d'une part, à un usage abusif, à l'ignorance, à la naïveté, au manque de discernement et de formation religieuse, à la résistance des pratiques culturelles ou, d'autre part, à l'imitation des pratiques des mouvements ésotériques dans leur usage des talismans.

En cela, loin de nous la prétention d'affirmer que tout ce qui est fabriqué et utilisé comme objet de piété porte toujours les anciennes croyances ou influences des sectes ésotériques. Nous ne remettons pas en cause la sincérité et l'authenticité de la foi de plusieurs dévots. Le tableau des catégories nous a aidé à voir laquelle ou lesquelles des catégories sont plus propices et exposées au syncrétisme et à la superstition. Mais bien évidemment, nous voulons affirmer que la croyance en la sorcellerie qui porte une peur intérieure et d'autres croyances d'origines diverses (sectes, ésotérismes) ont une grande influence, consciemment ou inconsciemment, sur l'esprit de la majorité des chrétiens de Kinshasa et menacent l'authentique expérience de leur foi catholique. Cela, puisqu'il nous semble que le fait de devenir chrétien catholique ne change pas automatiquement la vision du monde, ne change pas non plus, comme par un bâton magique, les croyances qu'un kinois ou un Congolais possède dans ses schèmes mentaux. Pour approfondir cet aspect, concernant les tentatives de sectes de résoudre les problèmes liés aux gris-gris, aux fétiches, à la sorcellerie, un travail musclé sur la théologie africaine face aux sectes et aux églises indépendantes a été réalisé par le théologien congolais D. Mushipu<sup>315</sup>. Déjà, le professeur L. Santedi mentionnait la prolifération des sectes comme l'un des défis majeurs de l'évangélisation en Afrique<sup>316</sup>.

Cependant, comme vu, beaucoup d'autres chrétiens catholiques l'utilisent consciemment et avec la foi chrétienne orthodoxe, sachant que le Dieu de Jésus est la source de la vie et de leur salut, que la Mère de Dieu intercède pour eux et que ces objets les aident à soutenir leur foi, d'aller au-delà du sensible, et qu'en soi cela ne remplace ni Dieu ni la Vierge, et que la foi en Dieu est au-dessus de leurs anciennes croyances. Selon le témoignage d'un missionnaire V. Houtte : « *Un chapelet, une médaille de la Sainte Vierge et un scapulaire sont les trois armes de tout chrétien noir contre les ennemis du salut. Ce sont des objets de vraie dévotion ; lorsqu'il se lèvera et avant de se coucher, il ne manquera pas de réciter trois Ave Maria. Sa confiance dans la protection de Marie*

---

<sup>315</sup> Cfr MUSHIPU MBOMBO, D., *La théologie africaine face aux sectes*. Paris, L'Harmattan, 2017, p.157

<sup>316</sup> SANTEDI, L. o. c., p.29.

*est à cent coudées au-dessus de la confiance des fétichistes dans la force aveugle de leurs amulettes* »<sup>317</sup>. Cette citation missionnaire ne résout pas les questions sur la croyance qui se cache derrière cet usage et qui constitue aujourd'hui un défi très important dans le domaine de l'évangélisation en profondeur.

### **3. Piété populaire mariale et perception erronée du sacrement de l'ordre**

Cette quête d'efficacité dans l'utilisation des objets sacrés de la piété mariale, avec ou sans spiritualité mariale, est d'un enjeu important. Car les défis dogmatiques et sacramentaires sont sous-jacents partant de la perception et même de la conception des gens simples sur les différents rites et rituels ecclésiaux. En effet, nombre de ceux qui utilisent les objets sacrés de la piété populaire mariale et qui assistent aux neuvaines, mesurent le pouvoir du prêtre sur sa capacité à faire tomber les supposés possédés lors de la prière de libération, pendant la transe...Le prêtre qui, au cours de sa prière, ou lors de l'aspersion ou de la procession mariale, ne fait pas tomber les possédés démoniaques, n'a aucun pouvoir, aucune efficacité, ou simplement l'on dira qu'il n'est pas fort. Le prêtre puissant est celui qui lutte contre la sorcellerie, qui donne des prières efficaces de protection et qui combat et recherche les sorciers. Le prêtre est donc perçu comme le *nganga* traditionnel dont la démonstration de la force consistait en l'efficacité de ses fétiches. Pour beaucoup, lors de l'ordination, le sacrement de l'ordre est la transmission du pouvoir religieux, comme il existe aussi traditionnellement dans l'intronisation des chefs traditionnels. Si le moment de la prostration est pour eux le moment le plus important de la transmission du pouvoir, il n'est pourtant qu'une cérémonie extérieure dont l'essentiel et le plus important avait déjà été effectué nuitamment à la veille des ordinations. Le candidat qui se lève tard après les autres, doit sûrement avoir rencontré des difficultés durant le « voyage mystique » de la prostration.

Aussi, comme vu au chapitre sur la cosmovision, le fait qu'un même terme « *nganga* » (en Lingala, langue nationale), désigne à la fois et le fétichiste-guérisseur dans la culture et le prêtre dans la religion, ils sont égaux et ont des pouvoirs. La différence est l'attribut de chacun, l'origine et l'orientation de leur pouvoir. Le *nganga-nkisi*, parce qu'il est agent et détenteur des fétiches, est appelé « *nganga nkisi* » (chaman ou détenteur du pouvoir

---

<sup>317</sup> NKAY MALU, F., *art.cité*, p.290.

fétichiste) et le prêtre parce qu'il appartient à Dieu il est appelé « nganga-Nzambe » (possédant la puissance de Dieu).

Certes, cette ressemblance ou approximation lexicale est le fruit des efforts d'inculturation des missionnaires en traduisant les réalités ecclésiales dans les langues et les cultures du Congo. Mais malheureusement, l'ambiguïté que cela génère due au contexte et à la mentalité n'est pas évitée. Car, ce qui définit le vrai « nganga », c'est l'efficacité de son pouvoir, sa force dans ses actions. Si le pouvoir de Dieu que possède le prêtre est efficace et supérieur à celui du chaman, le chapelet béni par lui est plus puissant que le fétiche du nganga. Ainsi le prêtre doit guérir par ses pouvoirs, combattre et abattre les fétiches et les sorciers de la ville. Et le prêtre qui ne le fait pas est considéré comme sans puissance, le chapelet qu'il bénit est moins puissant ou vide. Son pouvoir a été abaissé pour de nombreuses raisons, manque de piété ou de foi, raisons charnelles, par exemple. C'est l'imaginaire collectif. D'où l'importance de travailler à faire comprendre le sacerdoce comme ministère, comme service communautaire pour le salut des âmes.

La recherche de quelque chose d'efficace interpelle l'Église sur l'évangélisation comme transformation holistique de la personne, dans son ensemble.

#### **4. Perte de sens du symbolisme religieux catholique**

Les divers usages outrés des objets sacrés de la piété populaire mariale que nous avons rencontrés démontrent à quel niveau le symbolisme religieux catholique perd de plus en plus son sens original au profit des diverses conceptions issues des cultures ou des sectes ambiantes. Mieux, partant des résultats de nos enquêtes dans la perspective de Lived religion, certains usagers des objets de piété mariale ont fait une récupération ou une adaptation des objets sacrés dans leur usage quotidien. Cette récupération n'est pas seulement des objets matériels, mais aussi du sens. Le symbole reste le même, cependant son sens et son usage dépendent ou sont adaptés au contexte et au besoin des usagers. De là le défi de la perte du sens premier des sacramentaux ou des objets dans le symbolisme religieux catholique.

Dans cette partie, nous abordons le sens du symbolisme religieux, ou plutôt nous voulons montrer que dans la religion, dans les pratiques religieuses, les objets, les images utilisés ne peuvent en eux-mêmes être leur sens. La religion exprime des réalités transcendantes avec un langage symbolique, avec des signes et des symboles, des images

pour aider à en comprendre le sens. « *Derrière chaque acte religieux et chaque objet de culte, il y a le désir et la prétention humaine de transcender le temps et l'histoire ; référence est faite à une réalité méta-empirique* »<sup>318</sup>. Chaque objet, image qui est utilisée dans le champ de la religiosité ou piété populaire, dans notre cas, le culte marial, doit se référer à la réalité surnaturelle qui est la réalité fondamentale et qui sous-tend les objets sensibles ou matériels.

L'objet ne remplace donc pas sa signification surnaturelle. « *La représentation doit conduire à la rencontre avec l'original représenté : l'image, au mystère de la foi. L'image favorise la rencontre intime avec le Seigneur représenté, et rend la prière sincère et le désir d'être l'image vivante parmi les hommes de Celui qui a été magnifiquement présenté dans le sensible. L'image est recherchée pour vivre le mystère qu'elle manifeste* »<sup>319</sup>. La statue de Marie aide à se référer à Marie, et ne remplace pas Marie. C'est pourquoi la statue doit être regardée d'une autre manière, c'est quelque chose de sacré ici qui aide à aller au-delà. Mircea Eliade affirme : « *lorsqu'un arbre devient objet de culte, ce n'est plus un arbre qu'on vénère, mais il devient une hiérophanie, c'est-à-dire une manifestation du sacré. En d'autres termes, l'arbre a une signification finalement symbolique, puisqu'il renvoie à des êtres ou à des valeurs surnaturelles* »<sup>320</sup>.

Pourtant, comme dit dans les chapitres précédents, l'usage des objets de piété à Kinshasa et au Congo en général fait réfléchir. À voir comment la statue de la Vierge est considérée, cela donne l'impression que pour beaucoup c'est ce qui est présent ici qui compte et non ce qui est surnaturel, ce qui se représente. Par exemple, quand une femme tourmentée par de nombreux problèmes se met à pleurer devant la statue de la Vierge, est-ce juste l'expression de ses sentiments pour obtenir consolation, en s'adressant à la Vierge Marie réalise-t-elle réellement que la statue n'est que la représentation de la Vierge Marie ou croit-elle que ce soit la Vierge Marie devant elle et qui l'écoute ?

Cette partie nous paraît importante, puisque dans un pays comme le Congo où les sectes se multiplient dans tous les coins, la critique de l'idolâtrie envers les dévots est monnaie courante. Les dévots sont presque toujours traités d'idolâtres, partant de leur vénération

---

<sup>318</sup> MARDONES, J.M., *La vida del símbolo*, Santander, Sal Terrae, 2003, pp. 91-92.

<sup>319</sup> AMIGO VALLEJO, C., *o.c.* p.169.

<sup>320</sup> MARDONES, J.M., *o.c.*, p.92.

des images, des statuettes, sans pourtant prendre en compte tout le contenu d'enseignement sur la symbolique religieuse catholique.

Et le catholique doit « donner raison à sa foi ». C'est pourquoi il doit connaître et approfondir ce que l'Église enseigne sur le symbole, sur les images... Pour éviter ce risque de multi-sens, multi-usage, -sens et usages qui ne sont pas toujours conforme à la foi catholique- dans l'usage des objets de la piété mariale que l'Église de Kinshasa ne saurait contrôler du coup, il se requiert une formation religieuse et pastorale adéquate. Nous développerons cela en parlant d'orientations et de perspectives. Puisque, comme le dit J.M. Mardones, « *l'homme religieux perçoit la « parole » ou la « révélation » du mystère de la réalité à travers des symboles. La réalité dans sa profondeur ne se manifeste pas dans un langage direct, fonctionnel ou utilitaire et objectif, mais plutôt indirectement à travers le symbole. Le symbole n'est donc pas un simple reflet de la réalité qui se trouve là devant notre perception, mais révèle plutôt quelque chose de la profondeur et de la richesse inépuisable de la réalité, c'est-à-dire de son Mystère* »<sup>321</sup>.

## **5. Piété populaire comme lieu d'évasion et de résignation**

Si nous avons tenté durant ce travail de montrer que les causes de l'attachement des gens à la piété populaire sont à rechercher dans les croyances et les mentalités culturelles ou dans la soif naturelle de Dieu, cela n'exclut pas les autres causes exogènes. La pauvreté en est une. Elle est également présentée comme un facteur important qui provoque l'attachement aux objets de culte, aux lieux de culte, aux processions, à la recherche de causes mystiques, aux exorcismes, à l'eau bénite...

En effet, la R.D. Congo, pays considéré comme l'un des pays les plus dotés en richesses naturelles, est en même temps l'un des pays les plus pauvres au monde. Nous recueillons deux témoignages qui nous aident à nous situer. La page *bbc.com* dans ses enquêtes déclare à propos du Congo : « *La République démocratique du Congo est potentiellement l'un des pays les plus riches de la Terre, mais le colonialisme, l'esclavage et la corruption l'ont condamnée à être l'un des plus pauvres. Le Congo vit sous la malédiction de ses richesses naturelles. C'est un pays immense, de la taille de l'Europe occidentale. L'eau sans fin du deuxième plus long fleuve du monde, le Congo, un climat doux et un sol riche et fertile, sous lequel se trouvent d'abondants gisements de cuivre,*

---

<sup>321</sup> *Ibidem*, p.93.



*d'or, de diamants, de cobalt, d'uranium, de coltan et de pétrole, pour n'en nommer que quelques-uns, minéraux qui devraient en faire l'un des pays les plus riches du monde. Au lieu de cela, c'est l'un des plus expulsés »<sup>322</sup>.*

Le deuxième témoignage attire notre attention sur la situation au Congo par rapport aux autres pays : « *Dans ce pays très étendu (2 345 millions de km<sup>2</sup>) et peu peuplé (25 habitants/km<sup>2</sup>) la richesse naturelle est immense. Et pourtant la pauvreté l'est aussi : en 2011, la RD Congo était classée au 187e rang selon l'indice de développement humain de l'ONU... sur 187 pays de la liste ! (En fait, il y en a une demi-douzaine sur la liste.) Et cela malgré la richesse naturelle »<sup>323</sup>.*

Dans ce pays en général et à Kinshasa en particulier, la population a du mal à obtenir les élémentaires de la vie, l'accès aux soins de santé semble difficile en raison du coût élevé et du fait que les gens n'ont pas les ressources nécessaires. Ainsi, si l'on considère d'une part le fait que selon la mentalité culturelle, la maladie a des causes surnaturelles, et d'autre part le manque de ressources, Dieu apparaît comme le dernier remède pour obtenir la guérison ou satisfaire ses besoins vitaux. Dans cette perspective, la piété devient comme une échappatoire, un lieu d'évasion un refuge pour ceux qui ne peuvent pas aller à l'hôpital.

Ainsi, il est courant de voir des gens se rendre dans des lieux de pèlerinage, dans des sanctuaires mariaux pour abandonner leur sort entre les mains de Dieu, même pour une maladie scientifiquement curable. Il suffit de donner en exemple cette mère dont la fille a une forte fièvre et on lui verse de l'eau de Lourdes sur la tête en disant que la Mère du ciel agira. Ou l'autre mère qui contemple passivement la mort de son fils en priant le chapelet parce qu'elle ne peut pas aller à l'hôpital, où sans payer d'abord en espèces, aucune infirmière ne se soucie de vous. C'est la réalité dans de nombreux lieux de piété ou dans les foyers des villages du Congo, bien que ce ne soit pas une loi générale. Ce cas suggère des pistes pour poser le problème autrement.

---

<sup>322</sup>DAN SNOW, “ El país maldito por su riqueza”.[http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/10/131010\\_congo\\_republica\\_democratica\\_maldita\\_jg\\_c\\_finde](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/10/131010_congo_republica_democratica_maldita_jg_c_finde) (2 de abril 2022)

<sup>323</sup> JOSEP F. MARIA, “riqueza natural y pobreza social en la república democrática del Congo”.  
<http://blog.cristianismeijusticia.net/2013/07/03/riqueza-natural-y-pobreza-social-en-la-republicademocratica-del-congo> (25 de marzo 2022).

Ce faisant, les sanctuaires et la piété populaire au Congo peuvent aussi devenir un lieu de lutte et d'organisation pour l'amélioration de la vie sociale. Parce que, dans le groupe Légion de Marie, par exemple, il y a des initiatives pour récolter des fonds, des biens, des repas pour aider les plus démunis. La pauvreté au Congo, la crise multiforme, font que les gens perdent espoir, confiance et croient au fatalisme. Dieu, dans ce cas, est celui qui doit résoudre tous les problèmes, toutes les difficultés. Et la piété mariale qui passe pour un refuge et une consolation, risque aussi de devenir l'opium des pauvres. La plupart des gens que l'on a rencontré au site des apparitions mariales Nzete ekauka sont dans cette situation. Cette problématique suscite une réflexion pour savoir quel sera le niveau de foi de ces personnes lorsque la crise ou la pauvreté passera. Si l'on se tourne vers Dieu aujourd'hui parce que l'on traverse des moments difficiles, quelle sera l'importance de la foi lorsque cette situation malheureuse aura passée ?

Dans le même sens, les lieux de piété, dont notamment les sanctuaires mariaux, deviennent « permanence » ou résidence des personnes qui viennent chercher des solutions, des libérations ou des exorcismes. Dans cette situation, ils ne peuvent pas travailler pour gagner leur vie ou survivre et changer leur situation sociale et matérielle. Ainsi, les sanctuaires et les lieux dits « permanence » deviennent des lieux de mendicité, de prostitution, de dépendance et parfois de vol. Et avec cela, disons que certains sanctuaires « résidences » favorisent le développement de la misère et de la pauvreté, et n'aident pas les gens à sortir spirituellement et matériellement de leur situation alarmante.

## ***Conclusion***

Le contenu de ce chapitre a été divisé en deux grandes parties. La première s'est chargée de l'application de la perspective de Lived religion dans la pratique de la piété populaire mariale à Kinshasa. La seconde, quant à elle, a porté sur certaines grandes questions que suscite ce phénomène religieux en effervescence dans la capitale congolaise.

En sus, la réalité de la piété populaire mariale à Kinshasa n'est pas un fait homogène ni monochrome comme elle apparaît d'emblée. Derrière cette apparence, il se retrouve plusieurs réalités et catégories des usagers des objets de la piété populaire mariale, allant des pratiquants avec une certaine spiritualité mariale et appartenance aux groupes institutionnels aux simples usagers qui ni développent la spiritualité mariale, ni n'appartiennent aux groupes de dévotion. Ainsi le travail reste à faire et requière un accompagnement et une évangélisation doublée de purification afin de conserver les grandes richesses de cette expérience religieuse.

## **CHAPITRE VIII : CONTRIBUTIONS THEOLOGIQUES ET RENOUVELLEMENT DE LA PIÉTÉ POPULIAIRE MARIALE**

### ***Introduction***

Ce chapitre, qui se veut le dernier du travail, relève les apports théologiques de la piété populaire mariale d'une part et les perspectives de son renouvellement d'autre part partant des défis, des dangers, des apports qui sont ses points forts et des opportunités qui s'y présentent.

En effet, malgré l'influence culturelle démontrée et la multifacette décelée dans l'application de la Lived religion, la piété populaire mariale est une expérience de foi qui contient plusieurs valeurs et des apports théologiques consistants. Non seulement qu'elle est un lieu théologique et une expérience inculturée de la foi, elle constitue aussi une opportunité d'auto-évangélisation pour le peuple de Dieu. Ainsi, pour mieux ressortir toutes ces valeurs, il faut la mise en place sérieuse des voies et moyens de son accompagnement et de son renouvellement.

### **VIII.1. LES FAIBLESSES DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE**

#### **1. Propension à la superstition**

La superstition, c'est la propension présente dans la pratique de la piété populaire en général et celle mariale en particulier à Kinshasa. Cette propension à la superstition est liée à la mentalité des gens qui, en raison de leurs peurs et de leurs croyances dans les causes métaphysiques de ce qui se passe dans leur vie, cherchent des solutions en attribuant parfois des forces excessives aux objets de la piété populaire mariale et en les considérant comme des objets magiques ou des talismans ou encore des fétiches traditionnels. C'est là la source du fétichisme. Malheureusement, nombreux sont guidés par cette mentalité et cette peur dans l'usage des objets de la piété mariale. Dans la gestion de cette peur, ils utilisent le chapelet, le dizainier, la statuette de la Vierge Marie, le scapulaire afin de résorber cette peur au lieu d'être guidés et motivés par leur foi trinitaire et leur dévotion à Marie en tant que Mère du Rédempteur. Comme l'affirme M. Velasco, « *Il y a superstition où, dans la relation religieuse, la confiance, qui est le moteur de la relation authentiquement religieuse, est remplacée par la peur ou par empressement à mettre les puissances supérieures de leur côté et où le rapport au divin est dominé par la*

peur »<sup>324</sup>. Et partant de notre tableau des catégories, il est clair que lorsque la pratique religieuse mariale n'est pas accompagnée de la spiritualité mariale, il s'ouvre la voie aux usages quasi fétichiste qui débouchent comme produits de la superstition dans le chef de l'utilisateur.

## **2. Plus de pratiques religieuses que d'expérience spirituelle mariale**

Si la piété populaire mariale en général a plusieurs fois été traité de folklore, de sentimentalisme, de subjectivisme c'est entre autres pour le fait qu'elle s'affaire trop aux pratiques extérieures qu'à la spiritualité des pratiquants. Partant de la Lived religion, notre tableau des catégories a démontré des catégories des usagers sans spiritualité mariale, des pratiquants sans appartenance au groupe institutionnel de dévotion et sans spiritualité, des membres des groupes de dévotion sans spiritualité mariale. Et cela aux côtés de certains qui vivent la spiritualité mariale dans les groupes institutionnels de dévotion mariale ou hors du groupe. Dès les premières observations de la pratique dévotionnelle à Kinshasa, on s'est aperçu de l'effervescence de la piété populaire mariale et de la diversité des objets utilisés. La Lived religion nous a permis de catégoriser ces usagers qui de prime abord apparaissent tous comme des vrais dévots de la Vierge Marie. À analyser de près, l'on s'est aussitôt rendu compte des diverses catégories et que les catégories des usagers qui ne vivent pas une certaine expérience spirituelle mariale sont celles propices à l'idolâtrie, à la superstition et au syncrétisme.

Ainsi, la grande faiblesse de la piété mariale serait sa réduction aux simples pratiques externes, aux usages quotidiens selon les besoins immédiats, sans prendre en considération la vivance d'une expérience spirituelle avec la Vierge Marie comme voie de relation avec la Sainte Trinité. Ce qui laisserait la libre cour aux perceptions négatives de la cosmovision bantoue d'influer sur la vivance de la foi chrétienne partant de la piété populaire mariale. C'est ici que la référence à N. Ammerman retrouve toute sa raison d'être et son pesant d'or. À l'en croire, l'expérience « spirituelle » individuelle est mieux comprise comme une composante (variable) de ce qui constitue la pratique religieuse, et non comme une alternative à celle-ci. Les contextes varieront dans la mesure où ils évoquent ou attendent un état spirituel particulier dans le cadre de la pratique religieuse<sup>325</sup>. En d'autres termes, de manière générale, sans attendre un état spirituel particulier,

---

<sup>324</sup> VELASCO, J.M., *Evangelización de la increencia*, Gentza, Instituto de Teología y pastoral, 1987, p.34.

