

Université Lumière Lyon 2
Faculté de géographie, histoire,
histoire de l'art et tourisme

Thèse pour obtenir le grade de docteur
de l'université lumière Lyon 2 nouveau régime

discipline : histoire

NKAY MALU Flavien

LA CROIX ET LA CHÈVRE :
les missionnaires de scheut et les jésuites
chez les Ding Orientaux
de la République Démocratique du Congo (1885 - 1933)



Thèse dirigée par
Claude Prudhomme
Professeur à l'Université Lumière Lyon 2

Thèse soutenue le : le 29 juin 2006

Copyright NKAY MALU Flavien et Université Lumière - Lyon 2 - 2006.
Ce document est protégé en vertu de la loi du droit d'auteur.

Table des matières

Dedicace

Remerciements.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

INTRODUCTION GÉNÉRALE

- 0. 1. Problématique et intérêt du sujet
- 0. 2. Choix méthodologique
- 0. 3. Repères géographiques
- 0. 4. Repères chronologiques
- 0. 5. Plan du travail

PREMIERE PARTIE

CHAPITRE PREMIER:

LES PREMIERS BLANCS AU « PAYS DES BADINGA... »

- 1. HERMANN VON WISSMANN ET LA RECONNAISSANCE DU COURS DU KASAÏ
- 2. WISSMANN CHEZ LES DING ORIENTAUX

- 2. 1. Première visite
- 2. 2. Deuxième visite

- 3. UN MISSIONNAIRE PROTESTANT CHEZ LES DING ORIENTAUX : GEORGE GRENFELL (1886)
- 4. DE MACAR ET LEMARINEL : DEUX AGENTS DE L'E.I.C DE PASSAGE CHEZ LES DING ORIENTAUX(1886)
- 5. VERS UNE OCCUPATION ÉCONOMIQUE DU PAYS DES DING ORIENTAUX

- 5. 1. Temps des préparatifs
- 5. 2. Alexandre Delcommune, le prospecteur (1888)
- 5. 3. L'État contre les compagnies privées : guerre pour l'ivoire et le caoutchouc
- 5. 4. Le décret secret de 1891
- 5. 5. Le décret de 1892 : le bassin du Kasai, un os à ronger
- 5. 6. Les compagnies s'installent chez les Ding orientaux (1893-1900)
- 5. 7. Échanges commerciaux

- 5. 7. 1. Commerce de l'ivoire
- 5. 7. 2. Commerce du caoutchouc

- 5. 8. Aux origines des factoreries : Nzonzadi, Pangu et Mangai

- 5. 8. 1. Nzonzadi
- 5. 8. 2. Pangu (ou Mpangu)
- 5. 8. 3. Mangai

6. ANDREAE (1893), PIRON ET ERNEST STACHE (1897) CHEZ « LES BADINGA »
7. POSTE D'ÉTAT À LUBWE

CHAPITRE DEUXIÈME: LES MISSIONNAIRES DE SCHEUT CHEZ LES DING ORIENTAUX

1. ORIGINES ET DÉBUTS DU VICARIAT APOSTOLIQUE DE L'E.I.C. (1878-1888)

1. 1. Genèse de l'État indépendant du Congo (E.I.C)
1. 2. Conférence de Berlin et reconnaissance de l'E.I.C.
1. 3. Situation des missions catholiques en Afrique centrale jusqu'en 1876 ^{Note2.}
 1. 3. 1. Les Spiritains, premiers occupants ?
 1. 3. 2. Lavigerie au secours de « millions d'âmes encore assises à l'ombre de la mort » !
 1. 3. 3. Emonet contre Lavigerie : deux missions antagonistes à l'embouchure du Kasai
 1. 3. 4. Revendications portugaises
 1. 3. 5. Vers un dénouement de la crise des juridictions ecclésiastiques

2. LES SCHEUTISTES À L'ASSAUT DU CONGO

2. 1. Tentatives d'ouverture d'un séminaire africain
2. 2. En route vers la brousse congolaise
2. 3. Derniers préparatifs et départ « au-delà des mers »
2. 4. Cap sur Kwamouth

3. L'OCCUPATION PROGRESSIVE DU BASSIN DU KASAÏ. (1888-1901)

3. 1. Berghe-Sainte-Marie : tête de pont vers le Haut-Fleuve et le Kasai (1888-1900)
 3. 1. 1. Activités des missionnaires de Scheut à Berghe-Sainte-Marie
 3. 1. 2. Berghe-Sainte-Marie, siège du premier vicaire apostolique
 3. 1. 3. Suppression de Berghe-Sainte-Marie
3. 2. LES DIX PREMIÈRES ANNÉES DES SCHEUTISTES AU KASAÏ (1891-1901)
 3. 2. 1. Cambier, un missionnaire de légende ^{Note1.}, fondateur de la mission du Kasai
 3. 2. 2. Visite de Van Aertselaer à Luluabourg
 3. 2. 3. De Deken chez les Ding orientaux
 3. 2. 4. De Clerq chez les « mangeurs de chair humaine »
 3. 2. 5. Van Aertselaer et De Deken quittent « la perle de l'Afrique... »
 3. 2. 6. Les premières religieuses du Kasai de passage chez les Ding orientaux (1893)
 3. 2. 7. Tentative d'érection d'une mission près de l'embouchure de la Loange

CHAPITRE TROISIÈME

ENTRE L'ÉVANGILE ET L'ARGENT : UN CHOIX DIFFICILE POUR LES SCHEUTISTES DU KASAÏ (1901-1914)

1. ÉRECTION DE LA MISSION AUTONOME DU HAUT-KASAÏ (1901)
2. LA COMPAGNIE DU KASAÏ, MAÎTRESSE DU KASAÏ ET MARRAINE DES MISSIONS (1901-1913)
 2. 1. Création de la Compagnie du Kasai (1901)
 2. 2. Les Scheutistes et le portage du caoutchouc de la C.K (1902-1913)
 2. 3. La C.K en territoire des Ding orientaux : récolte de l'ivoire et du caoutchouc
3. LA COMPAGNIE DU KASAÏ, LES SCHEUTISTES ET LES PRESBYTÉRIENS FACE À LA « QUESTION CONGOLAISE » (1901-1909)
 3. 1. Situation religieuse au Kasai
 3. 1. 1. Érection de la préfecture apostolique (1904)
 3. 1. 2. Les Presbytériens américains à Luebo
 3. 2. LES SCHEUTISTES ET LA C.K. EN GUERRE CONTRE LES PRESBYTÉRIENS AMÉRICAINS (1902-1909)
 3. 2. 1. « Enkyster » ces protestants au centre même de leurs œuvres !
 3. 2. 2. La « Question congolaise » au Kasai (1904-1909)
 3. 2. 3. La commission accuse les missions catholiques (1905)
 3. 2. 4. La C.K. accuse les Presbytériens (1908-1909)
4. LA MALADIE DU SOMMEIL ET LE CHANGEMENT DE LA STRATÉGIE MISSIONNAIRE AU KASAÏ (1902-1914)
5. AU TERME D'UN CYCLE (1910-1914)
 5. 1. Crise du caoutchouc naturel (1910-1913.)
 5. 2. Début d'un nouveau cycle : l'économie huilière
 5. 3. Cambier écarté de son fief du Kasai (1913)
6. L'ANTHROPOLOGUE, LE COMMERÇANT ET LE VOYAGEUR : LEO FROBENIUS, PAUL GRENADE ET FRITZ VAN DER LINDEN
 6. 1. Leo Frobenius, l'anthropologue
 6. 2. Paul Grenade, l'agent de la C.K.
 6. 3. Fritz van Der Linden, le voyageur

CHAPITRE QUATRIÈME

PANGU SAINT-PIERRE CLAVER ^{Note4.}, EXEMPLE D'UNE RELATION AMBIGUË ENTRE MISSION ET COMMERCE : FONDATION, DÉVELOPPEMENT ET SUPPRESSION (1908-1919)

1. LES NÉGOCIATIONS ENTRE CAMBIER ET LA COMPAGNIE DU KASAÏ
2. PÉRIODE D'IMPLANTATION : DEUX ANS « À AJUSTER TENONS ET MORTAISES, À MESURER LINTEAUX ET CHAMBRANLES » ^{Note1.} (1908-1910)
 2. 1. ARRIVÉS TOUT À FAIT À L'IMPROVISTE...
 2. 2. RETROUSSER LES MANCHES... POUR CONSTRUIRE
 2. 3. PREMIERS CONTACTS AVEC UN ENTOURAGE « ASSEZ REVÊCHE » ET VISITE DE QUELQUES COMMUNAUTÉS
 2. 4. VISITEURS D'UNE MISSION « RUDIMENTAIREMENT INSTALLÉE »
3. LA MISSION PREND SON ENVOL : CHRONIQUE D'UNE ÉPOQUE (1911-1918) ^{Note2.}
 3. 1. PREMIÈRE PÉRIODE (1911-1913)
 3. 2. DEUXIÈME PÉRIODE (1914-1916)
 3. 3. TROISIÈME PÉRIODE (1917-1919)
4. LA SUPPRESSION DE LA MISSION
 4. 1. CRAINTE « DES OUVRIERS DE L'ERREUR PROTESTANTE »
 4. 2. UNE MISSION EN SURSIS POUR DES RAISONS FINANCIÈRES
 4. 3. LES ÉTAPES DE LA SUPPRESSION

CHAPITRE CINQUIÈME

LA RELÈVE : IPAMU, PREMIÈRE MISSION JÉSUITE CHEZ LES DING ORIENTAUX (1920-1933). FONDATION, DÉVELOPPEMENT ET CESSION

1. LES JÉSUITES AU KWANGO CHEZ LES
« PEUPLES EXILÉS DE TOUT PROGRÈS... » ^{Note1.}
 1. 1. LÉOPOLD II CHERCHE DES JÉSUITES POUR SES « PUPILLES CONGOLAIS »
 1. 2. RÉGLEMENT DES DERNIERS DÉTAILS AVANT LE DÉPART
 1. 3. EN ROUTE POUR LA « BRÛLANTE AFRIQUE »

1. 4. LA FONDATION DE WOMBALI ET L'EXTENSION DE LA MISSION DU KWANGO À L'EST
 2. AUX ORIGINES D'IPAMU (1919-1922)
 2. 1. CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE ET ADMINISTRATIF
 2. 1. 1. Faible présence de l'administration publique
 2. 1. 2. Les forces politiques et sociales locales en mutation
 2. 2. LA POLÉMIQUE AUTOUR DE LA « POLITIQUE INDIGÈNE »
 2. 2. 1. La position du gouvernement
 2. 2. 2. Opinion des missionnaires
 2. 3. MISSION MÉDICALE ANTITRYPANOSOMIQUE (1920-1923)
 2. 4. TRACTATIONS POUR LA RECONNAISSANCE PAR ROME DU NOUVEAU TERRITOIRE JÉSUITES
 2. 5. À LA RECHERCHE D'UN SITE
 3. CHRONIQUE D'UNE MISSION NOMMÉE « IPAMU SAINTE FAMILLE » (1921-1933)
 3. 1. ARRIVÉE DE STRUYF, LE FONDATEUR OFFICIEL
 3. 2. LA MAISON DE DIEU : UNE GRANGE !
 3. 3. UNE PÉRIODE SOUS HAUTE TENSION : 1921-1923
 3. 3. 1. Querelles avec les agents de l'État
 - a. Les catéchistes et les chrétiens maltraités !
 - b. Les femmes mariées enlevées pour être baptisées **Note4.**
 - L'affaire du catéchiste Augustin Lombili à Kibwadu
 - L'affaire Kiri du village Bankoko contre le chrétien Bernani
 - Réaction de Deslahaut : mise en cause des missionnaires
 3. 3. 2. Querelle avec les agents du commerce : affaire Lundgren
 3. 3. 3. Le meurtre d'un chef
 3. 3. 4. Hantise du péril protestant et fondation de Kilembe
 3. 3. 5. La mort du Père Puters
 3. 4. LES PROGRÈS DE LA MISSION ENTRE 1924 ET 1930
 3. 4. 1. Première phase : 1924-1926
 3. 4. 2. Deuxième phase : 1926-1928
 3. 4. 3. Troisième phase : 1928-1930
4. CESSIION DE LA MISSION D'IPAMU AUX OBLATS DE MARIE IMMACULÉE (1931-1933)
 4. 1. AVIS : LES O.M.I. CHERCHENT À FONDER UNE MISSION AU CONGO BELGE
 4. 1. 1. Apporter « notre part de sympathie et de dévouement à l'œuvre congolaise »
 4. 1. 2. Une ambition légitime : « prendre part à l'œuvre collective de la Belgique pour civiliser le Congo »
 4. 1. 3. Les Oblats bienvenus au Kwango
 4. 2. IPAMU ENTRE 1931 ET 1933 : UNE PÉRIODE DE TRANSITION
 4. 2. 1. Du côté des Oblats
 4. 2. 2. Du côté des Jésuites

DEUXIÈME PARTIE SCHEUTISTES ET JÉSUITES CHEZ LES DING ORIENTAUX : LA MISSION EN ACTE

TROISIÈME PARTIE LA CHÈVRE ET LA CROIX : DIFFICILE APPROPRIATION DU CHRISTIANISME PAR LES DING ORIENTAUX

CHAPITRE DIXIÈME MILIEU PHYSIQUE, POPULATION ET ÉCONOMIE

1. LE MILIEU PHYSIQUE ET SON OCCUPATION
 1. 1. LE CLIMAT
 1. 1. 1. Les deux saisons sèches (Kiso et elanga moke)
 1. 1. 2. Les deux saisons des pluies (mv'l)
 1. 2. LA VÉGÉTATION
 1. 2. 1. La savane
 1. 2. 2. La forêt dense humide subéquatoriale
 1. 3. HYDROGRAPHIE
 1. 3. 1. Le Kasai
 1. 3. 2. La Loange
 1. 3. 3. La Lubwe
 1. 3. 4. La Pio-Pio
2. LES DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES
 2. 1. PEUPLEMENT
 2. 2. L'IMPOSSIBLE DÉNOMBREMENT
 2. 3. INTERPRÉTATION DES DONNÉES
 2. 3. 1. Contre-coups de la présence européenne sur les populations riveraines
 2. 3. 2. Contraintes liées à la mise en valeur de la région et à l'occupation européenne
 2. 3. 3. Répressions des résistances
3. TRADITION ÉCONOMIQUE
 3. 1. L'ORGANISATION DU TERROIR
 3. 1. 1. Perception de l'espace
 3. 1. 2. La question des délimitations
 3. 1. 3. La propriété foncière
 - a. Chez les Ding de l'intérieur
 - b. Chez les « gens du fleuve »
 3. 2. LA MISE EN VALEUR DE LA TERRE
 3. 2. 1. La chasse
 - a. Types de chasse
 - 1° La chasse individuelle (Udzwam)
 - 2° La chasse collective

b. Dimension socio-politique des activités cynégétiques

1° La *chasse* solennelle2° Le *partage* du gibier

- Partage du léopard, de l'aigle et de l'éléphant
- Partage des autres animaux nobles
- Partage des animaux ordinaires
- Partage du gibier au sein de la parenté

3° La mort du léopard *Note 1.*

c. Activités liées à la chasse

1° La *métallurgie*2° Le *travail du bois*3° *Fabrication des filets de chasse*4° *Élevage et dressage des chiens*

3. 2. 2. La pêche

3. 2. 3. La cueillette et le ramassage

3. 2. 4. L'agriculture

a. Plantes anciennes

1° . Les *ignames*2° . La *banane domestique*3° . Le *palmier*4° . Les *autres plantes anciennes*

b. Plantes d'origine américaine

1° . Le *manioc*2° . Le *maïs*3° . L'*arachide*.4° . Le *tabac*

3. 2. 5. L'élevage

3. 3. LES ACTIVITÉS ARTISANALES

3. 3. 1. La poterie

3. 3. 2. Travail de l'osier

3. 3. 3. Le travail du raphia.

3. 3. 4. L'architecture.

3. 4. LES ÉCHANGES

3. 4. 1. Le système des marchés

a. Marché local

b. Marché régional

3. 4. 2. Colportage ou commerce à longue distance

a. Le commerce sur le Kasaï

1° *Marchandises colportées*2° *Moyens de paiement.*

3° Les marchands

b. La route commerciale de la savane du sud

c. Les routes de l'est et du nord-est

CHAPITRE ONZIÈME

TRADITIONS SOCIALES ET POLITIQUES

1. TRADITIONS SOCIALES

1. 1. LES STRUCTURES DE LA PARENTÉ

1. 1. 1. Communauté de sang, fondement de la parenté

1. 1. 2. Degrés de parenté

a. La maison et le foyer

b. Le ventre et le lignage

c. Le clan ou lignage maximal

1. 2. RELATIONS DANS LA GRANDE FAMILLE

1. 2. 1. Ego et ses cousins

1. 2. 2. Ego et ses parents

a. L'oncle et son neveu

b. La tante paternelle et le neveu

c. Ego et ses grands-parents

d. Ego et les parents alliés

1. 3. LES ALLIANCES MATRIMONIALES

1. 3. 1. Le but et les objectifs du mariage

a. L'amour, un pilier du mariage

b. La procréation

c. Lieu de production des liens sociaux

1. 3. 2. Les formes de mariage

a. Le mariage linéaire

b. Le mariage préférentiel

c. Les unions polygyniques

d. Les unions monogyniques

e. La polyandrie

1. 3. 3. Implications économiques et politiques du mariage

a. Impacts économiques

b. Incidences politiques du mariage

1. 4. STRATIFICATION DE LA SOCIÉTÉ

1. 4. 1. La noblesse (bank'm)

1. 4. 2. Les roturiers (Hanyu)

1. 4. 2. Les tourniers (mayu)
1. 4. 3. Les esclaves et les gages.

2. TRADITIONS POLITIQUES

2. 1. L'ESSENCE DU POUVOIR POLITIQUE 2. 2. LES STRUCTURES POLITIQUES

2. 2. 1. Le village
2. 2. 2. Chefferie de terre (umen)
 - a. Les « bamen-parents »
 - b. Les « bamen » héritiers d'un privilège clanique
2. 2. 3. La principauté
 - a. La royauté des hommes
 - 1° . La cour princière
 - 2° .La succession de Munken
 - 3° . Les prérogatives de Munken
 - b. La royauté des femmes

2. 3. QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LE SYSTÈME POLITIQUE DES DING ORIENTAUX

CHAPITRE DOUZIÈME LES CROYANCES RELIGIEUSES

1. LA COSMOGONIE

1. 1. LE MONDE DE JOUR OU MONDE VISIBLE
1. 2. LE MONDE INVISIBLE OU MONDE DE NUIT
1. 3. CONCEPTION DU TEMPS

2. CROYANCE EN UN ÊTRE SUPRÊME (DIEU)

2. 1. UN PROBLÈME DE MÉTHODE
2. 2. LES TERMES POUR DÉSIGNER « DIEU »

3. LES GÉNIES ET LES ESPRITS

4. LE MYSTÈRE DE L'HOMME

4. 1. NAISSANCE
4. 2. LES POUVOIRS EXTRAORDINAIRES DE L'HOMME
4. 3. LA MORT

5. ASSOCIATIONS ET CONFRÉRIES

5. 1. L'ASSOCIATION DES JUMEUX ET DE LEURS PARENTS (BANGAA MAYA)
5. 2. LA CONFRÉRIE DES PROCRÉATEURS (MBEEM)
5. 3. LA CONFRÉRIE DES ORTHOPÉDISTES (NDUN)
5. 4. LA CONFRÉRIE DES GUÉRISSEURS DE LA HERNIE (MU)
5. 5. LA SOCIÉTÉ DES TUEURS DE LÉOPARD (BIKWAN NKPEE)

6. MAGIE, SORCELLERIE, CHARMES ET MÉDECINE TRADITIONNELLE

- 6.1. MAGIE ET SORCELLERIE
- 6.2. LES CHARMES

6. 2. 1. Les charmes collectifs
6. 2. 2. Les charmes individuels

6. 3. MÉDECINE TRADITIONNELLE

CHAPITRE TREIZIÈME

LA CROIX ET LA CHÈVRE : APPROPRIATION ET RÉSISTANCE

1. RÉPONSES AUX EXIGENCES DE LA VIE CHRÉTIENNE

1. 1. APPROPRIATION DES SYMBOLES CHRÉTIENS (SACRAMENTAUX)

1. 1. 1. Le chapelet et la dévotion mariale
1. 1. 2. L'eau bénite
1. 1. 3. La croix
1. 1. 4. Imposition de médailles
1. 1. 5. Le culte du Sacré-Cœur

1. 2. APPROPRIATION DES SACREMENTS CHRÉTIENS

1. 2. 1. Le baptême
 - a.. « Je suis devenu enfant de Dieu ! Les Pères ont coupé ma queue du diable ! »
 - b. « Le baptême a tué mon enfant ! »
1. 2. 2. La confession
 - a. « Dans quelle langue faut-il dire les péchés? »
 - b. « Les péchés des Blancs et les péchés des Noirs! »
 - c. « Mon Père, j'ai honte! »
 - d. « Le Père Supérieur tonne au confessionnal! »
1. 2. 3. Le mariage
 - a. La polyandrie
 - b. La polygamie
 - c. Les mariages précoces et arrangés
 - d. La dot

1. 3. LE DÉFI DE LA MALADIE ET DE LA MORT

1. 3. 1. La maladie
1. 3. 2. La mort
1. 3. 3. La sorcellerie

1. 4. L'INCONFORTABLE POSITION DU CATÉCHISTE

1. 4. 1. Un catéchiste au village
1. 4. 2. Le catéchiste face aux enjeux de la tradition ancestrale

2. LES MARGES DU CHRISTIANISME OU LE « BRICOLAGE » RELIGIEUX

2. 1. NZAMBI MALEMBE, UNE VERSION DU KIMBANGUISME
- 2 2 MBEVE ET MU17171

2. 2. MPEYE ET MOZIET

3. RECOURS AUX CULTES TRADITIONNELS

3. 1. LE LUKOSHI

- 3. 1. 1. Origine et signification
- 3. 1. 2. Le Lukoshi chez les Ding orientaux
- 3. 1. 3. L'errance et les métamorphoses du Lukoshi
- 3. 1. 4. Les chrétiens autochtones face au Lukoshi
- 3. 1. 5. Les « Blancs » face au Lukoshi

3. 2. LUPAMBULA

3. 3. KABENGABENGA

CHAPITRE QUATORZIÈME

À TRAVERS QUELQUES CLICHÉS : LA MÉMOIRE DE L'INDIGÈNE

1. PRÉALABLES MÉTHODOLOGIQUES

2. L'HISTOIRE DE PANGU RACONTÉE PAR « L'INDIGÈNE »

2. 1. LES MISSIONNAIRES VENUS DE L'AMONT

2. 2. POURQUOI LES MISSIONNAIRES ONT-ILS ABANDONNÉ PANGU ?

