

RAMON SARRÓ, RUY BLANES ET FÁTIMA VIEGAS

LA GUERRE DANS LA PAIX. ETHNICITÉ ET ANGOLANITÉ DANS L'ÉGLISE KIMBANGUISTE DE LUANDA

AU MOMENT OÙ L'ANGOLA SAVOURE SES PREMIÈRES ANNÉES DE PAIX DEPUIS DES DÉCENNIES, L'UN DES PLUS IMPORTANTS MOUVEMENTS RELIGIEUX DU PAYS VIT UNE IMPORTANTE CRISE INTERNE. CE CONFLIT QUI DÉCHIRE L'ÉGLISE KIMBANGUISTE, UN MOUVEMENT D'ORIGINE CONGOLAISE DONT LA PLUPART DES FIDÈLES SONT DES BAKONGO, EST NÉ D'UN PROBLÈME DE SUCCESSION APRÈS LA MORT, EN 2001, DE SON LEADER SPIRITUEL DIALUNGANA KIANTANI, VIVANT AU BAS-CONGO. COMME L'ANALYSE CET ARTICLE, L'ANGOLA EST DEVENU UN ESPACE IMPORTANT DE CE CONFLIT, QUI TRANSCENDE DÉSORMAIS LA SPHÈRE RELIGIEUSE ET SUSCITE DES INTERVENTIONS POLITIQUES. LA CRISE S'EXPLIQUE EN PARTIE PAR LA PLACE AMBIGUË QU'OCCUPE LA CULTURE KONGO DANS L'ESPACE ANGOLAIS.

Pour la République démocratique du Congo (RDC) comme pour l'Angola, les années 2001 et 2002 paraissent avoir marqué une époque axiale, pour emprunter à la philosophie de l'histoire de Karl Jaspers. En 2001, Joseph Kabila est arrivé au pouvoir à Kinshasa, succédant à son père assassiné et enclenchant un mouvement vers une paix et une démocratisation relatives qui a culminé en 2006 avec les premières élections libres de la postcolonie congolaise. En 2002, avec la mort du chef rebelle Jonas Savimbi, la paix s'est établie en Angola et des pas significatifs ont également été faits sur le chemin de la démocratisation. Mais ces années ont été plus encore « axiales » pour les Bakongo des deux pays et leur culture frontalière, et particulièrement pour des millions d'adeptes de l'Église kimbanguiste : en 2001, en effet, « *Papa* » Salomon Dialungana Kiangani, qui résidait en la cité sainte de Nkamba (RDC), est mort. Malgré le climat de paix ambiant, la combinaison de ces facteurs a suscité au sein de l'Église kimbanguiste

un conflit violent qui dure depuis lors et qui, déjà en 2003, a causé des incidents meurtriers à Luanda, impliquant des milliers de personnes dans plusieurs pays. Cette crise n'a pas seulement creusé un fossé majeur entre deux branches se disputant la légitimité au sein de l'une des plus importantes Églises chrétiennes africaines au monde, mais elle a aussi obligé le gouvernement angolais à s'occuper à nouveau de la violence à l'intérieur de ses frontières.

Le défunt Salomon Dialungana Kiangani était le chef spirituel de l'Église kimbanguiste (l'« Église de Jésus-Christ sur Terre par son Envoyé spécial Simon Kimbangu »), une Église chrétienne prophétique née et profondément enracinée parmi les Bakongo – bien qu'elle ait des prétentions universelles et que beaucoup de ses membres aujourd'hui ne soient pas bakongo (en Angola néanmoins, elle conserve une puissante base kongo). Salomon Dialungana était le fils de Simon Kimbangu (1887-1951), le fondateur du mouvement, qui était parvenu en 1921 à rassembler derrière lui de nombreux partisans, dans le Bas-Congo colonial, à la suite d'une série d'actes de guérison miraculeux¹. Simon Kimbangu, rapidement arrêté et emprisonné par les autorités belges, fut condamné à mort, puis sa peine commuée en détention à perpétuité. Il mourut dans sa prison d'Élisabethville (actuelle Lubumbashi) le 12 octobre 1951, endurant dans une petite cellule, en solitaire, une souffrance qui est devenue aujourd'hui un élément central dans la théodicée et l'ethos kimbanguistes. Mais, de manière presque miraculeuse, le mouvement se poursuivit dans le territoire belge durant toute la période coloniale, mené clandestinement par l'épouse de Simon Kimbangu, Muilu Kiawanga (décédée en 1959) et, plus tard, par leur plus jeune fils Joseph Diangienda Kuntima (1918-1992). Ce dernier a transformé le mouvement religieux en une véritable Église, reconnue officiellement au Congo belge en 1959, un an avant l'indépendance, et il a popularisé le mouvement dans les premières années de la postcolonie. En raison de l'aide spirituelle, économique et juridique qu'avait apportée Diangienda Kuntima pendant les négociations entre les partis politiques congolais et la Belgique en vue de la décolonisation, l'État postcolonial du Congo (devenu Zaïre en 1971) s'est montré très reconnaissant envers son Église. Ainsi, juste après l'indépendance (1960),

1. Pour une histoire du mouvement et de l'Église kimbanguistes, voir J. Diangienda, *Histoire du kimbanguisme*, Chatenay-Malabry, éditions Entraide kimbanguiste, 2003; A. Droogers, « Kimbanguism at the grassroots: beliefs in a local Kimbanguist church », *Journal of Religion in Africa*, vol. 11, n° 3, 1980, p. 188-211; W. MacGaffey, *Modern Congo Prophets: Religion in a Plural Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1983; M.-L. Martin, *Kimbangu: An African Prophet and his Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975; A. Mélice, « Kimbanguisme: un millénarisme dynamique de la terre aux cieux », *Bulletin des Séances. Association belge des africanistes et Académie royale des sciences d'outre-mer*, n° 47, 2001, p. 35-54.

la dépouille mortelle de Simon Kimbangu fut solennellement transférée de Lubumbashi à son village natal de Nkamba, à quelques centaines de kilomètres au sud-ouest de Kinshasa (province du Bas-Congo, RDC), où un mausolée et un immense temple furent bâtis. De même, bien que de confession catholique, le président Mobutu, au pouvoir depuis 1967, éprouvait une forte sympathie pour le kimbanguisme et lui accordait son soutien. En 1969, Joseph Diangienda Kuntima s'arrangea pour faire inscrire son Église au Conseil œcuménique des Églises, la principale fédération mondiale d'Églises. Aujourd'hui, l'Église kimbanguiste compte des millions de disciples aussi bien dans la région (Congo-Kinshasa, Congo-Brazzaville et Angola) que parmi la diaspora africaine. Depuis les années 1960, Nkamba est demeuré le centre sacré du kimbanguisme : son leader spirituel y réside, les offrandes des croyants y sont régulièrement envoyées et chaque année de nombreux fidèles s'y rendent en pèlerinage.