<sup>325</sup> AMMERMAN, N., art.cité, p.14.

l'expérience spirituelle doit faire partie intégrante de la pratique religieuse et être étroitement unie à elle. Elle est une de ses dimensions comme l'est aussi la corporalité, l'esthétique, l'émotion, la matérialité que nous avons abordée au deuxième chapitre.

Dans la même perspective, la référence faite à Chris. A. Hermans dans ses distinctions entre expérience religieuse et expérience spirituelle retrouve encore ici son sens, car toute pratique religieuse n'est pas nécessairement une pratique spirituelle. À l'en croire, toutes les expériences religieuses ne sont pas spirituelles, conduisant à une expérience de l'actualité d'un bien transcendant conduisant au Bonheur. De plus, les mêmes pratiques religieuses (rituels, prières, chants), dans lesquelles une personne exprime sa relation avec Dieu, peuvent ou non impliquer une expérience de la réalité de la présence de Dieu comme sens ultime de sa vie<sup>326</sup>.

Ainsi, le risque de ritualisme, de matérialisme et d'utilisation mécanique est grand si la pratique de la piété populaire mariale ne prend pas en considération l'expérience spirituelle qui, doit être une de ses dimensions, indépendamment de son intensité et de la forme qu'elle puisse prendre.

### **3. La recherche de l'efficacité immédiate.**

La Lived religion dans le quotidien congolais ou kinois, c'est la pratique de la piété populaire, surtout la mariale, l'usage des sacramentaux qui se caractérise par la recherche de l'efficacité, de quelque chose d'efficace, d'une prière efficace, d'une prière puissante. Cela se réalise dans la lutte quotidienne contre les ennemis, dans la recherche des causes de problèmes vitaux ou pour avancer dans la vie. Le professeur L.Santedi dira : « *Le manque d'assurance intérieure conduit à des prières de type fétichiste ou à des procédés présumés efficaces en lieu et place de la responsabilité personnelle. Les prières de Saint Michel, de Charlemagne et autres se vendent bien dans ce contexte où les diagnostics spirituels sont faits par n'importe qui, n'importe quand et n'importe comment* »<sup>327</sup>.

Et la recherche du salut est comprise dans ce sens comme la recherche d'une solution aux problèmes immédiats et concrets de l'existence. En d'autres termes, le salut n'est pas que l'affaire de l'au-delà, il commence ici et maintenant. Et cette conception physique du

---

<sup>326</sup> HERMANS, A.C., *art.cité*, p.23.

<sup>327</sup> SANTEDI,L., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris,Karthala,2005,p.32

salut<sup>328</sup>, nourri par la soif thérapeutique, semble l'emporter sur la recherche du salut éternel du monde del'au-delà.

Nous pouvons affirmer que l'on sent trop peu la préoccupation des chrétiens congolais et kinois pour le bonheur futur éternel avec Dieu ou le salut éternel, mais que leur foi en Dieu se situe plus au niveau de l'intérêt actuel et immédiat. Dans ce sens, le salut c'est la protection, la conservation et le renforcement de l'être dans la vie présente. Et nous l'affirmons par expérience pastorale en observant et en réfléchissant sur ce qu'ils présentent comme traits et préoccupations de la vie chrétienne. C'est un défi majeur à la doctrine même du salut qui ne doit être compris plastiquement comme une simple solution aux problèmes actuels de la vie terrestre ou comme guérison corporelle.

Comme développé au chapitre troisième sur la cosmovision bantoue, le chrétien congolais en général et kinois en particulier, de par sa culture, pense et croit que l'univers est plein d'esprits qui menacent la vie. Dès lors, le problème de l'existence du mal se présente comme un défi plus qu'important. Ainsi, sa pratique de la foi est beaucoup plus axée sur la lutte contre le mal, la recherche de tout ce qui est puissant et porteur de pouvoir, de bonheur, efficace pour protéger sa vie ou lui procurer une vie heureuse et prospère.

En ce sens, le Dieu de Jésus-Christ serait considéré un « Dieu bouche-trou » qui doit apporter des réponses et des solutions à ses problèmes immédiats de santé, de malchance, d'ensorcellement, de travail, d'infertilité, de prospérité, de mariage, de mauvais rêves, des esprits « succubes et incubes » (mari ou femme de nuit). Une telle manière de vivre et de croire est à la base de l'usage abusif des sacramentaux reconnus par l'Église. L'usage exagéré, par les chrétiens de Kinshasa, de l'eau de Lourdes, du sel de la Vierge Marie, du chapelet sur l'étalage du marché ou dans la voiture, s'explique entre autres par la recherche de miracles, de protection et de réussite ou de chance dans la vie. D'où le succès de certaines neuvaines en l'occurrence celles de la Rose mystique ou celle de la Mère du perpétuel secours, comme très célèbres et porteuses de protection et de bonheur...

---

<sup>328</sup> MUSHIPU MBOMBO, D., *La théologie africaine face aux sectes*, Paris, L'Harmattan, 2017, p.111.

## VIII.2 LES DANGERS DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE

### 1. Le danger du syncrétisme

De son étymologie, le vocable syncrétisme vient du grec « synkretismos », qui à son tour est composé de « syn- » (avec), « kriti » (crétois) et « -ismo » (doctrine). Selon un texte de Plutarque, les Crétois mettaient de côté leurs différences en temps de guerre pour combattre ensemble et c'est précisément cette tendance à l'union que prend le mot de syncrétisme. C'est un événement culturel par lequel deux sociétés différentes finissent par partager ou unir deux ou plusieurs traits d'origine différente. Dans le domaine qui nous concerne, le syncrétisme religieux, est un processus normalement spontané causé par l'échange culturel de différents peuples.

Ce phénomène se produit généralement dans des situations de conflit dans lesquelles l'union des deux cultes, contradictoires à bien des égards mais acceptée par leurs adeptes ; et le produit qui en résulte dans le respect des deux croyances, apparaît comme une tentative de créer un environnement d'harmonie dans lequel les deux cultures peuvent coexister.

Ce processus n'est généralement pas le fruit d'un dialogue ou d'une négociation, mais se produit plutôt lorsque deux cultures différentes se retrouvent face à face et, au lieu de chercher à s'imposer, elles finissent par assimiler l'existence des deux religions dans un même espace commun<sup>329</sup>. Les premiers changements qui se produisent ne sont pas dans les croyances des individus eux-mêmes, mais dans les façades des religions elles-mêmes, qui commencent à créer des similitudes dans le but de rendre la transition plus facile et plus assimilable pour les fidèles.

C'est ce qui est ressorti de notre tableau en constatant les diverses pratiques dans la gestion surnaturelle de la peur. La similitude qui se dégage dans l'usage des « objets forts » traditionnels et dans l'introduction des objets sacrés de la piété mariale dans la foi catholique, ouvre largement la porte au syncrétisme dans la conscience des usagers. Si certains peuvent considérer, *mutatis mutandis*, les objets sacrés chrétiens comme des

---

<sup>329</sup> DELGADO, D. ¿Qué es el sincretismo religioso? <https://www.muyinteresante.es/cultura/arte-cultura/articulo/iqwe-es-el-sincretismo-religioso> (31 Avril 2022).



fétiches de la culture, d'autres jouissent d'une relative liberté de les mélanger pour une pratique hybride.

Le danger se fait beaucoup plus sentir lorsque les pratiquants qui se disent catholiques utilisent les objets sacrés de la piété populaire mariale en même temps qu'ils recourent aux fétiches des nganga. Le jour avec le chapelet à la main, et la nuit rendant culte aux fétiches. En même temps qu'ils portent de manière occulte leurs fétiches aux hanches, ils utilisent ostensiblement leurs chapelets ou les utilisent selon leurs usages habituels. Avec un tel syncrétisme où la pureté de la foi catholique est compromise et utilisée comme voile, se crée une catégorie de 'chrétiens hybrides' : mi catholique, mi traditionnel. Et la logique qui soutient cette pratique est celle de la cohérence de Lived religion, « pourvu que ça fonctionne », mieux, pourvu que cela donne le résultat escompté.

À en croire D. Delgado, en Afrique, où les processus de domination occidentale sur les religions et les cultures locales ont été très courants, il existe de nombreux exemples de syncrétisme religieux tels que le vaudou haïtien, la 'makumba', le 'candomblé' brésilien ou le kimbanguisme<sup>330</sup>...C'est ce qui arrive à Kinshasa lorsque l'on voit un catcheur porter son chapelet et en même temps porte sur la tête le petit cercueil de ses fétiches. Cette illustration représente la catégorie D. C'est aussi la catégorie où nous situons le fait de retrouver un chapelet dans la maison d'un nganga-nkisi (féticheur). C'est cela qui confirma la pensée de J. Máxima Uriarte qui estime que le syncrétisme est le nom donné au processus culturel dans lequel deux traditions, des doctrines religieuses et même des pratiques linguistiques s'entremêlent, réconciliant leurs contenus différents. Il se produit généralement en termes de fusion et d'assimilation, obtenant ainsi un produit culturel totalement nouveau, bien qu'avec des signes plus ou moins évidents des premiers<sup>331</sup>.

Fort de cette dernière affirmation, les signes des cultures originales et originelles demeurent, mais le contenu, c'est-à-dire la signification est nouvelle selon l'usage que l'on en fait dans les diverses circonstances. Aliis verbis, matériellement le chapelet reste chapelet, mais la croyance derrière l'usage et les différents usages selon les croyances, c'est le nœud du problème.

---

<sup>330</sup> *Ibidem*.

<sup>331</sup> MÁXIMA URIARTE.J., "Sincretismo". Para: *Caracteristicas.co*. Última edición: 21 de abril de 2020. Disponible en: <https://www.caracteristicas.co/sincretismo/>. Consultado: 31 de mayo de 2022. Fuente: <https://www.caracteristicas.co/sincretismo/#ixzz7UrLrwWfL>

Ainsi, dans la pratique de la piété populaire mariale à Kinshasa, le syncrétisme constitue un danger important et quasi permanent pour une expérience de la foi authentique et mûre. Car, la piété populaire mariale à Kinshasa est une expression de la vie de foi des chrétiens au quotidien. Comme nous l'affirmions et nous le démontrions dans le tableau comparatif de la gestion de la peur, il existe encore dans la société kinoise des prêtres traditionnels, des devins, des féticheurs qui proportionnent à leurs clients des objets matériels en vue de se protéger ou d'obtenir un résultat escompté. Les chrétiens, les dévots, ne sont point séparés de cette société, moins encore éloignés de la mentalité fétichiste de leur société. La crainte c'est que l'on arrive, si l'on ne s'y prend à temps, à une espèce de « candomblé » ou de « santería »<sup>332</sup>, pratiquée à la Kinoise ou à la congolaise.

D'ailleurs, dans nos enquêtes, plusieurs dévots ont avoué avoir déjà recouru aux fétiches devant des situations limites et les avoir rejeté dans la suite. Certaines personnes, dans la recherche de l'efficacité, utilisent les objets sacrés de la dévotion mariale au même moment qu'elles portent aux hanches ou au bras des cordes des fétiches ou des amulettes. Certains enquêtés dévots de la Vierge Marie affirmaient avoir enterré des fétiches devant leur parcelle ou dans la maison afin de protéger les enfants contre les attaques maléfiques. Ainsi donc, le danger de mélanger les pratiques chrétiennes avec celles traditionnelles est présente. C'est à juste titre que les évêques du Congo exhortaient : « *Enlevez des rites sacrés tout ce qui peut diminuer ou altérer le sens des vérités que l'Église célèbre, notamment la superstition et le folklore* »<sup>333</sup>.

Dans la même perspective, le danger du syncrétisme que court la piété populaire mariale n'est pas seulement présent face aux pratiques ancestrales de protection. Ce syncrétisme peut aussi se faire avec les pratiques des sectes ésotériques, des pratiques de certaines églises de réveil (désignées comme sectes à Kinshasa), et aussi avec des églises africaines indépendantes. Car, dans la ville de Kinshasa, l'offre de la thérapie religieuse est très abondante et la demande toujours croissante, au point que, mêlée à la pauvreté, la religiothérapie passe en première. Les gourous, les « Ma-ndona », les marabouts, les pasteurs, les voyants, les guérisseurs, les mediums, les maîtres spirituels orientaux, sont repérables et font des bonnes affaires dans la ville.

---

<sup>332</sup> LE candomblé et la Santería sont des cultes syncrétiques issus du catholicisme et des cultes traditionnels des esclaves déportés en Amérique Latine.

<sup>333</sup> CENCO, « *SEIGNEUR AUGMENTE EN NOUS LA FOI* », n° 22.

## **2. Plus des sacramentaux que des sacrements**

Notre tableau de Lived religion nous a présenté des catégories des usagers. Les catégories A et C sont celles idéales pour les chrétiens catholiques de Kinshasa en vue d'une pratique religieuse et spirituelle mûres. Ce sont des catégories auxquelles toutes les autres doivent tendre. Mieux, l'évangélisation de la piété populaire mariale doit promouvoir et tendre vers les ces catégories (A et C). Ce sont des catégories où les pratiques religieuses, les usages des objets sacrés sont liés à l'expérience spirituelle avec la Vierge Marie, en tant que mère de Dieu. Une piété populaire mariale qui facilite et conduit à la relation avec la Sainte Trinité et qui se fonde sur la foi.

Les catégories B et D sont celles des pratiquants sans spiritualité, sans conscience d'une relation transcendantale avec la Vierge Marie. De même que les catégories F et H qui sont les opposés de A et C pour être sans pratiques religieuses, sans expérience spirituelle. Ceux de E et G développent une spiritualité sans la pratique religieuse.

Cependant, bien que l'expérience spirituelle soit souvent personnelle, dans la vie quotidienne de foi des chrétiens de Kinshasa, il y a une course aux sacramentaux qui ne laisse pas entrevoir d'emblée une expérience spirituelle. Nous l'avons remarqué dans les récits de nos enquêtés, un usage quasi mécanique des objets sacrés en vue des résultats escomptés. L'engouement vers les sacramentaux ne correspond pas à l'engouement vers la réception des sacrements. Comme nous le disions, au long du jour, les prêtres font plus de bénédictions que n'administrent les sacrements. Ainsi le danger de la piété populaire mariale aujourd'hui à Kinshasa c'est l'excès d'importance que l'on accorde aux sacramentaux qu'aux sacrements. D'où le risque de la banalisation ou de dépréciation des sacrements au profit de la promotion des sacramentaux qui, pourtant, doivent préparer à la bonne réception des sacrements.

## **3. La persistance de la mentalité fétichiste**

Partant du chapitre troisième traitant de la cosmovision bantoue et du tableau de la gestion de la peur au sixième chapitre, l'on s'est bien aperçu que l'usage des fétiches n'est pas un fait du passé révolu des bantous en général et ceux de la ville de Kinshasa en particulier. Le nganga et ses fétiches sont bel et bien présents dans la société, tout comme la mentalité fétichiste liée à la cosmovision du peuple. Devant des situations adverses de

la vie, le Muntu recours aux fétiches. Cette mentalité n'a pas disparu après plus de cent ans d'évangélisation du pays et de la ville.

Ladite mentalité constitue un danger pour la piété populaire mariale par le fait qu'elle influe sur l'usage des objets sacrés qui, non seulement sont pris pour des fétiches, mais aussi sont utilisés sans la spiritualité mariale qui devrait les accompagner. Ainsi la mentalité fétichiste dans la vie courante tend à faire perdre au symbolisme religieux catholique tout son sens et favorise l'usage quasi magique des objets sacrés de la piété populaire mariale. C'est cette influence des pratiques traditionnelles « kokangisa nzoto » sur l'usage des sacramentaux- que nous avons démontré tout au long du travail- qui constitue un danger pour expérience de foi authentique et mûre. Ainsi, si la piété populaire mariale n'est pas accompagnée et soignée adéquatement, elle peut facilement tomber dans un usage mécanique fétichiste des objets sacrés.

### **VIII.3. QUELQUES APPORTS THEOLOGIQUES : FORCE DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE**

#### **1. La piété populaire mariale à Kinshasa comme « locus theologicus »**

La piété populaire mariale étant un phénomène socioreligieux de grande envergure en République Démocratique du Congo en général et à Kinshasa en particulier, constitue un « lieu théologique » très important. En effet, comme nous l'avons montré tout au long du travail, la piété populaire mariale loin d'être simplement une source de problèmes et de défis théologiques, est une source d'inspiration en tant que « sensus fidelium » qui a nourri la doctrine de l'Église et qui continuera à nourrir la foi des fidèles à Kinshasa.

D'ailleurs, l'histoire de l'Église est remplie de plusieurs vérités de foi qui, avant d'être systématisées en dogmes, ont été vécues par le peuple chrétien selon son « sensus fidelium ». En effet, atteste le professeur D. Borobio (Salamanque) : « *La foi du peuple doit être prise au sérieux comme un véritable lieu d'apprentissage de cette essence vitale du catholicisme qui est plus éloquente et plus proche des sentiments et des besoins du peuple. Nous devons partir d'elle pour notre évangélisation et notre catéchèse* »<sup>334</sup>.

---

<sup>334</sup> BOROBIO D., "Fe cristiana y cultura del pueblo", en GUERREIRA, A.J.R., *o.c.*, p.55.

Ces paroles du professeur interprètent le fait que la piété populaire, étant le « sensus fidelium » du peuple, est en même temps un « lieu théologique », c'est-à-dire un point de départ pour enrichir la réflexion théologique, dans l'Église en général et au Congo-Kinshasa en particulier. Lorsque le Pape François, spécialiste du sujet, fort de son expérience, affirme que les expressions de la piété populaire sont un « lieu théologique », il comprend qu'il y a là une source d'éléments importants qui peuvent aider non seulement à l'évangélisation des peuples, mais aussi à l'approfondissement de la réflexion sur la foi chrétienne qu'un peuple vit dans son idiosyncrasie. Car on ne peut pas prétendre faire de l'évangélisation sans approfondir la culture des gens. Comme il l'atteste lui-même : « *Les expressions de la piété populaire ont beaucoup à nous apprendre et, pour ceux qui savent les lire, elles sont un lieu théologique auquel nous devons prêter attention, particulièrement en pensant à la nouvelle évangélisation* »<sup>335</sup>.

En effet, théologiquement, les lieux théologiques de l'Église sont des éléments et des personnes qui ont constitué le point d'inspiration de la réflexion théologique. Avant le deuxième concile du Vatican, les lieux théologiques étaient l'Écriture Sainte, les Pères et l'histoire de l'Église. Comme l'affirme P. Sudar (de l'Université Pontificale d'Argentine) : « *Nous décrivons ainsi les « lieux théologiques » : Écriture Sainte, Pères, Histoire ; ce sont eux qui, dans la réflexion théologique, ont rendu possible le renouveau de la réflexion théologique qui culminera au Concile Vatican II* »<sup>336</sup>.

Cependant, avec le Concile Vatican II, la religiosité populaire en général, dont la piété populaire mariale, constitue aussi un lieu théologique du renouveau de l'Église. À en croire le même auteur : « *La « nouvelle Pentecôte », proclamé par Jean XXIII, renouvelle l'Église du XXe siècle ; l'aggiornamento a submergé et planifié les attentes théologiques de l'époque proposées par les diverses théologies mentionnées ci-dessus et développées plus tard par le Concile par les théologiens convoqués par lui. Les lieux théologiques déterminants étaient : l'écriture sacrée, les saints pères, la liturgie, l'histoire, la religiosité populaire, qui a favorisé le développement théologique* »<sup>337</sup>.

---

<sup>335</sup> FRANÇOIS, *o.c.*, n° 126.

<sup>336</sup> SUDAR, P., «La religiosidad popular como lugar teológico en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* de Su Santidad Francisco».

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/religiosidad-popular-lugar-teologico.pdf> (20 de avril 2018)

<sup>337</sup> *Ibidem*.

Et puisque l'Église du Congo mène de nombreuses réflexions sur l'inculturation de la foi, les pratiques de la piété populaire mariale comme expérience de foi sont un lieu théologique, c'est-à-dire qu'elles constituent une source d'éléments nouveaux pour la réflexion théologique et une source d'inspiration pour un modèle de vie religieuse qui répondent aux idiosyncrasies et aux besoins du peuple en guise d'une pratique religieuse qui soit à la foi une vraie expérience spirituelle.

La perspective de *Lived religion* appliquée à ce phénomène de piété populaire, nous a révélé plus des pratiques et des expériences que l'on ne pouvait imaginer de prime abord. De manière concrète, l'on pourrait sans cette analyse préalable, traiter de pieux ou de spirituels tous ceux qui utilisent les objets de la piété mariale. Mais la réalité a fini par démontrer que tous ceux qui utilisent le chapelet n'ont pas forcément une spiritualité mariale, n'ont pas nécessairement un lien transcendantal ou une spiritualité mariale. Aussi, plusieurs dévots qui n'utilisent pas les objets de la piété mariale, ni n'appartiennent aux mouvements de dévotions, en revanche développent et vivent de manière personnelle une véritable spiritualité mariale.

Dans ce contexte, il paraît impérieux de mener une étude approfondie selon chaque catégorie à partir des différentes pratiques mariales et expériences spirituelles mariales. Car le problème que posent ceux de la catégorie qui utilisent les objets de la dévotion mariale mais qui n'appartiennent pas aux groupes institutionnels de dévotion, ni ne développent une certaine expérience spirituelle avec la Vierge Marie, n'est pas à négliger. Bien qu'il faille les évangéliser, chose difficile par le fait qu'ils ne sont pas nécessairement des pratiquants catholiques, ils peuvent bien constituer la source de syncrétisme et de superstition. Car les objets sont utilisés hors de leur contexte et de leur signification originale.

## **2. *Intellectus fidei* et expérience de foi inculturée dans la piété populaire mariale**

Malgré le risque d'obscurantisme qui peut se générer dans la pratique de la piété populaire mariale sous l'influence de la culture bantoue dans le chef de certains pratiquants, cet exercice de piété est un acte d'un homme raisonnable et d'un homme de foi. Ainsi, les sentiments religieux n'étouffent pas la raison en l'homme, bien plus, c'est une démarche de foi et de confiance vers la compréhension et la conciliation du sacré.