3. L'AUTRE À LA PEAU BLANCHE : UNE IMAGE DE L'EUROPÉEN
ET/OU DU MISSIONNAIRE

3. 1. COMMENT NOMMER CES ÊTRES À LA PEAU BLANCHE?

3. 2. D'OÙ VIENNENT-ILS, CES BLANCS ?

3. 3. L'ANTHROPOPHAGIE DES « BLANCS »

- 3. 3. 1. La légende des « Mutumbula » [Note2](#), et de « Mundele Ngulu » [Note3](#).
- 3. 3. 2. Les sorciers Blancs, « mangeurs d'âmes »

3. 4. LES RELIGIEUSES VOLEUSES D'ENFANTS

4. LES FEMMES DES PÈRES

5. SECRET DE LA CONFESSION

CONCLUSION GÉNÉRALE

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES MANUSCRITES.

- 1. 1. Archives Historiques Privées du Musée Royal de l'Afrique Centrale (AHPMRAC), Tervuren
- 1. 2. Dossiers ethnographiques du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren
- 1. 3. Archives du Ministère Belge des Affaires Étrangères - Archives Africaines (AMBAE - AAF), Bruxelles
- 1. 4. Archives de la Sacrée Congrégation « De Propaganda Fide »
- 1. 5. ARCHIVES ROMAINES DE LA CONGRÉGATION DU CŒUR IMMACULÉ DE MARIE (ARCCIM), ROME.
- 1. 6. Archives de l'oeuvre de la propagation de la Foi (APFL), Lyon.
- 1. 7. ARCHIVES ROMAINES DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS (ARSI), Rome
- 1. 8. ARCHIVES DE LA PROVINCE BELGE MÉRIDIONALE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS(PBM), BRUXELLES
- 1. 9. ARCHIVES DE LA DE LA PROVINCE BELGE Septentrionale de la COMPAGNIE DE JÉSUS (PBS), HEVERLEE
- 1. 10. ARCHIVES GÉNÉRALES OBLATES-ROME (AGOR), ROME
- 1. 11. ARCHIVES DES SŒURS DE SAINTE-MARIE DE NAMUR (ASSMN), Namur
- 1. 12. ARCHIVES DES SŒURS SALÉSIENNES DE LA VISITATION (ASSFS), Celles (Belgique)
- 1. 13. ARCHIVES CONSULTÉES AU CONGO

2. LES SOURCES IMPRIMÉES

- 2.1. *Missions en Chine et au Congo* (1889-1914) puis *Missions en Chine, au Congo et aux Philippines* [Revue de la Congrégation du Coeur Immaculé de Marie(Scheutistes)]
- 2.2. Missions Belges de la Compagnie de Jésus. Congo, Bengale, Ceylan.
- 2.3. Revue Missionnaire des Jésuites Belges
- 2.4. *Revue apostolique de Marie Immaculée* (Publiée par les Oblats de Marie Immaculée - OMI)
- 2.5. *Messager de Marie Immaculée* (Revue Mariale et Apostolique publiée par les Oblats de Marie de la Province de Belgique)
- 2.6. *Pôle et tropiques*(par les O.M.I.)
- 2.7. Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée.
- 2.8. Annales de la Propagation de la Foi
- 2.9. *Mouvements Géographiques* (M. G) (Journal populaire des sciences géographiques. Illustré de cartes, plans et gravures).
- 2.10. Récits de voyage.

3. SOURCES ORALES

- 3. 1. Liste des informateurs : enquête de 1978
- 3. 2. Liste des informateurs : enquête de 2003.
- 3. 3. Chrétiens de Pangu :
- 3. 4. Ecclésiastiques interrogés :

4. BIBLIOGRAPHIE

- 4.1. Instruments de travail et méthodes
- 4.2. Ouvrages généraux
- 4.3. Ouvrages et Études sur l'Afrique
- 4.4. Ouvrages et Études sur le Congo
- 4.5. Ouvrages et Études sur les missions au Congo
- 4.6. Scheutistes du Kasai et Jésuites du Kwango
- 4.7. Ouvrages et Études sur les Ding orientaux et les populations voisines.

Index des noms propres des personnes

A
B
C
D
E
F
G
H
I
J
K
L
M
N
O
P
R
S
T

A mon très cher papa, décédé le 6 mai 2005

« Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
ils sont dans l'ombre qui s'éclaire et dans l'ombre qui s'épaissit ...
ils sont dans l'ombre qui frémit,
ils sont dans le bois qui gémit, ils sont dans l'eau qui coule ...
ils sont dans la cave, ils sont dans la foule :
les morts ne sont pas morts. »
(Birago DIOP)

« J'ai toujours pensé que l'histoire a le pouvoir de ressusciter les morts. »
Flavien NKAY

Remerciements.

Elle débute en juillet 1979 lorsque je termine ma Licence (Maîtrise) en Histoire à l'Université National du Zaïre (UNAZA)/ Campus de Lubumbashi. Le professeur Isidore Ndaywel m'avait proposé de devenir son assistant et de continuer, sous sa direction, les recherches dans le domaine de traditions claniques. À la grande déception du Professeur, j'ai décliné cette offre pourtant très enviée par tous les finalistes de l'époque. Mon destin était ailleurs. Je désirais le sacerdoce.

Après une année passée au Petit Séminaire de Laba à enseigner l'Histoire et le Latin (1979-1980), je me suis retrouvé au Grand Séminaire Jean XXIII de Kinshasa pour trois années de théologie. C'est ici que j'ai rencontré un autre grand historien de l'Église, le Père François Bontick, d'heureuse mémoire. C'est lui qui m'a incité à étudier l'histoire de Pangu et m'a initié à l'utilisation des sources missionnaires. La méthodologie de cette étude se réclame donc de mes deux premiers maîtres : Isidore Ndaywel et François Bontick. Qu'ils trouvent ici l'expression de ma profonde gratitude !

Ordonné prêtre le 5 août 1984 par le regretté Mgr Eugène Biletsi (Paix à son âme !), j'ai exercé mon ministère presbytéral, entre 1984 et 2000, dans l'enseignement : professeur au petit séminaire de Laba (1983-1987) ; Préfet des études à l'Institut Babola de Mapangu (1987-1991) et à l'Institut Musim de Mokala (1991-1993) ; assistant à l'ISDR/ Mbeo (1993-2000). Ces seize ans de ministère ont été un fructueux temps d'accumulation de documentation (surtout orale) et de mûrissement de mon expérience humaine. Je reste reconnaissant envers tous ceux et toutes celles qui ont croisé mon chemin pendant cette période et avec qui j'ai eu à collaborer : je pense au Professeur Ordinaire, l'abbé Valentin Kimoni Iyay et je n'oublie pas le Professeur Katesi dont la mort inopinée à Mbeo, nous avait tous profondément marqués.

Ma venue à Lyon, en octobre 2000, a été rendue possible grâce à une bourse en théologie offerte par le service de coopération culturelle du Ministère français des Affaires étrangères. Je remercie particulièrement le Service de Coopération culturelle de l'Ambassade de France à Kinshasa qui m'a sélectionné comme candidat méritant. Merci au CROUS de Lyon pour l'accueil.

J'ai une immense dette de reconnaissance envers tous ceux qui ont rendu possible ce projet. Tous ont droit à ma gratitude, plus particulièrement Claude Prudhomme qui, malgré ses multiples occupations et voyages, a dirigé ce travail avec dévouement et intérêt. Son sens d'écoute, la pertinence des ses remarques et suggestions, m'ont beaucoup instruit.

Ma reconnaissance s'adresse aussi à Mgr Louis Mbwol Mpas, évêque d'Idiofa, qui m'a autorisé à entreprendre cette thèse et qui m'a toujours soutenu par ses conseils. Deux Professeurs de l'Université Catholique de Lyon méritent mon hommage pour leur amitié et leur conseil : André Guimet et Daniel Moulinet. Daniel se souviendra que c'est lui qui m'a conduit à pied chez Claude Prudhomme à l'Université Lyon 2 Lumière pour ma première inscription.

Pendant mes trois ans passés à Lyon (2000-2003), j'ai bénéficié de l'attention de la cellule d'accueil du service diocésain de la Coopération Missionnaire. Le Père Alain Baptiste, Max Pourquet et son épouse m'ont toujours manifesté leur sympathie. Je les remercie vivement. Que les Soeurs de la Sainte Famille de Lyon et particulièrement Soeur Agnès Journoud, trouvent ici ma gratitude pour leur accueil et leur générosité. Je remercie la famille Dory, Marie France et Laurent, qui m'a souvent invité à sa table; je n'oublie pas l'amitié de François Ploquin et son engagement pour le droit et la justice en R.D.C.

Mes remerciements s'adressent également aux Soeurs Dominicaines de Trévoux chez qui j'ai toujours trouvé, depuis Noël 2000, un moment de recueillement et de fructueux ressourcement intellectuel.

À Mâcon, en Saône et Loire, j'ai bénéficié de l'amitié et de la sympathie de plusieurs personnes. Elles ont toutes droit à ma profonde reconnaissance. Je remercie l'évêque émérite du diocèse d'Autun, Châlon et Mâcon, Mgr Raymond Ségué et le Vicaire général, le père Georges Auduc qui ont accepté de m'accueillir. J'ai une grande dette de reconnaissance pour le Père Pierre Fromageot qui s'est dévoué, sans compter, pour la mise en page et la réalisation technique de ce travail. Pierre s'intéresse beaucoup à l'Afrique; il a été mon compagnon de voyage pour les colloques du CREDIC à Belley et à Namur.

J'exprime ma gratitude aux prêtres de Mâcon qui m'ont témoigné de leur fraternité sacerdotale : René Aucourt, Dominique Auduc, Yvon Graillot, Claude-Marie Auclair, Nicolas Goury et Marcel Vouillon. Je n'oublie pas les deux Monique qui se dévouent aux secrétariats des deux paroisses de Mâcon. Je pense particulièrement à Madame Claude Vion qui nous offre quotidiennement, « *notre pain et notre poisson* » ; sans elle, point de force pour continuer à réfléchir et à écrire.

Les Soeurs de Saints Anges m'ont ouvert leur maison pour la prière, les repas, le contact avec les personnes âgées et les « chercheurs de Dieu », qu'elles soient toutes remerciées. Je remercie les Soeurs Auxiliaires du Sacerdoce pour leur sympathie et leur attention à mon endroit. Que les familles Gaillard, D'Ornellas, Lepoutre, Lafoucrière, Henri Mechin comme tous les membre de l'association « *Les amis d'Idiofa* » trouvent ici l'expression de mon amitié.

Que les familles Josserand, Mehu, Humblot et du Gardin avec qui nous partageons notre expérience de foi dans les Équipes Notre Dame soient remerciées. Je remercie trois dames de l'Afrique centrale qui m'ont témoigné à tout moment de leur solidarité : Thérèse, Sidonie et Jacqueline.

Plusieurs personnes m'ont facilité la rédaction de ce travail. Monsieur Raymond, professeur à l'école Notre Dame a traduit pour moi, les textes en allemand ; Monsieur et Madame Steve ainsi que Soeur Marie de Anges et mademoiselle Micheline Brissaud m'ont aidé à traduire les documents écrits en Anglais. Micheline Lemoine, Eliane Micelli, Geneviève Tomezzoli et Yvette Guelon ont lu et relu mon manuscrit pour qu'il soit écrit en Français de France. Sentez-vous tous un peu responsables de cette étude mais sans qu'une seule de ses déficiences ne vous soit imputée.

Ma gratitude s'adresse aussi à tous les responsables d'archives, de bibliothèques et de centres de recherches visités en France, en Belgique et à Rome. Je me dois de remercier les abbés Godé Munima, Wens Mungimur, Adelin Kanzenze, Moke Sylvain, Mika Ruphin Claude Musimar et le Frère Kisweso qui ont rendu agréable mes séjours de recherches à Louvain-la-Neuve en 2001 et en 2003. Merci aux familles Hubert Iwaramanga, Richard Ipala et Zéphyrin Mpené qui m'ont toujours bien accueilli en Belgique. Les abbés Alfred Bwidi, Égide Bulamilungu, Alexis Malingisi, Georges Mbukamunde et Jean Pierre Sieme m'ont guidé à Rome. Je leur en sais gré. Les abbés Nzaz Claude, Ngolo Félix, Apollinaire Ngun et Placide Malung'Mper ont été de toutes mes joies et peines en France. Grand merci !

Je ne puis oublier ici ceux qui m'ont donné la vie, mon défunt Père Daniel Nkay et ma ère Christiane Mpie. Ils m'ont toujours soutenu et aimé.

Mes frères, mes soeurs, mes cousins et cousines, mes amis et amies, tous ceux et toutes celles que je n'ai pas pu citer ici, je vous porte dans mon cœur et ce travail est aussi le vôtre.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AAS	Acta Apostolicae Sedis
AGOR	Archives Générales des Oblats à Rome
AHPMRAC	Archives Historiques Privées du Musée Royal de l'Afrique Centrale
AIMO	Affaires Indigènes et Maires d'Ouvriers

AIMU	Affaires indigènes et mains d'Oeuvre
AMBAE	Archives du Ministère Belge des Affaires Etrangères
APF	Archives de la Sacrée Congrégation « De Propaganda Fide »
APR	Archives du Palais Royal
ARCCIM	Archives Romaines de la Congrégation du Coeur Immaculé de Marie
AROMI	Agence Romaine des Oblats de Marie Immaculée
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu
ARSOM	Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer (Bruxelles)
ASS	Acta Sanctae Sedis
ASSFS	Archives des Soeurs de Saint François de Sales, de Leuze
ASSMN	Archives des Soeurs de Sainte-Marie de Namur
B.O	Bulletin Officiel du Congo Belge
BG	Bulletin Général (Spiritains)
BSRBG	Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie
Col.	Colonne
DSSFS	Diaire des Soeurs de Saint François de Sales, de Leuze
EHA	Études d'Histoire Africaine
FCK	Facultés Catholiques de Kinshasa
GG	Gouverneur Général
IRCB	Institut Royal Colonial Belge
JAH	Journal of Africa History
JMP	Journal de la Mission de Pangu
M.G.	Mouvement Géographique
MBCJ	Missions Belges de la Compagnie de Jésus. Congo, Bengale, Ceylan
MCC	Missions en Chine et au Congo
MCCP	Missions en Chine , au Congo et aux Philippines
MMI	Le Messager de Marie Immaculée
MRAC	Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren
O.M.I.	Oblats de Marie Immacule
PBM	Archives de la Province Belge Méridionale de la Compagnie de Jésus.
PBS	Archives de la Province Belge Septentrionale de la Compagnie de Jésus
PUF	Presses Universitaires de France
PUL	Presses Universitaires de Louvain
RAMI	Revue Apostolique de Marie Immaculée
RASM	Revue Africaine des Sciences de la Mission
RMJB	Revue Missionnaire des Jésuites Belges
RSMN	Rapport des Soeurs de Sainte-Marie de Namur
t.	Tome
UNAZA	Université Nationale du Zaïre
VGG	Vice-Gouverneur Général
Vol.	Volume

INTRODUCTION GÉNÉRALE

o. 1. Problématique et intérêt du sujet

Sous le titre de « La croix et la chèvre : les missionnaires de Scheut et les Jésuites chez les Ding orientaux de la République Démocratique du Congo (1885-1933) » nous nous proposons de retracer l'histoire de la rencontre du catholicisme avec la société des Ding orientaux, de son « acclimatation » sous les latitudes tropicales hors de ses frontières ethniques et culturelles traditionnelles. Nous voulons aussi examiner les incidences de l'action menée par les Scheutistes et les Jésuites belges en déterminant les contraintes historiques qui, d'une façon singulière, ont orienté leur œuvre et influé sur les types de réponses que l'indigène a fournis au défi lancé par la religion « venue d'ailleurs ».

Notre longue pratique pastorale, auprès des chrétiens de base, loin des « appareils théologiques » et des « carcans juridiques », nous a convaincu que la compréhension des itinéraires tumultueux des Églises particulières de l'Afrique postcoloniale passe par une connaissance rationnelle de leur passé et par une analyse lucide des traditions séculaires des populations auxquelles l'énoncé chrétien a été destiné. Il nous a semblé que le catholicisme, vécu hier et encore aujourd'hui, par bon nombre de nos compatriotes, est le résultat d'un savant dosage de plusieurs facteurs, d'une sorte de « *marketing* » entre plusieurs propositions. Ces facteurs et ces propositions sont de plusieurs ordres.

D'abord le contexte historique dans lequel se sont implantées les missions catholiques, celui d'une compétition entre les puissances européennes en vue des conquêtes coloniales, elles-mêmes motivées par des intérêts économiques. La cartographie des juridictions missionnaires s'est fondée sur cette réalité.

Les instituts missionnaires, bien que suivant officiellement le même objectif, celui de l'évangélisation, défini par la Propagande, n'avaient pourtant pas les mêmes charismes et n'adoptaient pas les mêmes stratégies sur le terrain. Ces différences réelles ou supposées entre les congrégations missionnaires affectaient non seulement leur distribution spatiale mais aussi leur manière d'agir et d'organiser les territoires qui leur étaient confiés.

Les missionnaires étaient aussi conditionnés par l'idéologie coloniale ambiante, par des préjugés anthropologiques et des conceptions théologiques à la mode. Ces éléments seront aussi déterminants dans l'« attitude » de chaque missionnaire en particulier et dans le rapport qu'il entretiendra aussi bien avec l'indigène qu'avec les autres Européens , colonisateurs ou commerçants. L'évangélisation missionnaire s'est enfin déroulée dans un contexte de concurrence entre missionnaires de différentes confessions chrétiennes. En ce qui concerne le Congo Belge, cette concurrence est vive entre protestants majoritairement d'origine anglo-saxonne et les catholiques wallons et flamands. La carte de l'implantation des postes de Mission sera modelée suivant cet élément et les stratégies d'apostolat se régleront sur cette variable.

L'histoire coloniale n'a pas été un « *Long fleuve tranquille* », elle a connu plusieurs soubresauts provoqués soit par des événements survenus dans la colonie, soit par les querelles en métropole, soit par la géopolitique internationale. Chacune de ces crises aura des répercussions sur la conduite des missionnaires et sur la réaction des autochtones.

Ensuite, l'environnement physique et démographique a affecté d'une façon plus ou moins variable l'action missionnaire. Les établissements missionnaires ont été décidés en fonction de la proximité des voies de communications, des ressources alimentaires, de la possibilité de rentabilisation du terroir et de la densité

démographique. Ces milieux favorables aux missions l'ont souvent été aussi pour l'Etat et le commerce. Ainsi, dans l'imaginaire de l'indigène, les agents de l'entreprise coloniale et ceux de l'entreprise missionnaire ont-ils parfois été confondus.

Enfin les traditions religieuses, sociales, politiques et économiques des autochtones, souvent occultées par les missionnaires, seront pourtant à la base de la résistance au christianisme ou de son appropriation par l'indigène. L'autochtone n'a pu accepter ou rejeter l'énoncé chrétien qu'en fonction de ses propres repères culturels et de son histoire.

Au-delà des apologétiques simplistes débités par une littérature missionnaire édifiante et des incantations accusatrices proférées par les anticolonialistes extrémistes, il y a lieu d'observer que, sur le terrain concret, les effets produits par la rencontre du christianisme avec les cultures indigènes sont complexes et ils ne peuvent pas être appréciés ni par les statistiques de conversions, ni par le nombre des œuvres réalisées. Il serait aussi erroné de porter des jugements hâtifs et de dénoncer sans réflexion la connivence entre les missionnaires, l'Etat colonial et le commerce. Sur le terrain, comme nous le montreront les nombreuses sources utilisées dans cette étude, les choses ne se passaient pas souvent comme le prévoyaient les instructions des instances romaines ou comme le souhaitaient les accords passés avec l'Etat ou avec les entreprises commerciales. Là où l'on s'est réjoui du nombre toujours grandissant des convertis, on a passé sous silence les nombreux courants d'indocilité, de fronde, de refus voilé, etc. Là où la bonne entente semblait parfaite entre Missionnaires, colonisateurs et commerçants, on a occulté les tensions vives et les oppositions ouvertes qui ont épisodiquement marqué les relations entre Européens dans la colonie.

Quant aux populations locales, nous avons été habitués à les imaginer passives, prêtes à quémander le baptême, à se faire soigner chez les missionnaires et à envoyer leurs enfants à l'école des Blancs ; la réalité, est toute autre. Les indigènes ne sont guère partis se jeter, pieds et mains liés, dans les bras des missionnaires. Ils ont, à leur manière, observé, jugé et inventé des moyens capables de les insérer dans le nouvel ordre venu de l'occident sans compromettre leurs propres traditions qu'ils estimaient indispensables à leur destinée historique. Il s'agissait, en fait, pour des communautés villageoises, claniques ou familiales de négocier leur survie identitaire en opérant des choix stratégiques devant l'imminence d'une « modernité » imposée du dehors, à la fois envahissante, déstabilisante et pourtant inéluctable, et dans un contexte politique et économique fait de contraintes et d'oppression. Pour affronter ce nouveau défi, toutes les recettes étaient bonnes. Les populations autochtones ont cherché avant tout à éviter, tant qu'elles le pouvaient, un choc frontal qui leur aurait été fatal. Aussi ont-elles joué avec l'arme de la ruse et l'art de la simulation pour protéger les territoires culturels et religieux qu'elles jugeaient essentiels à leur survie.

C'est pour comprendre l'histoire réelle, celle vécue sur le terrain par les missionnaires et les indigènes que nous avons décidé d'entreprendre cette étude. Elle se veut avant tout un paradigme, un exemple concret qui condense toutes les propositions énoncées sur la manière dont les missionnaires et les autochtones, en l'occurrence les Ding orientaux, ont « négocié » l'évangélisation et toutes les mutations qui s'en sont suivies. Son intérêt est triple.

D'abord, elle nous permet de nous départir de généralisations, souvent abusives, faites au sujet de l'action missionnaire. Elle nous aide, en évitant les anachronismes, à avoir un jugement plus nuancé sur le passé.

Ensuite, des observateurs de plus en plus nombreux reconnaissent aujourd'hui que le catholicisme africain vit aussi sa transition. Empruntant les mêmes itinéraires que la société globale, il se trouve enchevêtré dans les mêmes arcanes des luttes fractionnelles, pris par les mêmes tempêtes et les mêmes secousses telluriques provoquées par le « *partage du gâteau ecclésial* »^{Note1}. Il est actuellement aussi confronté à un foisonnement de mouvements religieux de type pentecôtiste (églises de réveil), à la montée des sectes à caractère ésotérique, aux spiritualités orientales et à la recrudescence des pratiques autrefois qualifiées de « fétichistes et de païennes ». Cette effervescence religieuse provoque des « apostasies » parmi les catholiques et pose la question de l'efficacité de l'évangélisation missionnaire et de la profondeur des conversions en masse opérées dans le passé. Il nous semble que la restauration d'une mémoire enfouie dans les décombres du présent, aujourd'hui tourmenté, peut être un moyen de comprendre.