À la mort de Joseph Diangienda Kuntima en 1992, c'est son frère aîné, Charles Kisolokele Lukelo (né en 1916), qui a pris la direction de l'Église à Nkamba. Mais il est mort la même année et c'est l'aîné de tous les frères, Salomon Dialungana Kiangani (né en 1914) qui lui a alors succédé. Si Joseph Diangienda Kuntima a occupé une très grande place dans l'histoire spirituelle et administrative de l'Église kimbanguiste (de nombreux adeptes croient d'ailleurs que lui et son père étaient, d'un point de vue mystique, une seule et unique personne, ou au moins un seul esprit), beaucoup de fidèles considèrent que les trois frères, les trois *Papas*, étaient très étroitement unis, humainement et spirituellement. Aussi, les transferts de fonction de Diangienda Kuntima à Charles Kisolokele, puis de ce dernier à Salomon Dialungana se sont déroulés plutôt en douceur. Il y eut certes quelques difficultés internes à l'Église après 1992, mais les vrais problèmes ont commencé neuf ans plus tard, à la mort du dernier des trois *Papas*.

En suivant le détail de la trame chronologique, nous décrivons dans cet article comment ces problèmes se sont produits à l'intérieur de ce mouvement religieux, atteignant leur paroxysme au moment précis où les pays de la région commençaient à profiter de l'établissement de la paix. En fait, les tensions au sein de l'Église kimbanguiste se nourrissent et alimentent une tension sous-jacente dans cette région d'Afrique, liée au rôle ambigu joué par l'ethnicité kongo dans la politique angolaise. Comme nous essaierons de le montrer, les imaginaires territoriaux empiètent les uns sur les autres ; tandis que l'État et les élites angolaises tentent de s'accaparer de manière hégémonique la notion d'angolanité (*angolanidade*) et d'imposer une histoire coloniale et postcoloniale commune, beaucoup de Bakongo se représentent plutôt comme enracinés dans une communauté imaginée plus solidement reliée au royaume du Kongo

et/ou à l'Église kimbanguiste – dont aucun des espaces ne coïncide avec les frontières des États modernes. Il ne s'agit pas de dire ici qu'ils ne se voient pas eux-mêmes comme des « Angolais » : certains peuvent minimiser leur angolanté pour affirmer leur identité kongo, mais ce n'est nullement d'une règle générale. En fait, ce qui frappe n'est pas tant la politisation de l'opposition « Bakongo » *versus* « Angolais », que les significations différentes et parfois très inventives que peut prendre la notion d'« Angola » dans cette zone-frontière², significations qui peuvent s'avérer contradictoires avec la volonté de l'État angolais de contrôler l'« angolanté ». De ce point de vue, la lutte qui se joue actuellement autour de l'ancienne capitale du royaume du Kongo, Mbanza Congo (située dans l'actuel Angola), illustre parfaitement ce chevauchement des imaginaires géographiques et les luttes autour des appartenances qui se cachent sous un problème d'apparence strictement religieux. Il est rare que la religion relève purement du « religieux » et, comme nous le verrons, l'affrontement en cours entre deux groupes opposés de kimbanguistes, de même que les contestations liées au statut de Mbanza Congo, montrent qu'il s'agit en réalité de problèmes non réglés dans la construction d'un espace public angolais. Jusque-là, le gouvernement angolais a explicitement refusé de prendre partie et semble avoir décidé de considérer le problème comme une question purement « religieuse » (agissant le cas échéant en tant qu'arbitre, ou cherchant des agents de médiation pour intervenir), probablement parce qu'il sait qu'en s'impliquant trop dans ces affaires (et en excluant, par exemple, l'un des deux groupes rivaux), il surgirait davantage de difficultés, non seulement dans l'espace angolais intérieur, mais encore dans les relations entre l'Angola et la RDC. Avant de présenter le conflit et les groupes qui s'y affrontent, nous présenterons quelques éléments de base pour la compréhension de la question et rappellerons la place de l'Église kimbanguiste dans l'histoire et la société angolaises.

L'IMPLANTATION EN ANGOLA

Dès avant la reconnaissance officielle de leur Église au Congo, en 1959, les kimbanguistes se sont livrés à un prosélytisme tout azimuth, et il n'a guère fallu de temps avant que des projets et des missions se développent en Angola.

2. Parmi les exemples de ces usages imaginatifs, nous avons entendu des phrases dans lesquelles le terme « Angola » était utilisé de manière centrifuge, pour prétendre par exemple que Simon Kimbangu a vu le jour « dans l'Angola septentrional » (*i.e.* Nkamba) ou que « l'humanité est née en Angola » (ce qui signifie bien sûr en Afrique). Bien qu'elles soient souvent des métaphores ou de pures allégories à contextualiser, ces affirmations soulignent la richesse de l'imaginaire géographique des Bakongo angolais.

Ceci n'a rien de surprenant, surtout si l'on prend en compte les liens historiques entre le Bas-Congo, le Congo-Brazzaville et les provinces angolaises de Cabinda, Zaïre et Uíge – qui correspondent peu ou prou à l'empreinte géographique du royaume précolonial du Kongo. Ces liens historiques alimentent l'ethnicité kongo, qui s'est développée autour d'une forte culture frontalière³ : tout au long du XX^e siècle, de nombreux Bakongo angolais ont fui leur pays (principalement à cause du colonialisme portugais, de la guerre de libération, puis de la guerre civile), pour s'installer au Congo voisin, avant de revenir progressivement en Angola dans les dernières années du siècle – où ils sont connus sous le nom de *regressados* (« rapatriés »).

Au début des années 1950, de concert avec cette diaspora angolaise au Congo, des Bakongo vivant dans la province du Bas-Congo mirent sur pied une stratégie pour faire circuler la parole de Kimbangu en Angola. Comme s'en souviennent encore de nombreux kimbanguistes angolais, ce projet s'avéra difficile : beaucoup furent pourchassés, emprisonnés, torturés et tués par les autorités coloniales portugaises⁴ ; d'autres restèrent cachés dans la brousse. Ainsi les membres de la communauté kimbanguiste angolaise gardent en mémoire les souffrances endurées au moment où ils introduisirent leur religion dans le pays, et ces souffrances sont capitales dans la fabrication d'une mémoire kimbanguiste spécifiquement angolaise, par opposition à une mémoire kimbanguiste plus générale. Tous les fidèles en Angola ont en commun cette mémoire traumatique, quelles que soient leurs divisions aujourd'hui. Ils l'utilisent volontiers dans les sermons et les cérémonies, comme nous avons pu le constater le 11 novembre 2007, en assistant aux célébrations commémorant la reconnaissance officielle de l'Église dans chacune de ses deux branches⁵ : toutes deux évoquent les difficiles années du colonialisme tardif, quand l'Église fut introduite clandestinement sur le territoire angolais⁶.

Par ailleurs, au moins selon les dirigeants kimbanguistes locaux, les membres de l'Église ont aussi joué un rôle important dans les mouvements de libération qui ont combattu les colonisateurs portugais. Les historiens nuanceraient probablement cette affirmation, mais parmi les gens que nous avons interrogés à Luanda, beaucoup nous ont rapporté que les fidèles collectaient secrètement de l'argent, dans toute la colonie, pour soutenir la lutte – peut-être est-ce un moyen de réécrire l'histoire angolaise et de s'y insérer ? Quoi qu'il en soit, après l'indépendance, le nouveau gouvernement d'inspiration marxiste-léniniste issu du Mouvement populaire de libération de l'Angola (MPLA) n'a pas reconnu les institutions religieuses, et du reste, tous les kimbanguistes ne soutenaient pas le vainqueur d'alors : beaucoup étaient en réalité plus proches du Front national de libération de l'Angola (FNLA)⁷. Par conséquent, le kimbanguisme est rentré dans l'ombre.