A. Fossion reconnaît : « *L'homme est un être de raison. Et contre tout obscurantisme, il nous faut comme témoins de l'Évangile pousser la raison aussi loin que possible. La raison chrétienne, certes, ne se réduit pas à une simple démarche rationnelle ; elle implique toujours un saut de confiance. Mais cette confiance, si elle dépasse la raison, ne peut se passer, pour autant, de l'appui de la raison* »<sup>338</sup>. Ainsi, la piété populaire à Kinshasa n'est pas que naïveté et sentiment, c'est aussi *l'intellectus fidei* dans la *praxis fidei* qui puise tout son sens dans la Tradition de l'Église comme "*auditus fidei*".

Cette piété populaire au Congo tire toute son importance par le fait qu'elle constitue le premier point de contact avec la réalité de l'Église et de la foi chrétienne. En effet, pour des nombreux catholiques, avant d'être chrétien, avant de comprendre ce qu'est la foi catholique, la première démarche a été de voir et/ou d'avoir des images, des crucifix, des chapelets, de l'eau bénite, de participer à des processions, des danses religieuses, d'allumer des cierges à la Vierge Marie... Comme J.M Iglesias le constate : « *En réalité, nous sommes entrés dans la religion par la religiosité populaire. Nos premiers souvenirs, nos premières prières et pratiques religieuses relèvent généralement de la religiosité populaire. Le 'catéchisme' vient plus tard, dès l'âge de 7 ou 8 ans, dans ce qu'on appelle 'l'accès à l'usage de la raison'* »<sup>339</sup>.

Dans la même perspective, le Cardinal A. Vallejo, spécialiste de la question, atteste : « *Pour beaucoup de gens, la religiosité populaire est le seul lien qui les unit à l'Église et à la vérité chrétienne sur Dieu et l'homme. Elle touche l'homme concret et réel plus que certains programmes et plans de ce que nous appellerions pastoraux 'officiels'* »<sup>340</sup>. De cette façon, nous pouvons affirmer que la piété populaire mariale, dès le début, est une expérience de foi qui est récupérée par le peuple, vécue quotidiennement dans le peuple. Cette piété permet au peuple de vivre l'Évangile à sa manière, ce que les théologiens appellent sa « propre idiosyncrasie » ou son propre génie, et avec de nouvelles expressions qui permettent de transmettre la foi aux générations suivantes à travers des éléments culturels. Elle permet aussi d'exprimer et de vivre simplement la foi avec spontanéité et sensibilité aux expressions, paroles, signes et sentiments religieux. Et d'ailleurs, la piété populaire mariale avec ses objets sacrés, tente d'apporter des réponses

---

<sup>338</sup> FOSSION, A., *Une nouvelle fois. Vingt chemins pour re-commencer à croire*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2004, p. 345.

<sup>339</sup> RODRIGUEZ IGLESIAS, J.M., "Interpretaciones antropológicas de la religiosidad popular", dans GUERREIRA, J. A.R., *o.c.*, p. 94.

<sup>340</sup> VALLEJO, A.C., *o.c.*, p.208.

aux grandes questions de l'existence humaine : la vie, la mort, l'amour, la souffrance, la joie...<sup>341</sup>. Comme le souligne aussi le Pape François : « *Lorsque l'Évangile a été inculturé dans un peuple, dans son processus de transmission culturelle, il transmet aussi la foi de manière toujours nouvelle ; d'où l'importance de l'évangélisation entendue comme inculturation. Chaque portion du Peuple de Dieu, en traduisant le don de Dieu dans sa vie selon son propre génie, témoigne de la foi reçue et l'enrichit de nouvelles expressions éloquentes* »<sup>342</sup>. Ainsi, comme dans le cas du Congo de manière générale et de Kinshasa en particulier, la piété populaire mariale dans ses expressions est la manifestation de la vie de foi au quotidien. En même temps, elle constitue une richesse pour l'Église locale de la ville de Kinshasa qui fait face au pluralisme religieux et à une offre religieuse multiforme dans toutes ses rues.

En outre, partant du fait de l'inhérence du sens religieux en l'homme, la piété populaire mariale à Kinshasa manifeste aussi cette soif de Dieu, ce désir d'exprimer et de manifester librement ses sentiments religieux, mieux sa dévotion mariale et sa foi à partir de sa culture. Elle rappelle d'une manière permanente le caractère religieux inné de l'être humain. C'est l'espace privilégié de la rencontre avec Jésus, par médiation de sa Mère, et de la socialisation ou de l'expérience solidaire avec les frères et les sœurs ; espace pour la manifestation de la grâce et des dons du Saint-Esprit. Donc, en un mot, la piété populaire mariale à Kinshasa, comme expérience de foi dans la médiation de la Mère de Dieu, manifeste aussi la foi trinitaire.

Les groupes de dévotion mariale et/ou les confréries de la piété populaire mariale constituent au Congo en général et à Kinshasa en particulier une force de dévouement et d'engagement des chrétiens dans la sphère ecclésiale et un facteur important dans la construction de l'Église locale. Les groupes et les confréries contribuent à l'autonomie financière de l'Église et au bien-être des pasteurs et des plus pauvres de la communauté. C'est le symbole de la mise en œuvre de l'amour théologal comme vertu indispensable dans la vie de foi. Et comme le certifie le magistère : « *Mais lorsqu'elle est bien orientée, surtout par une pédagogie de l'évangélisation, elle contient beaucoup de valeurs. Elle reflète une soif de Dieu que seuls les pauvres et les simples peuvent connaître. Elle rend capable de générosité et de sacrifice, voire d'héroïsme, lorsqu'il s'agit d'exprimer sa foi.*

---

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>342</sup> FRANÇOIS, *o.c.*, n° 122.



*Elle porte un sens profond des attributs profonds de Dieu : paternité, providence, présence aimante et constante. Elle engendre des attitudes intérieures rarement observables au même degré chez ceux qui n'ont pas cette religiosité : patience, sens de la croix dans la vie quotidienne, détachement, acceptation de l'autre, dévotion »<sup>343</sup>.*

### **3. La piété populaire mariale comme voie d'expérience spirituelle**

L'usage des objets de la piété populaire mariale à Kinshasa dans ses multiples conceptions et acceptions, est une voie vers la transcendance, favorisant ainsi une expérience spirituelle mariale. C'est le lieu où la Lived spirituality est rendue possible. Ce n'est pas de la simple matérialité, moins encore du pur matérialisme. Cet usage est un chemin vers la transcendance, du moins pour plusieurs usagers. La piété populaire mariale facilite et offre au chrétien les moyens, le matériel nécessaire pour entretenir sa foi et pour servir de médiation du sacré et de la transcendance. Ces moyens sont des objets, des images, des danses, des processions, des sculptures de la Vierge Marie et en son honneur... Ainsi, l'on ne pourrait affirmer que l'usage que le peuple de Dieu à Kinshasa fait des images ou d'autres objets de piété soit simplement un usage extérieur, pour contempler leur beauté artistique. Mais au-delà de ce qui apparaît, l'image ou la statuette de la Vierge Marie favorise l'expérience spirituelle mariale qui transparaît dans la dévotion et l'imitation de ses vertus.

Nous entrons ici dans le domaine du signe ou du symbolisme religieux dont nous avons parlé plus haut. En fait, l'on ne peut pas comprendre une religion, une expérience de foi, ou pour dire mieux, l'on ne peut pas comprendre des faits religieux sans comprendre l'utilisation d'un signe ou d'un symbole religieux comme expression du sacré. Car, l'homme exprime l'invisible à travers les symboles et les représentations à sa portée à partir de sa culture.

*« La réalité dans sa profondeur ne se manifeste pas dans un langage direct, fonctionnel ou utilitaire et objectif, mais plutôt indirectement à travers le symbole. Le symbole n'est donc pas un simple reflet de la réalité qui se trouve là devant notre perception, mais révèle plutôt quelque chose de la profondeur et de la richesse inépuisable de la réalité, c'est-à-dire de son mystère »<sup>344</sup>.*

---

<sup>343</sup> PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, n° 48.

<sup>344</sup> BOROBI D., "Fe cristiana y cultura del pueblo", en GUERREIRA, A.J.R., *o.c.*, p.55.

En effet, le fait que la piété populaire mariale utilise des images montre l'immanence de la transcendance, sans s'arrêter à l'immanence. Il montre aussi l'effort du peuple pour vivre sa foi au quotidien avec les éléments immanents qui lui rappellent et le renvoient aux réalités surnaturelles ou métaphysiques, sans se limiter à leur matérialité. Comme l'affirme le Directoire de la religiosité populaire : « *Le principe relatif à l'usage liturgique des images du Christ, de la Vierge et des Saints, traditionnellement affirmé et défendu par l'Église, est valable, conscient que les honneurs rendus aux images s'adressent aux personnes représentées'. La rigueur nécessaire, requise pour les images des églises - en ce qui concerne la vérité de la foi, sa hiérarchie, sa beauté et sa qualité - doit être trouvée, également dans les images et les objets destinés à la dévotion privée et personnelle* »<sup>345</sup>. Ce document du magistère précise non seulement l'usage de l'image, mais aussi celui des autres objets, qui doivent strictement valoir ce qu'ils représentent.

Ainsi, les images et les objets de piété qui sont utilisés dans la piété populaire mariale à Kinshasa ont aussi cette même valeur représentative, pour rendre présents les réalités transcendantales et permettre ainsi une relation profonde et intérieure avec la Vierge Marie. En ce sens, l'image (ou l'objet) devient langage, médiation du sacré et moyens d'expérience spirituelle. Elle est aussi un mode d'expression du sens religieux profond d'une culture qui accueille et fait sienne la Révélation chrétienne. C'est donc un moyen pour accéder à des réalités transcendantes.

On comprend dans ce contexte pourquoi les objets, les statuettes et les images sont d'une grande importance, malgré le risque de leur perception inadéquate ou d'idolâtrie. Comme le montre le Cardinal A. Vallejo, parlant de l'image, elle approfondit même la relation mystique : « *Pour le peuple c'est (l'image) quelque chose de plus qu'une simple représentation conventionnelle du sacré, pour devenir une forme particulière de présence du Christ, de la Vierge Marie, des saints. Elle est vénérée et visitée, elle est entourée d'expressions culturelles [...] Dans la rencontre avec l'image s'établit une sorte de relation mystique dans laquelle le dialogue devient intime, priant, croyant* »<sup>346</sup>.

C'est dans ce contexte qu'il faut replacer la conception des objets de piété populaire comme « objets forts », expression chère à V. der Leeuw. Ils sont forts en

---

<sup>345</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *o.c.*, n° 18.

<sup>346</sup> VALLEJO, A. C., *o.c.*, p.171.

immanence en tant que objets entourés de respect, objets sacrés dont la sacralité renvoie à une réalité transcendante. Ainsi, chaque acte, chaque expression de la piété populaire mariale porte la force même de Dieu non seulement pour transmettre la même foi aux autres, mais aussi pour vivre la grâce de Dieu et l'union avec la Sainte Trinité, c'est donc une voie pour expérience spirituelle dans le peuple.

À ce propos, R. Gonzalez assure : « *Si l'Esprit Saint est en avance sur les missionnaires et peut agir quand et où il veut, comment ne peut-il pas le faire dans le cœur des baptisés, quand ils prient ou font le bien ? Si Dieu et son Esprit utilisent, pour produire la grâce, des éléments tels que l'eau, l'huile, le vin, le pain, des paroles humaines qui commentent la Parole de Dieu dans les sacrements, comment ne peut-il pas utiliser d'humbles chrétiens qui témoignent de leur foi et proclament, en gestes et en paroles humaines, la bonne nouvelle du salut (= « euangielion ») aux autres hommes ? Et, à travers eux, la grâce de l'évangile ne peut-elle pas atteindre d'autres personnes ?* »<sup>347</sup>.

Ainsi, non seulement comme force évangélisatrice parce qu'elle porte la « semence du Verbe », la piété populaire mariale constitue aussi toute une spiritualité du peuple par l'action de l'Esprit de Dieu dans le peuple qui prie. Partant des catégories de notre tableau de *Lived Religion*, pour ceux qui sont conscients de maintenir une certaine relation transcendante avec le sacré, avec Dieu par l'entremise de la relation étroite avec la Vierge Marie, Mère de Dieu, c'est donc toute une spiritualité vécue concomitamment aux pratiques religieuses mariales.

#### **4. La piété populaire mariale comme moyen d'évangélisation à Kinshasa**

Les objets de la piété populaire en soi contiennent un enseignement qui fonde le but pour lequel ils ont été fabriqués ou créés. Et par ce fait, ils constituent un moyen efficace d'évangélisation continue du peuple par le peuple lui-même en tant que protagoniste. En effet, depuis le magistère de l'Église, tout le peuple de Dieu est évangélisateur comme Église<sup>348</sup> et chaque chrétien dès son baptême a reçu l'Esprit de Dieu pour être témoins et missionnaires de la Parole du salut. L'expérience quotidienne de foi inculturée se vit à Kinshasa à travers les objets sacrés de la Vierge Marie, les chants religieux de la Vierge Marie, les louanges, les processions, bref la piété populaire en

---

<sup>347</sup> GONZALEZ COUGIL, R., *piEDAD popular y liturgia.*, Barcelona, Centre de pastoral litúrgica, 2010, p.12.

<sup>348</sup> FRANÇOIS, o.c., n° 111.

générale et celle mariale en particulier... L'utilisation d'images et d'objets permet non seulement un contact permanent avec le sacré, mais aussi constitue une évangélisation permanente et une transmission de la foi depuis la famille, dans les groupes sociaux, en milieu professionnel, dans les quartiers etc...

En effet, les chants de louange inspirés de l'Écriture Sainte sur la Vierge Marie et sur les mystères de la foi contiennent une force expressive qui permet non seulement la connaissance de l'Écriture et des mystères chrétiens, mais aussi l'intériorisation de la doctrine chrétienne et l'importance de persévérer dans la foi. Ces chants, parfois accompagnés de la danse, atteignent l'âme du Muntu, mettent en exergue la place de la Vierge Marie dans les mystères de son Fils, facilitent la transmission efficace de la foi et constituent une catéchèse simple, ordinaire, permanente à la portée de tous les chrétiens, même à la portée de ceux qui ont abandonné la foi chrétienne et des non-chrétiens.

D'ailleurs, au Congo en général et à Kinshasa en particulier, la participation aux processions n'est pas l'apanage des seuls catholiques. Bien qu'elle soit organisée par des catholiques, ces processions regorgent des chrétiens de toute tendance confessionnelle. Plusieurs parmi eux sont à la quête de Dieu et à la recherche d'une solution à leurs problèmes vitaux. Cette procession attire de nombreuses personnes et transmet de manière quasi automatique le contenu de la foi chrétienne à travers les chants. Ces chants qui plongent les participants dans une atmosphère de prière, contiennent des messages de foi en Dieu, de la confiance en l'intercession et protection de la Vierge Marie, de la puissance et de la divinité du Christ face aux mauvais esprits, au diable. Ces chants sont aussi une invitation à sortir de la peur de Satan et à l'écraser (*nyata satana*). D'autres sont des vraies prières chantées en remerciant la Vierge Marie, en demandant sa force et sa présence à jamais dans la vie de ses enfants, en reconnaissant qu'elle ne les abandonne jamais (*Mama Maria, merci Mama, nguya yayo tokosenge, oyeba 'te tozali bana, ozala na biso seko : Merci Marie, notre Mère, nous demandons ta puissance, saches que nous sommes tes enfants, sois toujours avec nous*).

Ces processions se déroulent avec l'usage des symboles forts de la dévotion ou de la piété mariale. En général la statue de la Vierge Marie et l'étendard du groupe qui l'organise précèdent toute la masse et les participants portent chacun son chapelet pour la prière. Et sur le lieu de destination, qui souvent est un sanctuaire, il y a toujours une exhortation, une catéchèse à l'adresse des participants pour motiver leur foi en Dieu, à la

force du Seigneur et à l'intercession de la Vierge Marie, tout en les invitant à se laisser guider par l'Esprit Saint.

Et donc, si la nouvelle évangélisation promue par l'Église requiert des moyens et des méthodes adéquats et efficaces, dans le cas du Congo-Kinshasa, la piété populaire mariale constitue un de ces moyens efficaces d'évangélisation en profondeur. Quitte à l'Église locale de valoriser, purifier et accompagner pastoralement cette expérience de foi vécue au quotidien. Comme le disent les évêques de la province de Valence : « *Il y a une grande richesse expressive dans la piété populaire, qui peut bien contribuer à l'évangélisation. La religiosité populaire recourt à la narration, au chant, à l'image religieuse et à la procession pour transmettre la foi, faire la catéchèse et, en même temps, célébrer la foi. Les éléments symboliques et esthétiques, qui aident à transmettre la foi, sont d'une grande importance* »<sup>349</sup>.

En plus, l'aspect très prédominant de la culture africaine qu'est la vie communautaire est un élément important qui permet une influence mutuelle des valeurs culturelles et religieuses. Ici, la famille, en tant que première église domestique et base de la société, joue un rôle important. R. Calvo Pérez en se référant à *Familiaris Consortio* insiste : « *La famille chrétienne dispose d'un environnement privilégié « pour préparer et prolonger le culte célébré dans l'Église à la maison » (FC 61). Étant donné que le sanctuaire domestique génère de manière vitale les principes des personnes, il peut et doit y être favorisé une authentique piété populaire conforme aux besoins des membres et plus ancrée dans les situations quotidiennes de la vie* »<sup>350</sup>.

En effet, l'évangélisation qui est réalisée de manière simple par les parents et les membres de la famille constitue déjà pour nous une semence de foi à partir de laquelle germera et évoluera une vie de foi qui continuera à se transmettre de génération en génération. On se retrouve ici avec l'aspect commentant plus haut la « religion-tradition » qui reste ancrée dans l'esprit car « c'est ainsi que mes parents m'ont appris ». Il convient

---

<sup>349</sup>OBISPOS DE LA PROVINCIA ECLESIASTICA VALENCIANA, Religiosidad popular y Evangelización. Orientaciones Pastorales de los obispos de la Provincia Eclesiástica Valentina, Valencia, 2016. <https://lavozdelosobispos.wordpress.com/2016/11/22/religiosidad-popular-y-evangelizacion-orientaciones-pastorales-de-los-obispos-de-la-provincia-eclesiastica-valentina/>

<sup>350</sup> CALVO PEREZ, R., "De lo tradicional y lo comunitario a lo eclesial" in TEJERINA ARIAS, G., *Sacramentalidad de la fe y religiosidad popular*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, p.61.

de noter, outre la famille, un autre noyau important comme moteur de l'évangélisation communautaire au Congo : c'est la communauté ecclésiale de base (CEB) où une foi partagée se vit dans les réalités quotidiennes du quartier et où la piété mariale, les valeurs culturelles et religieuses sont transmises.

Le Pape François, conscient de la réalité de la piété populaire mariale, reconnaît la capacité du peuple de Dieu à transmettre la foi comme sujet d'évangélisation. Il reconnaît la piété populaire comme une force évangélisatrice : « *Dans la piété populaire, parce qu'elle est le fruit de l'Évangile inculturé, réside une force activement évangélisatrice que nous ne pouvons sous-estimer : ce serait méconnaître l'œuvre de l'Esprit Saint* »<sup>351</sup>.

#### **VIII.4. LES OPPORTUNITÉS DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE**

##### **1. La médiation du sacré**

Comme nous l'avons montré, la piété populaire mariale a trouvé à Kinshasa un terrain propice de déploiement et son enracinement. Ce succès est dû entre autres à la prédisposition des habitants à la médiation du sacré dans sa propre culture. Ainsi, la médiation du sacré dans la tradition constitue une opportunité pour asseoir et étendre la piété populaire mariale dans régions de la République Démocratique du Congo et l'incorporer dans la vie de foi des fidèles.

##### **2. La foi au quotidien (Everyday religion)**

La piété populaire mariale est une opportunité de vivre la foi au quotidien. Avec les sacramentaux de la piété populaire mariale, les dévots peuvent entretenir leur foi au long de la journée et sentir ainsi la présence de Dieu dans leur vie. De cette manière, la relation avec le sacré n'est plus seulement l'apanage du temple, sinon une présence permanente au long du jour, de la semaine, du mois et de l'année, imprégnant ainsi toute l'activité humaine. En effet, durant l'année liturgique la dévotion mariale accompagne les chrétiens à travers les différentes célébrations en l'honneur de la Vierge Marie. En passant en revue l'année liturgique, l'on retiens les dates suivantes : le 1<sup>er</sup> janvier : Marie, Mère de Dieu ; le 11 Février : Notre Dame de Lourdes ; le 25 mars Annonciation de la Vierge Marie ; 13 mai : Notre Dame de Fatima ; le 24 mai : Marie Auxiliatrice ; le 29 mai :

---

<sup>351</sup> *Ibidem*, n° 126.

Marie, Mère de l'Église ; le 31 mai : Visitation de la Vierge Marie ; le 17 juin : Cœur immaculé de la Vierge Marie ; le 26 juillet : Joachim et Anne, parents de la Vierge Marie ; le 15 août : Assomption de la Vierge Marie ; 22 août : Marie, Reine ; le 8 septembre : Nativité de la Vierge Marie ; le 15 septembre : Notre Dame de douleurs ; le 7 octobre : Notre Dame du Rosaire ; le 21 novembre : Présentation de la Vierge Marie au Temple ; le 8 décembre : immaculée conception de la Vierge Marie ; le 25 décembre : Nativité de Jésus ; le 31 décembre : Sainte famille. Ainsi, toute l'année offre les opportunités de vivre et d'accroître le lien avec Dieu à travers la dévotion à la Vierge Marie, Mère de Dieu.

### **3. Piété populaire mariale comme comblement du vide liturgique**

Pour les chrétiens congolais en général et ceux de Kinshasa en particulier, la liturgie de l'Église catholique ne donne pas des réponses à toutes leurs préoccupations, moins encore ne renferme pas en elle toutes les pratiques nécessaires à leur vie en tant que bantous et chrétiens. Ils y ressentent donc un vide. Comme nous l'avions susmentionné, le Muntu ressent comme un vide d'autant plus que les rites sont trop mécaniques et 'froids'. En d'autres termes, la liturgie romaine paraît ne pas atteindre l'âme du Muntu. Dans sa tradition religieuse, le Muntu atteint la sphère spirituelle et sacrée dans tout son être, corps, âme et esprit. Ainsi sa religiosité naît de son expérience spirituelle qui transparaît dans toutes les dimensions de sa vie. C'est l'articulation de la raison avec la foi et avec l'affectivité et la corporalité. « *Dieu n'habite pas seulement ma pensée, mais aussi mon corps, mes affections et mes émotions* »<sup>352</sup>, affirmait le cardinal G. Danneels.