Enfin, nous avons toujours été étonné par l'audace des missionnaires débarquant chez des peuples dont ils ne connaissaient ni la langue ni les mœurs, et dans des conditions matérielles sans commune mesure avec le confort de leurs pays d'origine. Comment ont-ils vécu ce dépaysement ? Comment ont-ils négocié leur insertion dans leur nouveau milieu et parmi leurs hôtes autochtones ?

Se situant du côté des natifs, de nombreuses questions se posent aussi. Quelles ont été leurs premières réactions en voyant ces gens, d'une race inconnue, débarquer chez eux et leur parler des choses sans rapport avec leurs traditions ? Que pensaient-ils de la conduite, des habitudes, du pays d'origine, de la vie quotidienne, etc. de leurs visiteurs ? C'est aussi pour satisfaire notre curiosité que nous écrivons cette histoire des missionnaires chez les Ding Orientaux.

0. 2. Choix méthodologique

D'aucun nous demanderait pourquoi avoir choisi d'étudier les Ding orientaux parmi la douzaine de groupes « ethniques » qui peuplent actuellement le diocèse d'Idiofa. Notre choix se fonde sur trois principales raisons.

D'abord ces populations ont été parmi les premières dans la région à entrer en contact avec les Européens et à avoir gardé cette relation pendant longtemps sans discontinuer. En effet les premiers Blancs de l'expédition dirigée par l'allemand Hermann Von Wissmann, descendant la rivière Kasai, arrive chez les Ding orientaux le 19 juin 1885. À partir de cette date et tout au long de la période coloniale, chaque année, les Européens de toutes les catégories abordent, à Mangai, Dibaya, Lubwe, Nzonzadi et Pangu, les rives du territoire des Ding orientaux. Le Kasai est, à l'époque, le passage obligé pour quiconque voulait atteindre les riches régions minières du Kasai et du Katanga. Après un premier temps de visite occasionnelle, les Blancs finissent par s'implanter au pays des Ding orientaux pour l'exploiter économiquement et le contrôler administrativement. Cette présence continue des Européens est intéressante sur le plan documentaire parce qu'elle permet d'avoir des sources écrites pouvant servir à établir une chronologie sûre aussi bien de l'histoire de la présence européenne que celle des autochtones.

Ensuite, c'est chez les Ding orientaux que les deux premiers postes de mission catholique de l'actuel diocèse d'Idiofa ont été établis : Pangu en 1908 par les Scheutistes et Ipamu en 1921 par les Jésuites. L'étude de l'implantation, de l'évolution et des actions menées par les missionnaires dans ces postes nous révèle les attitudes différentes adoptées par deux congrégations aux charismes différents devant les questions telles que le choix du site d'implantation, les relations avec le commerce et l'Etat, les méthodes d'apostolat, le rapport avec les indigènes, etc.

La situation historiographique, en ce qui concerne les sources écrites, reste favorable aux Ding orientaux par rapport à leur voisins de l'intérieur. Dans les archives des Scheutistes à Rome et des Jésuites en Belgique ainsi que dans celles du Ministère Belge des Affaires étrangères et du Musée royal de l'Afrique Centrale à Tervuren, près de Bruxelles, on trouve un nombre important de papiers qui permettent l'élaboration d'une histoire bien documentée des Ding orientaux à partir de 1885.

Enfin, notre situation de natif nous prédispose, malgré les désavantages qu'elle peut comporter, à une connaissance plus ou moins profonde de la culture et de la langue locale. Ces éléments sont déterminants dans la conduite d'une enquête de terrain. Cette étude est donc largement tributaire des données orales et des observations anthropologiques collectées par nous-même auprès des autochtones.

La première partie de l'intitulé de ce travail - *La croix et la chèvre* - peut apparaître incongrue sinon excentrique, il convient de l'expliquer. L'inspiration nous a été suggérée par le titre d'un ouvrage bien connu du Jésuite Rosny : « *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)* »^{Note1}. À en croire les témoignages de plusieurs auteurs du 19e et du début du 20e siècle, notamment ceux du Père De Deken que nous évoquerons largement dans ce travail, la chèvre a été, dans toute l'Afrique équatoriale, un étalon dans les transactions de prestige (dot, mariage, prise d'un charme, paiement d'un sorcier, dommages et intérêts dans une affaire grave, etc.). Elle reste aussi, jusqu'à ce jour, l'animal sacrificiel par excellence dont le sang est répandu comme oblation aux morts ainsi qu'aux ancêtres. C'est aussi elle que le « prêtre et maître des lieux » sacrifie pour invoquer les génies de la forêt et de l'eau. Elle est présente lors de toutes les solennités marquant les étapes de la vie, de la naissance à la mort. Vue sous cet angle, la chèvre symbolise la tradition ancestrale opposée à la croix, insigne du christianisme.

L'évocation de la chèvre ne fait nullement allusion au sacrifice de l'agneau, animal docile qu'on conduit sans résistance à l'abattoir. Dans la métaphore biblique les deux animaux s'opposent. La chèvre est l'animal rebelle, celui que le « Fils de l'homme », lors du Jugement dernier (Mt 25, 32-33), placera à sa gauche. La gauche étant ici le côté du refus, des condamnés et des infidèles. La chèvre aussi, dans notre entendement, représente ce pan de la culture africaine condamnée par les missionnaires, ces rites et ces pratiques taxés de « superstitions ».

Depuis que la croix a été introduite chez les Ding orientaux, elle est devenue le symbole de la mort. Elle est plantée sur toutes les tombes aussi bien chrétiennes que païennes. Lorsqu'on fait un sacrifice sur la tombe d'un mort, la chèvre est souvent égorgée au pied de la croix et son sang aspergé même sur la croix. On ne s'embarrasse pas ici de mélanger le sacrifice chrétien de la croix et le sacrifice païen de la chèvre. Le sacrifice de la chèvre est offert même pour le repos des âmes de chrétiens. Nous nous souvenons du retrait de deuil de notre grand-oncle Benoît décédé en 1992 et enterré à Bandundu-Ville à des centaines de kilomètres de notre village. Cet homme était un chrétien engagé, membre de la Léon de Marie, il assumait des responsabilités au sein de la communauté lecclésiale de sa ville. La fête du lever de son deuil (Matanga) a eu lieu au village et nous étions présent. Avant la messe que nous devions, ce dimanche-là célébrer vers 10 heures de bon matin avant que nous nous réveillions, les membres de la famille s'étaient rendus au cimetière pour sacrifier une chèvre à l'endroit où les reliques (quelques cheveux, quelques morceaux d'ongle, etc.) ramenées de Bandundu avaient été enterrées. Tous ceux qui ont été au cimetière sont des chrétiens pratiquants et parmi eux, un catéchiste. Pendant la messe, ils ont communifié.

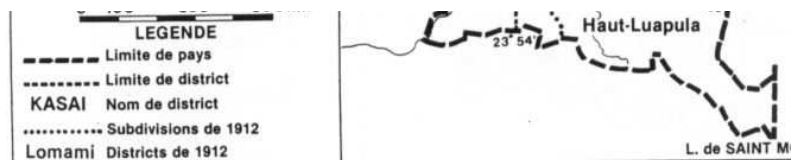
En réalité le chrétien africain n'éprouve aucune gêne à marier l'évangile à la tradition ancestrale, à sacrifier une chèvre sur une tombe au pied d'une croix. À vrai dire, malgré les jonctions et les anathèmes des Scheutistes, des Jésuites et plus tard des Oblats de Marie Immaculée, comme l'indique bon nombre des rapports de missions, en aucun moment, le « paganisme » ou plutôt « la tradition ancestrale » n'a été submergée par l'énoncé chrétien. Le christianisme vécu au quotidien par les gens du peuple reste toujours une sorte de négociation entre les pratiques « traditionnelles » et les pratiques « chrétiennes ». À lire les statistiques, jusqu'à la veille de la Seconde Guerre mondiale, chez les Ding oriens, les chrétiens constituent une minorité numérique mais sociologiquement active. Monseigneur Bossart écrira, à propos de l'ensemble de la mission d'Ipamu : *« Si dans l'une ou l'autre tribu les conversions ont été nombreuses, en général on peut dire que la masse est encore païenne; et plusieurs tribus sont à peine entamées. Cela vient de la pénétration encore récente de ces régions et de la grande influence qu'y exercent toujours les sorciers et les vieux païens hostiles aux Européens et à tout ce qui vient d'eux. Il y a même là un danger pour les nouveaux convertis de ne pas se dégager basse de cette influence des anciens »*. Il est évident que la conversion des autochtones n'était pas acquise d'avance.

Carte 1 : le Congo en Afrique



Carte 2. Organisation administrative





D'après les Arrêtés Royaux du 7 mars 1910 et du 28 mars 1912 (*B.O.*, 1910, p. 249-257 et 1912, p. 356-369) et les textes en v à l'époque : la frontière nord-est ne recevra sa définition actuelle qu'en 1915 et celle qui se trouve à l'ouest de Dilolo et

(source : *Zaire-Afrique*, 1988)

o. 4. Repères chronologiques

Les faits historiques s'inscrivent et se succèdent toujours dans la durée qui, elle-même, ressemble à un fleuve charriant sans discontinuer ses eaux et laissant au regard l'impression de l'infini et de l'indéterminé. Et pourtant pour naviguer dans ces eaux, le marin doit placer les repères, sorte de panneaux indicateurs qui lui permettent de mesurer les distances parcourues et de se situer par rapport aux rivages atteints. Et l'historien est comme le marin. Son récit n'est compréhensible que placé dans un temps discontinu où certains événements sont considérés comme des points de ruptures ou des panneaux indicateurs.

Nous avons limité notre étude entre 1885 (terminus a quo) et 1933 (terminus ad quem). Ces deux dates sont significatives. La première marque l'arrivée des premiers Européens - Wissmann et son équipage - chez les Ding orientaux (le 19 juin). La descente du Kasai par l'Allemand est un tournant décisif aussi bien dans la connaissance de ce grand affluent du fleuve Congo que dans la mise en valeur de son riche bassin. Sur le plan international, 1885 est l'année où, officiellement, à la conférence de Berlin, les puissances européennes se partagent l'Afrique et les peuples de ce continent perdent, pour plusieurs années, leur autonomie et voient leurs identités culturelles fragilisées par le modèle occidental.

La seconde date (1933) correspond au départ définitif des Jésuites d'Ipamu qu'ils ont fondé en 1921. Cette date est aussi significative dans l'histoire administrative du Congo. Un important décret est promulgué cette année-là. Il réorganise en profondeur les structures politiques indigènes en créant, à côté des « chefferies » et « sous-chefferies » réputées traditionnelles et spécifiques, des « secteurs » issus le plus souvent du regroupement autoritaire de circonscriptions indigènes défaillantes. C'est à partir de cette époque que se dessine la carte administrative de l'actuel territoire d'Idiofa. En 1933, les Ding orientaux et leurs voisins (Lele, Wongo, Mbuun, Ding occidentaux, Ngwi, Lwer, etc.) subissent une répression assez sévère. L'autorité coloniale arrête et relègue plusieurs chefs locaux qui ont adhéré au mouvement religieux appelé « Lukoshi » ou qui ont introduit ce mouvement dans leur chefferie ou leur village.

Notre étude s'étale donc sur une durée de 48 ans qu'il est possible de diviser en d'autres petites périodes :

-1885-1901 : Cette première période est marquée par l'arrivée des premiers Scheutistes belges au Congo et la création par Rome du Vicariat de l'État Indépendant du Congo. Les Ding orientaux font théoriquement partie de cette juridiction ecclésiastique, mais le premier missionnaire catholique - Émeri Cambier - ne sera de passage chez eux qu'en 1891, en route pour fonder Luluabourg (Mikalayi). En 1892, un décret du roi Léopold II ouvre le bassin du Kasai au commerce libre. Plusieurs compagnies commerciales s'y installent pour acheter le caoutchouc et l'ivoire. La région des Ding orientaux est aussi occupée et les factoreries européennes sont établies à Nzonzadi, Pangu, Lubwe et Mangaï. Au même moment, à partir de Luluabourg, les Scheutistes essaient progressivement dans le Kasai. Ils tentent de fonder, sans succès, un premier poste de mission chez les Ding orientaux, à l'embouchure de la Loange, en 1898 et 1899. En 1901, la Propagande sépare la « Mission du Haut-Kasai » du Vicariat Apostolique du Congo Indépendant. La frontière Ouest de cette nouvelle entité est fixée à la rivière Lubwe et les Ding orientaux intègrent la nouvelle circonscription ecclésiastique. Un autre événement qui aura une influence décisive dans l'histoire missionnaire dans cette région, c'est la création, en cette année 1901, de la Compagnie du Kasai (C.K.) par un décret royal. Cette société commerciale va collaborer avec les missionnaires catholiques et les aider à étendre leurs fondations.

-1901-1914 : Cette deuxième période est caractérisée par un progrès rapide de la mission du Haut-Kasai. En 1904, elle est élevée au rang de Préfecture Apostolique sous la conduite de Cambier. Celui-ci met en place un système de collaboration avec la C.K. qui consiste à faire transporter, moyennant finances, le caoutchouc et d'autres charges de la Compagnie par les « travailleurs de la mission ». Cette économie de portage sera bénéfique aux scheutistes jusqu'au déclin du commerce du caoutchouc naturel à partir de 1910. C'est la collaboration entre la C.K. et Cambier qui a permis la fondation en 1908 d'un poste de mission à Pangu, chez les Ding orientaux. La « Question congolaise », la cession par Léopold II du Congo à la Belgique et la chute des ventes du caoutchouc naturel entraînent la C.K. dans une crise financière qui l'oblige à supprimer ses aides aux missionnaires à partir de 1913. Au même moment, Cambier connaît des difficultés non seulement avec les autochtones et les agents de l'État, mais il est aussi désavoué par sa propre congrégation et rappelé en Europe. À Pangu, la suppression de l'hôpital et des subsides aux missionnaires par la C.K. rend la vie peu aisée et l'apostolat difficile. À partir de 1914, les Scheutistes pensent à céder ce poste aux Jésuites de la Préfecture voisine du Kwango.

-1914-1921 : Pendant la première guerre mondiale, la Belgique est envahie par les Allemands ; à partir de 1916, les Scheutistes, ayant fui l'occupation, établissent leur quartier général à Londres. Au Kasai, Cambier est remplacé par Égide De Boeck jusqu'à l'érection en 1917 de la Préfecture en Vicariat Apostolique. Auguste De Clerq est nommé premier évêque titulaire en août 1917. Le nouveau vicaire apostolique continue les négociations entamées avec les Jésuites par son prédécesseur en vue de la cession de la région de Pangu. Les Scheutistes abandonnent Pangu en 1919. En 1920, les premiers Jésuites prospectent la région et s'installent à Ipamu en 1921.

1921-1931 : Le Père Yvon Struyf est le fondateur officiel d'Ipamu mandaté par Mgr De Vos. Il avait été précédé en ce lieu par l'abbé Vanderyst. Les premières années sont épuisantes pour les missionnaires qui devaient faire face à l'hostilité des agents de l'État et du commerce installés depuis longtemps dans la région. En 1924, un jeune missionnaire, Puters, venu en 1923, meurt inopinément.

Du côté des autochtones, la révolte des Ngwi et le meurtre de leur chef en 1921, amplifie la répression de l'État et un contrôle des plus en plus rigoureux des populations.

Le 28 mars 1928, la préfecture du Kwango est élevée au rang de Vicariat Apostolique. Mgr De Vos cède sa place à Sylvain Van Hee qui devient Vicaire Apostolique.

En 1928 (le 17 juin), les premières religieuses, les Sœurs de Sainte Marie de Namur s'établissent à Ipamu et une année plus tard, en 1929, une autre congrégation religieuse, les Sœurs de Saint François de Sales de Leuze, s'installent à Mwilambongo, poste fondé par les Jésuites en 1926.

À partir de 1929, le krach de la bourse de New-York, provoque une grave crise économique mondiale. Les compagnies qui exploitent l'huile de palme chez les Ding et leur voisins subissent le contre-coup de cette crise. Les populations locales récriminent contre les Blancs. En 1931, les Pende, au sud du territoire des Ding orientaux se révoltent. En cette même année, après de laborieuses négociations, les Supérieurs jésuites acceptent de céder Ipamu et sa région (Mwilambongo, Kilembe) aux Oblats de Marie Immaculée.

1931-1933 : Le premier Oblat, Hubert Eudore, en provenance du Basutoland, arrive à Ipamu en 1931. Il sera suivi par d'autres confrères qui prendront progressivement possession de leur nouveau territoire. Entre 1931 et 1933, à Ipamu, Mwilambongo et Kilembe, les Oblats vivent avec les Jésuites qui les initient à la vie congolaise. Le dernier jésuite, le Père Struyf quitte définitivement Ipamu en janvier 1933.

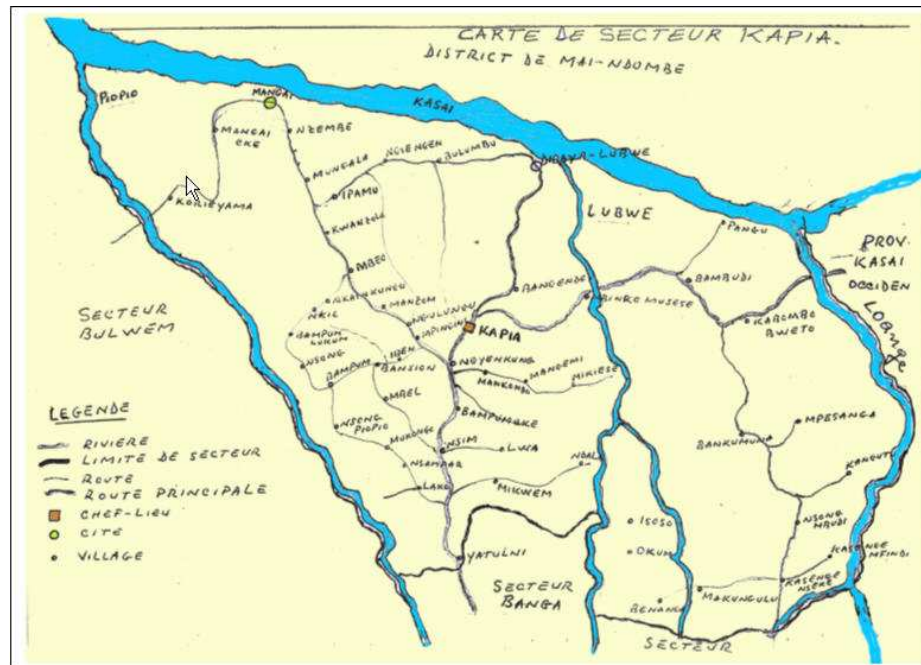
C'est suivant cette esquisse chronologique que notre dissertation a été organisée. Mais, il convient de remarquer que les limites chronologiques ne sont que des jalons et que les faits historiques, leurs causes variées et leurs multiples répercussions débordent toujours les frontières que la logique de l'écriture tente vainement de leur imposer.

o. 5. Plan du travail

La structuration de notre étude s'est opérée non pas seulement suivant une logique chronologique, mais aussi selon un schéma thématique. En combinant ces deux logiques, nous avons divisé notre travail en trois parties, elles-mêmes partagées en chapitres. Au total la thèse s'articule autour de quatorze chapitres.

-La première partie, intitulée « Histoire de l'implantation des Scheutistes et des Jésuites chez les Ding orientaux », comporte cinq chapitres traitant successivement de l'arrivée de premiers blancs au pays des « Badinga », de l'installation des scheutistes au Congo et de leur occupation progressive du Bassin du Kasai, de l'extension de la mission du Kasai et de l'alliance des missionnaires avec la C.K., de la fondation, du développement ainsi que du déclin de la Mission de Pangu Saint Pierre Claver, de la fondation par les Jésuites de la Mission d'Ipamu, du développement ainsi que de la cession de cette dernière Mission aux Oblats de Marie Immaculée.

Carte 3 : Secteur Kapia.



Je pense qu'il n'y a pas de blasphème ... oh, non! Je suis même rempli de joie en songeant que c'est peut-être la Providence, l'Esprit Saint qui a chuchoté à l'oreille de mon père ce conseil : « Dis-leur donc que Jésus-Christ et le R.P.S. c'est tout un », lorsque les petits enfants de notre village, contemplant l'image qui représente le Christ entouré de gosses, furent étonnés par sa ressemblance avec le R.P.S. : même barbe, même soutane, même cordon au niveau de la ceinture, et qu'ils s'écrièrent : « Mais ! Jésus-Christ ... on dirait le R.P.S. ! » et mon père leur assura que Jésus et le R.P.S., c'est tout un. Et, depuis lors, les gosses de mon village appellent le R.P.S. « Jésus-Christ ».

[*Mongo Béti, Le pauvre Christ de Bomba*]

CHAPITRE PREMIER: LES PREMIERS BLANCS AU « PAYS DES BADINGA... »

1. HERMANN VON WISSMANN ET LA RECONNAISSANCE DU COURS DU KASAÏ

En amont, pendant ce temps, les voyageurs allemands apportent de plus en plus d'informations sur le bassin méridional du Kasai.

En amont, pendant ce temps, les voyageurs allemands apportent de plus en plus d'informations sur le bassin international du Kasai.

Dans cette région, en effet, la *Deutsche Afrikanische Gesellschaft* (la Société Africaine Allemande) de Berlin opérait déjà à l'époque de la Conférence Géographique de Bruxelles (septembre 1876). En 1875-1876, les docteurs Pogge et Homeyer pénètrent dans le Lunda jusqu'à la résidence du *Mwaant a Yav*, près de la rivière Lulwa ; ils sont bientôt suivis par le Lieutenant Lux et le Dr. Buttner^{Note2}.

En 1880, le major von Mechov parcourt le Kwango moyen^{Note3}.

En 1881-1882 le Dr Pogge et le lieutenant Hermann von Wissmann, partent pour une nouvelle expédition de la Société allemande. À Kimbundo, ils entendent de la bouche du commerçant local portugais, Saturnino de Souza Machado, un récit merveilleux sur un peuple établi au nord des Lunda. Ce peuple a désigné son pays par le nom de Lubuku (c'est-à-dire pays de l'amitié), et attend l'arrivée des Européens. Suite à cette nouvelle, les deux voyageurs se rendent à Lubuku au lieu d'aller chez Mwaant a Yav. À la fin d'octobre 1881, ils sont reçus sur les bords de la rivière Lulwa par le chef Kalamba Mukenge. Celui-ci accompagne Pogge et Wissmann jusqu'à Nyangwe, d'où ce dernier part à Zanzibar tandis que son compatriote retourne avec Kalamba au pays des Lulwa. Pogge s'y construit une habitation, connu sous le nom de Station-Pogge de la société Africaine Allemande, qui à ce moment était obligé de le laisser tomber par suite des problèmes financiers. Malade et découragé, il quitte début novembre 1883 le pays des Lulwa à destination de Loanda où il meurt en mars 1884. En Allemagne, Wissmann essaie, sans succès, d'appeler l'attention des milieux financiers sur l'intérêt de la mise en valeur de Lubuku, pays qu'il vante être « fertile et populeux »^{Note4}.