En 1980, après le premier Congrès du MPLA, le gouvernement a adopté une politique d'ouverture face à la religion et a annoncé que certaines Églises allaient être reconnues. Mais c'est seulement en 1987 que douze Églises purent obtenir leur agrément⁸. L'année suivante, était créée la Direction nationale pour les Affaires religieuses (Direcção nacional para os Assuntos religiosos). En 1992, cinquante Églises supplémentaires ont été reconnues officiellement.

Les mouvements religieux, surtout en provenance du Zaïre, se sont projetés vers l'Angola tout au long des années 1980⁹. Mais le début des années 1990, et

3. Cette culture frontalière se présente sous d'autres traits encore, comme par exemple ceux des réseaux de commerce par lesquels étaient transportées les marchandises depuis le bassin du Congo jusqu'à Luanda. Sur ces questions liées au commerce, I. do Amaral, *O Reino do Congo, os Mbundu (ou Ambundos), o reino dos «Ngola» (ou de Angola) e a presença portuguesa, de finais do século XV a meados do século XVI*, Lisbonne, Instituto de investigação científica e tropical, 1996 ; F. de Boeck, « Garimpeiro worlds : digging, dying and "hunting" for diamonds in Angola », *Review of African Political Economy*, vol. 28, n° 90, 2001, p. 549-562 ; A. Fonseca, *Sobre os Kikongos de Angola*, Luanda, União dos escritores angolanos, 1989 ; I. de Castro Henriques, « Interférence du religieux dans l'organisation du commerce en Angola au XIX^e siècle », in J.-P. Chrétien (dir.), *L'Invention religieuse en Afrique. Histoire et religion en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993, p. 133-151 ; C. Lopes, *Roque Santeiro - Entre a Ficção e a Realidade*, Lisbonne, Princípia, 2007. Sur les dynamiques de migration et de mobilité, voir J.-M. Mabeko-Tali, « La "chasse aux Zaïrois" à Luanda », *Politique africaine*, n° 57, mars 1995, p. 71-84, et I. Brinkman, « Refugees on routes: Congo/Zaire and the war in Northern Angola », communication au symposium international « Angola on the move: transport routes, communication and history », Berlin, 24-26 septembre 2003. Pour un panorama général, se reporter à L. Pereira, *Os Bakongo de Angola. Religião, política e parentesco num bairro de Luanda*, thèse de doctorat en anthropologie, université de São Paulo, 2004.

4. Ces tortures et meurtres sont décrits dans N. Q. J. Gando, *A Contribuição da religião cristã no processo de reconciliação nacional*, mémoire de licence en science politique, université Agostinho Neto, Luanda.

5. Suivant la même chronologie qu'au Congo belge, où elle fut légalisée par l'État colonial juste un an avant l'indépendance, l'Église a également été reconnue en Angola par l'État portugais l'année précédant l'indépendance, en novembre 1974. Ceci a finalement donné lieu à une situation curieuse : l'Église s'est trouvée interdite dans l'Angola indépendant, alors qu'elle avait été reconnue dans l'ex-métropole coloniale. Quelques membres de la diaspora en tirèrent profit plus tard, mais c'est une autre histoire.

6. Les données présentées dans cet article ont pour la plupart été collectées en novembre-décembre 2007, durant un séjour à Luanda au cours duquel nous avons pu réaliser de nombreux entretiens individuels et discussions collectives avec les principaux responsables de l'Église kimbanguiste, assister à leurs offices et effectuer des recherches archivistiques. Il s'agit en ce sens d'un cadrage particulier de l'activité politico-religieuse florissante, complexe et toujours changeante. Cette recherche s'intègre à un plus vaste projet dans lequel nous cherchons à étudier la réception des mouvements chrétiens angolais (surtout le kimbanguisme et le tocoïsme) au Portugal et en Europe.

7. Le Front national de libération de l'Angola (FNLA), dirigé par Holden Roberto (1923-2007) jusqu'à sa mort, a été créé au Congo, et a par la suite reçu l'appui du président Mobutu. Ce mouvement est connu pour sa solide base ethnique bakongo.

8. Comme on l'a déjà dit, la reconnaissance officielle de l'Église kimbanguiste par les autorités portugaises en Angola date de 1974. Le MPLA a toutefois révoqué cette reconnaissance à son arrivée au pouvoir l'année suivante.

9. Voir à ce sujet le mémoire de fin d'études de E. I. Pereira de Carvalho, *Novos movimentos religiosos - sinal dos tempos : uma leitura sociológica da Igreja Fé da Salvação no espaço urbano de Luanda (1980-1992)*, Luanda, université Agostinho Neto, Département de sociologie, 2007.

spécialement la période de paix qui a suivi la signature de l'accord de paix angolais à Bicesse en 1991, a connu une véritable effervescence de l'imagination religieuse. C'est à ce moment que de nouveaux mouvements chrétiens venant d'Amérique latine ou d'autres pays d'Afrique ont pris de l'ampleur et eu un fort impact sur la société angolaise – citons notamment l'Église universelle du Royaume de Dieu (Brésil) et l'Église de Maná (Afrique du Sud et Portugal)¹⁰. Malgré la reprise de la guerre après les élections de 1992, l'État angolais a évolué dans le sens de la reconnaissance légale des Églises¹¹. Ainsi dans les années 1990, l'Angola s'est trouvé confronté à deux processus : le renouveau religieux d'une part, avec l'implantation réussie de formes évangéliques, néopentecôtistes et charismatiques du christianisme, et d'autre part la croissance de prophétismes chrétiens (en provenance du Congo dans la plupart des cas), et la pluralisation d'autre part, avec la naissance quasi quotidienne de mouvements chrétiens de toutes sortes, de même que la progression de l'islam¹².

La prolifération des Églises dans les années 1990 et 2000 a été véritablement impressionnante : en témoignent ces immenses « cathédrales » construites par l'Église universelle du Royaume de Dieu à Alvalade et Rocha Pinto, ou celle encore plus gigantesque que l'une des branches de l'Église tocoïste est actuellement en train de bâtir dans le quartier de Golfe à Luanda (l'un des plus grands bidonvilles – *musseques* – de la ville, dans la municipalité de Kilamba Kiaxi), et qui devrait être, avec ses 50 000 places, l'un des plus grands édifices chrétiens du continent africain¹³. Le kimbanguisme a également connu une croissance considérable dans les années 1990, et il prétend aujourd'hui fièrement être la seconde confession en Angola, après l'Église catholique¹⁴. Il se targue d'avoir construit l'un des plus grands temples du pays, également dans le quartier de Golfe, avec une salle de 20 000 places. Toutefois, malgré cette progression, et en dépit du contexte social favorable de la fin de la guerre, quelque chose à l'évidence ne va pas bien dans l'Église kimbanguiste.