La piété populaire mariale apparaît ainsi comme une opportunité pour la liturgie d'atteindre l'âme du Muntu et de combler ce vide. Les mouvements de son corps, les rythmes, les chants, les danses et les transes ne sont pas des simples mimiques, sinon l'expression corporelle de la communion avec le transcendant. Étant des hommes de parole dans leur culture, les rites religieux, les prières ne se lisent pas comme un discours. Ce sont des gestes, des mots, des mouvements corporels, des transes, des cris lancés, des chants qui s'adressent de manière spontanée aux mânes des ancêtres et font ressentir la vibration de leur présence mystique au milieu de l'assemblée ou au lieu du culte. Et

---

<sup>352</sup> DANNEELS, G., *La religion populaire*, Mechelen, Service de Presse de l'Archevêché, 2008, p.43.

lorsqu'il y a silence, c'est pour marquer le moment culminant de ressentir la présence du sacré ou la communion avec ceux du monde de l'au-delà. Le rire, les blagues, les jeux n'ont pas de place dans le culte religieux traditionnel africain. C'est le lieu du vrai « *mysterium tremendum* ». Les objets utilisés ne sont pas des purs et simples décors, mais font partie de l'ensemble des symboles incarnant des forces surnaturelles. Ils sont ipso facto sacrés. La profanation du lieu du culte et l'enfreinte au tabou concernant les objets sacrés peuvent provoquer le courroux des êtres spirituels et encourir ainsi des conséquences fâcheuses.

Dès lors, l'on comprend l'importance accordée à l'invocation des saints et des ancêtres comme moment fort de la messe en « rite zaïrois ». C'est le lieu d'évoquer ici les déclarations de certains anciens catholiques devenus adeptes des sectes : « la messe est comme une répétition des choses qu'on connaît déjà. Nous pouvons réciter les prières du prêtre du début jusqu'à la fin, on ne sent pas qu'on est dans une atmosphère du sacré ». Ces allégations rejoignent la pensée du cardinal belge G. Danneels : « *la religion populaire est naturellement proche de la vie. Elle n'a pas à être "rapprochée de la vie" comme c'est le cas pour la liturgie, dite "savante". Elle imprègne la vie même, le cœur et le sentiment, les mains et les pieds [...]. La religion populaire ne proteste pourtant pas avec des mots...Elle proteste avec ses pieds et elle n'accepte pas d'émigrer dans des célébrations trop bien construites, concoctées depuis une table de travail isolée. Elle n'aime pas les célébrations qui proposent des textes trop centrés sur eux-mêmes, sur leur propre valeur littéraire ou sur leur originalité, plutôt que sur le "dévoilement" du mystère profond que, tout balbutiant, ils cherchent à formuler* »<sup>353</sup>.

Et donc, avec une liturgie mécanique, écrite et lue, remplie d'un symbolisme de culture étrangère dont on ne maîtrise pas bien le sens profond, la piété populaire, surtout celle mariale, est un bon refuge et surtout un bon recours face aux multiples problèmes auxquels font face les chrétiens de Kinshasa dans la vie quotidienne. E. Biemmi reconnaît : « *La liturgie exprime et sauvegarde ce qui est central dans la vie chrétienne. La piété populaire par contre, cherche à exprimer la foi à l'intérieur des circonstances variées et concrètes de la vie et par les sentiments qu'elles suscitent* »<sup>354</sup>. Que de fois ne voit-on pas les fervents chrétiens égrener leur chapelet durant la consécration ! Que de fois ne voit-

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, pp. 8-9.

<sup>354</sup> BIEMMI, E., « La religiosité populaire. Se laisser évangéliser par les aspirations religieuses d'aujourd'hui et les évangéliser. Enjeux théologiques », dans *Lumen Vitae*, n° 3 (2007), p. 326.



on pas les gens aller à la messe avec les bouteilles afin d'y recueillir de l'eau bénite ! Ils y sont poussés par des situations concrètes de la vie quotidienne. D'où le grand travail de l'inculturation au niveau liturgique doit être promu, afin que la liturgie à Kinshasa soit incarnée et devienne vraiment le culte rendu à Dieu par le peuple dans son idiosyncrasie, prenant en compte ses joies et ses peines.

#### **4. Évangélisation des non-catholiques aux activités mariales**

Il n'y a pas que des catholiques qui accourent aux processions en l'honneur de la Vierge Marie. Les grottes mariales, les sanctuaires et les lieux d'apparition de la Vierge Marie sont pleins des non catholiques qui cherchent des solutions à leurs problèmes. Ainsi, ces activités et ces lieux sont des occasions opportunes d'évangélisation et d'éclairage de la foi catholique en général et de la dévotion mariale en particulier. Ces enseignements en ces lieux sont importants tant pour les dévots que pour les non catholiques afin d'éviter toute déviation qui pourrait avoir comme source la superstition et comme débouché, le syncrétisme.

## **VIII.5. PERSPECTIVES POUR UNE PRAXIS REPENSÉE ET RENOUVELÉE DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE**

Face aux multiples dérapages partant des usages des objets de piété populaire mariale, face aux influences culturelles négatives et à la multiplicité des formes de la pratique de la piété populaire, il est plus que nécessaire de penser aux voies de renouvellement de la piété populaire. Partant de notre tableau de catégorisation des différentes pratiques, la catégorie A paraît la meilleure forme de pratiquer la piété populaire mariale par le fait qu'elle joint la pratique religieuse institutionnelle à l'expérience spirituelle. Les autres catégories G, F, E, D, C et B présentent certaines limites et par conséquent, ne constituent pas les modèles parfaits ou les catégories parfaites dans le cadre de la vraie piété populaire mariale.

Par conséquent, il paraît logique de proposer ici les voies et moyens pour que les pratiques religieuses mariales décrites comme propices aux influences négatives soient à la fois des expériences spirituelles, selon la conception de Chris.A. Hermans<sup>355</sup>. Ce renouvellement de la piété populaire mariale passe essentiellement par la mise en place des lignes d'action afin de profiter au maximum des bénéfices de la piété populaire et d'éviter ainsi toute déviation. Il s'agit entre autres de la promotion de la spiritualité mariale, la mise en place d'une catéchèse inculturée comme voie de maturation de la foi, et l'indispensable accompagnement pastoral.

### **1. Promotion de la spiritualité mariale**

Il s'est révélé comme une des faiblesses de la piété populaire mariale à Kinshasa le manque de préoccupation pour l'expérience spirituelle mariale. Ainsi, l'excès d'utilisation des objets matériels sans trop s'atteler à la relation personnelle avec la Vierge Marie, sans spiritualité mariale, ouvre des voies à des influences traditionnelles négatives dont la mentalité fétichiste. D'où l'importance de promouvoir la spiritualité mariale dans la piété populaire mariale. Aux côtés des ventes des objets de piété mariale, l'on doit nécessairement favoriser et promouvoir des expériences intérieures, des livres de spiritualité, des sessions, des recollections, des neuvaines, des expériences religieuses des

---

<sup>355</sup> HERMANS.A.C., art.cité, pp 21-27.

Mystiques, des temps et espaces de méditations, des enseignements se basant sur la spiritualité mariale comme complément aux sessions sur le symbolisme religieux catholiques. Il sied de mentionner qu'il ne s'agit pas ici de promouvoir la spiritualité mariale pour tomber dans le spiritualisme. Il s'agit bien de vouloir que les pratiques de piété mariale soient toujours en relation avec l'imitation des vertus mariales, avec l'expérience intérieure, avec la spiritualité mariale. Au cas contraire, on tomberait d'une part au matérialisme, et d'autre part au spiritualisme marial. C'est la manière adéquate de barrer la route aux diverses déviations manifestes dans la piété populaire mariale à Kinshasa.

C'est dans ce sens que les aumôniers et les responsables des groupes, des confréries et des centres spirituels de la piété populaire mariale ont aussi un grand rôle à jouer. Lorsque l'obscurantisme, la peur et la mentalité fétichiste semblent constituer le substratum des adeptes et membres des différents groupes qui recourent aux pratiques de la piété populaire en général comme ultime bouclier, le meilleur accompagnement doit porter l'éclairage de la vraie voie à suivre dans la pratique quotidienne, à la lumière de la Parole de Dieu et de la vraie doctrine catholique. Car un Muntu, psychologiquement influencé par ses croyances, est capable de s'inventer des rites syncrétiques qui mettent en mal sa vraie foi. Un accompagnement pastoral, dans ce cas, empêcherait les déviations et même la recrudescence des mentalités fétichistes aliénantes.

## **2. Mise en place d'une catéchèse inclusive et enculturée**

Parvenir à une pratique religieuse mariale qui soit en même temps une vraie expérience spirituelle, requiert aussi la mise en place d'une catéchèse inclusive et enculturée. En d'autres termes, pour lier la Lived religion à la Lived spirituality à Kinshasa, la réforme catéchétique constitue un instrument indispensable.

Au Congo en général, à l'heure actuelle, la catéchèse se préoccupe plus des enfants et des jeunes que des adultes. Cette catéchèse se base essentiellement sur des rudiments de la doctrine de l'Eglise, utilisant une méthode propre à l'éducation infantile et juvénile. Cette catéchèse est kérygmatisée puisque centrée sur l'annonce de l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ, mort et ressuscité ; et mystagogique ou post-sacramentale expliquant aux néophytes les sens des mystères célébrés dans les sacrements reçus.

L'épiscopat congolais a déjà parcouru un bonhomme de chemin dans le processus de contextualisation de la catéchèse. Dès l'érection de la hiérarchie locale (1961) et surtout lors de la VI<sup>ème</sup> Assemblée plénière, l'épiscopat congolais relevait déjà les failles de la catéchèse missionnaire. Pour corroborer ses limites, les évêques notaient : « *Les dogmes furent expliqués d'une manière trop théorique, trop systématique, en recourant à des considérations trop exclusivement rationnelles, alors que les Africains sont souvent réceptifs aux exemples, aux symboles, aux tournures proverbiales, à tout cela même qui abonde dans l'Écriture* ». <sup>356</sup>

Les évêques relèvent ici fondamentalement le problème de communication à l'heure de la transmission des enseignements. Le langage utilisé ne rime pas avec les schèmes mentaux des récepteurs. Ce langage taxé de théorique et systématique n'est autre que le langage trop rationnel emprunté de la philosophie qui n'est pas approprié à des gens simples dont le processus et le mécanisme d'apprentissage sont tout autre. La conséquence logique c'est que le message à transmettre reste superficiel et n'atteint pas l'homme dans son être profond. C'est cela que les évêques relevèrent : « *Aussi longtemps que la catéchèse n'accroche pas les idées et les conceptions des catéchumènes, elle ne les formera pas à la foi, à une conversion de cœur, mais elle n'aboutira qu'à une juxtaposition, une vie double dont l'aspect traditionnel et païen restera le plus fort* » <sup>357</sup>.

Il sied de mentionner aussi les efforts des différents diocèses qui, de manière particulière, ont tenté de mettre en place des catéchismes propres. Cependant la diversité des catéchismes dans une même église locale suscita aussi des problèmes. D'où il fallait éditer un catéchisme pour tous les diocèses du Congo-Kinshasa. Ce besoin était encore plus accentué lorsqu'on prit en considération la pauvreté des catéchismes particuliers, l'évolution de la mentalité, la montée des effectifs dans les écoles. Ce catéchisme nouveau aurait l'avantage d'articuler trois catéchismes destinés à trois catégories de personnes, à savoir les enfants de première communion, les catéchumènes adultes et les enfants de communion solennelle et de confirmation ainsi que les enfants d'écoles primaires. De son contenu, il prendrait en compte l'aspect dogmatique, c'est-à-dire l'expression exacte de toutes les vérités essentielles de la doctrine chrétienne ;

---

<sup>356</sup> CENCO, *Actes de la VI<sup>e</sup> Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo*, Kinshasa, Éditions Secrétariat général, p. 26

<sup>357</sup> *Ibid*, p.186.

pédagogique, c'est-à-dire clarté et simplicité ; pratique, c'est-à-dire orienté vers la vie<sup>358</sup>.

Le nouveau catéchisme unifié fu publié en Juillet 1962. Il comporte deux grandes parties dont la première intitulée « Dieu se donne à nous » (p.15-170) comporte 53 leçons. Et la deuxième partie « Notre vie d'enfant de Dieu » (p.171-352), comporte 67 leçons.<sup>359</sup>

Malgré ce nouveau catéchisme qui est méthodologiquement très différent des catéchismes missionnaires qui se basaient sur des questions-réponses, l'on constate toujours des failles dans l'assimilation des données de la foi et dans son intégration dans la vie quotidienne. En d'autres termes, si d'une part l'on pourrait reprocher au Muntu de n'avoir pas pu intégrer dans la vie les valeurs chrétiennes au détriment de ses traditions séculaires, d'autre part l'on est en droit de repenser une fois de plus le contenu et la méthode catéchétique actuels. D'où l'importance de la mise en place d'une catéchèse inculturée et inclusive, qui passe par l'enculturation comme méthode, afin que de l'enrichissement mutuel entre foi et culture, surgisse une pratique toute nouvelle et riche de la foi chrétienne catholique.

#### **a) Catéchèse inclusive**

Cette nouvelle catéchèse qui doit aider les chrétiens en général et les devots de la Vierge Marie en particulier, en vue d'une pratique religieuse qui soit en même temps une expérience spirituelle, nous la voulons inclusive, c'est-à-dire une catéchèse qui ne se limite pas seulement aux enfants et aux jeunes, mais s'adresse plutôt à tous, les adultes inclus. C'est une forme de catéchèse qui accompagne l'homme dans le processus de sa vie en vue de la maturation de sa foi. Il s'agit en fait d'une formation catéchétique permanente. Une telle orientation se fonde sur le fait que la catéchèse pré-sacramentaire est et reste élémentaire. Comme susmentionné, elle présente des données bibliques et quelques bribes d'idées sur la doctrine catholique, principalement les articles du Credo. Elle ne permet pas une réflexion systématique ni sur les genres littéraires de l'Écriture sainte, ni sur le vrai sens des énoncés dogmatiques de la foi, ni sur le symbolisme religieux, moins encore sur les pratiques dévotionnelles. Pire encore, on n'y trouve pas des notions de piété populaire mariale. Les croyances et les religiosités traditionnelles ne sont pas présentées, ni le contexte de leur émergence, ni le pour et le contre de leur

---

<sup>358</sup> BIDUAYA BADIUNDE, V., *Résistances à l'évangélisation et perspective de renouveau catéchétique en R.D. Congo*, p.237.

<sup>359</sup> *Ibidem*.

recours.

Ainsi, tenant compte du développement intégral de l'homme et sa maturation, tenant compte de la montée des sectes et de l'effervescence de piété populaire, surtout mariale, aujourd'hui à Kinshasa, tenant compte aussi de l'ampleur des religions dites indépendantes africaines ou des religions traditionnelles, la catéchèse inclusive doit prendre en considération ces notions fondamentales et les inclure dans son programme de formation afin que les chrétiens soient capables, non seulement de donner raison de leur foi mais aussi de vivre une foi raisonnée.

Dans la pratique pastorale au Congo et à Kinshasa, l'on s'est bien aperçu que la plupart des catéchistes ne donnent aux enfants que ce qu'eux-mêmes avaient appris dans la catéchèse. Il y a donc un impératif qu'il y ait un plus dans la formation des catéchistes. Et c'est ce plus là que nous voulons aussi pour tous les chrétiens adultes. Ce plus qui prends en compte le contexte actuel des effervescences religieuses, de la montée des sectes ésotériques, de la piété populaire et de la résurgence des religions et pratiques traditionnelles.

En outre, la catéchèse que nous voulons inclusive, ne saurait pas l'être si elle se limite seulement aux données bibliques et doctrinales, aux questions de foi. Elle doit aussi prendre en compte la culture du peuple dans son idiosyncrasie. Elle doit inclure les questions existentielles qui émergent dans le contexte de vie du Muntu. Ainsi, face à la cosmovision bantoue, l'on ne peut prétendre transmettre la foi sans tenir compte et du contexte vital et du réceptacle mental qui constitue le socle fondamental sur lequel doit s'enraciner toute autre culture exogène ultérieure.

En réalité, la catéchèse actuelle laisse un vide quant aux questions existentielles qui préoccupent le Muntu congolais en général et kinois en particulier. Par exemple, quel enseignement prévoit la catéchèse sur les questions de sorcellerie qui jonche le mental et défraie le quotidien congolais ? Et face à cette épineuse préoccupation, suffit-il d'annoncer la foi en la toute-puissance de Dieu ? Le Muntu comme « être de force », marqué par la force vitale fait face aux questions limites de maladie, de la mort, de la stérilité, de la sorcellerie qui mettent en péril sa vie et celle des siens. Dans cette situation, que lui propose le catéchisme comme agir et comportement ?

Voilà pourquoi, la prise en compte des réalités existentielles du catéchisé permettra à la catéchèse de toucher ainsi l'âme du Muntu afin qu'il intègre dans sa vie les données de la foi en vue de son salut présent et futur. De cette manière, l'Évangile ne sera pas un simple colorant sur sa peau, mais plutôt sa nouvelle vie, sa nouvelle foi enculturée, qui naîtra de la transculturation comme manifestation de cet enrichissement mutuel entre la foi et la culture de l'évangélisé.

#### **b) Une catéchèse réaliste et enculturée**

Une catéchèse avec les deux pieds sur terre. Le Verbe de Dieu a pris chair de notre chair, s'est incarné et a vécu au milieu des hommes, dans un contexte bien précis. Ainsi sa Parole de vie, comme message du salut doit retrouver l'homme dans son contexte de vie avec ses joies et ses peines. Voilà pourquoi l'annonce de l'Évangile ne doit être un discours qui plane dans les nuages, ni ne se complait dans les abstractions. Elle doit plutôt répondre aux attentes de l'homme et être pour lui une voie d'espérance et de salut intégral. Comme l'assure R. Mugaruka, elle doit s'agir d'une « *présentation du message chrétien qui, dans son fond comme dans sa forme, dans sa pédagogie comme dans sa méthodologie, s'adapte aux attentes et aux espoirs mais aussi aux angoisses et aux interrogations de l'homme et des peuples d'aujourd'hui dans la pluralité des conditions de vie, de l'histoire et de la culture qui les caractérise* »<sup>360</sup>.

En réalité, plus l'homme grandit, plus il fait face aux nouveaux et différents problèmes qui surgissent dans sa vie. C'est aussi en grandissant qu'il prend conscience des défis que lance la cosmovision ambiante. Un enfant en catéchèse pré-sacramentaire par exemple, ne prend pas encore conscience du fait que dans la cosmovision de son milieu il y a une permanente hantise des esprits maléfiques, bien qu'il enregistre des discours qui vont dans ce sens. Cette cosmovision qu'il acquiert petit à petit à travers les paroles, les contes, les fables et à travers certains rites traditionnels auxquels il devra participer dans le processus de son enculturation, se développera en même temps que son intelligence et configurera toute son existence. Et c'est comme adulte qu'il fera face de manière consciente à la haine, aux problèmes de sorcellerie, aux attaques maléfiques. Comme vu au chapitre précédent, face à ces menaces, il aura besoin en tant qu'« être de force » à protéger sa vie. C'est donc à ce moment qu'il aura besoin de puiser ou trouver,

---

<sup>360</sup> MUGARUKA, R., *Catéchèse et homilétique dans le champ de la communication. Pragmatique de la communication de la foi*, Kinshasa, Éd. Paulines, 2004, p. 88-89.

soit dans sa culture traditionnelle soit dans sa religion, des réponses et des moyens adéquats pour faire face aux dites menaces.

C'est donc ici que la catéchèse inclusive et réaliste trouve son terrain d'action et vaut son pesant d'or puisqu'elle aura procuré des éléments nécessaires au chrétien adulte. Pour y parvenir, nous proposons que la transmission de la foi dans la catéchèse corresponde au processus sociologique d'enculturation.

### 3. L'enculturation comme méthode catéchétique

L'enculturation, terme que nous empruntons aux sciences sociales et humaines est en fait une méthodologie naturelle efficace par laquelle se transmettent à l'enfant la culture et la cosmovision de son milieu naturel. L'enculturation a été créé par l'anthropologue américaine Margaret Mead (1901-1978) pour nommer le processus par lequel un groupe humain (parents, autres adultes et pairs) transmet à un enfant, dès sa naissance, les différentes composantes de sa culture : langage, mœurs, valeurs sociales, traditions, etc.<sup>361</sup>.

Selon T. Gobert l'enculturation « désigne l'apprentissage par un individu de connaissances possédées par son groupe de référence »<sup>362</sup>. Margaret Mead, estime que l'enculturation constitue donc un complexe d'adaptation au monde dans le développement psychique et social de « l'adulte social » en devenir. Cette dernière se situerait donc à un niveau macro où le jeune individu construirait son bagage ontologique par fréquentation de référents sociaux, pour intégrer sa culture et s'y frayer un chemin <sup>363</sup>.

L'anthropologue américain H. Merville, quant à lui, distingue deux phases dans le processus d'enculturation. La première phase est celle de l'enfant soumis à un conditionnement de type opérant aux bases de culture où « il est plutôt instrument qu'acteur ». La seconde est celle de l'adulte qui s'apparente à un reconditionnement. Car selon lui, dans ses aspects ultérieurs, lorsque l'enculturation opère au niveau de la conscience, elle ouvre la porte au changement, en permettant l'examen de possibilités diverses et le reconditionnement à des nouveaux modes de pensée et de conduite<sup>364</sup>.

---

<sup>361</sup> <https://www.toupie.org/Dictionnaire/Enculturation.htm>

<sup>362</sup> GOBERT, TH., *De l'acculturation à l'enculturation*, Paris Descartes, INED, 2007. <https://isdm.univ-tln.fr/PDF/isdm32/isdm32-gobert.pdf>

<sup>363</sup> MARGARET MEAD, cité par GOBERT, TH., o.c.

<sup>364</sup> HERSKOVITS MERVILLE. J., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967.



L'enculturation que nous proposons se veut comme un renfort méthodologique dans la sphère spécifique de la catéchèse. Elle se veut donc comme méthode d'apprentissage, d'assimilation et de réappropriation du contenu de la foi catholique en même temps que le processus d'enculturation culturelle. Et de ce double apprentissage concomitant surgira quelque chose de neuf qui serait le produit du processus de transculturation opérée, -terme cher à l'anthropologue cubain F. Ortiz<sup>365</sup> -, une foi vécue prenant en compte tout l'être du Muntu, qui serait ainsi une synthèse inclusive des valeurs de la foi chrétienne et de la culture bantoue, partant des créativité propre du peuple.