Ne trouvant pas de bailleur de fonds en Allemagne, il accepte volontiers la proposition de Léopold II d'aller résoudre aux frais de celui-ci, mais sous le drapeau allemand, la question de la jonction du bassin du Kasai à celui du Congo. C'est donc l'origine de la première expédition européenne qui atteindra le pays des Ding orientaux le 19 juin 1885.

Wissmann organise son expédition indépendamment de ce qui se passait sur le Congo au départ de Vivi, c'est-à-dire la création des stations. Il dispose d'un important matériel allemand et peut compter sur quatre officiers prussiens : le docteur Ludwig Wolf, les lieutenants Von François et Hans Müller et le charpentier Buschlag.

L'expédition, à laquelle s'est joint le mécanicien Schneider, quitte l'Europe à la fin de 1883 pour Saint Paul de Loanda et gagne l'intérieur de l'Angola par Malange. Elle arrive chez Kalamba Mukenge en novembre 1884. Wissmann est reçu avec autant d'enthousiasme que trois années auparavant^{Note1}.

Après la restauration de la maison de Pogge pour usage éventuel par la Société Africaine Allemande, Wissmann fonde dix kilomètres plus au nord, sur la rive gauche de la Lulwa, le poste de Luluabourg pour le compte de son expédition. Tandis qu'une partie de l'expédition est occupée aux travaux d'édification, Wissmann envoie Von François et Wolf, pousser une reconnaissance, le premier vers l'est, le second vers le nord.

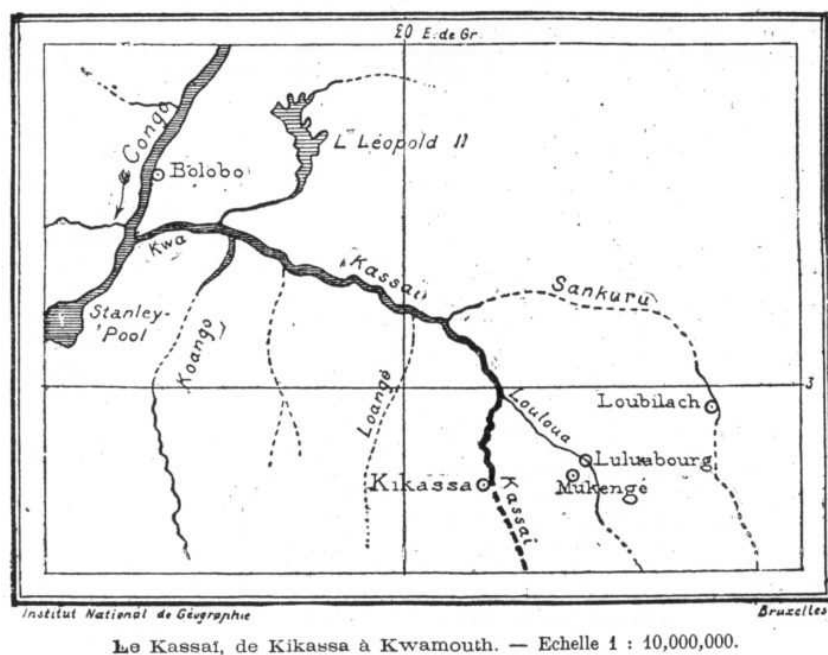
À leur retour, les deux hommes trouvent la station édiflée et toute une flottille de pirogues construite sous la direction du charpentier Buschlag. L'expédition était donc prête à poursuivre sa mission, c'est-à-dire rejoindre le fleuve Congo en descendant le Kasai^{Note2}.

Wissmann décide de confier la garde de la station de Luluabourg à Buschlag qui est à la tête de 25 soldats et 30 ouvriers. On lui laisse aussi une quantité de marchandises d'échange.

Le 28 mai 1885, l'expédition quitte la station de Luluabourg et commence alors la navigation à Ciehwe sur la Lulwa. La flottille se compose du canot en acier le *Paul Pogge*, de dix grandes pirogues construites par Buschlag et de dix petites pirogues indigènes. Ces vingt et une embarcations transportent une caravane de plus de 200 personnes : quatre Blancs (Wissmann, Müller, Wolf et Von François), 48 Noirs de l'Angola, engagés à Malange, et 150 Baluba, dont 30 femmes et enfants^{Note3}.

Après la descente de la Lulwa pendant trois jours, la flottille arrive à des rapides. La traversée de cet obstacle coûte la vie à deux natifs, la perte d'une pirogue, de dix fusils et d'une certaine quantité de marchandises^{Note1}.

Carte 4 : Le Kasai et ses affluents : carte dressée par Wissmann



Le Kasai, de Kikassa à Kwamouth. — Echelle 1 : 40,000,000.

(source : MG, 1885)

Le 2 juin, l'expédition passe, à gauche, devant le confluent de la rivière Luebo. Le 5, les embarcations entrent dans les eaux du Kasai.

D'après le rapport de Wissmann repris par Wauters, le « fleuve, qui, à Kikassa, à environ trente lieues en amont, ne mesure encore que 300 mètres de largeur, prend, aussitôt après avoir reçu la Louloua, un aspect grandiose. Son cours est parsemé d'îles pittoresques, ses rives présentent une continuité de forêts vierges d'une végétation exubérante »^{Note2}. Il ajoute que les indigènes donnent au Kasai le nom de « Sairé » et il explique : « Ainsi se vérifie à peu près l'information fournie, il y a plus de trente ans, par Livingstone, d'après les rapports des indigènes, et selon laquelle le Kasai uni au Koango formerait le Zaïre »^{Note3}.

En réalité, il n'y a ici qu'un malentendu de plus. Comme nous le verrons dans un autre chapitre, il s'agit simplement d'une transcription erronée du mot « nzel », « nzal » ou « nzar » qui, pour les autochtones signifie simplement « fleuve », « grand cours d'eau »^{Note4}.

Wissmann énumère les « indigènes » que l'expédition rencontre dans ces parages. La rive droite est occupée par les « Bakouba » (Kuba) et la rive gauche par les « Bachilé » (Lele). Il note aussi que ces « indigènes » échangent leurs produits, notamment l'ivoire et le caoutchouc, contre des cauris, des perles ou du cuivre^{Note1}.

L'expédition arrive le 16 juin au confluent du Sankuru qui se jette dans le Kasai par deux bras mesurant 250 et 300 mètres de largeur. Elle constate qu'au-delà du confluent du Sankuru, le Kasai, au lieu de se diriger vers le nord, continue sa course vers le nord-ouest. Sa largeur augmente toujours et atteint, par places, jusqu'à 3.000 mètres. Le pays est extrêmement peuplé^{Note2}.

Le 19 juin 1885, Wissmann et ses compagnons arrivent « chez le Badinga »^{Note3}. (Ding orientaux). Ils sont reçus par l'un de leurs principaux chefs, Itaka, et l'accueil est des plus empressés. Les sujets de ce chef sont sympathiques, très pacifiques et désireux de trafiquer.

Le 17, l'expédition reconnaît la Loange qui à son confluent porte le nom de « Temba »^{Note4}.

La flottille de Wissmann arrive chez les « Bangodi » (Bangulu, Bangoli, c'est-à-dire les Ngwi). Méfiants au début, ces gens finissent par recevoir l'expédition avec joie. Leur chef, Gina-Damata, arbore sur son village le drapeau de l'A.I.A.^{Note5}.

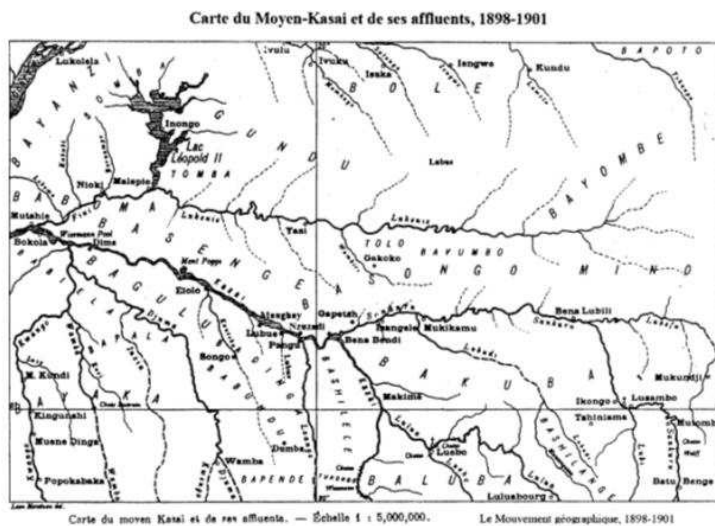
Le 24 juin, Wissmann et ses hommes campent dans le territoire des « Bakoutou » (Bankutu, Nkutu), réputés belliqueux et « anthropophages ». Attaquée, le 25, l'expédition riposte d'une façon vigoureuse. Bien que la population d'ici soit dense, le commerce semble peu développé. Le seul produit qu'on rencontre, c'est le cuivre^{Note1}.

Le 1er juillet, chez les « Badima », les voyageurs trouvent pour la première fois un fusil et quelques lambeaux d'étoffe^{Note2}. Le 2 juillet, l'expédition arrive à l'embouchure du Kwango.

À partir d'ici les « indigènes étaient armés de fusils » et connaissaient déjà les « hommes blancs ». Le 4 juillet, la flottille de Wissmann reconnaît la Mfimi, émissaire du Lac Léopold II, avec ses eaux noirâtres. En aval du confluent de la Mfimi, le Kasai est désigné par les autochtones sous le nom de Kwa.

Le 9 juillet, après une navigation de quarante-trois jours, l'expédition de Von Wissmann débouche sur le fleuve Congo. Elle est reçue par les agents de la station de Kwamouth. Sept jours après, elle arrive à Léopoldville^{Note3}.

Carte 5 : Moyen Kasai et ses affluents 1898-1901.



(Source : MG, 1901)

De Léopoldville, Wissmann va se reposer à Madère pour reprendre ses forces laissant au Dr Wolf le soin de rapatrier les « Baluba » chez eux. Cette opération est effectuée grâce au « Stanley », le nouveau steamer de l'État^{Note4}. De retour au Congo, Wissmann remonte le Kasai accompagné de Grenfell à bord du « Peace » jusqu'à Luebo. Son passage chez les Ding orientaux se situe le 5 et le 6 avril 1886. Avec Wolf, Wissmann s'adonne encore pendant quelques mois à la reconnaissance des rivières Kasai et Sankuru. Il s'occupe aussi de l'organisation politique du Kasai, pour remettre ensuite le poste de Luluabourg aux officiers belges Adolphe de Macar et Paul Lemarinel. À la fin de 1886 Wissmann quitte Luluabourg pour Nyangwe, d'où il se rend pour la deuxième fois vers la côte orientale de l'Afrique, mais cette fois-ci par les lacs Tanganyika et Nyassa, la rivière Shire et le fleuve Zambèze. Il devient après commissaire impérial en Afrique Orientale Allemande^{Note5}.

2. WISSMANN CHEZ LES DING ORIENTAUX

2. 1. Première visite

Comme nous l'avons indiqué plus haut, lors de sa descente historique du Kasai, l'expédition de Wissmannest de passage au pays de Ding orientaux le 19 et le 20 juin 1885. Elle atteint sa destination (Kwamouth), le 9 juillet de cette même année.

Les premières dépêches qui arrivent en Belgique sont encore imprécises. Le *Mouvement Géographique*, sous le titre « Le problème du Kasai »^{Note1}, évoque la méconnaissance de ce grand cours d'eau et espère une solution avec l'expédition Wissmann.

L'article suivant, « Le problème du Kasai. Solution de la question par le lieutenant Wissmann »^{Note2}, apporte quelques informations sur le confluent du Kasai et de la Mfimi ainsi que sur celui du Kasai et du Kwango.

Le texte le plus intéressant est l'article de Wauters, daté de Bruxelles, le 3 octobre 1885 et publié le 4 octobre sous le titre « De Loulouabourg à Kwamouth. La descente du Kasai par le lieutenant Wissmann »^{Note3}. L'auteur signale d'entrée les jeux à ses lecteurs qu'il est « à même de compléter par des détails la nouvelle de la découverte du cours inférieur du Kasai et de la descente de cette rivière par l'expédition du lieutenant Wissmann »^{Note4}.

L'exposé lui-même est divisé en 9 sous-titres dont deux seulement font, dans leur formulation, mention explicite des populations rencontrées. Il s'agit des sous titres 5 et 6, formulés successivement : « Chez les Badinga et les Bangodi. Accueil empressé des populations. » et « chez les anthropophages. - Combats »^{Note5}.

À la lecture du sous-titre 5, on remarque que Wauters met en évidence la visite de l'expédition chez les Ding (Badinga) et les Ngwi (Bangodi). Il reprend simplement la relation de Wissmann lui-même qui insiste sur l'accueil enthousiaste que ces populations lui font. Est-ce parce qu'il y avait des « Badinga » parmi les membres de son expédition que l'explorateur allemand s'intéresse spécialement à leur « pays » ? Il semble bien, en scrutant attentivement le récit fait par Wissmann lui-même dans le *Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie*, que l'arrivée chez les « Badinga » était attendue par l'équipage ou, peut-être, vantée par les « Badinga » du groupe. Wissmann écrit avec insistance : « Le 19 juin, nous nous trouvons donc dans le pays des Badinga »^{Note1}.

Wauters comme Wissmann insiste aussi sur l'enthousiasme de Ding orientaux à recevoir les « Blancs » pour « commercer »^{Note2} avec eux. Ce fait justifierait-il l'importance que ces deux auteurs accordent à ces populations ? Lorsqu'on sait que l'un des principaux buts, non souvent avoué, de l'expédition de Wissmann a été d'ouvrir le vaste bassin du Kasai au commerce et à la colonisation, on comprend dès lors que l'attention de l'explorateur se soit fixée sur les peuples qui se livrent au commerce d'ivoire, produit très recherché à l'époque.

Examinons de façon plus détaillée le témoignage de Wissmann lors de son premier contact avec les Ding orientaux. Cette relation est consignée dans deux documents : dans un article intitulé « Exploration du Kasai » et dans le livre collectif qui a pour titre « Innem Afrikas »^{Note3}.

L'article « Exploration du Kasai » développe, pour l'essentiel, le compte-rendu proposé par Wauters dans « De Loulouabourg à Kwamouth ». Le contact avec les Ding orientaux y est annoncé comme s'étant opéré sans aucun accroc : « Le 19 juin, nous nous trouvons donc dans le pays des Ba.Dinga. Pour justifier notre arrivée aux yeux des indigènes, nous fûmes forcés d'acheter de l'ivoire au prix de 4 yards d'étoffe commune ou 200 cauris le kilogramme. Le pays est fort peuplé. Pendant toute la journée, nous fûmes entourés de pirogues portant les indigènes, qui nous regardaient avec étonnement. Ils étaient sans armes et manifestaient le désir de faire des échanges »^{Note4}.

En réalité la rencontre n'a pas été aussi spontanée et empressée que ne le laisse entrevoir le texte que nous venons de citer.

Quand les Ding du village du chef Itaka ont vu le « canot d'acier » et des hommes Blancs noyés dans une foule des Noirs jonchée sur des nombreuses pirogues, ils devaient naturellement avoir des appréhensions. Des Blancs, un canot d'acier et des centaines de pirogues en même temps : c'était tout de même inhabituel !

C'est dans *Innem Afrikas* que Wissmann nous décrit l'état d'esprit des Ding orientaux et la réaction qu'ils ont développé à la vue des Blancs : « *Dès que nous nous approchâmes de la localité, nous entendîmes des appels de cors, et bientôt, nous vîmes toute la population, les hommes en armes, et les femmes avec leurs ustensiles domestiques s'enfuir avec précipitation* »^{Note1.}

Pour faire revenir la confiance, Wissmann fait appel à la médiation des Ding, membres de son équipage : « *C'est seulement après que quelques-uns des Badingas qui nous accompagnaient leur eurent fait part de nos intentions pacifiques qu'ils revinrent* »^{Note2.}

Parmi les fugitifs qui observent, de loin, ces étranges « hommes blancs » et leurs accompagnateurs noirs, se trouve le chef du village (le fameux Itaka dont parle Wauters). Il revient le premier et renoue le dialogue avec les étrangers. Ce dialogue n'est devenu possible que grâce à la présence de quelques « Badinga » qui accompagnent l'expédition.

Le village qui accueille ces premiers blancs se situe en amont, avant l'embouchure de la Loange que l'expédition n'atteindra qu'un jour plus tard. Dans un passage de *Im Innem Afrikas*, les auteurs citent le nom d'un village Ding dont ils auraient rencontré le chef, c'est le village « Ngung ». Est-ce le village du chef Itaka ? Nous n'en savons rien.

Une carte des territoires de la Compagnie du Kasaï (CK) dressée en 1901 par Wauters (échelle de 1 : 2.000.000) montre, sur la rive droite de la Loange, en face de Pangu, un village du nom de Ngung^{Note3.}. Cela semble indiquer que c'est ici que la flottille de Wissmann a abordé pour la première fois le territoire des Ding orientaux.

Ce village (Ngung) est décrit comme ayant « la forme d'un carré » et comptant « environ 80 huttes, réparties en cinq rangées très proches les unes des autres ». Le mode de construction de la case est le même que chez les Lele, visités auparavant : « forme arrondie, toit de feuilles et petites portes »^{Note1.}

Les auteurs de l'ouvrage précité montrent que les Ding orientaux ont su « se rendre amicaux par leur comportement agréable. Ils n'avaient pas l'attitude insolente de leurs voisins orientaux, mais étaient au contraire plus modestes »^{Note2.} et ils ont aussi accepté de répondre aux nombreuses questions de leurs hôtes sur leur mode de vie dans le village.

Chaque village avait donc un chef ; c'est l'unique renseignement sur l'organisation politique des Ding orientaux que nous pouvons tirer de différents rapports des expéditions de Wissmann. Ce chef tenait « une lance de 2,25 mètres de long, qui était joliment travaillée. Comme parure, il avait sur la tête une coiffe tressée avec des fibres de palmier. Il avait un linge rouge autour des hanches »^{Note3.}

Comment le commun des mortels s'habille-t-il et comment soigne-t-il son corps ? Les gens, disent les auteurs de *Im Innem Afrikas*, « portaient autour des hanches des morceaux de tissu incolores »^{Note4.} Leur tatouage qui montrait des analogies avec celui des Bakuba, « se limitait la plupart du temps à la région du nombril et consistait en demi-cercles, en carrés et en d'autres dessins faits de lignes droites ou courbes »^{Note5.} . Là où le visage était également tatoué, « c'étaient en général des lignes sur le front, allant d'une tempe à l'autre. Le même type de lignes allaient de la mâchoire inférieure au cou ou à la nuque »^{Note6.} . Comme les Bakuba, les Ding orientaux « se cassent les deux incisives supérieures, une coutume à laquelle sacrifient aussi les Baschiele »^{Note7.}

La coiffure des Ding orientaux était, toutefois, caractéristique : « Les cheveux étaient chez la plupart roulés en forme de courtes pointes ayant l'aspect de quilles; ainsi créaient-ils une coiffure ressemblant fort à de jeunes cactus. Les cheveux étaient, comme chez les Bakuba, noués en une houppe. Quelques-uns portaient aussi de petites capes. Les hommes ayant une barbe avaient entouré la barbe de leur menton avec des fibres de palmier »^{Note1.}

D'après les auteurs de *Im Innem Afrikas*, les Ding orientaux « semblaient éviter tout contact avec leurs voisins et le manifestaient aussi par leur mise plus pauvre et sensiblement différente. Il n'avaient pas d'anneaux de cuivre, pas de parures en ivoire. Ils ne voulaient pas savoir grand-chose des Bassongo-Meno, qui vivaient au nord de leur territoire. Ils leur donnaient le nom de Bakutu et de Bankulle »^{Note2.}

L'expédition Wissmann se penche longuement sur les activités économiques des Ding orientaux.

Elle s'émerveille d'abord de la remarquable habileté de ces Ding à manier la pirogue : « Les indigènes avaient une remarquable savoir-faire pour se servir de leurs canots (pirogue), tant les hommes que les femmes. Ils ramaient tout en étant debout, et grâce à leur rythme régulier ils atteignaient une vitesse élevée. Le spectateur avait l'impression que l'embarcation était propulsée en avant du fait que le torse des rameurs était animé de ce mouvement conjoint qui les faisait se baisser et se relever rapidement. Les Badinga étaient très forts, râblés et de taille moyenne. Leur torse était, en comparaison de leurs jambes, étonnement long »^{Note3.}

En matière de commerce, les Ding orientaux ne semblent pas être nés de la dernière pluie, ils sont extrêmement doués : « Les indigènes étaient très portés sur le commerce et vinrent bientôt dans notre camp avec des défenses d'éléphants. Ils nous demandèrent avec insistance de bien vouloir les échanger contre les cauris et du cuivre. Pour le commerce, les Badinga sont infatigables et ressemblent sur ce point aux Cokwe, ils discutent pour vendre la moindre marchandise. Les cauris sont chez eux un moyen de paiement normal, en fonction duquel chaque marchandise, chaque produit alimentaire, chaque service est calculé. Ils n'attachent pas d'importance à l'étain, ils n'en acceptaient pas lorsqu'ils faisaient du troc, par contre ils voulaient bien des croissettes de cuivre et des perles »^{Note4.} . Les marchandises proposées par les commerçants Ding ne coûtent pas cher pour les Européens : « Les vivres que les indigènes apportaient pour que nous les achetions, étaient vendus à des prix modiques. Pour une poule, nous devions payer : 30 cauris, c'est-à-dire environ 22 pfennig. Dix carottes de manioc ou épis de maïs ou 20 bananes : 20 cauris (15 pfennig). Pour une chèvre : une croissette de cuivre (1 mark 50 pfennig) »^{Note1.}

Les voyageurs décrivent aussi l'élevage : « Les poules et les porcs sont chez les indigènes les animaux domestiques les plus courants, alors que les chèvres font rarement l'objet d'un élevage »^{Note2.}

Ils signalent la production agricole et déterminent les modes de consommation des plantes cultivées : « Ici, les indigènes cultivaient peu le manioc, ils se nourrissaient de préférence de maïs, de millet et de bananes; de vastes plantations de bananes entouraient chaque résidence. Près du village, il y avait des plantations de maïs et de petites plantations de tabac. Ici, nous trouvâmes pour la première fois une recette qui nous était inconnue, composée de manioc et appelée « tschikwanga »^{Note3.} (cikwangué). Pour l'obtenir, on fait avec le manioc une bouillie épaisse que l'on pétrit ensuite, puis on l'enveloppe dans des feuilles et on la cuit à la vapeur durant plusieurs heures. Elle prend alors la consistance d'un pain mal cuit et devient habituellement amère au bout de deux jours »^{Note4.}

Les Ding orientaux possèdent comme armes, l'arc et les flèches semblables à celles de Kuba. On trouve sur la face interne de leurs arcs, une petite zone creuse qui donne aux instruments plus de souplesse^{Note5.}

2. 2. Deuxième visite

Rappelons-nous qu'en 1886, Wissmann, après son repos à Madère, revient au Congo. Il s'embarque pour le Kasaï, accompagné de G. Grenfell, à bord du « Peace » qui allait jusqu'à Luebo. L'Allemand et le missionnaire protestant anglais passent chez les Ding orientaux le 5 et le 6 avril. Les souvenirs de cette deuxième visite de Wissman nous sont livrés dans l'ouvrage intitulé *Meine zweite Durchquerung aequatorial-Afrikas vom Kongo zum Zambesi (1886-1887)*^{Note6.}

Cet ouvrage, publié pour la première fois en 1890 à Frankfurt, est réédité en 1907 à Berlin.