LA CRISE

À la mort de Salomon Dialungana en 2001, une crise a éclaté à Nkamba autour de la question de la succession et de l'autorité sacrée. En août 2001, une réunion des 26 petits-enfants de Simon Kimbangu s'est tenue au mausolée de Nkamba, la Jérusalem kimbanguiste. Après deux jours de discussions à huis clos, Simon Kimbangu Kiangani, le fils de Salomon Dialungana, a été élu Chef spirituel (c'est son titre officiel) de l'Église, les 25 autres petits-enfants devant être ses Chefs spirituels adjoints.

Deux lectures différentes de la situation existent : selon certains (que nous appellerons par convention les « nkambistes »), Simon Kimbangu Kiangani a

été choisi en respectant les instructions fournies sur son lit de mort par Salomon Dialungana, parce qu'il savait que Simon Kimbangu Kiangani était la réincarnation de Simon Kimbangu ; toutefois, selon d'autres voix (que l'on connaît désormais sous le nom de « groupe des 26 = 1 »), la décision prise lors de cette réunion était que les 26 cousins devaient diriger l'Église de manière égale, le rôle central de Simon Kimbangu étant purement formel et justifié par le fait que d'un point de vue logique et administratif, il faisait sens que l'un des 26 devienne le représentant attitré de l'Église et reste à Nkamba.

Mais pour de nombreux kimbanguistes nkambistes dans le monde aujourd'hui, Simon Kimbangu Kiangani n'est pas seulement un représentant du pouvoir spirituel, il est aussi la réincarnation de son grand-père : dans les perceptions populaires comme en théologie, tous deux sont ensemble l'incarnation du Saint-Esprit, et cette croyance, beaucoup l'affirment, est foncièrement ce qui définit le fait d'être kimbanguiste aujourd'hui. Par conséquent, ceux qui ne partagent pas cette vision des choses (c'est-à-dire les « 26 = 1 »), ne seraient pas de « vrais » kimbanguistes. De même, l'histoire officielle à Nkamba, bien que sujette à discussion, établit que Simon Kimbangu Kiangani est né le jour même de la mort de son grand-père, le 12 octobre 1951 (qui tomba cette année-là un

10. Voir P. Freston, « The Universal Church of the Kingdom of God : a Brazilian church finds success in Southern Africa », *Journal of Religion in Africa*, vol. 35, n° 1, 1995, p. 33-65.

11. Les relations entre le gouvernement angolais et les principales Églises et associations religieuses du pays dans les années récentes ont été examinées ailleurs en termes d'instrumentalisation et d'intérêt stratégique mutuel. Voir C. Messiant, « Les Églises et la dernière guerre en Angola (1998-2002) », *Le Fait missionnaire*, n° 13, 2003, p. 75-117, et B. Schubert, *A Guerra e as Igrejas : Angola, 1961-1991*, Basel, P. Schlettwein Publications, 2000.

12. Voir F. Viegas, *Panorama das religiões em Angola independente*, Luanda, Instituto nacional para os assuntos religiosos, 2007, et du même auteur, *Angola e as religiões*, Luanda, édition à compte d'auteur, 1999.

13. L'Église tocoïste est elle aussi issue d'un mouvement chrétien prophétique, lancé au Congo dans les années 1940 par l'Angolais Simão Toko, lui aussi mukongo. Avec un fond théologique et historique assez similaire à celui des kimbanguistes, elle s'est développée indépendamment, et principalement en Angola. Sur ce sujet, voir par exemple F. J. Grenfell, « Simão Toko : an Angolan prophet », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n° 2, 1998, p. 210-226, et A. Margarido, « The Tokoist Church and Portuguese colonialism in Angola », in R. H. Chilcote (dir.), *Protest and Resistance in Angola and Brazil. Comparative Studies*, Berkeley, Londres, University of California Press, 1972, p. 29-52.

14. La plus importante religion en Angola (dont le nombre d'habitants varie entre 14 à 17 millions, selon les recensements) est le catholicisme, auquel environ 57 % de la population appartient. Le reste se divise en d'innombrables dénominations religieuses, certaines étant officiellement reconnues (moins d'une centaine) et la plupart des autres demeurant illégales ou attendant leur agrément (plusieurs centaines). Le nombre de croyants indiqué par les deux branches de l'Église kimbanguiste à l'Institut national des affaires religieuses (Inar, sous tutelle du ministère de la Culture) en décembre 2007 dépassait de beaucoup le million : selon la branche de Golfe, on comptait 1 350 000 membres ; selon celle de Chicala, 1 435 192. Bien qu'il ne fasse aucun doute que les kimbanguistes soient très nombreux, ces chiffres paraissent exagérés.

vendredi, jour sacré dans le calendrier chrétien). Or ceci est aussi fortement contesté par les kimbanguistes «26 = 1», qui affirment que des manipulations de dates ont eu lieu et que Simon Kimbangu Kiangani était en réalité né bien avant que son grand-père ne décède.

Beaucoup de kimbanguistes à travers le monde contestent aujourd'hui l'histoire officielle édictée depuis Nkamba. Pour eux, les 26 petits-enfants ont hérité du pouvoir spirituel à parts égales, et ils considèrent Simon Kimbangu Kiangani comme un usurpateur manipulé par des individus bien placés dans la structure interne de l'Église à Nkamba. Ici, les porte-parole des «26 = 1» que nous avons interrogés visent en particulier certains membres du matrilignage de Simon Kimbangu habitant dans des villages aux environs de Nkamba. De leur point de vue, la population de ces villages en aurait assez de voir que Nkamba reçoit de l'argent du monde entier et devienne une cité prospère, pendant que leurs propres maisons, bien que maintenant des connections traditionnelles, historiques et familiales avec les petits-enfants de Kimbangu, restent pauvres et abandonnées. Selon l'une des versions rapportées par des «26 = 1», peu de temps après avoir été choisi comme Chef spirituel, Simon Kimbangu Kiangani a suivi une cérémonie par laquelle il a été installé comme chef politique (et pas seulement spirituel) de tout le territoire autour de Nkamba, contrairement aux indications de son père et de ses oncles qui n'ont jamais accepté, nous a-t-on dit, de se mêler de politique locale. On nous a ainsi rapporté à ce sujet que Joseph Diangienda Kuntima avait dit un jour : « Il y a un siège sur lequel je ne dois pas être assis ; si un jour vous me voyez assis sur ce siège, vous pourrez alors être sûrs que je ne serai plus le leader spirituel de l'Église. » Le pouvoir temporel est ainsi présenté comme une tentation du diable, et il nous a été décrit comme « fétichiste », probablement parce que la cérémonie en question impliquait l'usage de *nkisi* (de puissants objets de la culture religieuse kongo) et des négociations avec les esprits locaux, qui sont diabolisés dans le credo et le discours monothéistes du kimbanguisme¹⁵.