En effet, selon F. Ortiz : « *le mot transculturation exprime mieux les différentes phases du processus transitif d'une culture à l'autre, car celui-ci ne consiste pas seulement à acquérir une culture différente (...), mais le processus implique aussi nécessairement la perte ou le déracinement d'une culture antérieure (...) et, en outre, signifie la création conséquente de nouveaux phénomènes culturels...* »<sup>366</sup>. Ainsi, il en surgira la création des phénomènes nouveaux comme synthèse entre foi chrétienne et la culture bantoue : c'est en termes théologiques, l'œuvre ou la tâche assignée à l'inculturation qui est toujours un processus inachevé.

Si l'inculturation tant prônée par la théologie consiste en une « *intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines* »<sup>367</sup>, la transculturation, en anthropologie, paraît aussi un processus complet qui, en même temps laisse tomber des éléments négatifs culturels, ouvre la porte à des nouvelles créations enrichissantes et originales. Voilà pourquoi, S. Valle De Frutos estime : « *Les processus de transculturation, d'un point de vue historique et sociologique diachronique, pourraient actuellement être considérés comme (...) pont ou lien entre les cultures ; forme coopérative entre les cultures ; intégration de diverses cultures ; et enfin, comme ceux qui aboutissent à la création d'une culture avec une nouvelle identité inclusive* »<sup>368</sup>.

---

<sup>365</sup> ORTIZ, F., *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983.

<sup>366</sup> *Ibidem*, p.89.

<sup>367</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris Missio*, Madrid, Éd.San Pablo, 1990,n. 52.

<sup>368</sup> VALLE DE FRUTOS, S., "Los procesos de transculturación desde la identidad de nuestra América y la Europa mediterránea" dans *Cuadernos Americanos* 132 (México, 2010/2), pp. 55-63.

Ainsi, cette méthode catéchétique d'enculturation est proposée comme voie dans l'apprentissage du contenu de la foi. Car, l'on ne saurait pas réussir l'inculturation, théologiquement parlant, ni parvenir à la synthèse inclusive si de deux côtés, foi et culture, l'on n'utilise pas les mêmes méthodes efficaces d'apprentissage. Or dans le processus de la réappropriation de la culture, l'enculturation a déjà fait ses preuves à telle enseigne que l'on puisse dire que l'homme est sa culture. Et cette culture constitue sa base, son socle qui influe sur tout autre apprentissage ultérieur. Quoi de mieux que de proposer que la transmission de la foi emprunte la même voie si efficace afin de s'enraciner dans le mental du Muntu, d'envelopper tout son être et influencer sur son agir et sa vie entière.

Par ailleurs, le recours aux méthodes des sciences sociales et humaines est indispensable non seulement dans le cadre de notre recherche, mais aussi dans le cadre de l'interdisciplinarité afin de faire avancer la théologie. De même que la perspective « Lived religion » nous a fourni des instruments utiles et nouveaux pour une investigation qui soit rigoureuse et scientifique, de même le recours aux autres méthodologies sociales d'apprentissage nous sert à l'avancement théologique, en l'occurrence dans le cadre de l'évangélisation en profondeur. Cela est judicieux d'autant plus qu'il s'agit des faits religieux qui sont en même temps des faits sociaux.

L'appui méthodologique de l'enculturation serait incomplet dans le cadre catéchétique s'il ne se déployait pas dans des espaces vitaux de l'enfant et du jeune. Voilà pourquoi la famille, l'école, la CEVB (communauté ecclésiale vivante de base) sont repérées comme des espaces privilégiés du déploiement de l'enculturation, afin qu'en jaillisse une vie de foi inculturée.

#### **4. Famille comme structure catéchétique de base**

La famille est la structure de base de la société. C'est le centre d'action de tout apprentissage de l'enfant. Ainsi, l'importance de l'enculturation comme méthode au sein de la famille réside dans le fait qu'elle se fonde sur la nature du mariage chrétien et de la famille chrétienne comme première institution éducative, tant au sujet des valeurs humaines qu'à propos de la vie de foi des enfants. À Kinshasa et au Congo en général, la catéchèse comme telle est une affaire de la paroisse. L'enfant ou le jeune n'apprend la catéchèse que dans les groupes catéchétiques de la paroisse en vue de recevoir les sacrements. Mais ni la paroisse ni l'école ne peuvent se substituer à la famille dans sa mission éducative des valeurs fondamentales.

Voilà pourquoi l'importance de cette méthodologie et son intégration familiale est souhaitable dans l'initiation à la foi. La famille, la CEVB, la paroisse et l'école doivent constituer des lieux complémentaires où l'enfant et le jeune se sentent enveloppés et accompagnés dans l'apprentissage, dans l'appropriation et dans le processus de maturation de leur foi. Déjà le saint pape Jean Paul II prônait cette catéchèse familiale : *« En outre, il faut viser toujours davantage à ce que les diverses formes de catéchèse, en ses différents domaines \_ à commencer par cette forme fondamentale qu'est la catéchèse « familiale », c'est-à-dire la catéchèse faite par les parents à leurs propres enfants, manifestent la participation universelle de tout le peuple de Dieu à la fonction prophétique du Christ lui-même. En fonction de cela, il faut que la responsabilité de l'Eglise envers la vérité divine se trouve partagée par tous, toujours davantage, et de bien des manières »*<sup>369</sup>.

Dans cette forme de catéchèse, les adultes doivent faire l'objet d'une attention constante car, comme souligné par le Pape Jean Paul II, c'est la catéchèse que dispensent les parents à leurs propres enfants. Connaissant la culture, connaissant les enseignements de base de la foi chrétienne, maîtrisant le langage courant et symbolique adapté à la croissance de l'enfant, les parents sont bel et bien des grands catéchistes de leurs enfants. C'est ainsi que le Pape François à son tour corrobore : *« L'éducation à la foi sait s'adapter à chaque enfant, car parfois les méthodes apprises ou les recettes ne fonctionnent pas. Les enfants ont besoin de symboles, de gestes, de récits. Les adolescents entrent généralement en crise par rapport à l'autorité et aux normes ; il convient donc d'encourager leurs propres expériences de foi et leur offrir des témoignages lumineux qui s'imposent par leur seule beauté... Il est fondamental que les enfants voient d'une manière concrète que pour leurs parents la prière est réellement importante. Par conséquent, les moments de prière en famille et les expressions de la piété populaire peuvent avoir plus de force évangélisatrice que toutes les catéchèses et tous les discours »*<sup>370</sup>.

Cette méthode est d'autant plus importante qu'elle contribue au renforcement de la vie de foi en famille. C'est aussi une opportunité pour certains parents chrétiens de renouer avec leur vie de foi en accompagnant leurs enfants. Cette méthode les aidera à

---

<sup>369</sup> JEAN PAUL II, *Redemptoris homini*, n° 19.

<sup>370</sup> FRANÇOIS, *Amoris Laetitia*, n° 288.

interagir davantage avec leurs enfants en leur consacrant un temps de qualité qui sera d'une importance capitale dans leur vie, les marquera pour toujours et constituera un souvenir indélébile de leur enfance.

En sus, si l'évangélisation des familles est une priorité de l'Église, la catéchèse familiale est une réponse aux besoins réels de notre temps, aux besoins réels de l'Église du Congo-Kinshasa dans son contexte précis où la superstition tend à l'emporter sur les pratiques religieuses. Aux côtés des familles comme lieu catéchétique privilégié, il convient de promouvoir aussi la catéchèse scolaire, la participation aux CEVB (communauté ecclésiale vivante de base) et l'enrichissement du contenu de la catéchèse paroissiale.

## **5. Changement du discours homilétique**

À longueur des journées, le peuple qui habite la capitale congolaise enregistre toutes sortes d'enseignements religieux à travers les médias, dans les églises de réveil qui pullulent dans tous les quartiers avec une forte sonorisation pour faire entendre leur message et leur musique, dans les moyens de transports par des pasteurs ambulants, au marché, aux carrefours etc...Les discours enregistrés ne cessent de mentionner la sorcellerie, les enfants sorciers, la possession démoniaque, les démons, les attaques des esprits malins, les différents esprits mauvais qui envahissent les gens : « l'esprit de pauvreté », « l'esprit du célibat », « l'esprit d'envoûtement », « les maris de nuit »(esprits succubes et incubes), « l'esprit de critique », « l'esprit de débauche ou fornication », « l'esprit d'adultère », « l'esprit de vol »...

Et comme si cela ne suffisait pas, les films en vogue à la télévision font miroiter par fiction les exploits de la magie, de la sorcellerie, des pratiques sataniques aux cimetières, la sorcellerie des oncles qui envient leurs neveux et les ensorcellent, les parents qui bloquent la réussite de leurs enfants, les garçons qui sacrifient leurs parents pour s'enrichir, les ristournes des sorciers afin de livrer au sacrifice leurs fils ou leurs filles, les filles qui recourent à la nécromancie pour séduire les patrons ou les hauts placés, les filles qui se transforment en sirène ou en serpent ( les films nigériens « Karashika » et « Mwasi Nyoka » sont les plus connus). Ces films Nigériens sont traduits en Lingala pour atteindre plus de monde. Ces discours enregistrés, ces films diffusés ne peuvent laisser l'homme indifférent. L'homme est psychologique. Avec toute la cosmovision bantoue, tous ces discours, tous ces films loin de libérer l'homme congolais en général et kinois en

particulier, l'enfoncent de plus belle dans le gouffre de l'obscurantisme et renforce sa hantise de peur, de superstition et sa recherche effrénée de protection.

Face à la résurgence des pratiques quasi traditionnelles qui prêtent le flanc au syncrétisme, et face à la montée des ésotérismes, le peuple de Dieu doit être informé et formé afin non seulement de donner raison à leur foi, mais aussi de la vivre de manière réfléchie et orthodoxe. Et l'un des espaces où l'on peut bien ouvrir les yeux des chrétiens c'est la célébration eucharistique, à travers les homélies. À l'heure où les églises de réveil avec leurs pasteurs envahissent les médias et les espaces publics avec des discours qui parfois enferment le peuple dans l'obscurantisme, le discours homilétique du ministre catholique doit être éclairant. L'on ne peut se permettre d'enfoncer le peuple dans la peur des esprits, dans la possession démoniaque, dans les attaques invisibles. Tout en leur procurant des objets bénis ou en les accompagnant à trouver solution à leurs problèmes existentiels, l'on doit les aider à comprendre le sens du symbolisme religieux et de la médiation du sacré.

Et pour les agents pastoraux en exercice, il se requiert une réforme au niveau du discours homilétique. L'homélie d'un ministre catholique au Congo en général et à Kinshasa en particulier, loin de se transformer en espace d'exposition dogmatique et doctrinale, moins encore de l'enfermement dans l'obscurantisme comme c'est le cas chez plusieurs pasteurs des sectes, doit pouvoir illuminer le peuple de Dieu, le sortir de la peur qui alimente la mentalité fétichiste. Ce discours doit pouvoir toucher l'âme du fidèle dans sa cosmovision et lui montrer le vrai chemin à suivre. Si le discours homilétique est trop abstrait et ne touche pas la vie des chrétiens et les réalités auxquelles ils font face à longueur des journées, les fidèles trouveront leur salut dans des discours qui en lieu et place de les libérer, les enferment davantage dans la hantise des démons et dans la superstition.

Par ailleurs, favoriser le développement d'expressions de la piété populaire ne pourrait permettre l'invasion et l'introduction dans la sphère catholique, des objets qui prêtent à la magie, à l'ésotérisme et même à des pratiques ancestrales ambiguës. Car en tant qu'expérience de la foi du peuple de Dieu, la piété populaire mariale à Kinshasa doit aider les gens à sortir de la naïveté, des fausses croyances traditionnelles, de la peur, de la sorcellerie, de la superstition pour vivre une foi mûre. C'est cette foi mûre qui les aidera à comprendre que le salut n'est pas seulement la simple libération des souffrances

présentes mais aussi la plénitude de la vie de Dieu. De cette manière, ils comprendront aussi le vrai sens de la croix afin que leurs situations difficiles ne soient pas considérées comme fatalité.

Évidemment, dans un tel contexte, l'agent pastoral catholique qu'il soit prêtre, diacre, responsable des mouvements d'actions catholiques, responsables des mouvements et des groupes de piété populaire, tous doivent tenir un discours critiquement approprié et rationnellement libérateur. Cela exige une formation religieuse solide et permanente.

## **6. Formation religieuse appropriée**

La réalité de la piété populaire et ses corollaires se vivent et se répandent. Cependant peu sont formés à la connaissance des grands enjeux que renferme ce phénomène. La « ratio studiorum » des étudiants en théologie ne renferme pas encore certaines matières, notamment un cours sur la piété populaire et ses différents enjeux. Les sacramentaux sont étudiés à la volée comme un volet dans la théologie dogmatique. Pourtant, sortis de leur formation et après leur ordination, ces jeunes font face aux premières réalités des sacramentaux : les bénédictions. Les sacramentaux, la piété populaire sont les premières réalités auxquelles font face les nouveaux ordonnés dès le début de l'exercice de leur ministère. Faute de formation adéquate, la propension de s'inventer des pratiques « efficaces » est grande.

D'où nous proposons l'insertion d'un cours entier sur la piété populaire et ses enjeux théologiques et pastoraux. Ce cours loin d'être de caractère dogmatique, doit être de caractère pastoral, anthropologique et sociologique, afin d'initier le futur clerc aux réalités pastorales de son milieu de vie, de le munir des principes et des critères d'appréciations, pour qu'il sache comment s'y prendre une fois sur le terrain pastoral. Ce cours systématique contiendrait des notions sur le sacré et le religieux, le symbolisme religieux, l'anthropologie bantoue, les religions traditionnelles africaines, les églises indépendantes africaines, la piété ou la religiosité populaire, la spiritualité mariale, les sacramentaux, les sectes ésotériques, la sorcellerie et la magie.

Par ailleurs, si la formation des clercs, destinés à devenir des pasteurs, des éclaireurs, des veilleurs et des éveilleurs, paraît déficitaire et lacunaire en cette matière, l'on s'imagine alors le niveau de connaissance des fidèles et des pratiquants de la piété populaire. Ici il est plus qu'urgent de mettre en place, au niveau de la Conférence

Épiscopale, un module de formation pastorale sur la piété populaire et ses enjeux non seulement pour Kinshasa, mais pour l'ensemble des diocèses du Congo. Ce module sera adapté pastoralement à la formation des responsables des mouvements de piété populaire et contiendra des éléments sur l'anthropologie bantoue avec des notions sur les religions traditionnelles, sur les pratiques traditionnelles de protection, sur la sorcellerie d'une part, et d'autre part sur les sacramentaux, sur la piété populaire et la spiritualité, sur les églises de réveil et sur les sectes ésotériques. Ce module peut servir aussi pour les cours de religion dans les classes terminales du secondaire des écoles catholiques.

Ainsi, à l'heure de la prolifération des sectes, de la résurgence des pratiques ancestrales en veilleuse, du réveil des sectes et églises africaines indépendantes, et surtout de la médiatisation des discours obscurantistes, dans une cosmovision propre telle que décrite, il est plus qu'important de mettre en place ces modules de formation, avec l'aide des experts du domaine, afin de pallier cette situation.

## **7. La communication à travers les réseaux sociaux**

L'époque actuelle se caractérise par une explosion des médias et surtout des réseaux sociaux. S'il y a un espace où l'on peut aujourd'hui retrouver et approcher les gens c'est à travers les réseaux sociaux. Ce sont des canaux de communication où se diffusent toute sorte de message. Si ces canaux favorisent le rapprochement entre les personnes, ils sont en même temps des voies de transmission des vérités et contre-vérités. À travers ces réseaux, se propagent aujourd'hui les spiritualités sans pratiques religieuses, se diffusent des messages de spiritisme, des méditations purement psychologiques, des idéologies et des doctrines qui remettent en question les pratiques religieuses mariales...

Ainsi, cet essor des réseaux sociaux est une opportunité pour l'Église catholique de Kinshasa de disposer d'un nouvel espace pour construire une relation renouvelée avec ses fidèles en leur offrant un espace virtuel où ils peuvent se rencontrer et socialiser. Car ces canaux sont une opportunité à l'heure actuelle pour transmettre la vraie foi catholique. La catéchèse doit s'en servir afin d'atteindre le plus de monde possible, surtout le monde de jeunes.

Au Congo et à Kinshasa tous les jeunes sont attirés par Facebook, TikTok, YouTube, WhatsApp, Instagram, SnapChat et sont constamment connectés non seulement pour être à la mode comme tous leurs copains mais aussi pour s'ouvrir au

monde et ouvrir leur horizon de connaissance. Ainsi, Kinshasa comme d'ailleurs tous les diocèses congolais, doit saisir cette opportunité pour multiplier des espaces virtuels selon les différents groupes apostoliques ou mouvements paroissiaux, en plus de la page web officielle de l'archidiocèse, afin d'atteindre un plus grand nombre de la population. Une page Facebook, un compte Twitter et un canal YouTube, en plus de la Radio Elikya, de la Radio Maria et la Rtce (Radiotélévision catholique Elikya, de Kinshasa) pour un archidiocèse, constituent des références non seulement pour transmettre les nouvelles de l'Église locale et de la société, mais aussi pour transmettre la foi à ses abonnés. Ce sont des espaces de vérités, afin de contrecarrer des faux messages obscurantistes, spiritistes, et libérer le peuple de Dieu en lui transmettant un message libérateur, un message d'espérance avec un rythme régulier de publication.

À juste titre, Benoît XVI atteste : « *je désire remercier les catholiques qui s'engagent avec compétence en vue d'une présence significative dans le monde des médias, en souhaitant un engagement encore plus large et plus qualifié. Parmi les formes nouvelles de communication de masse, un rôle croissant est aujourd'hui reconnu à internet qui constitue un nouveau forum sur lequel il faut faire résonner l'Évangile (...). Dans le monde d'internet, qui permet à des milliards d'images d'apparaître sur des millions d'écrans dans le monde, devra apparaître le visage du Christ ainsi que la possibilité d'entendre Sa voix* »<sup>371</sup>.

Dans la même perspective, R. Mugaruka avertit : « *devant l'emprise des mass-médias sur les esprits et les consciences, la catéchèse doit réagir. Il faut d'abord apprendre aux fidèles les règles du bon usage actif et passif des médias et ensuite s'en servir elle-même pour l'annonce de l'Évangile* »<sup>372</sup>. Le professeur souligne ici en outre l'importance de l'éducation nécessaire à l'usage de ces moyens. Car, malgré les avantages qu'ils proportionnent à la société actuelle et l'opportunité d'être une voie de transmission catéchétique, ces médias contiennent aussi des risques, surtout des risques de dépravation, de syncrétisme et d'hétérodoxie pour les catholiques. Car l'impact des réseaux sociaux ou de l'internet sur le comportement et la configuration de l'identité personnelle et religieuse n'est pas à négliger.

---

<sup>371</sup> BENOIT XVI, *Dei Verbum*, n° 113.

<sup>372</sup> MUGARUKA, R., *o. c.*, p. 92.



C'est dans ce sens que plusieurs psychologues et même théologiens réfléchissent sur ce phénomène dans ce qu'ils appellent la « cyberthéologie ». Un de ses spécialistes, le jésuite Spadaro affirme : « *La réflexion cyberthéologique est toujours connaissance réfléchie à partir de l'expérience de la foi. Elle reste théologique dans le sens qu'elle répond à la formule fides quaerens intellectum. La cyberthéologie est donc non pas une réflexion sociologique sur la religiosité sur Internet, mais le fruit de la foi qui libère par elle-même un élan de connaissance à un moment où la logique du Net indique la façon de penser, connaître, communiquer, vivre* »<sup>373</sup>.

Voilà pourquoi, en communiquant la foi sur des réseaux ou médias, l'on doit bien pouvoir tenir compte de plusieurs aspects comme le pluralisme religieux, les idéologies ambiantes afin de proposer aux publics le contenu qui soit orthodoxe, intéressant, implicatif et libérateur. Et, en tout état de cause, l'on doit être capable non seulement de justifier sa foi, mais aussi de bien la justifier dans l'acte communicatif.

#### **8. L'évangélisation et la purification la piété populaire mariale**

La piété populaire mariale comme pratique religieuse à Kinshasa n'a pas besoin seulement d'être reformée dans sa méthode catéchétique et dans son contenu, mais aussi d'être évangélisé, malgré sa force évangélisatrice et sa richesse comme expérience de foi. Certaines catégories de notre tableau de Lived religion et certains récits des enquêtés ont révélé des usages purement fétichistes et hétérodoxe. À titre illustratif, l'on pense à la vendeuse qui pose son chapelet dans son portemonnaie pour que les esprits ne fassent pas disparaître l'argent par magie. Ou l'exemple de la vendeuse qui place le chapelet sous sa marchandise afin d'attirer les clients et d'éloigner le mauvais sort des méchants... Ou encore, l'exemple d'une personne qui place la statuette de la Vierge Marie derrière le but de football de son club pour que l'on y marque aucun goal.

La présence de toutes ces pratiques qui montrent clairement l'influence des pratiques traditionnelles, requièrent une évangélisation, une purification et un accompagnement de la piété populaire mariale. Cette évangélisation est d'autant plus importante qu'elle doit l'aider à favoriser la spiritualité mariale en même temps, à rejeter les tendances négatives qui ont constitué les déviations de superstition, de fétichisme, de syncrétisme ou d'idolâtrie. C'est une exigence et une nécessité pour assurer une expérience de foi mûre et authentique, enrichie par la culture et prenant en compte les

---

<sup>373</sup> SPADARO, A., *Quand la foi passe par le Réseau*, Paris, Ed. Parole et Silence, 2017, p. 41.

besoins du peuple et sa cosmovision. Comme le souligne le cardinal P. Poupard : « *Purifier et catéchiser les expressions de la piété populaire peut, dans certaines régions, devenir un élément décisif pour évangéliser en profondeur, entretenir et développer une véritable conscience communautaire dans le partage d'une même foi, notamment à travers les manifestations religieuses du peuple de Dieu, comme les grandes célébrations festives* »<sup>374</sup>.