À propos des Ding orientaux, l'auteur reprend quelques thèmes essentiels développés dans les ouvrages précédents. Il répète avec insistance que les « Badinga » sont des remarquables commerçants et d'habiles piroguiers. Wissmann s'émerveille de la beauté du spectacle offert par les Badinga lorsqu'ils rament en cadence dans leurs pirogues. Il note la puissance de leur musculature.

Décrivant la journée d'un Mudinga, le voyageur allemand explique que celui-ci passe l'essentiel de son temps à ramer (visite des nasses à poissons, de villages voisins), avant de manger le repas que sa femme lui a préparé et de boire du vin de palme^{Note1.}

Concernant ce vin de palme, l'auteur indique que dans les régions où il est produit, il ne fait pas bon se déplacer l'après-midi, car c'est alors que les hommes sont ivres, et de ce fait, enclins à l'agressivité. Voyager le matin est plus avisé, parce qu'on a le temps d'engager la conversation avec eux, avant qu'ils ne se mettent à boire.

Il est intéressant de noter que Wissmann se préoccupe du sort de la femme Ding. Elle se remarque, d'après les observations de l'Allemand. Par sa modération à

l'égard du vin de palme : « Il est très rare qu'elle s'adonne à la boisson, car ses activités ménagères (repas, séchage de poissons), le travail aux champs et l'éducation des enfants ne lui en laissent pas le temps (à noter cependant sur ce dernier point que le petit noir est souvent laissé à lui-même en matière éducative) »^{Note2}.

La langue de Ding orientaux fait aussi l'objet d'une annotation : « La voix du Mudinga est capable d'émettre des sons rauques et sauvages, de stupéfiantes modulations, notamment quand il s'échauffe dans le feu d'une négociation commerciale »^{Note3}.

3. UN MISSIONNAIRE PROTESTANT CHEZ LES DING ORIENTAUX : GEORGE GRENFELL (1886)

Il convient de remarquer que les missions protestantes^{Note1} s'intéressent au Congo bien avant la création de l'E.I.C. Deux sociétés missionnaires cherchent déjà à cette époque à pénétrer à l'intérieur du Congo : la *Livingstone Inland Mission* (LIM) et la *Baptist Missionary Society* (BMS).

La première société est créée à Londres en 1877. Le nom de Livingstone désigne le fleuve Congo, baptisée ainsi par Stanley. Les premiers missionnaires s'installent dans le Bas-Congo, à Palabala et Mbanza Manteka (1879) en amont des chutes. Les missionnaires britanniques essaient progressivement le long du fleuve et s'établissent successivement à Bemba (1880), Mukimvika (1881), Lukunga (1882) et Kintambo (1883). La LIM cesse d'exister en 1884, après avoir fondé une mission à Wangata tout près du poste de l'État à l'Équateur. Ses dirigeants britanniques remettent leurs postes et leurs missionnaires aux Baptistes américains de l'*American Baptist Missionary Union* (ABMU). Ceux-ci fondent à partir de 1890 des stations dans le Haut-Congo (Bwemba, Irebu, Ikoko) et dans le Bas-Congo (Kifwa). Pour le service des postes situés le long du fleuve et de ses affluents les Baptistes Américains se servaient du steamer *Henry Reed* repris à la LIM.

La station de la LIM fondée à Mukimbungu, sera acquise en 1885 par la Société Missionnaire Suédoise (*Svenska Missionsförbundet*) Les Suédois fondent Kibunzi, Diadia, Kinkenge, Nganda, Kingoyi et Kinkenda^{Note2}.

En 1888 les fondateurs britanniques de la LIM créent une nouvelle société, la *Congo Bolobo Mission* qui choisit plutôt de s'établir dans l'actuelle province de l'Équateur. Ils disposent de leur propre steamer, le *Pioneer*.

Quant à la *Baptist Missionary Society* (B.M.S.), implantée au Cameroun depuis 1844, elle avait déjà, au début de 1878, envoyé son missionnaire George Grenfell au Bas-Fleuve pour y chercher un point de départ vers le Stanley Pool.

Grenfell revient en 1879 avec: Thomas J. Comber. Ils choisissent de s'établir à São Salvador, considéré comme une base de départ idéale en direction du Pool. Ils sont suivis par William Bentley et H.E. Crudgington qui arrivent au Pool en février 1881 en longeant la rive nord du fleuve, mais à Fwa, ils doivent rebrousser chemin sous la pression de Malamine^{Note1}. De leur côté Grenfell et Comber avancent sur la rive gauche du Congo et établissent des missions dans les stations de Stanley : Isangila et Manianga. Ils arrivent à Kinshasa en 1882 et fondent plus tard Lukolela et Ngombe-Lutete en 1884^{Note2}.

Grâce à un bateau qui leur avait été offert - le « *Peace* » - Grenfell et Comber explorent, en juillet 1884, le Kwa et la Mfimi jusqu'au lac Maï-Ndombe (Léopold II), ensuite ils s'engagent dans le Kwango, car les îles leur ont masqué l'embouchure du Kasai au confluent Kasai-Kwilu. La résolution de l'énigme du Kasai, décide Grenfell à projeter, pour l'année 1886, une tournée de reconnaissance sur cette rivière et sur la Lulwa. Cette fois-ci, Wissmann qui revenait de son repos à Madère et voulait regagner Luluabourg, s'offre pour lui servir de guide.

Le *Peace* s'engage sur le Kasai, le 22 mars 1886. Il longe le pays des Ding orientaux le 6 avril et atteint Luebo quelques jours plus tard. Avant de retourner au Stanley-Pool, Grenfell a encore une occasion de prêter secours à Wolf et Schneider qui, à bord de leur embarcation, l'« *En Avant* », font la reconnaissance du Sankuru. En descendant à Léopoldville, Grenfell et ses compagnons repassent le long du pays des Ding orientaux.

Les souvenirs de ce voyage - aller et retour - de George Grenfell ont été relatés par son biographe H. Johnston^{Note3}. Les informations sur les Ding orientaux sont très laconiques et se résument en deux principales notes. La première décrit les soins que les Ding et le Ngwi apportaient à leur corps :

Most of peoples about the Kwango-Kasai junction were unmarked on the face except for the « Saturn » mark on the temples. The women were decorated with cicatrices on the abdomen. Both sexes here wear numbers of brass rings round their necks^{Note4}.

Il explique ce « Saturn mark » : « the Saturn mark was... a dot enclosed by a small circle, which again in enclosed by a larger circle about 1 ¼ inches in diameter ».

Il continue sa réflexion : « In the south-west, the Ba.Dinga and Ba.Ngodi of the lower Kasai and the Kancha rivers have three groups of lumps between the ear and the hair over the temple, and are ornamented with many scars on the abdomen »^{Note1}.

La deuxième note parle de la propension des Ding pour le vin de palme, elle revient encore sur les scarifications et traite enfin de l'habillement :

The (BaDinga) people along the (Lower) Kasai are inclined to be turbulent and drunken. Abundance of palmwine makes them so. They are very little cicatrized, but the « Saturn » mark (dot within a ring) on the temples. Nakedness here is less the fashion than in the Ba.Buma country. The chiefs especially wear ample skirts of cloth and prettily worked caps^{Note2}. Grenfell est resté longtemps au Congo et a même été nommé par Léopold II membre de la commission pour la protection des indigènes, tâche à laquelle, il renoncera lorsqu'il s'avisera que les agents de l'État léopoldien n'avaient que du mépris pour les indigènes.

D'autres missionnaires vont, plus tard, s'installer au Kasai, notamment les presbytériens américains qui joueront, comme nous le verrons plus loin, un rôle important dans l'histoire religieuse de cette région et celle des Ding orientaux.

4. DE MACAR ET LEMARINEL : DEUX AGENTS DE L'E.I.C DE PASSAGE CHEZ LES DING ORIENTAUX(1886)

Le capitaine Macar est désigné par les autorités de l'E.I.C. pour prendre le commandement de la station de Luluabourg, fondée, comme nous l'avons vu, par Wissmann.

Le 20 avril 1886, il s'embarque à Léopoldville, à bord du *Stanley*, accompagné de son Adjoint, le lieutenant Lemarinel. Le steamer emporte d'autres passagers : Stelman, agent commercial à Léopoldville, le baron Von Schwerin, de la mission suédoise, les Pères Merlon et Schmitz (Pères Blancs), qui allaient rejoindre leur mission de Kwamouth ; enfin, le personnel du bateau : le capitaine Anderson, le second Delatte, les mécaniciens Mas Allen et Walker.

Au mois de mai, le *Stanley* est de passage chez les Ding orientaux. Il arrive à la station de Luebo le 20 mai. Les voyageurs y rencontrent Wissmann et Wolf qui venaient d'explorer le Kasai, entre le confluent de la Lulwa et les chutes. Macar tient un journal et dessine quelques cartes.

Nous avons cherché en vain l'intégralité de ce journal dans « les papiers de Macar » aux Archives historiques privées du Musée royal de l'Afrique Centrale à Tervuren^{Note1}.

C'est dans le *M.G.* de 1887 qu'on peut glaner quelques informations. Macar décrit le pays de Ding orientaux (autour de la Loange) comme la partie la plus pittoresque des rives du Kasai :

La région située sur la rive gauche, en aval et en amont du confluent de la Loangé est la partie la plus pittoresque des rives du Kasai. On y admire notamment les plus beaux palmiers que l'on puisse voir. La population de ses parages est assez dense. Elle habite des jolis villages entourés de plantations de bananiers et de manioc, et est hospitalière. L'emplacement est très favorable à l'établissement d'une station^{Note2}.

Cette observation de Macar va s'avérer déterminante pour l'avenir de la contrée. Près du confluent de la Loange, sur la rive gauche, s'établiront, à Pangu, les Compagnies Commerciales européennes et plus tard une mission catholique. En 1894, nous le préciserons plus loin, Lemarinel établira un poste d'État au confluent de la Lubwe.

Quand le 28 mai, le bateau repart de Luebo pour regagner Léopoldville, il a à bord le Dr Wolff qui rentre en Europe. C'est la troisième fois qu'il longe la contrée des Ding.

Quant à Macar, il sera un des acteurs de la venue des Scheutistes au Kasai. En effet, il écrit au Pape, le 10 juillet 1887. Dans sa lettre à laquelle il joint une pétition de Kalamba Mukenge, l'officier belge signifie au Vatican que Kalamba demandait à être baptisé avec son peuple dans la religion catholique. La pétition était contresignée, en qualité de témoin, par Katshiabala, guide d'Angola de Wissmann. La lettre manuscrite de Macar est ainsi libellée :

Saint Père, Considérant que la religion est la base de toute civilisation, je me suis entretenu avec les indigènes Bachilanges, de l'existence de Dieu. Mes efforts ont été couronnés de succès, et je viens de transmettre aujourd'hui, à Monsieur l'administrateur Général de l'État Indépendant du Congo, les demandes du plus puissant des chefs Bachilanges, Kalamba, de sa famille et de ses sujets, tenant à recevoir le baptême dans la religion catholique. Les fêtes ont lieu et ils croient en Dieu. Je m'empresse de porter cette nouvelle à votre connaissance. La considérant comme des plus

recevoir le baptême dans la religion catholique. Les recherches ont disparu et ils croient en Dieu. Je m'empresse de porter cette nouvelle à votre connaissance, la considérant comme des plus importantes. Dans l'attente de votre Bénédiction, je suis de votre Sainteté le très humble et très obéissant serviteur.^{Note1.} . Cette lettre serait, selon toute vraisemblance, une des raisons qui aurait poussé les Scheutistes à s'intéresser au Haut-Kasaï.

5. VERS UNE OCCUPATION ÉCONOMIQUE DU PAYS DES DING ORIENTAUX

L'occupation du territoire de Ding orientaux a d'abord été économique avant de devenir politique et puis religieuse.

Jusqu'à la fin de 1892 aucun Européen n'était installé chez les Ding orientaux, mais ceux-ci étaient constamment visités par les voyageurs blancs de plus en plus nombreux et toujours de passage pour leurs postes de Luluabourg et de Lusambo. Luluabourg, fondé en novembre 1884, par Wissmann est le premier poste européen au Kasaï. Le second est Lusambo, érigé sur le Sankuru, en avril 1890, par Paul Lemarinel.

5. 1. Temps des préparatifs

Les informations apportées par l'expédition Wissmann et tous les autres voyageurs du Kasaï, concernant les richesses de cette région en ivoire et en caoutchouc, intéressaient les commerçants qui suivaient de près les « explorateurs ».

Dès 1887, la *Sanford Exploring Expedition* est fondée à Bruxelles. Elle envoie un steamer, la *Florida*, au Stanley Pool. Ce bateau remonte le Kasaï et débarque les agents de la compagnie à Luebo, au point terminus de la navigation de la Lulua.

Arrêtons-nous un moment sur cette Société dont les agents ont été les premiers trafiquants belges du Kasaï. La *Sanford Exploring Expedition* est l'œuvre de Henry Shelton Sanford. Cet Américain était né au petit village de Woodbury, dans l'État de Connecticut, le 23 juin 1823^{Note2.} . Ami de Léopold II, il avait joué un rôle important avant et après la Conférence de Berlin, notamment dans la reconnaissance de l'AIC puis de E.I.C par les États Unis.

Après avoir vainement posé sa candidature à une fonction de haute direction dans le gouvernement de l'EIC à Bruxelles, il décide de faire du commerce au Congo. En juin 1886, il fonde la *Sanford Exploring Expedition* (SEE) à Bruxelles avec Georges Brugmann, Balser, Jules Malou et Louis Weber.

L'objet de cette société était la conquête, sous une façade scientifique, du contrôle commercial du bassin du Congo. Sanford assure, avec Louis Weber, la direction de la société en Europe. Il désigne Emory Taunt comme directeur en Afrique. Celui-ci arrive à Banana fin juillet et engage sur place plusieurs Britanniques qui servaient l'EIC notamment W.G. Parminter, Hebert Ward, Roger Casement et E.J. Glave. Ces agents allaient s'installer dans les postes abandonnés par l'État notamment à l'Équateur et dans le bassin du Kasaï, à Luebo.

La SEE qui comptait, à sa création, sur les promesses d'assistance de l'E.I.C allait vite déchanter car non seulement l'assistance ne se matérialisait pas, mais de plus, l'État faisait concurrence à la société dans le commerce de l'ivoire. Ainsi jusqu'en 1888, la Compagnie n'avait pas encore pu mettre le moindre produit congolais en vente en Europe.

En décembre 1888 la SEE est reprise par la Société Anonyme Belge pour le Commerce du Haut-Congo (SAB), filiale de la *Compagnie du Congo pour le Commerce et l'Industrie* (CCCI)^{Note1.} .

La CCCI est constituée en décembre 1886 à l'initiative du capitaine Albert Thys, officier d'ordonnance du roi et de quelques-uns de ses amis, avec un capital de 1.227.000 francs-or. Cette compagnie est destinée à financer l'étude de la construction et de la rentabilité de la ligne ferroviaire ainsi que la reconnaissance et l'exploitation des richesses « naturelles » du haut-fleuve^{Note2.} . Deux ans après sa création, la CCCI décide de se subdiviser en plusieurs filiales :

-La *Compagnie des magasins généraux du Congo* est constituée en octobre 1888 avec un capital de six cent mille puis d'un million deux cent mille francs pour l'exploitation des hôtels et des magasins de vente au détail d'articles d'importation.

-La *Société Anonyme Belge pour le Commerce du Haut Congo* (S.A.B.), fondée en décembre 1888 avec un capital d'un million deux cent mille francs, porté après à cinq millions cinquante mille francs, est destinée principalement au commerce de l'ivoire et du caoutchouc. La S.A.B., nous le verrons plus loin, sera la première société européenne à installer ses agents chez les Ding orientaux.

-La *Compagnie des Produits du Congo* est constituée avec un capital initial de trois cent mille, porté ensuite à un million deux cent mille francs, pour l'élevage du bétail et la commercialisation des produits agricoles de l'actuel Bas-Congo.

-La *Compagnie du Chemin de fer du Congo* (CCFC) est créée en 1889 en tant que quatrième filiale de la CCCI, avec un capital initial de vingt-cinq millions de francs dont dix souscrits par le gouvernement belge et quinze autres par les milieux privés belges, anglais, allemands et américains^{Note1.} .

C'est donc la CCCI qui envoie Alexandre Delcommune au Kasaï en 1888. Sa mission était d'étudier la possibilité de mettre en valeur les ressources « naturelles » du bassin de cette rivière et de nouer des liens commerciaux avec les populations de la région.

5. 2. Alexandre Delcommune, le prospecteur (1888)

Au mois de mai 1887, Albert Thys part pour le Congo. Depuis 1876 en qualité d'officier du roi, il s'était occupé des affaires de l'A.I.A., du Comité d'Études, de l'A.I.C et de l'E.I.C.

Sa mission au Congo a pour but d'étudier la question du chemin de fer Matadi-Léopoldville. Thys se rend au Congo en tant qu'administrateur-délégué de la CCCI. Il est accompagné de deux adjoints : Ernest Cambier et Alexandre Delcommune. Ces deux hommes sont des vétérans du Congo. Delcommune avait déjà séjourné au Congo. Il était arrivé à Luanda en 1874 et de là, l'année suivante, à Boma, où il est resté durant onze ans, dont huit au service de la firme française Daumas et Cie, et trois (1883-1886) en tant qu'agent de l'A.I.C^{Note2.} .

En 1888, la CCCI met sur pied une expédition en vue d'étudier les possibilités d'exploitation commerciale du bassin du Kasaï. La tâche est confiée à Delcommune. Celui-ci remonte le Kasaï en 1888 à bord du « *Roi des Belges* », steamer de la compagnie. Il atteint la contrée des Ding orientaux entre le 5 et le 18 juin.

Le témoignage de ce séjour, le voyageur belge le relate dans ses *mémoires*^{Note1.} . Comme plusieurs autres voyageurs de l'époque, les propos de Delcommune restent laconiques.

Contrairement à Wissmann, Delcommune ne décrit pas la vie économique des Ding orientaux. Il s'arrête plutôt sur quelques faits anthropologiques. Il décrit d'abord un village de « Badinga » composé de 23 cases disséminées à la lisière d'un bois. Les cases sont aménagées, dit-il, comme celles de cette partie du Kasaï. L'ouverture qui sert d'entrée, à peine assez large pour le passage d'un homme, est à un mètre du sol.

Delcommune explique pourquoi ce genre de porte : « *C'est, paraît-il, la crainte des fauves qui motive cette disposition bizarre* »^{Note2.} .

Ensuite, notre agent de la CCCI relate la mort d'un chef : « *Le chef vient de mourir. Son corps, entouré de belles étoffes indigènes à dessins, est gardé par ses femmes. À côté du cadavre, une esclave, attachée au moyen d'un carcan de bois, est accroupie. Elle sera sacrifiée aux mânes du chef... Dans quelques jours aura lieu la mise en bière. Le cercueil consiste en un tronc d'arbre évidé ; on y insinue le corps, puis on en ferme l'ouverture avec des morceaux de l'écorce, et les sacrifices humains commencent* »^{Note3.} . L'auteur n'indique rien sur la manière dont ces sacrifices humains se déroulaient sûrement parce qu'il n'avait pas pu y assister.

Il continue son récit en déclarant : « *Les cérémonies terminées, on place, dans la hutte, le cercueil sur des pieux fourchus, au dessus des divers objets qui ont appartenu au défunt : sa lance, son arc et ses flèches, l'olifant ou trompe, sa coupe de corne. Et la hutte reste fermée pour toujours. Une véritable orgie commence. Pendant vingt-quatre heures on se livre sans discontinuer à des danses échevelées ; et le malafu et le pumbe coulent à flots* »^{Note4.} . Delcommune se livre enfin à des observations sur ce qui advient du village où le chef a disparu et sur les croyances autour de la mort :

Généralement à la mort d'un chef, l'emplacement du village est abandonné. On ne laisse debout que la case du défunt et une autre où ses femmes se tiennent quelque temps. Celles-ci vont tous les jours, au coucher du soleil, placer près de la hutte mortuaire, une calebasse pleine de malafu et différents aliments. Le lendemain la calebasse est vide et les vivres ont disparu. C'est, dans l'esprit superstitieux de ces gens, le mort qui les a mangés et qui a bu le malafu. Un beau matin, les femmes s'aperçoivent que les provisions apportées la veille sont restées intactes. Leur rôle est terminé, puisque le mort a trouvé de meilleures victuilles là-bas, dans le mystérieux pays, où il est allé. Inutile de dire que ce sont les féticheurs qui enlèvent ces aliments et qu'ils les laissent lorsqu'ils jugent le moment venu de mettre fin à la comédie.^{Note1.} .

Ce témoignage de Delcommune, bien que truffé de beaucoup de fantaisies, renferme des éléments importants sur la configuration d'un village du 19^e siècle et sur

Ce témoignage de Delcommune, bien que truffé de beaucoup de fantaisies, renferme des éléments importants sur la configuration d'un village du 19^e siècle et sur l'architecture. Il donne de précieux renseignements sur la production économique : la lance, l'arc et les flèches indiquent l'existence de la chasse ; le vin de palme ou *malafu* (déjà évoqué par Wissmann et Grenfell) et les Calebasses constituent une autre production de la région. La description de la mort et de l'inhumation du chef d'un village nous renseigne sur les croyances religieuses et les rites mortuaires de cette époque.

La prospection du bassin du Kasai par Delcommune n'avait pas débouché immédiatement sur un déferlement des compagnies commerciales dans cette région. Il fallait attendre que de nombreux obstacles dressés par l'E.I.C soient levés.