En l'état, il nous est impossible de dire si ces allégations sont basées sur des faits ou relèvent de la rumeur. Elles nous ont été rapportées par des membres du groupe «26 = 1» et avaient vocation à nous informer sur la crise, mais aussi à délégitimer le pouvoir spirituel de Simon Kimbangu Kiangani. En tout état de cause, une telle cérémonie serait en effet contraire à l'esprit de l'Église kimbanguiste. Et aussi, pour beaucoup de fidèles, des hommes inspirés par Dieu ne sauraient accepter d'occuper une fonction de commandement de ce type, qui ne peut être détenue que par des hommes inspirés par les esprits locaux ou par le diable ; qu'un chef spirituel puisse accepter des fonctions de ce type signifie que son âme est corrompue.

Quels événements et politiques ont causé cette confrontation ? Peu de temps après son élection en 2002, Simon Kimbangu Kiangani a commencé à sentir que ses cousins ne montraient pas l'obéissance voulue à Nkamba, n'y envoyant pas les sommes qu'ils collectaient dans leurs paroisses et se comportant en dirigeants autonomes d'Églises indépendantes. Pour contrecarrer cette « décentralisation », Nkamba envoya, en octobre 2002, une série de « résolutions » draconiennes à toutes les paroisses, établissant entre autres choses qu'il n'y avait qu'un seul Chef spirituel, Simon Kimbangu Kiangani, et que le titre de Chef spirituel adjoint n'était désormais plus légitime. Selon les personnes interrogées, il s'agissait de réagir au fait que beaucoup de Chefs spirituels adjoints (y compris le seul qui était établi à Luanda) étaient en train de prendre trop de pouvoir¹⁶. Ils n'agissaient plus uniquement comme intermédiaires entre les fidèles et Nkamba, mais se substituait à son pouvoir, disant à leurs fidèles qu'il n'était pas nécessaire de se rendre à Nkamba puisqu'ils étaient là et qu'ils étaient équivalents à Simon Kimbangu Kiangani (et à Simon Kimbangu aussi). Comme on nous l'a dit, ils ont ainsi introduit l'« idolâtrie » parmi leurs fidèles, en leur faisant adorer des êtres humains comme des dieux, alors que le seul être humain à pouvoir être vénéré devrait être celui de Nkamba, car lui, et lui seul, est l'Esprit saint¹⁷. Ici, on peut noter une troublante symétrie entre les accusations religieuses : les nkambistes accusent les « 26 = 1 » de sombrer dans l'« idolâtrie », tandis que ces derniers accusent les premiers, derrière Simon Kimbangu Kiangani, de se perdre dans le « fétichisme ».

Les « résolutions » contenaient aussi une « constatation » établissant que Paul Kisolokele, l'un des 26 petits-enfants de Simon Kimbangu – et par conséquent un cousin de Simon Kimbangu Kiangani –, n'était pas en réalité de sa

15. Selon certains auteurs, et notamment Wyatt McGaffey, la distribution du pouvoir et du savoir chez les Bakongo se fait autour de ce que McGaffey appelle des « charges religieuses », et il y aurait donc une distinction très claire des rôles sociaux et des dimensions cosmologiques de catégories de base comme celle de chef (*mfumu*), de magicien (*nganga*), de prophète (*ngunza*) et d'objet rituel (*nkisi*). Voir W. McGaffey, « The religious commissions of the Bakongo », *Man*, vol. 5, n° 1, 1970, p. 27-38.

16. Bien que nous puissions donner l'impression dans cet article qu'il existe deux groupes bien distincts de kimbanguistes, les « 26 = 1 » d'un côté et les nkambistes de l'autre (également appelés « 3 = 1 »), il faut souligner que cette séparation n'est claire que pour l'Angola. L'unité des « 26 = 1 » est pour le moins problématique. Selon des « 26 = 1 » interrogés à Luanda, les cousins de Kimbangu (installés dans différents pays et continents) seraient unis, et ils auraient une base unique à Kinshasa. Mais des informations recueillies en Europe semblent plutôt montrer qu'ils ne sont d'accord que sur le fait que Simon Kimbangu Kiangani ne doit pas être le seul chef de l'Église.

17. Les aspects théologiques de l'affirmation selon laquelle Simon Kimbangu est le Saint-Esprit, défendue par de nombreux nkambistes, sont analysés dans L. Nguapitshi Kayongo, « Kimbanguism : its present Christian doctrine and the problems raised by it », *Exchange: Journal of Missiological and Ecumenical Research*, vol. 34, n° 3, 2005, p. 135-155.

descendance biologique. Il se trouve que ce dernier, de nationalité congolaise, a été en charge de l'Église kimbanguiste d'Angola depuis 1997. Les raisons qui l'ont amené à venir à Luanda depuis la RDC sont encore peu claires pour nous¹⁸. Mais quoi qu'il en soit, il est devenu dans la capitale angolaise un véritable leader charismatique, capable de mener son Église sur le chemin d'une économie florissante et d'attirer de nombreux disciples. Installé dans la paroisse de Golfe, dont on a dit plus haut qu'elle comportait le plus grand temple kimbanguiste d'Angola, il a développé un programme intensif, à multiples facettes, et son ère a été celle d'une incontestable extension de l'Église kimbanguiste angolaise.

Étant l'un des 26 petits-enfants, Paul Kisolokele a vu sa légitimité mise en cause par les résolutions radicales de Nkamba en octobre 2002, et surtout, bien sûr, par la « constatation » qu'elles incluaient. Aussi, un mouvement s'est développé en Angola, au travers duquel Kisolokele s'est arrangé pour convaincre ses fidèles de rompre avec Nkamba. Le nombre de personnes prêtes à le suivre a été si important que, dans ce pays (à la différence des autres), la principale paroisse nationale (Golfe) est restée sous le pouvoir de ceux qui précisément ne voulaient pas se conformer aux règles de la Cité sainte du kimbanguisme. Ceux qui voulaient demeurer fidèles à Nkamba quittèrent la paroisse et commencèrent à célébrer leur culte et à organiser leurs rencontres dans la maison de l'un d'entre eux, dans le quartier de Chicala (municipalité d'Ingombota) – bien qu'évidemment ils continuent d'affirmer que *le* temple kimbanguiste est celui de Golfe et qu'ils veulent par tous les moyens le récupérer. Ainsi, quelle que soit la vigueur avec laquelle les nkambistes de Chicala affirment qu'il n'y a pas de « conflit » dans l'Église, mais seulement des dissidents qui sont partis et qui, par la repentance et le pardon, pourraient être réadmis, le fait est qu'à Luanda, le conflit est ouvert et porte sur le contrôle du temple, pas moins. Les fidèles de Chicala se sentent légitimes à le réclamer car ils considèrent comme des « dissidents » les fidèles de Kisolokele, qui devaient selon eux créer leur propre temple s'ils ne souhaitaient pas rester kimbanguistes. En attendant le jour de leur retour, ils se rassemblent dans un espace cultuel en déshérence dans l'un des quartiers les plus pauvres de Luanda. Les fidèles de Golfe, par contraste, se considèrent comme de véritables kimbanguistes qui suivent un Chef spirituel adjoint, et ils voient les « résolutions » comme une corruption satanique de l'Église. Par conséquent ils trouvent logique que ceux qui suivent de telles prescriptions anti-kimbanguistes ne soient pas acceptés dans l'espace spirituel sacré de Golfe.