Et pour que cette évangélisation de la piété populaire soit effective à Kinshasa et dans tous les diocèses du Congo, il convient que le service pastoral de l'archidiocèse de Kinshasa et la Conférence épiscopale prennent au sérieux la question de la piété populaire et ses enjeux dans l'Église congolaise. Car, elle-même (Conférence Épiscopale Nationale Congolaise) affirme : « *C'est avec une grande tristesse que nous observons dans la vie quotidienne du peuple congolais, des attitudes, des pratiques et des actions qui sont contraires à une vraie foi catholique* »<sup>375</sup>. Cependant, cette tristesse n'est restée qu'au niveau d'une constatation sans prendre des mesures préventives et curatives pour contrecarrer ces déviations.

Voilà pourquoi, est nécessaire et urgente la création au niveau de sa structuration, d'une « sous-commission » au sein de la commission de la doctrine de la foi, qui soit chargée de l'étude approfondie de la réalité de la piété populaire au Congo-Kinshasa. Cette commission aura ses succursales dans tous les diocèses à travers les centres pastoraux. La « sous-commission » chargée de la piété populaire aura pour objectif, outre la mise en place d'une catéchèse adaptée et enrichie par l'enculturation, la mise en œuvre des enseignements de l'Église en la matière au niveau de la catéchèse, au niveau du programme de religion dans les écoles catholiques et aussi au niveau de la « Ratio studiorum » des grands séminaires de théologie et des facultés de théologie. Car, comme nous le disions, il est impensable que les prêtres congolais soient des spécialistes en sacramentaux ou en bénédictions des objets de piété populaire, alors que leur « Ratio studiorum » ne leur présente et fournit des matières nécessaires à ce sujet. Ainsi, la piété populaire en général et la mariale en particulier, doivent faire partie des programmes de

---

<sup>374</sup>POUPARD,P., « Pour une pastorale de la culture.Actes du Pape Jean-Paul II » dans LACROIX, <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2207/POUR-UNE-PASTORALE-DE-LA-CULTURE-2013-04-09-936088>

<sup>375</sup> CENCO, « SEIGNEUR AUGMENTE EN NOUS LA FOI », n° 7.

formation catéchétique et théologique, en même temps que les religions traditionnelles africaines.

Ainsi, évangéliser la piété populaire au Congo et à Kinshasa consistera à la remise du Christ au centre de toute la piété mariale en favorisant l'expérience spirituelle mariale et en prenant en compte non seulement le magistère, mais aussi l'idiosyncrasie et les besoins du peuple. Comme d'aucuns disent : « *Ad Iesum per Mariá* ». Évangéliser la piété populaire mariale c'est faire en sorte que l'Évangile inspire ses formes et ses expressions dans une culture donnée. C'est aussi accompagner pastoralement cette expérience religieuse de manière que seule la foi en Dieu et sa quête soient la base et le fondement de toute démarche spirituelle des pratiquants et non la peur des esprits, moins encore la superstition. Une recentralisation trinitaire de la piété populaire mariale dans une culture permettrait ainsi une expérience spirituelle enrichie. Enfin, évangéliser la piété populaire c'est sortir le peuple de Dieu du carcan de la hantise de la peur et de l'obscurantisme vers la vraie lumière du Christ et la vraie liberté des enfants de Dieu.

### ***Conclusion***

Ce chapitre conclusif a eu le mérite de déceler la richesse théologique du phénomène de la piété populaire mariale à Kinshasa d'une part, et de proposer les voies de son renouvellement d'autre part. Cette expérience quotidienne de foi en effervescence à Kinshasa constitue en soi un lieu théologique non négligeable. Du fait de son ouverture à la transcendance et au symbolisme tant religieux que culturel, elle constitue une énorme potentialité pour une évangélisation efficace. Car, elle est une vraie voie de transcendance et une expérience de la vie de foi au quotidien.

Cependant, cette richesse de la piété populaire mariale se trouverait en péril si l'on ne prend pas au sérieux cette réalité par un accompagnement pastoral et la mise en place d'une catéchèse appropriée qui soit méthodologiquement enculturée et qui aboutirait à une vivance inculturée de la foi. Le changement du discours homilétique et la multiplication des enseignements religieux dans les espaces médiatiques sont d'autres voies pour la maturation de la foi.

## CONCLUSION GENERALE

Notre thèse concernant l'influence des pratiques bantoues de protection sur la piété populaire mariale à Kinshasa s'est développée en trois parties. Subdivisée en deux chapitres, la première partie du travail intitulé : « Les fondamentaux de la piété populaire et de la Lived religion » a constitué un ensemble d'éléments importants afin non seulement de comprendre le phénomène socioreligieux de la piété populaire, mais aussi d'avoir une idée claire sur les notions théologiques de base en relation avec lui. De fil à aiguille, cette première partie de notre dissertation a brossé les notions générales de piété populaire, de religiosité populaire et de la piété populaire mariale afin de ne pas prêter le flanc à toute équivocité. L'expression « piété populaire » est plus spécifique et plus adéquate dans notre cadre de recherche puisqu'elle se situe dans le domaine de la foi chrétienne catholique qui se manifeste, s'exprime et se vit quotidiennement en relation avec la Vierge Marie ou avec les saints. Il s'est agi aussi dans cette partie d'aborder quelques notions de la perspective Lived religion en relation avec la piété populaire, les notions de la cohérence ou logique de Lived religion, la relation entre Lived religion et Lived spirituality, la matérialité et corporalité de la religion, et enfin de la relation entre la religion et la culture.

Pour parvenir à démontrer l'influence de cette cosmovision sur la pratique de la piété populaire mariale aujourd'hui dans la ville de Kinshasa, la deuxième partie de notre thèse s'est concentrée à étudier d'abord le contexte en proportionnant des bases anthropologiques et religieuses fondamentales sur la vie et la cosmovision des peuples bantous pour lesquels la force vitale constitue l'épicentre de leur philosophie. En revanche, la sorcellerie et les forces naturelles se présentent comme menaces à la plénitude de la vie. D'où la lutte pour la conservation et la protection de la vie comme un constant cheval de bataille. En effet, face à cette cosmovision, rien n'est plus normal que le recours récurrent aux moyens supranaturels dont ils disposent dans leur culture comme gestion surnaturelle de la peur. Nous citons l'usage des fétiches, des amulettes et des pendentifs comme pièce à conviction de la peur obsédante des attaques occultes. Cette mentalité, produit de la cosmovision bantoue, n'est pas le propre d'un passé révolu. Elle continue cependant son bonhomme de chemin et influe sur toutes les activités de l'homme malgré le choc de la modernité et les efforts des apports éducatifs, religieux et idéologiques externes.

Le deuxième chapitre de la partie ou le quatrième du travail, s'est appesanti sur le processus de christianisation du Congo et l'introduction de la piété populaire mariale auprès des populations autochtones récemment converties à la nouvelle religion, celle des blancs, les frères de leurs colonisateurs. Ainsi ce chapitre quatrième s'est attelé sur l'arrivée de la nouvelle religion en terre congolaise et ses retombées ambivalentes directes. L'œuvre évangélisatrice pour s'implanter, a dû faire table rase des traditions trouvées. D'où la loi du brûlage des artefacts bantous traités de fétiches, de pratiques contraires à la nouvelle foi chrétienne, qui s'est suivie de l'introduction des objets de piété de la foi chrétienne venus d'Occident. Si d'une part, le contexte colonial et la culture locale ainsi que les prédispositions à utiliser les objets matériels dans la médiation du sacré ont permis aux peuples autochtones du Congo de s'approprier rapidement la nouvelle religion et les sacramentaux, d'autre part l'usage de ces nouveaux objets est questionnable et démontrent des ambiguïtés, par rapport à l'orthodoxie chrétienne et catholique. Trop tôt, pour les nouveaux convertis, le chapelet, la médaille ou scapulaire, les statuette de la Vierge Marie distribués par les missionnaires sont prises pour des fétiches des blancs (considérés comme très puissants puisqu'appartenant aux blancs qui sont des génies sortis de l'eau) et donc constituent des nouveaux instruments et moyens efficaces pour s'assurer la conciliation avec le sacré et garantir la force vitale. Il nous est paru judicieux de signaler à ce niveau-là des pôles de résistance face à la nouvelle pratique religieuse venue d'ailleurs. Les tenants sont les conservateurs de la culture, les opposants à la foi chrétienne et même des anciens convertis qui retournent aux pratiques ancestrales. Les raisons sont multiples : le manque de conviction, la ruse de feindre une chrétienté d'apparence en vue de découvrir le secret de la puissance ou la force des hommes venus de la mer et bénéficier ainsi des avantages qu'ils procurent, la découverte de la complicité des missionnaires dans l'œuvre colonisatrice, une foi embrassée par résignation, l'éradication par force des pratiques anciennes par les missionnaires de concert avec les colons, le manque de catéchèse appropriée...

Après le déblayage de ce contexte du début de la christianisation, il nous est paru opportun d'étudier l'expérience de la piété populaire mariale à Kinshasa de nos jours. C'est l'objet du cinquième chapitre. En raison de leur popularité et de leur notoriété dans l'expansion de la piété populaire mariale, trois mouvements ont été sélectionnés : La Légion de Marie, la Confrérie du Saint Rosaire et le site « Nzete ekauka ». Il s'avère que la piété populaire mariale à Kinshasa constitue le signe d'identité catholique et la « Lived

religion » ou « religion vécue » ordinaire de plusieurs chrétiens catholiques. Cette dévotion à la Vierge Marie est palpable à travers l'utilisation des sacramentaux, par des bénédictions, par l'usage des objets bénis comme le chapelet, le rosaire, le dizainier, le scapulaire, les images de la Vierge Marie, les livres de prières à la Vierge Marie, les pèlerinages, les chants et les danses. À cette liste s'ajoute les processions, les neuvaines, les habits imprimés avec la figure de la Vierge Marie, les chants, les exvotos, dans les sanctuaires et les grottes mariaux, ... D'où la conviction que la piété populaire mariale, à première vue, manifeste la forme ordinaire d'identité catholique et de la pratique de la foi chrétienne, vécue personnellement ou communautairement, dans l'archidiocèse de Kinshasa.

À l'heure de démontrer l'influence des pratiques traditionnelles de protection Bantoue sur l'usage de ces sacramentaux de la piété mariale, le chapitre sixième, le premier de la troisième partie du travail, s'est focalisé sur les enquêtes sur terrain et ses analyses à l'aide du logiciel Atlas. Ti, pour que d'une part, nos propos ne soient simplement théoriques et d'autre part, pour respecter l'exigence de la perspective méthodologique adoptée. Après la brève présentation de l'organisation pastorale de notre champ de recherche qui est l'archidiocèse de Kinshasa, le deuxième volet du chapitre a présenté nos enquêtes sur terrain et ses analyses. Les résultats de l'analyse des données empiriques nous ont démontré que pour nos usagers des objets de la piété populaire mariale, se protéger, protéger sa propre vie et celle de sa famille est une grande préoccupation et constitue une raison profonde qui pousse à s'en procurer et à s'y attacher mordicus. Comme susmentionné, si le premier réflexe du Muntu, lorsque le hante la peur et que sa vie se trouve en péril, c'est le recours aux fétiches, pour le Muntu chrétien catholique, les objets de la piété mariale sont un recours efficace aux moments d'adversité et de peur. En clair, dans la mentalité de plusieurs, ces objets chrétiens jouent le même rôle que les fétiches et constituent leurs substituts sous une forme christianisée, afin d'obtenir la protection. L'application de la perspective de Lived religion au cas concret de la piété populaire mariale à Kinshasa a démontré que cette dernière est un phénomène socioreligieux à multiples facettes malgré son appareil unique qui n'est autre que la dévotion envers la Mère de Dieu et malgré la recherche commune de protection qui la caractérise et qui forme la raison de son effervescence. La Lived religion a mis en lumière les différentes catégories d'usagers dont certains n'ont rien à voir avec une spiritualité mariale. Simplement, comme nous le disions, la tradition influence, le sacré attire et la

recherche de protection oblige. Aussi, la Lived religion a eu le mérite de s'intéresser aux pratiques religieuses quotidiennes des gens simples, longtemps considérées comme le folklore des gens incultes et de basse classe. Et ainsi, comme nous le disions, le sacré n'est plus l'apanage de l'institutionnel, du temple, théorisé et pratiqué par la haute classe. Il s'est démontré la récupération populaire du sacré dans les sphères de la vie quotidienne de la ville.

Enfin, le dernier chapitre a porté premièrement sur les faiblesses, les dangers, les apports et les opportunités que présente la pratique de la piété populaire mariale à Kinshasa. Malgré l'énumération de ses points faibles et ses dangers, la piété populaire mariale telle pratiquée à Kinshasa constitue un grand instrument d'évangélisation, du maintien de la foi catholique et une expérience unique qui confirme le fait qu'il soit une vraie expérience de foi qu'il faut accompagner. Voilà pourquoi, fort de ces apports, le cinquième volet du dernier chapitre s'est focalisé sur les perspectives de renouvellement de cette expérience, qui malgré sa richesse, présente aussi des problèmes pour l'Église locale de Kinshasa.

Somme toute, les résultats de nos enquêtes et de nos analyses ont permis de vérifier et de confirmer notre hypothèse de recherche à savoir : les pratiques traditionnelles bantoues de protection sont en veilleuse dans la mentalité de beaucoup de chrétiens et influent sur leur pratique quotidienne de la piété populaire mariale. Ces objets de piété constituent pour eux des substituts des objets traditionnels des nganga qui leur assuraient la protection. Avec ce fond, l'application de la perspective Lived religion nous a permis d'établir que dans sa phénoménologie, la piété populaire mariale n'est pas un fait religieux monochrome. Il existe plusieurs catégories d'usagers et par conséquent, plusieurs usages. Si la catégorie A est estimée la meilleure et l'idéal par le fait de joindre la pratique religieuse à l'expérience spirituelle comme la C malgré sa non appartenance aux groupes de dévotion, les autres catégories, soit ouvrent la voie au spiritualisme sans pratique religieuse (E, G), soit au matérialisme sans spiritualité (B, D, F) prêtant ipso facto le flanc au fétichisme, à l'idolâtrie, au syncrétisme avec comme substratum la peur et la superstition. Ce qui confirme la distance entre la foi enseignée et la foi vécue au quotidien.

Se trouvant dans un contexte bien précis, nous n'avons pas manqué de proposer des voies de renouvellement de la piété populaire mariale à Kinshasa. Ces voies supposent

la prise au sérieux de l'effervescence de ce phénomène en l'accompagnant pastoralement. Les voies proposées sont entre autres : la promotion de la spiritualité mariale, la mise en place d'une catéchèse inclusive qui adopte l'enculturation comme méthode d'apprentissage. L'adoption de la méthode sociale et anthropologique de l'enculturation comme méthode catéchétique aiderait à extirper certaines conceptions erronées de la cosmovision basée sur la peur, afin de procurer à l'enfant et à l'adulte un contexte de croissance libre d'obscurantisme et de peur. La famille est proposée comme structure de base de la catéchèse enculturée aux côtés de l'école, des CEVB et de la paroisse ; le changement du discours homilétique, la formation religieuse appropriée, l'évangélisation à travers les réseaux sociaux et l'accompagnement pastoral de la piété populaire mariale...

Toutefois, cette dissertation n'épuise pas toutes les réflexions à ce sujet. Étant un phénomène à la fois social et religieux, la piété populaire mariale peut bien être étudiée sous d'autres aspects interdisciplinaires : sociologique, psychologique ou anthropologique... Nous aurions bien voulu approfondir et exploiter plus à fond chacune des catégories offertes par le tableau Lived religion en montrant ses défis et ses opportunités en vue d'enrichir la réflexion théologique dans ce champ de recherche. Également, ce travail s'est limité à une investigation qualitative avec un nombre réduit d'enquêtés, sur base du principe de saturation d'informations. Une autre ligne de recherche pourrait se baser sur des enquêtes quantitatives avec un échantillon plus ample. Raison pour laquelle nous pensons nous consacrer ultérieurement à ce thème partant d'une enquête quantitative et en cherchant, par exemple, l'impact social des pratiques de la piété populaire mariale.



## BIBLIOGRAPHIE

### A. OUVRAGES

1. AGUILAR, M.I., *Dios en África. Elementos para una antropología de la religión*, Estrella, Editorial Verbo Divino, 1997.
2. ALESSI, A., *Los caminos de lo sagrado: Introducción a la filosofía de la religión*. Madrid, Cristiandad, 2004.
3. AMMERMAN, N., *Everyday religion. Observing Modern religious lives*, Oxford University Press, 2007.
4. ANCION, Jean, *La religion populaire. Servitude ou libération ?* Kinshasa, Éd. Centre d'Études Pastorales, 1987.
5. ANDRONIKOF, C.& Cie, *Les bénédictions et les sacramentaux dans la liturgie*. Roma, Éd. Liturgie, 1988.
6. ANGUIAMO, M. de., *Misiones capuchinas en África I. La misión del Congo*, Madrid, Ediciones Jura-San Lorenzo, 1950.
7. AUGÉ, M., *Dios como objeto. Símbolos-cuerpos-materias-palabras*, Barcelona, Gedisa, 1996.
8. AUGÉ, M., *Génie du paganisme*, Paris, Éditions Gallimard, 1982.
9. AUGÉ, M., *La construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspero, 1974.
10. BALANDIER, G., *Le royaume de Kongo du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Fayard, 2013.
11. BATSHIKAMA B., R., *Voici les Jagas*, Kinshasa, Office national de la recherche et du développement, 1971.
12. BAYILI, B., *Anthropologie du religieux et du sacré*, Paris, L'Harmattan, 2018.
13. BELDA, M., *Guiados por el Espíritu de Dios*, Madrid, Palabra, 2016.
14. BENOIT XV, Lettre Apostolique *Maximum Illud* (30 novembre 1919), in AAS 9 (1919), 440-455.
15. BENVENISTE, E., *Le sacré*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
16. BENVENISTE, E., *Origines de la formation des noms en indo-européen*, III, Paris, Adrien-Maison Neuve, 1962.
17. BERCHMANS, T.J., *Religiosité négro-africaine traditionnelle dans les documents du magistère de l'Église catholique (1951-1995)*. Paris, L'Harmattan, 2006.

18. BERGER, P, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairos,1999.
19. BERGER, P., *los numerosos altares de la modernidad*. Salamanca, Ediciones Sígueme,2016.
20. BIDUAYA, V., *Résistance à l'évangélisation et perspectives de renouveau catéchétique en R.D Congo*, Paris, L'Harmattan, 2019.
21. BIMWENYI KWESHI, O., *Discours théologique Négro-Africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine, 1981.
22. BONTINCK, F., & NDEMBE NSASI, D., *Le catéchisme kikongo de 1624 réédition critique*, Brussels, N.R., 1978.
23. BOUTIN, G., *L'entretien de recherche qualitatif : Théorie et pratique*, Canada, Presses de l'Université de Québec, 2018.
24. BOUYER, L., *Diccionario de Teología*, Herder, Barcelona,1973.
25. BUREAU, R., *L'homme africain au milieu du gué. Entre mémoire et avenir*. Paris, Karthala, 1999.
26. CALLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
27. CAMPENHOUDT, L. Van., et R. QUIVY, *Manuel de recherche en sciences sociales*, Quatrième édition, Paris, Dunod, 2011
28. CAMPENHOUDT, L.VAN., *Introduction à l'analyse des phénomènes sociaux*, Paris, Dunod, 2001.
29. CASIANO F. & TAMAYO J.J., *Diccionario abreviado de pastoral*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1988.
30. *Catecismo de la Iglesia católica*, Madrid, Asociación de Editores del Catecismo,1992.
31. CHANSON, P. ET CAKPO, E., (dir.), *Mission du rite et rites en mission. Des années 1960 à aujourd'hui*, Paris, Karthala, 2019.
32. CHRISTENS, R., *Terra Incognita. 75 ans de présence annonciade en Afrique*, Heverlee, Éd. Annonciades, 2006.
33. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église*, Vatican, 2014.
34. CONCILE VATICAN II, *Ad gentes, Décret sur l'activité missionnaire de l'Église*, Rome, 7 décembre 1965.
35. CONCILE VATICAN II, *Dignitatis humanae*, Déclaration sur la liberté religieuse, Rome, 7 décembre 1965.

36. CONCILE VATICAN II, *Gaudium et spes*, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, Rome ,7 décembre 1965.
37. CONCILE VATICAN II, *Lumen gentium*, Constitution dogmatique sur l'Église, Rome, 21 Novembre 1964.
38. CONCILE VATICAN II, *Nostra aetate*, Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, Rome, 28 octobre 1965.
39. CONCILE VATICAN II, *Sacrosanctum Concilium*, Bilbao, Mensajero,1972.
40. CONCILIUM LEGIONIS MARIAE, *Manuel officiel de la Légion de Marie*, Paris, Procure de la Légion de Marie,2001.
41. CONESA, F., *Dios y el mal: la defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona, Eunsa, 1996.
42. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONCO, *annuaires de l'Église catholique du Congo*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, 2013.
43. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONCO, *Défis pastoraux au seuil du XXIe siècle*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général de la CENCO, 2006.
44. CONFÉRENCE ÉPISCOPALE NATIONALE DU CONCO, *Directives de l'Episcopat congolais pour une célébration digne et correcte de la Sainte Eucharistie*, Kinshasa/Gombe, Éditions du Secrétariat général de la CENCO, 2008.
45. CONFERENCE GENERALE DU CONSEIL D'EPISCOPAT LATINOAMERICAIN (Vè,2007), *Document d' Aparecida*, 2007, n° 259.
46. CONFÉRENCE GÉNÉRALE DU CONSEIL D'EPISCOPAT LATINOAMERICAIN(CELAM), *Documents de Puebla*, Madrid, 2<sup>a</sup> Ed. PPC,1979.
47. CONGRÉGATION POUR LE CULTE DIVIN ET LA DISCIPLINE DES SACREMENTS, *Directoire sur la piété populaire et liturgie. Principes et orientations*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2001.
48. CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, Solesmes, 1998.
49. CORAZON R.Y MATEO L.F., *Conceptos básicos para el estudio de la teología*, Madrid, Cristiandad, 2010.