5. 3. L'État contre les compagnies privées : guerre pour l'ivoire et le caoutchouc

Pour comprendre les raisons du conflit qui va opposer l'E.I.C et les compagnies privées qui veulent œuvrer dans le bassin du Congo, il faudrait remonter à la Conférence de Berlin (1885) et aux intentions profondes de Léopold II. Ce n'était pas pour rien qu'il s'était battu, de toutes ses forces, pour posséder un immense empire au cœur de l'Afrique. Il attendait des retombées économiques. C'était du bout des lèvres qu'il avait accepté les dispositions de l'*Acte de Berlin* qui stipulaient la liberté de navigation et du commerce sur toute l'étendue du Bassin conventionnel du Congo et interdisaient les monopoles et les droits d'entrée.

L'acceptation de cette clause était une garantie pour une reconnaissance internationale de son entreprise. Il ne fallait pas offusquer les puissances qui, à l'époque, cherchaient des débouchés et des matières premières moins chères pour leurs industries en pleine extension. Le monarque savait aussi que sans douane sa riche possession africaine serait impossible à rentabiliser. Comment alors tirer des gains sur les investissements consentis et comment rembourser de nombreux emprunts contractés pour faire face aux frais des expéditions et des premières installations ?

Le roi et les administrateurs de son État Indépendant allaient commencer donc à tricher. Officieusement à partir de 1886, l'État instaure le régime de droits de douane sur les produits provenant des territoires français et portugais qui transitaient par Banana^{Note1}.

Cette mesure suscite l'opposition de la *Nieuwe Afrikaansche Handelsvennootschap* (NAHV, signifiant Nouvelle Société Commerciale Africaine), installée au Congo depuis bien avant la création de l'E.I.C. Cette compagnie d'origine hollandaise était, en effet, l'héritière de la défunte *Afrikaansche Handelsvereniging de Rotterdam* (Société Africaine de Rotterdam) qui, en 1858 avait pris pied dans cette contrée grâce aux efforts d'un certain Lodewijk Kerdijk, décédé à Banana en 1861.

Le premier commerçant européen à s'installer à Kinshasa est Anton Greshoff de la NAHV (fin 1885)^{Note2}.

La NAHV entendait défendre la liberté de commerce dans le bassin du Congo telle qu'elle était préconisée par l'Acte Final de Berlin. Léopold II ne reculait pas devant les protestations de la Hollande qui soutenait la NAHV.

La convocation, en 1889, de la *Conférence Antiesclavagiste de Bruxelles* donnait au roi une nouvelle opportunité. Il en profite pour négocier sa main mise sur l'économie du Congo en prétextant de la nécessité de ressources pour combattre l'esclavagisme. Cette conférence, une initiative de Salisbury, premier ministre Britannique depuis 1885, faisait suite à une résolution de la Chambre des Communes inspirée par la *Anti-Slavery Society*. Cette résolution s'alignait sur la croisade antiesclavagiste conduite à travers l'Europe par le Cardinal Lavigerie^{Note3}.

La conférence convoquée par le gouvernement belge, se réunit à Bruxelles de novembre 1889 à juillet 1890, sous la présidence du comte de Lambermont assisté par Banning. Les travaux aboutissent à un traité international dit l'*Acte de Bruxelles*, contenant un grand nombre de prescriptions pour la suppression du commerce d'esclaves.

L'acte prévoyait aussi des mesures pour limiter l'importation en Afrique de boissons alcooliques et d'armes à feu.

À l'Acte de Bruxelles était jointe une déclaration autorisant, par dérogation, la levée de droits d'entrée dans le bassin conventionnel du Congo, d'un maximum de 10% ad valorem, sauf sur les spiritueux pour lesquels l'acte fixait un droit de 15 F par hectolitre. Cette déclaration est, comme on pouvait s'y attendre, le résultat d'une initiative de Léopold II qui affirme ne pas pouvoir, sans droit d'entrée, financer la lutte contre le commerce d'esclaves^{Note1}.

Le roi ne se satisfait pas de cette dérogation. Comme les droits d'entrée et le régime douanier n'apportent que de maigres revenus, Léopold II établit le régime de faire-valoir direct. Ses agents se mettent à acheter les produits de la cueillette, notamment l'ivoire et plus tard le caoutchouc, pour les mettre en vente.

Au début cette pratique ne posait pas beaucoup de problèmes parce que l'État achetait ou dérobait souvent l'ivoire dans des zones non encore accessibles au commerce privé. Mais au fur et à mesure que les expéditions étatiques soumettaient des nouveaux territoires et donnaient aux commerçants l'occasion de s'y installer, la concurrence entre l'État et les sociétés privées devenait inéluctable et la confrontation envisageable à court terme.

Cette confrontation, jusque-là latente, s'est faite vive à partir de 1891 lorsque le roi s'est réservé le monopole de la collecte de l'ivoire et du caoutchouc dans certaines régions du Congo.

5. 4. Le décret secret de 1891

L'idée d'assurer à l'État le monopole de la récolte de l'ivoire et du caoutchouc a été suggérée au roi, au début de 1890, à la fois par le capitaine Van Kerkhoven et par le commandant Coquilhat^{Note2}.

L'exploitation en régie, par les agents de l'État, devait rapidement amener dans le Trésor vide de l'État des millions nécessaires pour entreprendre et réaliser les rêves du roi^{Note3}.

Pour mettre en œuvre cette nouvelle politique économique, le roi charge Van Kerkhoven de récolter l'ivoire dont Stanley, Lupton-Bey et l'explorateur Junker avaient signalé l'existence, en stocks immenses, dans le bassin de l'Uele, le Bahr-Gazal et le haut-Nil. Coquilhat était, quant à lui, nommé vice-Gouverneur Général à Boma, le 19 novembre 1890, avec comme mission la préparation de la nouvelle orientation de la politique économique de l'État. Le 21 septembre 1891, sous le contre-seing de Edmond Van Eetvelde, secrétaire d'État du département de l'intérieur, le roi signe le décret inaugurant sa nouvelle politique : « *Les commissaires de district de l'Uruwini-Uéle et de l'Ubangi, les chefs d'expéditions du Haut-Ubangi prendront les mesures urgentes et nécessaires pour conserver à la disposition de l'État, les fruits domaniaux, notamment l'ivoire et le caoutchouc* »^{Note1}.

Ce décret, si important, n'était transmis qu'aux autorités concernées, il sera gardé secret pendant plusieurs mois et n'apparaîtra jamais au *Bulletin officiel du Congo*.

Par des circulaires du 15 décembre 1891, du 4 février et 8 mai 1892, cette mesure était notifiée aux agents de la SAB et de la NAHV qui commerçaient dans le Haut-Fléuve. Dans ces textes, l'État affirmait ses droits ; il informait les commerçants qu'il était désormais défendu aux natifs d'extraire l'ivoire et le caoutchouc dans le domaine réservé à l'État. Il prévenait les commerçants que quiconque achèterait les produits du domaine de l'État, serait dénoncé à la justice^{Note2}.

S'appuyant sur la théorie du salut public, l'État annonçait la fermeture de certaines parties du territoire au libre commerce.

Lorsque la nouvelle de la situation créée par les fameuses circulaires et les conflits y afférant arrive à Bruxelles, elle provoque la colère des milieux d'affaires. Les protestations énergiques se lèvent au nom de l'Acte de Berlin. Le secrétaire d'État du Congo, Van Eetvelde et le ministre des Affaires étrangères, Beernaert, sont interpellés aux Chambres.

Au sein du gouvernement belge, Lambermont et Banning se prononcent contre l'orientation nouvelle de l'État du Congo.

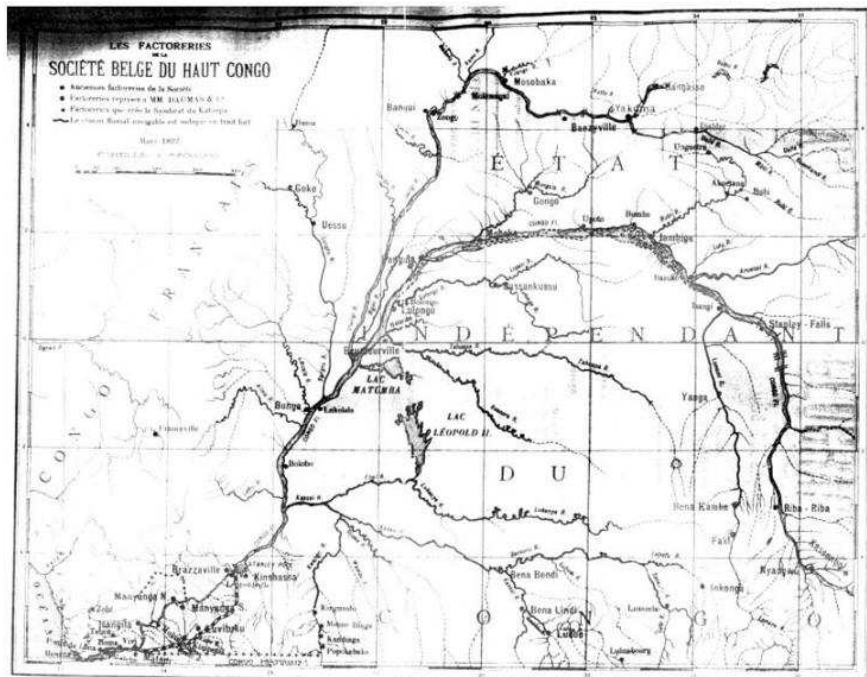
Le gouverneur général, Camille Janssen préfère démissionner plutôt que d'apposer sa signature au bas de décrets qui entravent la liberté commerciale. Il estime qu'organisant un domaine privé et son exploitation en régie, l'État met en place un système qui débouchera fatalement sur l'instauration du travail forcé.

Les administrateurs généraux Strauss et Van Neuss quittent le service de l'État du Congo^{Note3}.

5. 5. Le décret de 1892 : le bassin du Kasai, un os à ronger

Malgré le tollé, mais fort de l'avis de quelques juristes à qui il s'était référé, Léopold II réussit à résister à la pression de l'opinion publique. Il maintient le principe de sa nouvelle politique en se basant sur la théorie des « *terres vacantes* »^{Note1}.

Carte 6 : Les factoreries, Société Belge du Haut Congo 1892



(source : MG 1892)

Il consent, tout de même, à donner un semblant de satisfaction aux sociétés commerciales. Celles-ci, de plus en plus nombreuses à vouloir s'offrir un pactole avec le boom de l'ivoire et du caoutchouc, se résolvent à accepter le *modus vivendi* que leur propose le Gouverneur Wahis.

Ce compromis sanctionné par le décret royal du 30 octobre 1892 organise un régime transactionnel et transitoire. Les « *terres vacantes* » du territoire sont divisées en trois zones : une première zone, que l'État se réserve, qui deviendra son « *Domaine privé* » et qu'il fera exploiter, en régie, par ses agents ; une deuxième dont il autorise l'accès aux particuliers ; une troisième qui est provisoirement réservée pour cause de sécurité publique^{Note1}.

Le bassin du Kasai et donc le pays de Ding orientaux entre dans la deuxième catégorie.

À la suite de ce *modus vivendi* dit de Wahis et du décret du 30 octobre 1892, une partie du bassin conventionnel du Congo était ouverte à la liberté du commerce^{Note2}. Il s'était créé ainsi à l'intérieur du pays une sorte de *no man's land* commercial et économique. Parmi les régions visées par le décret figuraient les rives du Congo et le bassin du Kasai (donc le territoire des Ding orientaux) qui devient, selon l'expression de Wauters, « *un os à ronger abandonné par le Roi aux compagnies privées* »^{Note3}. Dans le bassin du Kasai, la partie concernée par le décret royal était limitée au Nord par la ligne de faite qui sépare le bassin du Lac Léopold II de celui du Kasai et du Sankuru, à l'Est par les territoires du Comité spécial du Katanga, au sud par les frontières de l'État, à l'ouest par l'Inzia. À partir de 1893 cette région sera littéralement investie par des sociétés commerciales européennes à la recherche de l'ivoire et du caoutchouc.

Entre 1893 et 1900 quatorze sociétés, à la recherche de l'ivoire, du caoutchouc et accessoirement du copal, investissent cette région.

L'État, malgré son retrait apparent y était aussi présent pour la « récolte » de ces mêmes produits.

5. 6. Les compagnies s'installent chez les Ding orientaux (1893-1900)

Le décret de 1892 permet donc à plusieurs sociétés commerciales d'acheter l'ivoire et le caoutchouc dans le bassin du Kasai, à l'est de l'Inzia.

Cette année-là deux sociétés seulement - la *Nieuwe Afrikaansche Handels Vennootschap* (N.A.H.V.) et la *Société Anonyme Belge pour le commerce du Haut Congo* (S.A.B.), filiale de la *Compagnie du Congo pour le Commerce et l'Industrie* (CCCI) - sont déjà installées^{Note4}.

Une carte de 1892 inventariant les factoreries de la S.A.B. en mars, signalent trois postes sur le Kasai : Benda-Bendi (au confluent du Sankuru), Bena-Lindi (au confluent de la Lulwa) et Luebo^{Note5}.

Tableau N°1. Compagnies installées dans le bassin du Kasai entre 1892-1900

Sociétés	Dates de création	Capital en Franc	Factoreries
1. N.A.H.V	novembre 1880 (AHV 1868)		Bulangula, Butala, Olombo (Bena Dibe), Tawamba, Kikongo, Luebo, Ibanga, Ibaka, Lukengo, Meluna (Djuma-Kwilu)
2. S.A.B.	décembre 1888	1.200.000 (5.000.000)	Mukikamu, Bena-Makima, Bandundu, Ifuta, Eolo, Mangai, Nzonzadi (Pangu), Gandu, Isongo, Kapongi, Inkongu, Tshimbane, Luebo, Butala.
3. Compagnie des magasins généraux du Congo	Octobre 1888	600.000 (1.200.000)	Kivula, Kashao, Dumba, Pangu.
4. Société Anonyme des Produits Végétaux du Haut-Kasai	26 mai 1894	1.000.000	Kabao, Zapo-Lulua, Baka-Moiza, Luebo, Bena-Makima, Golikoko.
5. Compagnie Anversoise des plantations du Lubefu	1er décembre 1897	600. 000	Nienguele, Batumba, Lubefu.
6. Société Anonyme « Plantations Lacourt »	Mai 1899	800.000	Lubwe, Kondue, Demba.
7. Société Anonyme « Belgika »			Luebo, Ifuta, Inkongu.
8. Société Anonyme « Comptoirs Congolais Velde »	Octobre 1900	1.000.000	Butala, Bena-Kasenge, Ifuta, Ikoka.
9. Société Anonyme « La Kassaienne »	27 janvier 1898	150.000	Idanda
10. Société Anonyme « La Djuma »	29 décembre 1897	250.000	Luanu, Kikwit, Bolombo.
11. Société Anonyme « Est du Kwango »	7 janvier 1899	350.000	Lusanga, Mithakila, Tshimbane
12. Société Anonyme « La Loanjé »	5 janvier 1899	1.000.000	Lubwe, Pangu, Basongo, Bienge Benje.
13. Société Anonyme « Centrale	Juin 1899	1.000.000	Kivula

Africaine »			
14. Société Anonyme « Le Trafic Congolais »	14 juillet 1898	100. 000 (500.000 en 1899)	Lubwe, Kabumba, Iponga

(Sources: MG 1901)

Entre 1894 et 1900, douze autres sociétés se ruent vers l'ivoire et le caoutchouc du Kasai. Le tableau ci-dessus répertorie toutes ces sociétés du Kasai telles qu'elles sont énumérées par le décret royal de 1901 portant création de la Compagnie du Kasai. Toutes ces entreprises dispersent leurs agents dans les villages et les hameaux les plus reculés à la recherche de deux types de produits qui, à l'époque, étaient immédiatement disponibles : le caoutchouc et l'ivoire. La région des Ding orientaux, entre la Pio-Pio et la Loange accueille un nombre important de ces sociétés. Le bassin de la Lubwe reste une zone privilégiée à cause de l'ivoire qui y abonde et plus tard du caoutchouc.

En 1901, cinq compagnies exercent leurs activités dans ces parages. Le tableau ci-après indique les sociétés installées entre la Pio-Pio et la Loange, leur lieu et date d'installation et leurs activités officielles.

Tableau N°2. Compagnies installées chez les Ding orientaux (1892-1900)

Dénomination	Date d'installation	Lieux d'installation	Activités
S.A.B	1893	Mangaï, (Nzonzadi), Pangu	
Compagnie des magasins généraux	1898	Lubwe, Pangu, Dumba	Hôtels, magasins
Plantations Lacourt	1899	Lubwe, Pangu	Cultures
La Loanjé	1899	Lubwe, Pangu	Produits naturels (ivoire, caoutchouc)
Trafic Congolais	1899	Mangaï, Lubwe, Pangu	Commerce

(Source : MG 1901)

Le pays de Ding orientaux, comme on le voit, est, à partir de 1893, très sollicité par les commerçants européens. Les populations locales sont mises à profit pour la collecte de l'ivoire et du caoutchouc, mais aussi pour la coupe de bois de chauffage nécessaire aux steamers qui sillonnent le Kasai et ses affluents.

5. 7. Échanges commerciaux

Nous avons déjà indiqué plus haut que deux produits étaient principalement recherchés par les Européens : l'ivoire et le caoutchouc. Les Blancs achetaient accessoirement quelques autres marchandises du terroir comme le copal, les palmistes ou les arachides.

Pour le transport de tous ces produits, on avait besoin de paniers ; ce qui a développé le travail de l'osier. Les steamers chargés d'amener les achats de cette région vers le Pool, devaient être alimentés en bois de chauffage. Tous les agents de ce commerce devaient eux aussi se nourrir, d'où un accroissement de la pêche, de la chasse et de la production de la cikwangué.

Ne disposant pas d'une documentation précise sur l'ensemble de ces éléments, nous nous arrêterons sur le commerce de l'ivoire, du caoutchouc et du bois de chauffage.

5. 7. 1. Commerce de l'ivoire

Chronologiquement, l'usage chez les Ding orientaux de l'ivoire comme produit commercial serait bien antérieur à 1885. En effet, en cette année 1885, l'expédition de Von Wissman, signale que les Ding orientaux apportent « *plusieurs défenses d'éléphants* » pour les échanger contre des « *cauris et du cuivre* »^{Note1}. Jusque vers les années 1895, il est le produit le plus recherché par les Européens et, on se souvient, à partir de 1891, le roi s'était réservé le monopole de sa récolte dans certaines régions du Congo. Les commerçants européens estimaient, en ces années-là que les réserves d'ivoire étaient inépuisables dans le bassin du Congo. On peut lire cet optimisme dans le M. G. de 1886 :

Le produit le plus lucratif du bassin du Congo, c'est l'ivoire. Il existe en quantité considérable dans l'État libre, preuve en soit le fait suivant. Encouragé par le Gouvernement de l'État libre, deux maisons de commerce ont envoyé, l'année dernière, des agents établir des factoreries à Stanley-pool, afin de nouer des relations commerciales directes avec les trafiquants d'ivoire du Haut Congo. En un seul jour, on vint offrir à vendre à l'un des agents 386 défenses d'éléphants, de 25 kilos en moyenne par défense, ce qui représente plus de neuf tonnes et demie d'ivoire, soit une valeur de 175.000 francs environ. Si les indigènes apportent autant en un jour, ils doivent en avoir une réserve considérable, et s'il en existe autant dans le voisinage du Stanley-pool, avec lequel seul, jusqu'à présent, se sont nouées les relations commerciales, combien ce trafic ne grandira-t-il pas, lorsque le pays tout entier sera ouvert et que l'on aura les moyens de transport suffisants pour y importer les marchandises d'Europe nécessaires aux natifs ! On dit que l'ivoire sera bien vite épuisé, mais on oublie quelle est l'étendue du bassin du Congo - 1635000 km². Combien d'années faudra-t-il pour en exporter de l'ivoire mort ? Après cela, restera l'ivoire de l'éléphant vivant. Pendant ce temps, l'ivoire payera certainement ce qu'on peut appeler les premiers frais ; puis un autre produit de valeur aussi, le caoutchouc, s'ajoutera à celui-là »^{Note2}.

D'après les témoignages actuellement à notre possession, c'est la vallée de la Lubwe qui, dans le territoire des Ding orientaux, était la plus grande pourvoyeuse d'ivoire. C'est ce qui explique qu'en 1894 Lemarinel installe un poste d'État à l'embouchure de cette rivière. Plus tard, en 1913, le sous-officier Ketele, mandaté par l'administrateur territorial de Mulasa, Mr. Durant, pour ouvrir une route pour le courrier entre Lubwe et Mulasa, écrira à propos des Ding du bassin de la Lubwe : « *Les Badinga vivent également de la vente de défenses, les éléphants étant très nombreux le long de la Lubwe* »^{Note3}.

Ce commerce lucratif va progressivement décliner à partir de 1895 avec la régression continue des troupeaux d'éléphants. À partir de 1900, on ne fait plus d'affaires juteuses avec l'ivoire, mais avec le caoutchouc.

5. 7. 2. Commerce du caoutchouc

Le caoutchouc de E.I.C. est dit, à cette époque, « naturel ». Il provient des lianes de la forêt et d'herbes de la savane (*landolphia thollonii*). Le territoire des Ding orientaux cumule ces deux sources de caoutchouc.

Quand débute le commerce du caoutchouc chez les Ding ? Les documents ne fournissent pas assez d'éléments qui autoriseraient à fixer une chronologie sûre. Ce que l'on sait aujourd'hui, c'est que dans la région de la savane du sud le commerce de ce produit était pratiqué notamment par les Cokwe bien avant la reconnaissance du Kasai par l'expédition Wissmann.

La production était écoulée vers l'Angola^{Note1}. Les Ding étaient-ils partie prenante de ce courant commercial ? Aucune indication précise ne nous est fournie par les sources. Wissmann ne parle de ce produit que chez les Kuba et les Lele : « *En cet endroit, la rive droite est occupée par des tribus indigènes appartenant à la nation des Bakouba, et la rive gauche par d'autres, appartenant à la nation des Bachiléle. L'expédition fut très favorablement accueillie par les uns et les autres. Chaque matin, les indigènes arrivaient en masse au camp, offrant d'échanger contre des cauris, des perles ou du cuivre, leurs produits. Ceux-ci se composaient, avant tout, d'ivoire et de caoutchouc* »^{Note2}.

Par contre, à partir de 1895, le commerce du caoutchouc se développe dans la région des Ding orientaux. Les sociétés européennes s'établissent à Mangaï, à Lubwe et à Pangu. Il naît un commerce de traite basé sur l'échange du caoutchouc contre les barres ou les croissettes de cuivre, les plaquettes de fer, les coquillages, les cauris, les perles, les rouleaux de cotonnade et le sel. Les agents européens installés dans les factoreries envoient les colporteurs noirs dans les villages. À ces gens de confiance, les Européens remettent tout un choix d'articles manufacturés^{Note3}. Les colporteurs connaissent la valeur de ces marchandises et la quantité de caoutchouc qu'ils doivent recevoir. Ils fixent eux-mêmes les prix, les natifs ne sachant ni lire ni écrire.