LUTTER POUR UN LIEU, LUTTER POUR UNE HISTOIRE

La lutte autour d'un espace sacré est souvent un réceptacle idéal de la violence entre cultures et, à Luanda, la violence a été telle à propos du temple de Golfe (assauts contre le bâtiment, rixes) qu'en 2003 le gouvernement a dû intervenir. Les autorités ont choisi d'expulser Paul Kisolokele, au prétexte qu'il avait falsifié des documents et qu'il était en train de provoquer des troubles dans le pays. Les motifs réels de cette décision sont obscurs, et il est difficile d'établir ce qu'il en est exactement. Selon certains de nos interlocuteurs, le gouvernement craignait en réalité que Kisolokele cherche à utiliser l'Église pour introduire d'anciens soldats de Mobutu en Angola, avec des buts inavoués¹⁹.

Cette expulsion ne doit néanmoins pas être prise pour une indication selon laquelle l'État se serait mis du côté de la paroisse de Chicala. Les membres de cette dernière sont restés isolés, et le temple de Golfe continue d'être tenu par les fidèles de Kisolokele qui le dirige encore à distance, depuis Kinshasa, par radio et par téléphone. En outre, afin de démontrer son impartialité, l'État a pris par la suite une autre résolution, en recommandant à Simon Kimbangu Kiangani de ne pas entrer sur le territoire angolais. Jusqu'ici, ce dernier n'a pas été officiellement banni de l'espace angolais, mais la recommandation qui lui a été adressée indique qu'il ferait mieux de ne pas se rendre en Angola pour éviter que sa présence ne provoque de violents troubles et ne devienne dangereuse aussi pour lui-même... On a donc encore peine à déterminer si le gouvernement penche vraiment d'un côté ou de l'autre – pour le moment, il paraît hésitant, se contentant d'observer, certains de ses représentants ayant des sympathies pour tel groupe, et d'autres pour les rivaux. Ce qui est sûr, c'est que les représentants les plus influents de chaque paroisse s'efforcent de convaincre les dirigeants angolais qu'ils sont bien les « vrais » kimbanguistes – et les plus utiles à l'État angolais. Ils utilisent pour cela toutes sortes

18. Nous avons obtenu deux versions différentes à ce sujet, qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Selon la première, ce sont des membres mécontents de la gestion de l'Église par le « collègue national » (*colegio nacional*) angolais qui ont cherché un meilleur dirigeant ailleurs ; selon la seconde, la décision fut prise depuis Nkamba d'envoyer un proche de la famille pour un espace aussi crucial que celui d'Angola, berceau de la culture kongo.

19. À Luanda, les représentants des deux groupes nous ont montré des correspondances et des documents écrits et visuels dans lesquels les sévères accusations portées contre ou par le groupe adverse étaient alternativement prouvées ou rejetées. On retrouve aussi ce type d'accusations croisées sur Internet. Bien qu'il soit difficile, voire impossible, de connaître les faits concrets à la base de ces accusations (pour autant qu'il y en ait), nous avons pu observer que la peur d'une « conspiration congolaise » était une manipulation courante qui les concerne tous.

d'arguments et de témoignages, dont on croit pouvoir penser que la plupart sont sûrement fabriqués.

Ces mises en accusation réciproques et l'ambiguïté de l'État, incapable de savoir s'il doit soutenir un camp ou l'autre, ont profondément divisé l'Église et provoqué des affrontements meurtriers à Luanda. Les membres de chaque partie racontent les multiples confrontations imprévisibles qui se sont déroulées dans les rues de Luanda dans les mois qui ont suivi la scission ; de même, en 2004, des nkambistes auraient essayé de prendre d'assaut le temple de Golfe, causant de nombreuses victimes blessées et des morts dans chaque camp, ainsi que des dégradations.

Dans cette situation, il est particulièrement intéressant de relever que les accusateurs des deux bords instrumentalisent et soulignent la tension ancienne entre le fait d'être mukongo ou étranger (et parfois les deux à la fois, comme pour les Bakongo en lien avec la RDC) et celui d'être angolais, vu depuis la fenêtre de Luanda ²⁰.

Historiquement parlant, le nord de l'Angola faisait partie du royaume du Kongo, et la capitale de celui-ci, Mbanza Congo, est située dans l'actuel Angola. Et malgré ses prétentions à l'universalisme, le kimbanguisme en Afrique centrale reste un phénomène profondément lié à la langue kongo (kikongo) et par-delà à la culture transfrontalière partagée par la population kongo de la République démocratique du Congo, du Congo-Brazzaville et d'Angola. Pour les kimbanguistes de ces trois pays, parler d'États postcoloniaux ne fait pas sens : ils préfèrent penser « Congo-Kinshasa », « Congo-Brazzaville » et « Congo-Angola », avançant habituellement que les trois Congos sont comme les trois pierres d'un âtre, symbole fort sur l'ensemble du continent. Pour eux, se défaire de l'une des trois « pierres » est hors de question : les trois sont indispensables pour le maintien du territoire imaginé. Mais, bien que les trois parties soient également nécessaires, celle d'Angola paraît être plus spécialement importante pour l'unité de l'Église, et ce pour deux raisons : d'abord parce que l'Angola est considéré comme le lieu d'origine des Bakongo et qu'il abrite la capitale du royaume du Kongo ; ensuite, pour des raisons économiques, parce que les sommes d'argent que les kimbanguistes angolais envoient à Nkamba ne sont pas négligeables.

Une autre figure importante pour l'Angola est celle de Kimpa Vita, une prophétesse kongo qui suscita au XVIII^e siècle un mouvement religieux connu sous le nom d'antonianisme ²¹. Tel que les kimbanguistes se le remémorent aujourd'hui, ce mouvement était dans ses fondements une voie chrétienne de contestation du christianisme. Kimpa Vita dénonçait en effet le christianisme contrefait des intrus européens en montrant que leurs actes (en particulier la traite esclavagiste, mais aussi plus largement l'oppression) étaient contraires

à l'authentique esprit de la religion qu'ils annonçaient, supposée être basée sur l'humanité et la libération. Elle alla jusqu'à énoncer que le Christ était un Africain noir, et, selon les sources orales, affirma qu'il était né dans le bassin du Congo. Elle fut brûlée vivante comme hérétique en 1706. Kimpa Vita était une guérisseuse réputée pouvoir rendre à la vie les enfants mort-nés en invoquant un esprit avec lequel elle avait établi un contact étroit : celui-ci était appelé, précisément, *kimbangu*. De nos jours, beaucoup de kimbanguistes considèrent Kimpa Vita comme l'annonciatrice de Kimbangu, dans une veine assez semblable à celle de Saint Jean-Baptiste annonçant la venue du Christ (le Christ lui-même ayant annoncé la venue d'un autre Paraclet parmi les hommes – Simon Kimbangu, selon la théologie kimbanguiste).