50. CROATTO, J-S., *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas: estudio de fenomenología de la religión*. Estella (Navarra), Verbo divino, 2002.
51. CUVELIER, J., *L'ancien Royaume de Congo : fondation, découverte, première évangélisation de l'ancien Royaume de Congo, règne du grand roi Affonso Mvemba Nzinga (1541)* Bruges, Desclée de Brouwer, 1946.
52. DANNEELS, G., *La religion populaire*, Mechelen, Service de Presse de l'Archevêché, 2008.
53. DANNEELS, G., Lettre pastorale sur *La religion populaire*, n° 54, coll. *Parole et vie*, Malines-Bruxelles, Service de Presse de l'Archevêché, 2008.
54. DAPPER, O., *Description de l'Afrique*, Amsterdam, Ed. Georges Gallet, 1686.
55. DE CUYPER, *Manuel de liturgie. 4, sanctification de la vie par les sacrements et sacramentaux*, Louvain : Abbaye Bénédictine du Mont César, 1941.
56. DE FIORES, S., *María en la teología contemporánea*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991.
57. DE SCHAEZTEN, A., *Évangélisation à Kinshasa (1893-1964), dans L'Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, 1981.
58. *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.
59. DIERCKX, V., *À la recherche d'une bonne catéchèse pour une école de Moniteurs au Congo*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1960.
60. DOUTRELOUX A., *L'ombre des fétiches : société et culture Yombe*, Paris, Nauwelaerts, 1967.
61. DUCH, L. *Religión y mundo moderno. Introducción al estudio de los fenómenos religiosos*, Madrid, PPC, 1995.
62. DUCH, L., *Antropología de la religión*, Barcelona, Herder, 2001.
63. DUPRÉ, L., *Simbolismo religioso*, Barcelona, Herder, 1998.
64. DUPUIS, J., *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1991.
65. DUQUE, F., *Lo santo y lo sagrado*. Madrid, Trotta, 1993.
66. DURKHEIM, E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968.
67. EBOUSSI BOULAGA, *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*. Paris, Présence Africaine, 1981.
68. EICHER, P., *Diccionario de conceptos teológicos*, Barcelona, Ed. Herder, 1989.
69. EICHER, P., *La théologie comme science pratique*, Paris, Cerf, 1982.

70. ELA J.M., *Le cri de l'homme africain*, Paris, Harmattan, 1980.
71. ELIADE, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
72. ELIADE, M., *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, Grupo Libro, 1991.
73. ELIADE, M., *Tratado de historia de las religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1974.
74. ERNY, P., *Enfants du Ciel et de la terre, Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2000.
75. EVANS-PRITHARD, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Editorial anagrama, 1976.
76. FLORES A., JUAN JAVIER, *Los sacramentales: bendiciones, exorcismos y dedicación de iglesias*, Barcelona, Centro de Pastoral Litúrgica, 2010.
77. FOSSION, A., *Une nouvelle fois. Vingt chemins pour re-commencer à croire*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2004.
78. FOSSION, André, *La catéchèse dans le champ de la communication. Ses enjeux pour l'inculturation de la foi*, coll. *Cogitatio Fidei*, Paris, Cerf, 1990.
79. FRANKENBERG, R., *Living Spirit, Living Practice: Poetics, Politics, Epistemology*. Durham, Duke University Press, 2004.
80. FULLER, C.R., *Spiritual, but no Religious: Understanding unchurched America*, Oxford, University Press, 2001.
81. GALLI, C.M., *Fe y piedad popular: fuerza evangelizadora de la piedad popular, las imágenes, las bendiciones*, Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2015.
82. GEFFRE, C., *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001.
83. GEFFRE, C., *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983.
84. GOMBARINO RUTASHIGWA, F. *L'implantation missionnaire au Congo-RDC : de l'assistance à l'autonomie financière. Une approche socio-historique*. Paris, Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2016.
85. GRIGNON DE MONTFORT, L.M., *Traité de la vraie dévotion mariale*, Grenoble, les Editions Blanche Peuterey, 2013.
86. GUILLÉN, A.G., *Religiosidad popular. Aproximación teológica y pastoral*, Sevilla, Instituto de Liturgia "San Isidoro", 1997.
87. GUERREIRA, J., *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2004.

88. HALL, D., *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
89. HATZFELD, H., *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Édition du Seuil, 1993.
90. HEBGA, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
91. HENRY, A.M et J. CHELINI, *La longue marche de l'Église*, Bruxelles, Elsevier Séquoia, 1981.
92. HERVIEU-LÉGER, D., *La religion pour mémoire*, Paris, Le Cerf, 1993.
93. HERSKOVITS MERVILLE. J., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1967.
94. HEURSCH, L. de, *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard, 2000.
95. HEURSCH, L., *Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard, 1982.
96. ISAMBERT, F., *Le sens du sacré : fête et religion populaire*. Paris, les Éditions du Minuit, 1982.
97. JEAN PAUL II, *Catechesis tradendae*, Madrid, PPC, 1983.
98. JEAN PAUL II, *Discours à la conférence épiscopale de KENIA*, Nonciature apostolique de Nairobi, mercredi 7 mai 1980.
99. JEAN PAUL II, *Dominum et vivificantem*, Roma, Mediaspaul, 1986.
100. JEAN PAUL II, *Ecclesia in Africa*, Roma, Librería Editrice vaticana, 1995.
101. JEAN PAUL II, *Ecclesia in América*, Madrid, Palabra, 1999.
102. JEAN PAUL II, *Redemptoris homini*, Madrid, Palabra, 1999.
103. JEAN PAUL II, *Redemptoris mater*, Madrid, PPC, 1987.
104. JEAN PAUL II, *Redemptoris missio*, Madrid, Ed. San Pablo, 1999.
105. JEAN-PAUL II, *Rosarium Virginis Mariae*, Madrid, San Pablo, 2002.
106. JHAN, J., *Muntu: las culturas de la negritud*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1970.
107. KÄ MANA, *Théologie africaine pour le temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique* : Paris, Karthala, 1993.
108. KABASELE LUMBALA F., *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*. Paris, Karthala, 1994.
109. KABASELE LUMBALA F., *Symboliques Bantu et symbolique chrétienne*, Kinshasa, Filles de Saint Paul, 1990.

110. KABOLO IKO KABWITA, *Le royaume Kongo et la mission catholique 1750-1838. Du déclin à l'extinction*, Paris, Karthala, 2004.
111. KAGAME, A., *La philosophie Bantoue comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976, p.122.
112. KIATEZUA LUBANZADIO LUYALUKA, *L'inefficacité de l'église face à la sorcellerie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2010.
113. KIATEZUA LUBANZADIO LUYALUKA, *Vaincre la sorcellerie en Afrique, Une étude de la spiritualité en milieu Kongo*, Paris, L'Harmattan, 2009.
114. KIHANDI, H., ; *Une proposition de mariologie sociale pour l'Afrique*, Canada, Université de Montréal, 2016.
115. KWAZIFWANGA E., *La Vierge Marie, Modèle de la foi*, col. Bible et pastorale, n°.15, vol. II., Kinshasa, Médiaspaul, 2013.
116. KWAZIFWANGA E., *La Vierge Marie. Première chrétienne et modèle de vie dans l'Esprit*, Kinshasa, Médiaspaul, 2012.
117. LATOURELLE R. Y FISICHELLA R., *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1992.
118. LUNEAU, R., *Comprendre l'Afrique, Évangélisation, modernité, mangeurs d'âmes*, Paris, Karthala, 2002.
119. MAFUTA KIYUNGU, D., *Double appartenance religieuse des chrétiens africains ? Inculturation et Pluralité religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2010.
120. MARDONES, J.M., *La transformación de la religión: cambio en lo sagrado y cristiano*, Madrid, PPC, 2005.
121. MARDONES, J.M., *La vida del símbolo*, Santander, Sal Terrae, 2003.
122. MARDONES, J.M., *Para comprender las nuevas formas de religión*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1994.
123. MATHER, G.A., -NICHOLS, L.A., *Diccionario de creencias, religiones, sectas y ocultismo*, Barcelona, Editorial CLIE, 2001.
124. MAVINGA MBUMBA J-R., *La médiation maternelle de Marie : du magistère pontifical et conciliaire (1878-1987) à l'inculturation mariologique africaine*, Berlin, Peter Lang, 2001.
125. MAWENI MALEBI S., *A la découverte d'une théologie trinitaire chez les Bantu*, Paris, l'Harmattan, 2013.
126. MAWENI MALEBI S., *Essai d'une théologie de la malédiction en milieu africain*, Paris, l'Harmattan, 2013.

127. MBU MPUTU, N., *Cent ans d'évangélisation du Mai-Ndombe, Kinshasa*, Les Éditions du Jour Nouveau, Kinshasa, 1998.
128. MCGUIRE, M., *Embodied Practices: Negotiation and Resistance, In Everyday Religion: Observing Modern Religious lives*, New York, Oxford University Press, 2007.
129. MCGUIRE.M., *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, 2008.
130. MESLIN, M., *L'expérience humaine du divin : Fondement d'une anthropologie religieuse*. Paris, Cerf, 1988.
131. MESSINA, J-P., *Cultures, christianisme et quête d'une identité africaine*. Paris, l'Harmattan, 2007.
132. MOERSCHBACHER M., & NDONGALA MADUKU I., *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Église catholique au Congo Kinshasa*, Paris, Karthala, 2014.
133. MOLINER, M., *Diccionario del uso del español*, Gerdos, Madrid,1990.
134. MORELLO, G., *Lived Religion in Latina America*, Oxford, University Press,2021.
135. MUANDA KIENDA J., *L'effervescence religieuse en Afrique : crise ou vitalité de la foi ?* Paris, l'Harmattan, 2015.
136. MUBESALA LANZA, B., *La religion traditionnelle africaine : permanence et mutations*, Paris, L'Harmattan, 2006.
137. MUGARUKA, R., *Catéchèse et homilétique dans le champ de la communication. Pragmatique de la communication de la foi*, Kinshasa, Éd. Paulines, 2004.
138. MULAGO V., *La religion traditionnelle Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1973.
139. MULAGO V., *Un visage africain du christianisme*, Paris, Présence Africaine, 1965.
140. MULAGO, V., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, P.U.Z,1973.
141. MULAGO, V., *Simbolismo religioso africano: estudio comparativo con el sacramentalismo cristiano*, Madrid, Editorial católica, 1979.
142. MUSHIPU MBOMBO, D., *La théologie africaine face aux sectes*, Paris, L'Harmattan, 2017.



143. MVENG, E, *L'Art d'Afrique noire. Liturgie et langage religieux*, Tours, Mame, 1965.
144. MVENG, E., *Identidad africana y cristianismo*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1999.
145. MVENG, E., *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986.
146. NDAYWEL È NZIEM, I., *Histoire générale du Congo : de l'héritage ancien à la République Démocratique*. Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998.
147. NGUNZA KARL I BOND, *Mobutu, ou l'incarnation du mal zairois*, Londres, Rex colligns, 1982.
148. NKAY MALU, F., *La mission chrétienne à l'épreuve de la tradition ancestrale (Congo belge, 1891-1933)*, Paris, Karthala, 2007.
149. NSHOLE Mely-IBAA, J., *Le discours comme enjeu du marketing religieux. Analyse du discours de l'archevêque de Kinshasa*, Kinshasa, Ifasic (inédit), 2009.
150. OBENGA, Th., (coord), *Les peuples bantu. Migrations, expansion et identité culturelle*. Libreville 1-6 AVRIL 1985. Tome I, Paris, L'Harmattan, 1989.
151. ORTIZ, F., *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1983.
152. OTTO, R., *Lo santo*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
153. PANCORBIO, L., *Abecedario de antropologías*, Madrid, SigloXXI, 2006
154. PANNET, R., *catolicismo popular, treinta años después "Francia tierra de misión" ?*, Madrid, Marova, 1976.
155. PARKER, C., *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. México-Santiago, Fondo de Cultura Económica, 1993.
156. PAUL VI, *Evangelii Nuntiandi*, Ciudad del Vaticano, Typis Polyglotis Vaticanis, 1976.
157. PAUL VI, *Marialis cultu*, Madrid, Editorial San Pablo, 1974.
158. PEELMAN, A., *Le salut comme drame trinitaire. La Theodramatik de Hans Urs von Balthasar*, Montréal, Mediaspaul, 2002.
159. PELOUX, R., *Les religiosités populaires. Archaisme ou modernité ?* Paris, les Éditions de l'Atelier, 2010.
160. PHOBA MVIKA, J., *La déclaration du 18 Mars 2017 par l'ordinaire du lieu. Reconnaissance et clé de lecture officielle par l'Eglise catholique romaine*

- du message des apparitions de l' « arbre sec », « nzete ekauka »(18/09/1975-18/03/2017)*, Université de Kinshasa, Juin 2017.
161. PHOBA MVIKA, J., *Marie, Mère du désarmement*, fascicule n° 14, Université de Kinshasa, avril 2017.
  162. PIE XI, Lettre encyclique *Rerum Ecclesiae* (28 février 1926), in AAS 18 (1926), 65-83.
  163. PIGAFFETA, F. et LOPEZ, D., *Description du Royaume de Congo...* Paris, E. Nauwelaerts, 1963.
  164. PIROTTE, J., *Résistances à l'évangélisation. Interprétations historiques et enjeux théologiques*, Paris, Karthala, 2004.
  165. POUCOUTA, P., *Lettres aux Églises d'Afrique. Apocalypse 1-3*, Paris, Karthala, 1997.
  166. POUPART *et al.*, *La Recherche qualitative*, Montréal, Paris, Casablanca, Gaëtan Morin Éditeur, 1997.
  167. RAMIRO GONZALEZ C., *piedad popular y liturgia.*, Barcelona, Centre de pastoral litúrgica, 2010.
  168. RANGLES, W.G.L., *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIXe siècle*, Paris, Mouton, 1968.
  169. RIES, J., & cie, *Tratado de la antropología de lo sagrado. Los orígenes del homo religiosus*, Madrid, Editorial Trotta, 1995.
  170. RIES, J., *A la búsqueda de Dios: El camino de la antropología religiosa*. Valencia, Edicep, 2010.
  171. RIES, J., *El símbolo sagrado*, Barcelona, Kairos, 2013.
  172. RIES, J., *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Louvain la neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1986.
  173. RIES, J., *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid, Encuentro, 1988.
  174. ROELEN, V., *Notre vieux Congo, 1891-1917 : souvenirs du premier évêque du Congo belge*, Tome I, Namur, Éd. Grands Lacs, 1948.
  175. ROSEMARY GORING (coord.), *Religiones y creencias*, Madrid, Espasa, 1997.
  176. *SAGRADA BIBLIA*, versión oficial de la Conferencia episcopal española, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2011.

177. SALAZAR, C., *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Barcelona, Fragmenta editorial, 2014.
178. SANON, A., *Tierce église ma mère ou la conversion d'une communauté païenne au Christ*, Paris, Beauchesne, 1972.
179. SANTEDI, L., *Les défis de l'évangélisation dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005.
180. SANTOS, A., *Teología sistemática de la misión*, Estella, Verbo divino, 1991.
181. SCANNONE, J.C., *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Santander, Sal Terrae, 2017.
182. SIMON, M., & Cie, *Le retour du sacré*, Paris, Beauchesne, 1977.
183. SOMBEL, B., *La guérison divine en Afrique. Questions théologiques et pastorales*, Paris, L'Harmattan, 2009.
184. SPADARO, A., *Quand la foi passe par le Réseau*, Paris, Ed. Parole et Silence, 2017.
185. SPLINDER M., & LENONLE-BART A., *Spiritualités missionnaires contemporaines. Entre charismes et institutions*, Paris, Karthala, 2007.
186. TAROT, C., *Le symbolique et le sacré*, Paris, Édition de La Découverte, 2008.
187. TEJERINA, G., *Sacramentalidad de la fe y religiosidad popular*, Salamanca, Universidad Pontifical de Salamanca, 2012.
188. TEMPELS, P., *La philosophie Bantoue*, Lovania, Uitgever, 1945.
189. THEOBALD, Cl., *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, 2 tomes, Paris, cerf, 2007.
190. TILLARD & Cie, *Foi populaire, foi savante*, Paris, Cerf, 1976.
191. TOUYA, L., *Mami wata la sirène et les peintres populaires de kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 2004.
192. VALLEJO C. A., *Religiosidad popular: Teología y pastoral*, Madrid, PPC, 2008.
193. VAN DER LEEUW, G. *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, Payot, 1955.
194. VELASCO, J.M., *Evangelización de la increencia*, Gentza, Instituto de Teología y pastoral, 1987.

195. VELASCO, M., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Trotta, 2006.
196. VIAU, M., *La nouvelle théologie pratique*, Paris, Cerf, 1993.
197. ZAMENGA, B., *Bandoki*, Kinshasa, Edition Saint Paul, 1973.
198. ZAMENGA, B., *Sept frères et une sœur*, Kinshasa, Edition St Paul-Afrique, 1975.

## B. ARTICLES, REVUES, WEB.

1. AGENCIA FIDES, “Los santuarios y la devoción mariana en África”, <http://www.fides.org/es/news/26948>
2. AMMERMAN, N., “Finding Religion in Everyday Life”, in *Sociology of Religion* (2014).
3. BALTHASAR, H. U. VON.” El Evangelio como norma y crítica de toda espiritualidad en la Iglesia”, dans *Concilium* 1 (1965).
4. BEECKMANS R., « La première évangélisation au Zaïre (1483-1835) » dans *Zaïre-Afrique*, Septembre 1980, n°147.
5. BENEDICTO XVI, "Fe, verdad y cultura: Reflexiones a propósito de la encíclica Fides et ratio": *Revista Española de Teología* 60/2-4 (2000).
6. BEN MCCAMMON, « Semi-structured Interviews », Design Research Techniques, <http://designresearchtechniques.com/casestudies/semistructured-interviews/>
7. BERGOGLIO J.M., *religiosidad popular como inculturación de la fe*, 2008 [http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores\\_invitados/Bergoglio, Religiosidad popular como inculturacion.pdf](http://www.inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Bergoglio_Religiosidad_popular_como_inculturacion.pdf)
8. BIDOUNGA, O., « Le bunganga, source de création des objets qui soignent chez les kongo » Dans *La Pensée sauvage*, 2005/3 Volume 6, p.4 <https://www.cairn.info/revue-l-autre-2005-3-page-425.htm>
9. BIEMMI, E., « La religiosité populaire. Se laisser évangéliser par les aspirations religieuses d’aujourd’hui et les évangéliser. Enjeux théologiques », dans *Lumen Vitae*, n° 3 (2007).
10. BONTINCK, F., *La première évangélisation du Zaïre*, dans *Telema*, n°21, janvier-mars 1980, Kinshasa,25-37.

11. BRIONES, R., *catolicismo popular y esfera de lo privado*, [http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-a1rp\\_c2/\\$File/a1rp\\_c2.pdf](http://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-a1rp_c2/$File/a1rp_c2.pdf).
12. BUAKASA T.K.M & MBONYINKEBA S., « Pourquoi cette ruée vers la spiritualité et quelle spiritualité ? », dans *L'Afrique et ses formes de vie spirituelles*. Acte du deuxième colloque international. Kinshasa 21-27 février 1983, CERA 17/33-34 (1983) 117-124.
13. BUAKASA T.K.M., « *l'impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui. Latence et patience* », dans Bulletin 38 (1978) 114-123.
14. BUAKASA T.K.M., « le fétiche dans la médiation africaine », dans *Médiations africaines du sacré, célébrations créatrices et langage religieux*. Actes du troisième colloque international. Kinshasa 16-22 février 1986, CERA (1987) 235-240.
15. BUAKASA, T.K.M, “Le discours de la « kindoki » ou « sorcellerie », in *Cahier des Religions Africaines*, vol 11.
16. CONFÉRENCENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONCO, « *SEIGNEUR AUGMENTE EN NOUS LA FOI* », Kinshasa, Édition du Secrétariat Général de la Cenco, n° 22, 2013.
17. CODINA, V., “Sacramentales, sacramentos de los pobres” dans *Revista latinoamericano de Teología*, 020-E, Cochabamba-Bolivia (1990).
18. DAN SNOW, “El país maldito por su riqueza”. [http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/10/131010\\_congo\\_republica\\_democratica\\_maldita\\_jgc\\_finde](http://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/10/131010_congo_republica_democratica_maldita_jgc_finde) (2 de abril 2022).
19. DE LA TORRE, R., “La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religión en proyectos de descolonización” dans *Revista Cultura & Religión*, 15 (1), 2021.
20. DELEGADO, C., *Espiritualidad mariana y carisma vicenciano*, en <http://74.125.155.132/search?q=cache:lkAmMz7w06wJ:famvin.org/gsd/collect/vincent2/inde+x/assoc/HASH0126/634410cd.dir/doc.doc+Corpus+Delegado+Espiritualidad+mariana+y+carisma+viceniano&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es> (Consulta 12 mayo 2022).
21. DELGADO, D. *¿Qué es el sincretismo religioso?* <https://www.muyinteresante.es/cultura/arte-cultura/articulo/ique-es-el-sincretismo-religioso> (31 Abril 2022).