Le transport entre le village et la factorerie se fait soit par les producteurs eux-mêmes - dans ce cas ils sont payés un peu plus - soit par des personnes engagées par le colporteur et celles-ci reçoivent un salaire proportionnel à la charge transportée.

D'après la petite brochure de la *Compagnie du Kasai* (C.K.) que nous venons de citer, les factoreries établies à partir de 1893 payaient, pour le caoutchouc, un prix plus convenable qu'ailleurs au Congo, s'élevant jusque 2,70 Francs le kilo, ce qui se traduit par une fourniture de caoutchouc de pas moins de 1650 tonnes en 1901^{Note1}.

Très vite le goût du lucre et du profit facile conduit ces nombreuses sociétés à se livrer une folle concurrence qui devait obliger les « producteurs » autochtones à vendre toujours plus et « à tricher » avec la qualité. D'ailleurs vers la fin de l'année 1900, on observe au marché d'Anvers, une baisse de la qualité du caoutchouc en provenance du bassin du Kasai.

5. 8. Aux origines des factoreries : Nzonzadi, Pangu et Mangai

Une factorerie est, comme nous venons de le voir, une sorte de base arrière servant à la conquête économique de l'intérieur du pays. C'est le lieu où s'établit le principal agent européen et ses colporteurs africains (linguists). À la factorerie, la société installe un magasin d'articles européens, un entrepôt pour l'ivoire et le caoutchouc achetés dans la région et prêts à être embarqués pour Kinshasa ou Léopoldville, Matadi et Anvers. Le long du Kasai les factoreries sont aussi des postes de bois et des ports d'embarquement et de débarquement.

Chez les Ding orientaux les premières factoreries datent de 1893, presque une année après le décret d'octobre 1892. Contrairement aux idées communément reçues, la première factorerie fondée chez les Ding orientaux n'est pas Mangai, mais plutôt Nzonzadi, sur la rive droite du Kasai entre Lubwe et Pangu.

5. 8. 1. Nzonzadi

Une carte intitulée « *Emplacement des Factoreries de la Société belge du Haut-Congo* » éditée en Août 1893 (échelle 1 : 5.000.000) par l'Institut National de Géographie à Bruxelles et publiée dans Supplément au « *Mouvement Géographique* » du 29 octobre 1893, indique « *Nzunzadi* » sur la rive droite du Kasai, presque à mi-parcours entre l'embouchure de la Lubwe et celle de la Loange^{Note2}. Cette région, comme nous le verrons plus loin, est habitée par les Ding orientaux. Nous ignorons les circonstances exactes de la fondation de cette factorerie. Les premières informations que nous avons de ce poste, proviennent du major Parminter, directeur de la S.A.B.

Venant de Mangai à bord de l'*Archiduchesse Stéphanie*, Parminter arrive à Nzonzadi entre le 16 et le 17 mai 1893. Il écrit :

A une bonne journée de vapeur en amont de Manghay, est établi M. Cadenat, gérant, ayant pour adjoint M. Piron. La factorerie, située sur la rive droite du Kasai, à environ 35 minutes en aval du confluent du Loange, s'appelle Zouzadi. Elle a été fondée le 4 avril 1893, au milieu d'une grande population qui occupe les deux rives et qui, d'ici fort peu de temps, se montrera tout à fait disposée à l'égard du blanc. L'emplacement de la factorerie est bien choisi ; elle est située sur une falaise haute de 40 pieds avec une pente douce à l'endroit où viennent accoster les steamers^{Note1}. Après cette visite au poste de Nzonzadi, la flottille de Parminter atteint Bena-Luidi, sur la rive gauche du Kasai à environ 20 minutes en aval de l'embouchure de la Lulwa, après deux jours et demi de navigation. Bena-Luidi a comme gérant Leroux qui est secondé par de Macar. C'est le 23 mai au soir que Parminter et ses compagnons arrivent à Luebo.

Ils y rencontrent le Père De Deken qui entend prendre place à bord de l'*Archiduchesse Stéphanie* pour aller jusqu'à Nzonzadi. Ici, il attendrait le passage du *Stanley* qui était à Lusambo. Le missionnaire de Scheut se rendait à Boma, pour ramener des religieuses et de Pères pour les diriger ensuite à la station de Luluabourg.

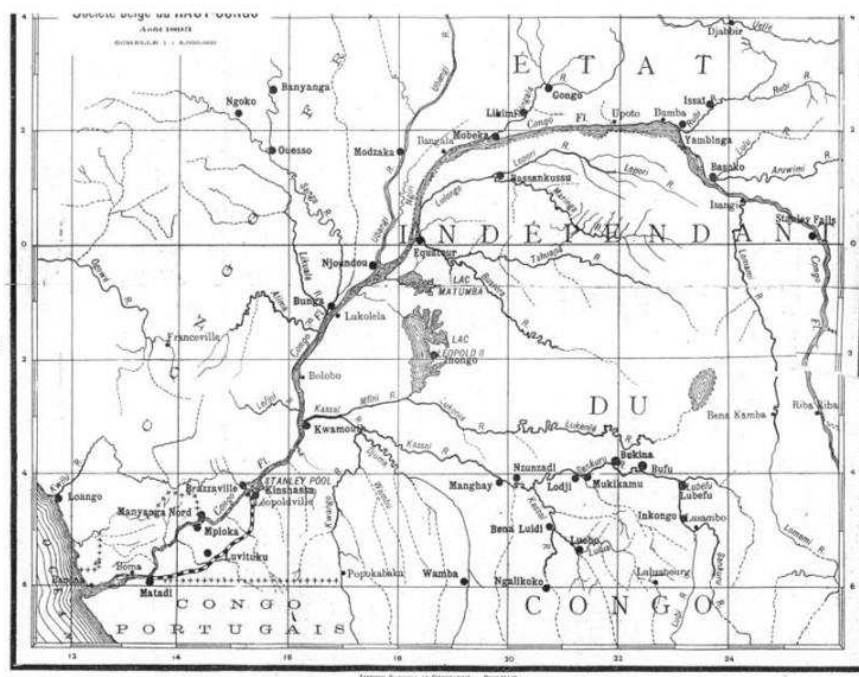
Effectivement le Scheutiste part pour Nzonzadi le 25 mai. Il ne précise pas dans son rapport à quelle date il arrive à la factorerie de Cadenas. Il signale simplement que Nzonzadi est de création récente. La factorerie était auparavant établie à Bena-Bendi près de l'embouchure du Sankuru. De Deken écrit :

Enfin, le 23 mai, vers 8 heures du soir, la sirène d'un steamer se fait entendre. Nous courons à la berge : c'est l'*Archiduchesse Stéphanie*, commandée par M. Carlier, de Namur. Quatre blancs sont à bord : M. Carpentier (sic), directeur de la S.A.B. ; son secrétaire, M. De Joncker ; M M. Stache et Defrère, qui viennent enrôler des ouvriers. Je demande passage jusqu'à Bena-Bendi, pour attendre à ce poste le Stanley descendant de Lusambo. Cette permission m'étant gracieusement accordée, j'embarque mes deux boys, mes bagages, ceux de M. De Saegher, et nous partons le 25, non pas pour Bena-Bendi mais pour Nzonzadi, où M. Cadenas a transféré tout récemment sa résidence, le premier poste n'ayant pas d'avenir^{Note2}. De Deken attendra plusieurs jours à Nzonzadi avant de se rendre à Boma. Il repassera encore ici avec les Sœurs qu'il est allé chercher au Bas-Congo. Le Père Auguste De Clerq et la sœur Godeliève, membres du groupe accompagné par De Deken témoignent aussi de leur séjour à Nzonzadi.

Andreae parle aussi de Nzonzadi dans son carnet de notes : « *Nzouzadi founded april 1893 Cadenat et Piron at station one of them goes up once a month to Benda-Bendi, site of abandoned factory for whatever trade there may be* »^{Note1}.

La factorerie de Nzonzadi ne survivra pas longtemps. Déjà à l'époque où Declerq passe, il observe qu'il n'y avait pas abondance d'ivoire : « *l'ivoire*, écrit-il, *est, dit-on, beaucoup plus abondant sur les bord de la Loange* ». Andreae indique que le dimanche, 24 septembre 1893, il traverse le Kasai accompagné de Cadenas et de Mohin pour prospecter l'embouchure de la Loange. Il note l'existence d'un village Mpangu sur la rive de cette rivière. C'est donc à Mpangu (Pangu) que la factorerie de Nzonzadi sera transférée. En quelle année ? Nous n'avons pas encore trouvé un document qui fournit cette précision.

Carte 7 : Factoreries du bassin du Kasai 1893



(source : MG 1893)

5. 8. 2. Pangu (ou Mpangu)

Dans un de nos articles antérieurs, nous avons indiqué que le toponyme « Pangu » ou « Mpangu » serait la graphie kikongo du nom propre ding « Pang » ou « Mpang ». Nous avons aussi, à l'époque, essayé de montrer que ce nom serait probablement celui d'un clan ancien^{Note2}. Les enquêtes que nous avons menées sur place, en septembre 2003, n'ont pu ni confirmer ni infirmer notre hypothèse. Nos interlocuteurs sont restés muets sur la question de savoir quelle est la signification du nom de leur village. Ce que nous pouvons encore confirmer aujourd'hui, c'est l'antériorité du village Pangu ou Mpangu par rapport à l'établissement européen.

Dans la littérature du 19^e siècle, le nom de Mpangu apparaît d'abord, comme signalé plus haut, dans le carnet d'Andreae en 1893. Ensuite, du 26 avril au 14 mai 1897, Stache, agent de la S.A.B., explore le cours de la Loange à bord du petit steamer le « Katanga ». Dans sa relation publiée dans le M.G., il note : « *Le Loange, auquel les indigènes donnent partout le nom de N'tembo, se jette dans le Kasai au village de Pangu* »^{Note1}. La carte du « *Moyen Kasai et ses affluents* » publiée dans ce même numéro du M.G. et conçue par Manduau situe Pangu à l'embouchure de la Loange sur la rive gauche^{Note2}.

À partir de cette année, les textes et les cartes relatifs aux établissements européens dans le bassin du Kasai mentionnent Pangu à proximité du confluent de la Loange. Le M.G. de 1901, présentant les factoreries du bassin du Kasai avant leur reprise par la Compagnie du Kasai (C.K.) note la présence de 21 Européens dans la région comprise entre la Kamtsha et la Loange. Neuf de ces Européens sont établis à Pangu contre 7 à Mangai, 4 à Tshimbane et 1 à Eolo^{Note3}. Ces chiffres montrent bien l'importance du centre de Pangu.

Il est probable que ce sont les transfuges de la S.A.B. de Nzonzadi qui sont venus se fixer à Pangu. Mais à quelle date et suivant quelles modalités ? Il doit y avoir quelque part dans les archives, une réponse à ces interrogations. Nous n'avons pas encore trouvé ce document.

La tradition orale parle de cet exode, mais concernant les autochtones de l'ancien village de Nzonzadi. La traversée aurait eu lieu à l'instigation des missionnaires de Scheut établis à Pangu seulement en 1908^{Note4}. L'histoire de cette mission de Pangu constituera une part importante de la suite de notre propos.

5. 8. 3. Mangai

Le toponyme est diversement orthographié dans différents documents. On trouve les formes suivantes : Manghay, Mangay, Mangue, Mongue, Mangai. Cette factorerie ne se situe pas, à proprement parler, dans le territoire des Ding orientaux. Elle est reconnue être en territoire Ngwii, presque à la frontière avec celui des Ding orientaux. Elle nous intéresse parce qu'elle a attiré, dès sa fondation, les Ding orientaux de villages environnants et a été, du point de vue de l'évangélisation, en rapport étroit avec la mission de Pangu.

C'est un directeur de la Société Anonyme Belge pour le commerce du Haut Congo (S.A.B.), le Major Parminter qui établit cette factorerie le 15 mai 1893^{Note1}. C'est à bord de l'Archiduchesse Stéphanie que Parminter dont nous avons décrit les conditions d'embauche à la SAB, quitte Kinshasa (Kinshanda), le 1^{er} mai, à 3 heures de l'après-midi. Sur ce même steamer se sont embarqués De Joncker, Stache, Alziari, Dasset et Defrère, le capitaine Carlier, commandant le bateau, le capitaine Petersen, chargé de faire la reconnaissance de la rivière, et le mécanicien Olsen. Deux missionnaires protestants américains avec leurs femmes et un touriste américain, un certain Vincent, se rendant à Luebo, font partie du voyage. Arrivé le 4 à Kwamouth, le directeur Parminter trouve deux de ses agents : le gérant Alexandre et son second, Beatens. Les deux hommes ont à moitié achevé la construction d'une maison, contenant chambres pour blancs, fétiches et magasin. Continuant la montée du Kasai, l'Archiduchesse Stéphanie arrive dans la région de Mangai :

A une journée et demie en amont du Pogge et à une journée en aval du confluent du Loange, sur la rive gauche du Kasai, j'ai établi M. Alziari dans un centre peuplé et à côté d'un village indigène dont le chef s'appelle Manghay, nom que j'ai donné à notre nouvelle factorerie, fondée le 15 mai. J'ai adjoint à M. Alziari M. Dasset, ainsi qu'une trentaine d'hommes^{Note2}. Le récit de Parminter sur Mangai ne s'arrête pas là. Après une parenthèse sur les conditions de navigation sur le Kasai, le Sankuru et la Lulwa, le directeur de la SAB fait une description de l'architecture de la « peuplade » dont Manghay est le chef :

À 50 milles en aval de la Lukenye, sur la rive gauche du Kasai ; je me suis arrêté chez Manghay. La peuplade dont il est le chef est particulièrement intéressante. Enclavée sur une étendue d'environ 40 milles, entre les tribus du Kasai, elle habite des huttes dont les toits sont en feuilles. Les murs de ces habitations sont en stipes de palmiers et mesurent souvent 12 pieds de haut ; mais ce sont surtout les portes qui sont originales. Chez les Hottentots du Kalahari, j'ai vu jadis des portes placées tellement bas que l'on devait ramper par terre pour se glisser à l'intérieur des huttes. Ici, c'est bien différent. La porte est placée au faite du chimbeck et, pour y atteindre, on doit d'abord monter sur une espèce de plate-forme faite au moyen de branches d'arbre et haute de 4 à 5 pieds. Ensuite, il faut encore faire une grande enjambée pour arriver au seuil. J'ai pris la dimension d'une de ces ouvertures : elle mesurait 15 pouces carrés ! À l'intérieur est aménagé un échafaudage semblable à celui du dehors et c'est, accroupies sur cette plate-forme, en ne laissant passer que la tête, que les femmes du village sont entrées en relations commerciales avec nous. Au bout de quelque temps, ayant pris confiance, elles sont sorties de leur cachette et sont venues s'asseoir devant leur chimbeck^{Note3}. La relation du contact avec le village du chef Manghay se poursuit par la description de la façon dont les natifs font le marché. Le directeur de la SAB décrit l'hygiène des « indigènes », leurs vêtements, leur façon de se tenir debout et leurs tatouages. Il indique que ces gens s'adonnent à la pêche et élèvent des chiens dont « ils mangent la chair »^{Note1}. Il conclut son récit en doutant des renseignements qu'il a reçus des natifs : « *J'ai essayé de recueillir des renseignements à ce sujet, mais les natifs sont d'une méfiance telle que je n'ai rien pu en tirer. Même le nom de Manghay, qu'il m'ont donné comme étant celui de leur chef, pourrait bien être faux* »^{Note2}.

Malgré ce doute, le nom de Mangai est resté tout au long de l'histoire de cette factorerie devenue, aujourd'hui, une cité d'une quarantaine de milliers d'habitants.

Après l'escale de Mangai, l'Archiduchesse Stéphanie longe le territoire des Ding orientaux et le 16 ou le 17, le steamer mouille l'ancre à Nzonzadi.

La factorerie de Mangai est mentionnée dans d'autres documents de cette époque. La carte intitulée « *Emplacement des Factoreries de la Société belge du Haut-Congo* » éditée en Août 1893 (échelle 1 : 5.000.000) par l'Institut National de Géographie à Bruxelles et publiée dans Supplément du « *Mouvement Géographique* » du 29 octobre 1893, indique « Manghay » sur la rive gauche en aval de « Nzunzadi »^{Note3}.

Dans le carnet de notes d'Andreae, nous avons pu déchiffrer ceci à la page 64 :

Mangay marked. Ewansia ou state map. Alziari has a small successful kitchen-garden and covers the young plants with tree-branches. No small for here. Fine forest extending far up river 3 villages close by and one with factory; natives wont work. A has done a good deal (?) of work in the 4 months the factory established by major, but forest (high) clearing appears to me useless and robs the houses of a healthy shade. Temprey buildings at present...^{Note4}.

En décembre 1893, le Père De Clerq en route pour Luluabourg accompagné du père De Deken rapporte :

Aussi, le mercredi 20, pouvons-nous marcher avec une pression de 10 atmosphères, ce qui nous permet d'atteindre à 4 heures du soir la station que la S.A.B. a fondée près de Mongai. Les deux agents que nous y trouvons se plaignent de ne pouvoir acheter que très peu d'ivoire, bien que les éléphants soient très nombreux dans la région. Il est vrai que le poste n'existe que depuis six mois, que les indigènes n'ont pas tort d'aimer mieux se reposer à l'ombre de leurs bananiers plutôt que de courir la forêt, avec la perspective d'être broyés d'un seul coup de trompe^{Note5}. Le religieux démontre ensuite que les noirs de la région de Mangai ne sont pas paresseux car le manioc abonde ici et les cultures de maïs, d'ignames et de bananiers sont soignées à la perfection. En plus à leur goût pour le travail, les gens de cette contrée sont industrieux : leurs couteaux de parade sont ingénieusement façonnés, leurs flèches artistement ajustées et leurs tissus « en fibre d'ananas ou de palmier » travaillés avec finesse. Les cases de ce pays ont un toit plus aigu, plus élevé et couvert des larges feuilles d'une plante aquatique tandis que les parois sont fermées par des feuilles de palmier étroitement entrelacées^{Note1}. Le Stanley au bord duquel le père De Deken et sa délégation ont pris place quitte Mangai (Mongai) le 21 décembre et atteint Lubwe, ce même jour au soir. Il repart de là le lendemain mati et arrive à Nzonzadi vers 9 heures. Mangai acquerra progressivement une notoriété commerciale évidente. Les pères de Scheut y établirent, nous le verrons plus loin, une chapelle-école. Au temps des Jésuites et des Oblats de Marie Immaculée, Mangai sera le principal port d'embarquement et de débarquement de tous les missionnaires d'Ipamu.

6. ANDREAE (1893), PIRON ET ERNEST STACHE (1897) CHEZ « LES BADINGA »

L'agent Andreae de la S.A. B effectue son voyage sur le Kasai dans les mois qui ont suivi le périple de Parminter. Il arrive à Mangai le 15 septembre et y reste un jour. Il y rencontre Alziari qui, en plus de son habitation, possède une cuisine et un jardin. Il note qu'il y a ici une belle forêt dans laquelle on aperçoit trois villages et la factorerie (Mangai) est l'un de ces trois villages. Les « indigènes » refusent de travailler à la factorerie, mais malgré cela, en quatre mois, Alziari a réalisé beaucoup de progrès : il a nettoyé une bonne partie de la forêt et construit quelques maisons^{Note2}.

Le steamer dans lequel Andreae effectue son voyage quitte Mangai le 16 au matin. Vers 11 heures, il arrive à « un poste d'État où est installé un Sénégalais ». Ce poste, dit Andreae, est situé à l'embouchure d'une rivière qui est probablement le « Nsali-Liboué » (Nzadi Lubwe) observé par Wissmann et Grenfell au 4^e degré 12 minutes de latitude Sud. Le 17 septembre la flottille atteint Nzonzadi « fondé en avril 1893 par Cadenas et Piron » et Andreae y reste. Le 19 septembre, Andreae, Cadenas, Mohin et Hoelle tentent une première traversée du Kasai pour aller explorer la Loange. La mission échoue à cause d'un vent violent^{Note1}. Une deuxième

tentative est faite le dimanche 24 septembre et l'équipage réussit à atteindre l'embouchure de la Loange. Le courant est fort sur cette dernière rivière, Andreae et ses compagnons ne peuvent pas la remonter assez loin. Ils reviennent à l'embouchure et descendent jusqu'à « Mpangu » à plus ou moins 2 km du confluent^{Note2}.

Le manuscrit d'Andreae nous livre quelques prix pratiqués chez les Ding orientaux dans les régions de la Lubwe et de Nzonzadi :

12 clochette valent 10 cauris ; 46 cauris équivalent à 5 francs

12 moyennes cloches= 30 cauris ; 69 1/3 cauris = 60 francs

3 1/2 kg { perles blanches, bleues et rose } = 39, 55 francs^{Note3}.

En 1897, deux agents de la S.A.B., Ernest Stache et Piron se trouvent à Mangaï. Entre le 14 décembre 1896 et le 3 janvier 1897, ils entreprennent une montée de la Kamtsha. Jusqu'à la fin de l'année de l'année 1896, la rivière Kamtsha, cet autre affluent du Kasai que les autochtones appellent « Kantsha », avait été complètement ignoré des voyageurs européens et aucune carte ne signalait son existence.

Avant décembre 1896, Piron, agent commercial de la S.A.B., entreprend de remonter cette rivière en pirogue pendant deux jours. Il revient à Mangaï et concocte une autre expédition avec Stache. Cette expédition se fait à bord du « Katanga ». Elle dure du 14 décembre 1896 au 3 janvier 1897. Les deux hommes et leur équipage avaient atteint le village « Songo » après trente-deux heures de navigation. Ils indiquent que la « Kantsha se jette au Kasai, près du village d'Eiolo. [...] Vis-à-vis d'Eiolo, sur la rive gauche de la rivière, se trouve un immense marché Balori »^{Note4}. Nos deux agents européens découvrent aussi que les populations riveraines sont d'une extrême densité. Ils énumèrent les « principales tribus » :

1. Les Banzadi, dans le bas, vers le confluent ;
2. Les Bangulu, un peu plus vers l'amont ;
3. Les Badinga, tribu puissante et commerçante ;
4. Les Babunda, dans le haut... Idem, p. 204-205.

Deux nouveautés apparaissent dans les déclarations de Stache et Piron. D'abord, ils présentent les *Banzadi* comme une ethnie différente des *Badinga*. Jusqu'en cette année aucun écrit ne nomme les *Banzadi* parmi les ethnies de cette partie du Kasai. Les populations riveraines du Kasai dans les régions de la Lubwe, Pangu, Nzonzadi ou plus en amont du Kasai sont toutes qualifiées de « Badinga ». Ensuite ils signalent l'existence d'autres « Badinga » le long de la rivière Kamtsha. Or jusque-là, on ne connaissait que les Badinga habitant en amont de Mangaï, à proximité de la Lubwe, de Nzonzadi et de Pangu (sur la Loange). Ces Badinga résidant le long de la rivière Kamtsha sont ceux qui seront désignés plus tard par l'ethnonyme « Badinga Kamtsha » ou « Ding occidentaux ». Stache et Piron n'établissent pas de différence entre ces Ding de la Kamtsha et leurs cousins de la région entre la Pio-Pio et la Loange. Ils les qualifient seulement de « tribu puissante et commerçante »^{Note2}.