Dans les années récentes, un mouvement révisionniste s'est développé à l'intérieur de l'Église kimbanguiste, visant à réhabiliter le rôle de Kimpa Vita comme « précurseur » de Simon Kimbangu et gardienne du royaume du Kongo, et à réévaluer de l'importance historique de l'ancienne capitale du royaume, Mbanza Congo, située dans la province angolaise septentrionale d'Uíge. En décembre 2005, Nkamba a mandaté une délégation dans le nord de l'Angola pour visiter le lieu où les restes de Kimpa Vita avaient été enterrés (une première expédition avait déjà été organisée en 1960). Les kimbanguistes angolais ont maintenant l'intention de proposer la construction d'un site muséal et d'un mausolée pour honorer la prophétesse²². La démarche est guidée par Nkamba et vue par les nkambistes non seulement comme une manière de restaurer le nom et l'honneur de Kimpa Vita, mais encore de rendre justice à la famille de Kimbangu, puisque Kimpa Vita était, selon leurs affirmations, reliée à lui généalogiquement. Comme le disent certains kimbanguistes, cela montre que l'Église kimbanguiste a ses racines les plus profondes en territoire angolais : il s'agit, pour ainsi dire, d'une Église angolaise.

De leur côté, les kimbanguistes « 26 = 1 », qui jouent globalement une carte beaucoup plus « angolaise » que les fidèles de Nkamba, minimisent le rôle de Kimpa Vita. Ils considèrent certes sa mort comme une tragédie et sa personne comme inspirée par un véritable esprit chrétien, mais ne voient pas l'utilité

20. Sur la perception des Bakongo à Luanda, voir L. Pereira, *Os Bakongo de Angola...*, doc. cit. La relation entre être kongo et être un « étranger interne » à Luanda (un « *internal stranger* », pour utiliser l'utile notion de Richard Werbner) est apparue clairement dans les événements qui se sont déroulés dans la capitale angolaise en 1993, connus sous le nom de « chasse aux Zaïrois » ; voir J.-M. Mabeko-Tali, « La "chasse aux Zaïrois" ... », art. cit.

21. Lire J. Thornton, *The Kongolesse Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement 1684-1706*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

22. En 2006, ils souhaitaient même proposer une conférence internationale pour la réhabilitation de Kimpa Vita – mais à ce jour la rencontre n'a pas encore eu lieu.

d'insister sur ses liens, réels ou supposés, avec Simon Kimbangu, autrement que pour rappeler qu'elle en a annoncé la venue.

L'intérêt des kimbanguistes pour Kimpa Vita et Mbanza Congo est bien entendu ancien, et il s'enracine dans l'histoire longue des Bakongo. Pourtant il est significatif d'observer, pour contextualiser la crise présente de l'Église en Angola, que leur intention de bâtir un mausolée à Mbanza Congo et leur volonté de prouver les liens du sang existant entre Kimpa Vita et Simon Kimbangu a coïncidé avec l'organisation d'une Conférence internationale sur Mbanza Congo que le gouvernement angolais a accueillie sur les lieux mêmes en août 2007, et qui a abouti à la candidature officielle de l'ancienne capitale royale au classement des sites du Patrimoine de l'humanité établi par l'Unesco. Ainsi, le conflit autour du lieu et des significations ne se limite pas à la possession de la paroisse de Golfe, mais s'étend à des centres aussi symboliques que Mbanza Congo. Est-ce un patrimoine national angolais ? Ou doit-on plutôt considérer le lieu, à travers la figure de Kimpa Vita, comme faisant partie du patrimoine de l'Église kimbanguiste basée à Nkamba ?

Il serait tentant de conclure que les nkambistes, en insistant sur la figure de Kimpa Vita (en certaines occasions, ils montent des représentations de son martyr) et sa filiation avec Kimbangu et Nkamba, jouent une carte moins « angolaise » (et plus liée à la mémoire du Royaume du Kongo) que leurs adversaires, les « 26 = 1 », qui ne se soucient guère de la connection entre Kimpa Vita et Nkamba ou de la vie et des actes de la prophétesse. Mais cette conclusion est trop rapide, dans la mesure où, comme les nkambistes l'affirment (et l'ont écrit dans des textes non publiés ayant circulé à Luanda), ce qu'ils veulent souligner, ce n'est pas seulement que Kimpa Vita (dont ils espèrent incidemment que la vie et le trépas pourra réveiller les sensibilités internationales) était une ancêtre du fondateur de leur Église, mais aussi, et de manière plus cruciale, qu'elle est née et morte dans l'actuel Angola, ce qui prouve que le kimbanguisme est en dernière analyse un phénomène *angolais*, et par conséquent que les kimbanguistes nkambistes sont plus angolais que les autres.

Quoi qu'il en soit, les kimbanguistes des deux obédiences n'ont joué aucun rôle dans les cérémonies de la conférence de Mbanza Congo et dans la candidature à l'Unesco qui a été, au fond, surtout suivie et contrôlée par le gouvernement angolais. Jusque-là, la volonté des nkambistes de réhabiliter Kimpa Vita est restée un vœu pieu, elle n'a pas obtenu de soutien national ou international et n'a pas d'infrastructure à mettre en avant. Mbanza Congo et sa martyre sont des points autour desquels peuvent s'articuler des luttes autour des significations de l'histoire et du territoire, un espace historique central que certains kimbanguistes veulent pour leur compte, que l'État réclame pour sa part et, probablement, que des kimbanguistes non-Bakongo revendiquent

aussi. Cet exemple est un cas paradigmatique des problèmes que peuvent susciter les tentatives pour créer un site classé par l'Unesco lorsque celui-ci est en réalité un lieu hautement contesté. L'avenir nous dira de quelle manière la nationalisation patrimoniale et l'internationalisation de ce site vont affecter les perceptions locales de l'histoire et du lieu. Peut-être le manque d'intérêt porté à Kimpa Vita – et à Mbanza Congo – par les « 26 = 1 » doit-il alors être interprété comme une manière de ne pas se heurter aux intérêts du gouvernement angolais et par là, de gagner sa sympathie ?

ANGOLANITÉ ET RELIGION CONGOLAISE DANS L'ESPACE PUBLIC

Dans les récits qu'ils font, les Bakongo conçoivent volontiers une histoire et un espace kongo fondé sur le prédicat d'une « communauté imaginée » à base ethnique à cheval sur trois États postcoloniaux. Cette conception est pour le moins dérangement pour une vision nationaliste. Il ne fait aucun doute que les Bakongo ont participé à la formation de l'Angola contemporain ; mais la fierté ethnique avec laquelle ils expriment leur historicité (entre autres au sein de l'Église kimbanguiste) peut facilement se heurter aux conceptions de l'identité nationale. Comme l'a indiqué ailleurs Mabeko-Tali, même de petites choses comme les codes vestimentaires ou d'autres parties de l'habitus des Bakongo *regressados* entrent facilement en conflit avec des éléments plus hégémoniques de l'« angolité ». Le fait que les Bakongo soient étroitement liés à la RDC alimente en outre les stéréotypes à leur propos selon lesquels ils sont des étrangers et qu'ils introduisent les pires aspects de la « tradition africaine » (« sorcellerie », tribalisme, corruption, etc.). Cela s'est traduit par des violences ethniques et politiques, notamment lors de la tristement célèbre « chasse aux Zaïrois » qui eut lieu en 1993 dans les rues de Luanda, au cours de laquelle de nombreux *regressados* furent brutalisés, voire tués²³. À cette époque, comme l'a souligné Mabeko-Tali, les *regressados* étaient vus comme des supporters de l'Unita et, comme on l'a déjà dit, considérés comme les producteurs de « traditions africaines » indésirables. Dans la capitale angolaise aujourd'hui, il n'y a pas de lien visible entre le kimbanguisme et les partis politiques, mais l'Église kimbanguiste, comme tout ce qui vient de la RDC, se situe au point critique où se croisent les conceptions de l'« Angola », du « Kongo » et des « traditions africaines ».