22. DIALA J., “Werrason : je ne crois jamais aux fétiches dans la musique », <http://voiceofcongo.net/werrason-je-ne-crois-jamais-aux-fetiches-dans-la-musique>.
23. DIEZ DEL RIO, I., “Cultura, ciencia y religión” in *Religión y Cultura*, n° 247octubre-diciembre 2008, Madrid, 2008.
24. DONZÉ, M., « La Théologie pratique entre corrélation et prophétie » dans *Pratique et théologie. Hommage à Claude Bridel. Éd. Pierre GISEL* (Pratiques, 1), Genève, 1989.
25. DONZÉ, M., « Objectifs et tâches de la théologie pratique » dans *Revue des Sciences Religieuses*, tome 69, fascicule 3, 1995.
26. DUCHESNE, S., « Pratique de l’entretien dit ”non-directif” » dans. M. Bachir (dir). *Les méthodes au concret. Démarches, formes de l’expérience et terrains d’investigation en science politique*, PUF, 2000.
27. DUPRÉ M.C., “Les systèmes des forces nkisi chez les Kongo, d’après le 3è volume de K. Laman » dans *Africa*, XLV,1975.
28. ELA J.M., « Les ancêtres et la foi chrétienne. Une question africaine », dans *Concilium* 122 (1977) 47-64
29. ELA J.M., « Symbolisme africain et mystère chrétien », dans *Les quatre fleuves* 10 (1979) 91-109.
30. ELA, J-M., “Mémoire d’insoumission et résistances à l’évangélisation : un défi à la théologie africaine ? » dans PIROTTE J.(dir), *Résistances à l’évangélisation*, Paris, Karthala, 2004.
31. GALLI Attilio, *madre dela Chiesa del cinque continente*, <https://www.mariedenazareth.com/encyclopedie-mariale/la-vierge-marie-replit-le-monde-sanctuaires-marials/afrique/sanctuaires-marials-dafrique-centrale/republique-democratique-du-congo/?no=>
32. GARCÍA MARTÍNEZ, F., “Religiosidad popular. antropología y teología” dans *La antropología y las ciencias sociales en el nuevo milenio. Actas del Simposio Homenaje a Francisco Rodríguez Pascual*, Zamora ,2009.
33. GEFFRE, C., « La singularité du christianisme à l’âge du pluralisme religieux », dans *Penser la foi. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris 1993.
34. GEFFRE, C., « La théologie des religions non chrétiennes vingt ans après Vatican II », dans *Islamocristiana* 11 (1985), pp.115-133.
35. GOBERT, TH., *De l’acculturation à l’enculturation*, Paris Descartes, INED, 2007. <https://isdm.univ-tln.fr/PDF/isdm32/isdm32-gobert.pdf>

36. HERMANS.A.C., « unexpected possible. A building-block approach to spiritual and religious experiences revisited », dans *Acta Theologica Supplementum*, n° 30(2020), pp 21-27. <https://www.semanticscholar.org/paper/Unexpected-possible.-A-building-block-approach-of-Hermans/e3aad596cf582093879cac29186313230b8089bf>
37. <http://www.obisdocourense.es/iglesia/2015/piedadpopular.pdf>
38. <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/chapelet>
39. [https://fr.wikipedia.org/wiki/Nkondi#/media/Fichier:Female\\_Power\\_Figure\\_\(Nkisi\\_Nkonde\).jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Nkondi#/media/Fichier:Female_Power_Figure_(Nkisi_Nkonde).jpg)
40. <https://missionsetrangeres.com/belle-et-sainte-annee-2020/>
41. <https://royaumeloango.org/fetiches-a-clous/>
42. <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/chapelet/14678>
43. <https://www.boutique-esoterique.com/medailles-et-pentacles/medaille-religieuse/>
44. JEAN-PAUL II, « Audience générale », 5 de Novembre de 1997, [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1997/documents/hf\\_jp-ii\\_aud\\_05111997.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/audiences/1997/documents/hf_jp-ii_aud_05111997.html)
45. JEWSIEWICKI,B., et BALOJI,S., “*Mami wata et mamba muntu : sirène médiatrice dans l’imaginaire collectif congolais*” Dans *Femmes médiatrices et ambivalentes* (2012), pp. 107 à 116.
46. JULIÁN PÉREZ PORTO Y MARÍA MERINO, *Definición de superstición* (<https://definicion.de/supersticion/>).
47. JOSEP F. MARIA, “Riqueza natural y pobreza social en la República Democrática del Congo”.  
<http://blog.cristianismeijusticia.net/2013/07/03/riqueza-natural-y-pobreza-social-en-la-republicademocratica-del-congo> (25 de marzo 2022).
48. KABASELE LUMBALA, « Révélation de Dieu dans des traditions luba » dans *Histoire et missions chrétiennes*, Paris, Karthala, 2007/3 n°3 pp 103-120.
49. KNOTT, K., “Living Religious Practices.” in *Intersections of Religion and Migration*. New York: Palgrave Macmillan,2016.
50. KONDE, N. “La mystique africaine traditionnelle”, dans *La mystique africaine*, Kinshasa, Baobab, 1993.

51. LLAMAS-MARTÍNEZ, “Noción y sentido de la espiritualidad mariana”, dans *Estudios marianos*,36 (1972).
52. LLOPIS, J., “Rosario”, dans *Diccionario abreviado de Pastoral*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1988.
53. MALDONADO, L., “Tipificaciones en la religiosidad popular” dans GUERREIRA, J., *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos*. Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca,2004.
54. MÁXIMA URIARTE.J., “Sincretismo”. Para: *Caracteristicas.co*. Última edición: 21 de abril de 2020. Disponible en: <https://www.caracteristicas.co/sincretismo/>. Consultado: 31 de mayo de 2022.  
Fuente: <https://www.caracteristicas.co/sincretismo/#ixzz7UrLrwWfL>
55. MBADU KWALU A., « La société africaine et la mère. Marie et l’Église », dans *Cahiers Marials*, 136, 1983, p.25-36.
56. MBADU KWALU A., « Le culte marial lors de la première évangélisation du Zaïre », dans *De cultu marianosaecultus XVII-XVIII, Actes du congrès mariologique*, Rome, 1988, p. 535-546.
57. MCGUIRE, M., “Embodied Practices: Negotiation and Resistance” dans *Everyday religion: observing modern living lives*. New York: Oxford University Press,2007.
58. MULAGO V., “Eléments fondamentaux de la religion africaine”, dans *CRA 1* (1978), pp.43-64.
59. MULINDA H. B., « Le Nkisi dans la tradition woyo du Bas-Zaïre », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 8 | 1987, mis en ligne le 07 octobre 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1070>.
60. MVENG, E.,« De la mission à l’inculturation », in *Inculturation et conversion* (sous la dir. de J.NDI-OKALLA), Karthala, Paris, 1994
61. NDONGALA MADUKU, I., « Adoration du Saint-Sacrement et prière de guérison. Quelques impasses de la pratique dans l’archidiocèse de Kinshasa », dans *Telega*, n°1/09, Janvier-Juin 2009.
62. NKAY MALU, F., « Les avatars de la dévotion mariale en République Démocratique du Congo (XIXe et XXe siècle) », dans *Spiritualités missionnaires contemporaines*, Paris, Karthala,2007.



63. NKWIRIKIYE, T., « Quand Dieu ne souffle plus : médecines et traditions à l'épreuve de la déshumanisation du monde », dans *Histoire et missions chrétiennes*, Paris, Karthala, 2007/3 n°3 pp 75-88
64. NTIMA, A., « La quête du divin en Afrique : autopsie d'une crise et grille possible de lecture », Dans *Congo-Afrique*, n°429, Novembre 2008.
65. ORSI, R. "Material children: Making God's presence real through catholic boys and girls", Dans G. LYNCH y J. MITCHELL (eds.), *Religion, Media and Culture*, London, Roudge, 2011.
66. PETIT.P., « Notre Dame du Congo. Les tribulations d'une dévotion missionnaire ». <https://o-re-la.ulb.be/index.php/analyses/item/2057-notre-dame-du-congo-les-tribulations-dune-d%C3%A9votion-missionnaire>.
67. PÉREZ PORTO, J., GARDEY, A. *Talismán - Qué es, definición y concepto* (3 de noviembre de 2014). Última actualización el 26 de mayo de 2016 <https://definicion.de/talisman/>
68. PHILIPPE DENIS, « la montée de la religion traditionnelle africaine dans l'Afrique du sud démocratique », dans *Histoire et missions chrétiennes*, Paris, Karthala 2007/3 n°3 pp.121 -135.
69. PIROTTE, J., « Les religions dans les sociétés coloniales. L'Afrique centrale ex-belge », dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 25, 2013/1 Paris, Karthala.
70. PRISCO, J., *La religiosidad popular, aspectos antropológicos, pastorales y canónicos*, Universidad de Salamanca, [https://www.academia.edu/2189161/La\\_religiosidad\\_popular\\_aspectos\\_antropol%C3%B3gicos\\_pastorales\\_y\\_can%C3%B3nicos](https://www.academia.edu/2189161/La_religiosidad_popular_aspectos_antropol%C3%B3gicos_pastorales_y_can%C3%B3nicos)
71. POUPARD, P., « Pour une pastorale de la culture. Actes du Pape Jean-Paul II » dans LACROIX, <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2207/POUR-UNE-PASTORALE-DE-LA-CULTURE-2013-04-09-936088>
72. RAMAZANI, N., « Le fétichisme à l'honneur : du sang humain au stade Lumumba, », dans *Elima*, 7 sept. 1984.
73. *RELIGIOSIDAD POPULAR Y EVANGELIZACIÓN: Orientaciones pastorales de los obispos de la provincia eclesiástica valentina*. [www.diocesisoa.org/wp-content/uploads/2016/11/texto\\_integro\\_religiosidadpopular.pdf](http://www.diocesisoa.org/wp-content/uploads/2016/11/texto_integro_religiosidadpopular.pdf).
74. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, L., DE LEÓN AZCÁRATE, J.L., VIDE RODRÍGUEZ, V., URIARTE GONZÁLEZ, L. y BASTERRETxea

- MORENO, M., “*Lived religion* y fenomenología de la religión: el caso latinoamericano”, dans *Revista de Estudios Sociales* 82: 23-41. <https://doi.org/10.7440/res82.2022.02>
75. SAMWIRI LWANGA-LUNYIIGO ET VANSINA, J., « Les peuples bantuphones et leur expansion », dans M. EL FASI, *Histoire générale d’Afrique*, III, Paris, Edition Unesco, 1990.
76. SCHAEZTEN, A., de., « Evangélisation à Kinshasa (1893-1964) », dans *L’Église catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa, 1981.
77. SCHATZBERG, M., « La sorcellerie comme mode de causalité politique », dans *Politique africaine*, n° 79 – octobre 2000, web : <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-3-page-33.htm>.
78. SECRETARIAT POUR LES NON-CHRETIENS, « Attention pastorale à la Religion Traditionnelle Africaine », Dans *Bulletin Pro-dialogo* 2 (1988), pp.107-112.
79. SUDAR, P., “La religiosidad popular como lugar teológico en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* de Su Santidad Francisco”. <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/investigacion/religiosidad-popular-lugar-teologico.pdf>“(20 de avril 2018)
80. SURGY A.DE, « Les ingrédients des fétiches », dans *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], <https://journals.openedition.org/span/1323>
81. SURGY, A.DE, « Présentation », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 8 | 1987, mis en ligne le 16 octobre 2013, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1007>
82. VALLE DE FRUTOS, S., “Los procesos de transculturación desde la identidad de nuestra América y la Europa mediterránea”, dans *Cuadernos Americanos* 132 (México, 2010/2)
83. VAN PARIS J.-M, « Satan, ou les formes de la pression du mal sur les consciences et les comportements », dans *Telema*, n°1/09, Janvier-juin, 2009.
84. VIDAL., « symbole », dans *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.
85. VINCENT, J.F., « Le Mouvement Croix-Koma : Une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo », dans *Cahier d’études africaines*, vol VI, n° 24, 1965.

86. WHITE, W. B., « La quête du : rumeurs, réussite et malheur en République Démocratique du Congo », dans *Sociologie et sociétés*, 39 (2)(2007)., 61–77.  
<https://doi.org/10.7202/019084ar>.

## ANNEXE

### IMAGES DES FETICHES ET FETICHEUR



<https://www.catawiki.eu/l/17702479-amulettes-fetiches-montees-sur-collier-en-graines-yaka-ex-congo-belge>.



<https://www.catawiki.eu/l/14480601-rare-double-amulette-pendentif-ancienne-en-bois-et-tissus-yaka-ex-congo-belge>



<https://www.etsy.com/fr/listing/596471296/ancienne-amulette-afrique-congo>



<https://www.laemontiquites.be/produit/congo-kongo-fetich-nkisi-en-bois-et-fer-21-cm/>



<https://www.africatopsuccess.com/congo-un-fetich-eur-fait-eruption-en-plein-culte-pour-reclamer-son-du/>

**IMAGES DES OBJETS DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE A KINSHASA**





\*Photos prises par nous devant la Cathédrale Notre Dame du Congo à Kinshasa, le 10 Septembre 2021 lors de nos enquêtes sur terrain.

## TABLE DE MATIÈRES

DEDICACE	I
REMERCIEMENTS	II
SIGLES ET ABBREVIATIONS	III
<b>INTRODUCTION GENERALE</b> .....	1
1. La problématique de la thèse .....	1
2. Objectifs et hypothèse de la recherche .....	4
3. Approche méthodologique .....	5
<b>PARTIE I : LES FONDAMENTAUX DE LA PIÉTÉ POPULAIRE ET DE LA LIVED RELIGION</b> .....	8
<i>Introduction</i> .....	8
<b>CHAPITRE I : ÉTUDE GÉNÉRALE DU PHENOMENE DE PIETÉ POPULAIRE</b> .....	9
<i>Préambule</i> .....	9
<b>I.1. APPROCHE TERMINOLOGIQUE</b> .....	9
I.1.1 Religiosité populaire .....	9
I.1.2. Religion et religiosité .....	10
<b>I.2. NOTION DE LA RELIGIOSITÉ POPULAIRE</b> .....	15
<b>I.3. RELIGIOSITÉ POPULAIRE ET PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE</b> .....	20
<b>I.4. LES EXPRESSIONS DE LA PIETÉ POPULAIRE MARIALE</b> .....	23
1. Les personnes .....	24
2. Les lieux .....	24
3. Le Temps .....	26
4. Les objets .....	27
5. Les comportements rituels .....	27
6. Les promesses et les rituels de gestion des situations limites .....	28
<i>Conclusion</i> .....	29
<b>CHAPITRE II : LIVED RELIGION ET PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE</b> .....	30
<b>II.1. LIVED RELIGION</b> .....	30
1. Définition et contenu .....	30
2. La cohérence ou la logique de la Lived religion .....	32
<b>II.3. LIVED RELIGION ET LIVED SPIRITUALITY</b> .....	37
<b>II.4. LIVED RELIGION ET LE SACRÉ AU QUOTIDIEN</b> .....	41
<b>II.5. CORPORALITÉ ET MATERIALITÉ DANS LA LIVED RELIGION</b> .....	44
<b>II.6. L'HOMME ET L'EXISTENCE DU MAL</b> .....	54
<b>II.7. RELIGION ET CULTURE</b> .....	56



<i>Conclusion</i> .....	61
<b>PARTIE II : L'ANTHROPOLOGIE BANTOUE ET LA RÉCEPTION DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE AU CONGO-KINSHASA</b> .....	62
<b>CHAPITRE III : LA COSMOVISION BANTOUE ET LA RECHERCHE DE PROTECTION</b> .....	63
<b>III.1 LA COSMOVISION BANTOUE</b> .....	63
1.LES BANTOUS* .....	63
2. Le Muntu et la force vitale .....	65
3. La religion chez les Bantous .....	68
<b>III.2. LA RECHERCHE DE PROTECTION COMME PREOCCUPATION DES BANTOUS</b> .....	71
1. La sorcellerie.....	71
a) croyance à la sorcellerie.....	71
b) Notion anthropologique de sorcellerie .....	73
2. La protection anti-sorcière : féticheur et fétiches.....	77
a) Le <i>nganga</i> : guérisseur, féticheur et anti-sorcier.....	77
b) Les fétiches .....	80
c) Fonctions et catégories des fétiches.....	81
d) Fétiches à formes humaines : archétypes des statuettes mariales .....	83
e) Les archétypes mentaux des puissances féminines.....	85
f) Les fétiches dans certains domaines de la vie quotidienne .....	91
g) Fétiches de protection aujourd'hui : <i>kokangisa nzoto</i> .....	96
<i>Conclusion</i> .....	101
<b>CHAPITRE IV : LA RÉCEPTION LOCALE DE L'ŒUVRE EVANGELISATRICE DU KONGO</b> .....	102
<b>IV.1. LA RÉCEPTION DE LA FOI DANS LA PREMIÈRE ÉVANGÉLISATION DU KONGO (1483-1835)</b> .....	102
1.Les premiers contacts et l'introduction des sacramentaux .....	102
2. La réception de la foi chrétienne face au fétichisme .....	104
3.Les fétiches et la langue locale comme écueils de la mission .....	106
4.La destruction des fétiches et l'introduction des sacramentaux .....	109
5.Les causes de l'échec de la première évangelisation.....	112
<b>IV.2. LES GRANDES LIGNES DE LA DEUXIÈME ÉVANGÉLISATION</b> .....	117
<b>IV.3. LES MISSIONNAIRES ET LA PIÉTÉ MARIALE AU CONGO</b> .....	118
1. L'introduction locale des dévotions propres aux congrégations missionnaires. 119	
2. La réception des sacramentaux et la piété populaire mariale .....	121
<b>IV.4. LA RÉSISTANCE À L'ÉVANGÉLISATION ET LA CONSERVATION DES FÉTICHES</b> .....	124

1. La résistance .....	124
2. Motifs de la résistance à la foi chrétienne .....	126
3. Les résistants et les stratégies de résistance .....	128
<i>Conclusion</i> .....	131
<b>CHAPITRE V : PRATIQUE DE LA PIETE POPULAIRE MARIALE A KINSHASA</b> .....	132
<b>V.1. LA PRAXIS DE LA PIÉTÉ MARIALE À KINSHASA</b> .....	132
1. La place de Marie comme mère .....	134
2. Marie comme médiatrice et protectrice .....	136
3. Rayonnement de la dévotion mariale .....	140
<b>V.2. LÉGION DE MARIE</b> .....	142
1. Mouvement et organisation .....	142
2. La promotion de la dévotion mariale .....	143
3. Légion de Marie au Congo-Kinshasa .....	143
<b>V.3. MARIE IMMACULÉE, MÈRE DU DÉSARMEMENT OU « NZETE EKAUKA »</b> .....	145
1. Historique.....	145
2. Popularité de la dévotion mariale à « Nzete ekauka » .....	146
3. Les démêlés et la reconnaissance officielle du site .....	146
<b>V.4. CONFRÉRIE DU SAINT ROSAIRE ET AMIS DE LA CROIX</b> .....	151
1. Le mouvement .....	151
2. Structure de la Confrérie du Saint Rosaire .....	152
3. Promotion des objets de la piété populaire mariale .....	153
<b>V.5. L'USAGE DES SACRAMENTAUX À KINSHASA</b> .....	155
1. Les sacramentaux.....	155
2. Les sacramentaux à Kinshasa .....	156
3. Le chapelet comme instrument principal et commun de la piété populaire mariale .....	158
<b>V.6. UN REGARD CRITIQUE</b> .....	161
<b>V.7. Les sacramentaux à Kinshasa : Quête de Dieu ou superstition ?</b> .....	164
<i>Conclusion</i> .....	167
<b>PARTIE III : L'INFLUENCE DES PRATIQUES BANTOUES DE PROTECTION SUR L'USAGE DES SACRAMENTAUX DE LA PIÉTÉ MARIALE À KINSHASA</b> .....	168
<b>CHAPITRE VI : ENQUÊTE SUR LA PRAXIS DE LA PIÉTÉ MARIALE À KINSHASA</b> .....	171
<b>0. Préambule</b> .....	171
<b>VI. 1. PRESENTATION DE L'ARCHIDIOCÈSE DE KINSHASA</b> .....	171
1. Brève historique.....	171

2. L'érection des premières paroisses de Kinshasa .....	173
3.L'organisation pastorale de l'archidiocèse .....	174
<b>VI.2. ENQUÊTE SUR LA PRAXIS DE LA PIÉTÉ MARIALE À KINSHASA .....</b>	<b>175</b>
1.Observation.....	175
2. Questions et hypothèse de recherche.....	176
3. Méthode et Confection du questionnaire .....	177
4. Analyse d'enquête de terrain .....	179
5. Analyse, codification et interprétation des données .....	195
a) <i>Causalité et Actuation</i> .....	197
b) <i>Protection dans la tradition bantoue</i> .....	200
c) <i>Protection dans la piété mariale</i> .....	203
6. Gestion surnaturelle de la peur : Pratiques traditionnelles et piété mariale .....	206
7. « Everyday religion » des catholiques à Kinshasa.....	209
<i>Conclusion</i> .....	210
<b>CHAPITRE VII : LIVED RELIGION ET PHENOMENOLOGIE DU FAIT RELIGIEUX MARIAL À KINSHASA. ....</b>	<b>211</b>
<i>Introduction</i> .....	211
<b>VII.1. PRATIQUES RELIGIEUSES MARIALES ET SPIRITUALITÉ MARIALE ..</b>	<b>211</b>
1. Pratiques religieuses mariales .....	211
2. La spiritualité mariale .....	213
3. Groupe ecclésial de dévotion.....	215
4. Critique de l'application de la <i>Lived Religion</i> dans le fait religieux marial à Kinshasa .....	225
<b>VII.2. LES QUESTIONS THEOLOGIQUES ET PASTORALES DES FAITS RELIGIEUX MARIAUX À KINSHASA .....</b>	<b>227</b>
1. Piété populaire face à la tradition : chapelet et/ou amulette ? .....	227
2. Piété populaire, porte d'entrée de l'ésotérisme ? .....	231
3. Piété populaire mariale et perception erronée du sacrement de l'ordre.....	233
4. Perte de sens du symbolisme religieux catholique.....	234
5. Piété populaire comme lieu d'évasion et de résignation .....	236
<i>Conclusion</i> .....	239
<b>CHAPITRE VIII : CONTRIBUTIONS THEOLOGIQUES ET RENOUVELLEMENT DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE .....</b>	<b>240</b>
<i>Introduction</i> .....	240
<b>VIII.1. LES FAIBLESSES DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE.....</b>	<b>240</b>
1. Propension à la superstition .....	240
2. Plus de pratiques religieuses que d'expérience spirituelle mariale.....	241

3. La recherche de l'efficacité immédiate.....	242
<b>VIII.2 LES DANGERS DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE .....</b>	<b>244</b>
1. Le danger du syncrétisme.....	244
2. Plus des sacramentaux que des sacrements .....	247
3. La persistance de la mentalité fétichiste.....	247
<b>VIII.3. QUELQUES APPORTS THEOLOGIQUES : FORCE DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE .....</b>	<b>248</b>
1. La piété populaire mariale à Kinshasa comme « locus theologicus ».....	248
2. <i>Intellectus fidei</i> et expérience de foi inculturée dans la piété populaire mariale	250
3. La piété populaire mariale comme voie d'expérience spirituelle.....	253
4. La piété populaire mariale comme moyen d'évangélisation à Kinshasa.....	255
<b>VIII.4. LES OPPORTUNITÉS DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE .....</b>	<b>258</b>
1. La médiation du sacré.....	258
2. La foi au quotidien (Everyday religion) .....	258
3. Piété populaire mariale comme comblement du vide liturgique.....	259
4. Évangélisation des non-catholiques aux activités mariales .....	261
<b>VIII.5. PERSPECTIVES POUR UNE PRAXIS REPENSÉE ET RENOUVELÉE DE LA PIÉTÉ POPULAIRE MARIALE .....</b>	<b>262</b>
1. Promotion de la spiritualité mariale.....	262
2. Mise en place d'une catéchèse inclusive et enculturée .....	263
3. L'enculturation comme méthode catéchétique.....	268
4. Famille comme structure catéchétique de base .....	270
5. Changement du discours homilétique .....	272
6. Formation religieuse appropriée.....	274
7. La communication à travers les réseaux sociaux .....	275
8. L'évangélisation et la purification la piété populaire mariale.....	277
<i>Conclusion</i> .....	279
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>	<b>280</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>285</b>
<b>ANNEXE .....</b>	<b>304</b>
<b>TABLE DE MATIÈRES .....</b>	<b>308</b>