Nous n'entendons pas établir un parallèle trop étroit ou un lien causal entre ce qui s'est passé en 1993 et ce qui se déroule aujourd'hui, dans la mesure où

23. Voir J.-M. Mabeko-Tali, « La "chasse aux Zaïrois"... », art. cit. ; I. Brinkman, « Refugees on routes... », comm. cit. ; et D. Péclard, « Religion and politics in Angola : the Church, the colonial state and the emergence of Angolan nationalism, 1940-1961 », *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, n° 2, 1998, p. 160-186.

les conditions matérielles sont très différentes, tout comme la structure de la violence. Mais beaucoup de personnes interrogées font le lien elles-mêmes, comme si les événements de 1993 fournissaient un modèle pour penser ce qui se passe aujourd'hui, ou comme si les deux épisodes étaient la manifestation d'un problème structurel dans la constitution de l'espace public, d'une tension entre africanité et angolité, tension qui a suivi la formation de l'Angola contemporain dans la guerre comme dans la paix. Si beaucoup de Bakongo résident à Luanda et s'ils sont très présents aux plus hautes fonctions politiques et administratives, et si personne n'oserait dire qu'ils ne sont pas angolais, les Bakongo sont souvent dénoncés par les résidents de Luanda comme les promoteurs de multiples phénomènes en général associés à la République démocratique du Congo : mouvements pentecôtistes, du « réveil » et prophétiques, affaires d'enfants-sorciers et Églises s'occupant spécifiquement de ce type de sorcellerie, sans parler des pratiques violentes qu'on leur prête à l'égard des enfants, pour les « exorciser », ou d'autres graves accusations encore (en particulier les abus sexuels que commettraient leurs pasteurs). Jusque-là, l'État a accepté toutes ces nouvelles formes religieuses (hormis les pratiques antisorcellerie, qui sont clandestines), mais il y a lieu de penser qu'à l'avenir beaucoup de ces institutions religieuses en provenance de RDC (et certainement d'autres pays aussi) seront sujettes à un contrôle plus étroit.

Les kimbanguistes des deux camps savent bien que les autorités angolaises sont très sensibles au potentiel séparatiste ou aux tendances fédéralistes des Bakongo, et regardent avec inquiétude les manifestations religieuses congolaises dont on vient de parler. À notre avis, les deux groupes kimbanguistes de Luanda (les fidèles de Kisolokele à Golfe et ceux de Simon Kimbangu Kiangani à Chicala) ont chacun compris que le meilleur moyen de délégitimer l'autre était de jouer sur cette sensibilité et sur ces représentations collectives de ce qui est « kongo » dans l'imaginaire national angolais. Ainsi, par exemple, des fidèles de Kisolokele nous ont expliqué que la raison pour laquelle leurs rivaux restaient loyaux à Nkamba n'était pas seulement spirituelle, mais qu'ils visaient également, au travers de l'Église kimbanguiste, à créer un État kongo indépendant dans la veine de l'ancien royaume du Kongo. Ils accusent ainsi les membres de Chicala d'être des « tribalistes », liés à des « étrangers » (lire : des Congolais), et non des citoyens loyaux de l'État angolais, ce qu'eux disent être. On se rappellera que les fidèles de Chicala eux aussi essaient de jouer une carte angolaise lorsqu'ils soulignent que Kimpa Vita était une aïeule angolaise de Kimbangu et donc que le kimbanguisme est, dans ses fondements, un mouvement angolais.

Les fidèles de Kisolokele à Golfe accusent aussi la paroisse de Chicala de ramener en Angola des Bakongo de RDC de manière à renforcer leur petite communauté et la faire paraître plus importante que ce qu'elle est en réalité.

Ces allégations peuvent amener les forces de sécurité à se « mettre au travail », le régime se montrant aujourd'hui très strict au regard de l'immigration clandestine²⁴ – et l'on peut supposer qu'il se montrera plus rude encore si la rumeur suggère que cette immigration a des buts politiques ou « tribalistes ».

Ces accusations peuvent aller dans l'autre sens. Comme on l'a vu précédemment, l'expulsion de Paul Kisolokele a été suscitée, entre autres, par des rumeurs selon lesquelles il introduisait d'anciens soldats de Mobutu dans l'Église kimbanguiste. Comme dans le cas du lien établi avec les « étrangers », les adeptes de Chicala suivent un Congolais de Nkamba, mais ceux de Golfe en font autant, puisqu'ils se laissent conduire par Kisolokele, Congolais aussi, de Kinshasa. Tout se passe comme si chaque groupe kimbanguiste s'efforçait de prouver (aux observateurs extérieurs, et probablement aussi à l'opinion publique angolaise) que c'est l'autre qui est « congolais ». La violence a décliné ces derniers temps, mais des accusations mutuelles sont toujours formulées, au risque de renforcer le stigmate contre les Kongo dans une société angolaise plurielle, et de créer une situation géopolitique complexe impliquant d'autres acteurs, ceux que le gouvernement congolais, les responsables de Nkamba et les contacts internationaux de Kimbangu Kiangani d'une part, et ses cousins de l'autre, sont parvenus à activer. Quant aux fidèles kimbanguistes des deux côtés, ils « attendent et souffrent », comme ils le disent eux-mêmes, et comme Simon Kimbangu, leur ancêtre à tous, le fit en prison. Mais « attendre » est aussi ce que tout le monde semble faire à cette étape du jeu. Ce que nous ne savons pas, c'est ce que chacun attend ou espère qu'il se passe ■

Ramon Sarró

Instituto de ciências sociais, Universidade de Lisboa

Ruy Blanes

Instituto de ciências sociais, Universidade de Lisboa

Fátima Viegas

Instituto nacional para os assuntos religiosos (Inar)

Universidade Agostinho Neto, Luanda

Traduction de Christine Deslaurier

24. Dans l'Operação Brilhante (« Opération Brillant »), entre 2004 et 2005, le gouvernement angolais a ordonné l'identification et l'expulsion de plusieurs milliers de migrants illégaux (majoritairement bakongo) travaillant comme *garimpeiros* (creuseurs) dans les mines de diamants des régions de Lunda Norte, Lunda Sul, Bié et Malanje, suspectés d'être impliqués dans un trafic illégal. Cette opération visait à « protéger » l'économie angolaise, et à réprimer une culture non angolaise très dynamique, de langue lingala. Voir *Jornal de Angola* (Luanda), 24 avril 2005.