Du 26 avril au 14 mai, Ernest Stache remonte cette fois le cours de la Loange. Il dénombre les peuples riverains :

Les riverains (du Loange) sont dans le bas, rive droite, les Bashilele, rive gauche les Badinga. Dans le haut, les Tukongo, et plus haut, les Bapende ou Kiobo. Les Bashilele, les Badinga et les Bakongo ont le même langage. Tous sont des hommes de haute stature, fortement constitués... »^{Note3}. L'agent de la S.A.B. affirme que les Badinga, les Bakongo (Bawongo) et les Bashilele ont le même langage. Ceci est partiellement erroné. Dans la réalité, ce sont les langues des Bashilele et de Bakongo qui sont proches. La langue de Ding est bien différente. Il convient, cependant, de noter que dans les zones frontalières les différences entre les langues sont difficiles à percevoir, surtout quand une même personne peut savoir manier les trois ou les quatre langues à la fois.

Stache livre aussi des informations sur la manière dont les Ding soignent leur corps : « Comme tatouages, les Badinga ont aux tempes un cercle de la grandeur d'une pièce de deux francs. Les cheveux sont parfois artistement tressés en fines tresses pendant librement. Les Tukongo portent, en général, la barbe »^{Note4}.

7. POSTE D'ÉTAT À LUBWE

Lubwe est le premier poste d'État installé chez les Ding orientaux et dans toute la région comprise entre la Kamtsha et la Loange. Le nom « Lubwe » est avant tout un hydronyme désignant l'affluent du Kasai dont l'embouchure se situe en amont de l'actuelle cité de Dibaya-Lubwe. Cette rivière est pour la première fois mentionnée dans la littérature écrite du 19^e par l'expédition Wissmann^{Note1}. Elle est aussi appelée « Mulasa » par les autochtones. C'est parce qu'il était situé à quelques mètres en amont (rive droite) du confluent de cette rivière avec le Kasai que le poste d'État avait pris le nom de Lubwe^{Note2}.

Le début de ce poste est lié à l'exploitation de l'ivoire par l'État léopoldien. On se souvient que le décret de 1892 avait ouvert le bassin du Kasai au commerce privé. Cette ouverture ne signifiait pas, en réalité, que Léopold II et ses agents avaient cessé leurs activités de collecte de l'ivoire et du caoutchouc dans cette zone. Le roi ne voulait en aucun cas perdre le contrôle de sa poule aux œufs d'or. C'est ainsi que le commissaire de District Paul Lemarinel fonde, dès 1893, sur le Kasai et le Sankuru des postes pour rassembler ces produits. Pour tromper le public, le roi présente ces postes comme des entreprises du sénateur de Brouchoven de Bergeyck. Le 23 juin 1893, Lemarinel établit le poste de Lubwe. C'est le Père De Deken embarqué dans le *Stanley* à Nzonzadi qui nous relate cette fondation :

Le Stanley, si longtemps attendu, nous était arrivé le 23 juin, portant à son bord l'inspecteur Le Marinel, le capitaine Michaux, le lieutenant Cassart, le juge De Saegher, trois cents libérés que l'on dirige vers le camp d'instruction de Kinschassa, d'autres soldats encore dont le service est terminé. [...] À quelques kilomètres plus loin, l'inspecteur fonde un nouveau poste de l'État, pour profiter des bonnes dispositions d'une population nombreuse, riche en ivoire et cultivant de vastes plantations. Instruit par l'expérience, Le Marinel ne choisit point à cet effet de vieux soldats de la côte, trop habiles d'ordinaire à tromper et tondre les indigènes. Il installe comme chef du poste un Haoussa que sa femme a suivi jusqu'ici. Sous ses ordres seront placés six libérés, n'ayant encore aucun usage des armes européennes. Le plus robuste des six est proclamé caporal, et, séance tenante, on lui choisit une épouse parmi les femmes libérées. La négresse, contente du sort qu'on lui fait à bord en compagnie de ses parelles arrachées à l'esclavage arabe, fait la moue d'abord, pleure, se lamente. On lui dit : « Femme, vous étiez esclave, vous voici maintenant la femme d'un homme libre protégé par l'État. Toute votre besogne sera de préparer sa nourriture et celle de ses cinq compagnons. À mon retour, si tout a bien marché, vous aurez un beau cadeau. » La créature sourit, regarde l'homme qu'on lui destine, et lui passe le bras : mariage conclu ! Le chef du village se présente aussitôt après, se déclare fort satisfait de la création du poste, et promet de fournir les vivres du personnel. Les libérés choisis pour cette fonction ne sont pas moins heureux. Naguère encore esclaves, ils sont fiers de la confiance témoignée par Boula-Matari, joyeux d'être à même de se créer un avenir, de prendre femme et de devenir père de famille : un paradis qu'ils n'eussent jamais rêvé. L'État peut compter désormais sur leur travail et leur dévouement^{Note3}. Lorsque Andreae passe un mois plus tard ici, il confirme l'existence de ce poste et indique que le chef de poste est un sénégalais. Il note :

16 sept. 93 [...] Yesterday and to day fine atmospheric effect. Upon of palm, grass, tree covered islands, hills, rising one upon the other, hung with evreaths of mist and cloud, with the sun occasionally peeping out and glinting ou creeks and chanel, the high bank disappeared som after Manghaï. At 11 a.m. pass ou bank an affluent a few hundred yards below apparently a state post with a Senegalais the river ought to be explored, tho it apparrently in not navigable very far. Some smags at mouth, but current not violent. Water not black. This is possibly the Nsali-Liboue of Wissmann and Grenfell observed as 4° 12' Lat.

Lubwe est encore évoqué par le Père Auguste De Clerq dans la relation du voyage qui l'emmène à Luluabourg accompagné du Père De Deken et des Sœurs de la Charité. Le récit de De Clerq est encore, en ce qui concerne l'identité du chef de poste de Lubwe, aussi vague que les deux précédents. Le missionnaire de Scheut dit de Mr. t qu'il est un ressortissant « des possessions portugaises » :

Partis, le 21, de Mongaï, nous atteignons au soir un poste militaire établi récemment par l'État, au confluent d'une petite rivière. La station, très soignée, abrite sous des chimbecks propres et coquets six soldats noirs commandés par un noir originaire des possessions portugaises, et répondant au nom mélodieux de Domingo. Au service de l'État depuis dix ans, maître Domingo, faute de pouvoir se débarrasser de sa peau noire et huilée, a tâché de se hausser d'autre façon au niveau des Européens : il porte veston noir, pantalon gris, chemise blanche, bottines lacées^{Note2}. En 1895, le Commissaire de District de Lusambo, Cyriaque Gillain, évoque la situation dans le poste d'État de Lubwe. Il note qu'il n'y a pas « assez de vivres actuellement pour un grand nombre de personnel »^{Note3}. Jusqu'à la fin de 1897, Lubwe reste exclusivement un poste d'État. Les compagnies commerciales commencent à s'y installer à partir de 1898^{Note4}.

Pendant un long temps, Lubwe est demeuré le seul poste d'État dans le vaste territoire drainé par la Inzia, le Kwilu, la Kamtsha, la Pio-Pio (ou Lie), la Lubwe et la Loange.

Nous savons par divers témoignages que les « Blancs » de Lubwe faisaient la pluie et le beau temps dans cette contrée.

En 1899, par exemple, Roger Casement lors d'un de ses voyages à l'État Indépendant du Congo, rapporte l'histoire suivante à propos des « Blancs » de Lubwe :

Le 16 mars, dix hommes de la Côte d'Or se présentent devant lui à Matadi, déclarant qu'ils avaient été engagés au nombre de 17 à cet endroit en octobre 1898 par la Compagnie des Magasins Généraux du Congo ; qu'ils avaient été envoyés au Kasai [à Lubwe] ; que l'un d'eux, le nommé Koba Woussan est mort peu après ; qu'un autre d'entre eux, du nom de Koba Ayenso, avait été tué en janvier à Lubwe par le belge Guillaume Bloemen ; que tout de suite après, les quinze restants avaient été envoyés avec un bateau au Stanley Pool, sans payement ni nourriture. De là, ils avaient pris la route des caravanes jusqu'à Matadi dans un état de dénuement complet^{Note1}.

Le substitut Charles Gréban de Saint-Germain rapporte aussi quelques faits qui se sont déroulés en 1901 :

En 1901 De Gallaix [Louis], chef de poste de Lubue, se rendit à Eolo [situé à l'embouchure de la Kamtha] en juillet pour y contrôler les agissements de la SAB installée dans cette localité. Dès son arrivée, il arrêta tout le personnel noir de la SAB ; puis il fit des perquisitions et des saisies illégales chez le blanc. Il lia un sergent à un arbre et le laissa exposé au soleil pendant trois jours, donna du fouet aux travailleurs de la SAB pour obtenir de ceux-ci des déclarations défavorables à l'agent de la société, et après huit jours revint à Lubue en emmenant de nombreux prisonniers parmi lesquels des indigènes d'Eolo. En route, un de ceux-ci, vieux et malade, poussait des soupirs. Impatient De Gallaix donna l'ordre de le bâillonner, ce qui fut fait. L'homme mourut, probablement étouffé. Je fis l'enquête et transmis le dossier à Boma aux fins de poursuites. Aucune suite judiciaire ne fut donnée à l'affaire. Je sais seulement que M. De Gallaix fut déplacé. [...] En 1901 j'appris, en faisant d'autres enquêtes dans la Loange que M. Delvin [Louis], alors lieutenant, avait fait une expédition dans cette région, rive droite de la rivière, à l'intérieur. On racontait qu'il avait attaqué des villages paisibles et tué plusieurs personnes. J'informai le procureur d'État en demandant des instructions. Il ne me fut jamais répondu^{Note2}. Les traditions locales gardent de nombreux souvenirs des exactions commises par les agents de l'État de Lubwe.

L'activité européenne semble avoir été importante à Lubwe à tel point que sur 12 Belges décédés entre 1896 et 1908 dans la région comprise entre la Loange et la Pio-Pio, sept l'ont été à Lubwe contre 2 à Pangu, 2 à Pio-Pio et 1 à Mangai. Les belges morts à Lubwe sont : Leroy (1896), Van Halme (1898), Genart (1898), Van den Dungen (1901), Guinard (1901), Dubuisson (1905)^{Note3}.

D'après l'organisation administrative issue du découpage territorial de 1888, le poste de Lubwe faisait partie du district du Kasai et dépendait de ce fait des autorités de Lusambo sur le Sankuru.

Les premiers Européens à avoir abordé les Ding orientaux sont ceux de l'expédition conduite par l'Allemand Hermann von Wissmann. Guidée par les hommes du chef Kalamba Mukenge, parmi lesquels un certain nombre de Ding (Badinga), cette expédition atteint le territoire de Ding Orientaux le 19 juin 1885 après avoir, auparavant, visité les Kuba et les Lele.

Il convient de retenir que, dépassée la peur de voir pour la première fois des « Blancs », les Ding orientaux se sont vite accoutumés à cette nouvelle présence étrangère. Pour eux, la présence européenne offrait l'opportunité de faire du commerce. L'ivoire était, d'après les premiers témoignages écrits de cette époque, la première des marchandises du commerce entre les Ding orientaux et les Européens. Wissmann souligne l'habileté de ces Ding à manier la pirogue et leur sens aigu du commerce. Il nous informe aussi sur l'existence de plusieurs formes de monnaies qui favorisent l'activité économique dans la région.

L'expédition de Wissmann ouvre le bassin du Kasai et donc le pays des Ding orientaux à l'occupation coloniale. Celle-ci se fait progressivement en commençant par l'installation des sociétés commerciales à partir du décret royal de 1892. Les factoreries sont établies à Mangai, Nzonzadi et Pangu. En plus de l'ivoire, c'est un nouveau produit qui est très recherché : le caoutchouc naturel. L'État se mêle aussi à cette course à l'ivoire et au caoutchouc. Il établit son poste à Lubwe qui devient vite le point avancé à partir duquel la conquête politico-administrative de la région comprise entre la Loange et la Inzia sera entreprise. Si, pour obtenir l'ivoire et le caoutchouc, les sociétés commerciales procédaient, malgré les multiples abus, par des transactions normales, l'État employait le plus souvent la manière forte. Il accaparait l'ivoire et le caoutchouc à titre d'amende ou d'impôt et c'est ce qui conduisait à des tracasseries et aux abus.

Autant les premiers Blancs qui ont visité ou se sont installés chez les Ding orientaux se sont forgé leur propre image de ceux-ci, autant les Ding orientaux se sont eux aussi formés leur propre idée des Blancs.

Entre 1885 et 1900, seuls les Blancs du caoutchouc et les Blancs de l'État faisaient la pluie et le beau temps en territoire Ding. Les missionnaires, catholiques ou protestants, qui seront plus tard appelés « Blancs de Dieu » (N'km Nzam, Kumu Ndjambe, Mundele Nzambi), ne seront que de passage chez les Ding orientaux, en route pour leurs stations établies en amont du Kasai. Et pourtant, juridiquement, le territoire des Ding orientaux était attribué depuis 1888 aux « Blancs de Dieu » de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (ou Missionnaires de Scheut).

CHAPITRE DEUXIÈME: LES MISSIONNAIRES DE SCHEUT CHEZ LES DING ORIENTAUX

1. ORIGINES ET DÉBUTS DU VICARIAT APOSTOLIQUE DE L'E.I.C. (1878-1888)

Pour bien comprendre l'histoire de l'évangélisation du bassin du Kasai et du pays des Ding orientaux au 19^e siècle, il convient de la resituer dans l'histoire générale de l'Afrique Équatoriale et de se rappeler toutes les tractations qui ont conduit à ébaucher une première carte de la géographie missionnaire de cette partie de l'Afrique noire.

1. 1. Genèse de l'État indépendant du Congo (E.I.C)

L'histoire des origines de l'E.I.C. est bien connue^{Note1}, mais il convient de rappeler brièvement quelques lignes maîtresses pour une bonne compréhension des questions qui ont touché l'implantation missionnaire.

Le tout avait commencé en ce jour du 17 décembre 1865 quand Léopold II succédait à son père Léopold I au trône de Belgique. Ce pays venait, trente-cinq ans plus tôt, en 1830, de s'émanciper de la tutelle hollandaise. Le jeune roi de trente ans cherchait une colonie pour trouver de nouveaux débouchés pour l'industrie de son pays afin de compenser ceux que la séparation avec la Hollande avait fait perdre. C'était même avant de devenir roi qu'il avait entamé ces démarches : il avait envisagé d'acheter le sultanat de Sarawak en 1860 et avait entrepris un voyage en Égypte et en Extrême-Orient en 1865. Une fois au pouvoir, il tentera, en vain, d'acquiescer le Mozambique. Il se tournera alors vers les Philippines et proposera, en 1868, de les racheter à l'Espagne. C'était peine perdue.

En 1875 était apparu la version française du livre de l'explorateur allemand Schweinfurth sous le titre de « *Au cœur de l'Afrique* »^{Note1}. L'auteur estimait, qu'à son avis, le moyen le plus efficace de supprimer l'esclavage des Noirs est la formation de grands ensembles politiques africains indépendants et forts. Ces ensembles réuniraient les territoires les plus exposés aux raptus pour les placer sous le protectorat de puissances européennes. Léopold II avait enfin trouvé un projet à réaliser, à la fois d'ordre humanitaire et international. Il était convaincu que, sous couvert d'une œuvre humanitaire, il pouvait se constituer un empire *au cœur de l'Afrique*.

C'est ainsi qu'il a convoqué une conférence internationale de géographie pour faire le point sur les connaissances acquises jusque-là sur l'Afrique. Cette *Conférence Géographique de Bruxelles* s'était tenu, au palais royal, du 12 au 14 septembre 1876. Les délégués de la France, de l'Angleterre, de l'Allemagne, de l'Autriche et de la Russie ainsi que d'autres nations y ont pris part. À l'issue des travaux, il était décidé de créer une *Association Internationale pour l'exploration et la civilisation de l'Afrique* (A.I.A.) ; son support sera une structure souple : chaque nation crée en son sein un Comité national. Le roi, désigné président de l'association, nomme un secrétaire général, en l'occurrence le baron J. Greindl. L'A.I.A. choisit comme emblème, un drapeau bleu à l'étoile d'or. Le Comité belge de l'A.I.A. se montrera actif.

Un autre événement majeur avait décidé Léopold II à continuer son projet colonial en Afrique centrale : l'arrivée de Henry Morton Stanley^{Note2}. À Boma, en Août 1877.

En effet, Stanley, de son vrai nom John Rowlands, est venu pour la première fois en Afrique en 1871 à la recherche du missionnaire protestant David Livingstone dont on avait plus de nouvelles en Europe depuis 1869.

En 1874, avec les appuis et le soutien matériel de deux journaux américains, le *New York Herald* et le *Daily Telegraph*, Stanley entame, à partir de la côte Est, son second voyage africain. Son expédition part de Bangomoyo, le 17 novembre 1874. Son escorte est composée de 356 personnes. Il fait le tour du lac Victoria puis des lacs Albert et Édouard. Il descend vers le Tanganyika puis, par la Lukuga, il débouche sur le Lualaba qu'il descend jusqu'à Nyangwe. Il décide de poursuivre la descente du fleuve.

Il arrive au large des Falls qu'il entreprend de contourner, le 8 janvier 1877. Il parcourt sans grande difficulté le Haut-Fleuve et atteint le Pool Malebo, le 12 mars. Épuisé et après avoir perdu plusieurs de ces hommes, Stanley arrive à Boma, en août 1877. Il vient ainsi résoudre, pour la science occidentale, le problème de la source du fleuve Congo et le mystère du cœur de la forêt équatoriale.

La nouvelle de cette traversée fait la une de plusieurs journaux en Europe et Léopold II est très intéressé. En janvier 1878, il apprend que le fameux « explorateur » anglo-américain, venant de l'Italie par express, va regagner sa patrie d'origine par le port de Marseille.

Le roi saisit l'occasion et envoie ses émissaires, - le baron Greindl et le général Sanford - rencontrer Stanley et l'inviter à Bruxelles pour lui offrir de mettre au service de l'A.I.A. l'expérience qu'il venait d'acquies en Afrique.

L'explorateur commence par décliner l'invitation, préférant accorder la primeur du capital d'information à l'Angleterre. Mais déçu par le peu d'empressement que manifeste son pays d'origine, il revient vers Léopold II. Le roi le reçoit à Bruxelles en juin 1878. Profitant de la nouvelle opportunité qui lui est offerte, les

que manifeste son pays d'origine, il revient vers Léopold II. Le roi le reçoit à Bruxelles en juin 1876. Profitant de la nouvelle opportunité que lui offrent les connaissances de Stanley sur le vaste bassin du Congo, Léopold II constitue, le 25 novembre 1878, un *Comité d'Etudes pour le Haut-Congo* (CEHC). Cet organisme a pour objectif la création d'une voie commerciale entre la côte atlantique et la partie navigable du fleuve ; ses ressources seront constituées de plusieurs souscriptions.

Fin 1878, Stanley signe un contrat de cinq ans avec le CEHC. Il s'engage à fonder des stations, à étendre leur influence aux chefs des tribus voisines et à garder le secret de son action jusqu'au terme de son contrat. Stanley travaillera au Congo de 1879 à 1884 soit cinq années^{Note1}. Il fonde des stations à partir du Bas-Fleuve, de Vivi à Léopoldville (1^{er} décembre 1881), puis sur le haut fleuve jusqu'à Stanleyville (1^{er} décembre 1883).

Au même moment, un autre explorateur, Savorgnan de Brazza, parcourt la région du Bas-Fleuve et du Pool Malebo au profit de la France. Il signe aussi des traités avec les chefs locaux et plante le drapeau français à Nshasa^{Note2}, à quelques lieues en amont de la future station de Léopoldville. Un véritable « *scramble* » (« *course au cocher* ») s'engage entre la France et Léopold II. Pour contrecarrer les prétentions de De Brazza, le souverain belge décide, le 17 novembre 1879, de dissoudre le C.E.H.C. qui dépendait d'un éventail de souscripteurs. Il crée alors, en 1882, l'Association Internationale du Congo (A.I.C) dont il est le seul maître. Cette nouvelle association a un but essentiellement politique : l'acquisition de la souveraineté pour l'ensemble des stations créées dans le bassin du Congo^{Note3}. On voit germer, lentement mais sûrement, un État sous le couvert d'une association humanitaire.

Il fallait maintenant laisser tomber les masques et donner à cette entreprise sa signification politique. Léopold II cherche d'abord à soustraire les territoires qu'il est entrain de gagner, aux convoitises d'autres puissances, notamment celles de la France, de l'Angleterre et du Portugal. Pour gagner ce pari, il s'ingénie à faire admettre ses possessions comme des entités jouissant de « *l'indépendance* ». Il demande d'abord qu'on reconnaisse ses stations comme des « *villes libres* » (novembre 1882) ; puis il réclame que ses conquêtes deviennent des « *stations et territoires libres* » (février 1883). Il ne s'arrête pas là. Il légitime ses territoires en « *États libres du Congo* » (novembre 1883) puis en « *État libre du Congo* »^{Note4}. (janvier 1884).

Entre temps, les tensions grandissent dangereusement entre les puissances européennes qui veulent chacune s'octroyer des zones d'influence en Afrique. Il s'avère donc nécessaire d'organiser une concertation pour faire baisser la tension. C'est ce qui sera fait à la Conférence de Berlin.

1. 2. Conférence de Berlin et reconnaissance de l'E.I.C.

C'est le Chancelier allemand Bismarck, ami personnel de Léopold II, qui convoque la Conférence. Elle dure trois mois, du 15 novembre 1884 au 26 février 1885. Son objectif est d'aboutir à une entente entre les nations occidentales au sujet de l'exploitation de l'Afrique. Les conclusions de la conférence sont présentées dans l'*Acte général de Berlin*.

Ce document prône la liberté du commerce, la lutte sur terre comme sur mer contre le trafic des esclaves, la neutralité du bassin du Congo même en cas de guerre, la navigation libre sur le Congo et sur le Niger bien que l'administration de ces fleuves soit réservée aux puissances riveraines. Toute prise de possession sur les côtes de l'Afrique doit être notifiée et ne sera valable qu'à condition d'être effective. Sur le plan religieux, l'acte de Berlin reconnaît aussi la liberté de conscience et de culte dans le bassin du Congo^{Note1}.

En marge de cette conférence, Léopold II manœuvre habilement pour faire reconnaître ses possessions. Le 23 février 1885, la Conférence reçoit la notification du Président de l'A.I.C, de sa reconnaissance, comme État souverain, par toutes les nations présentes à Berlin, à l'exception de la Turquie.

L'État Indépendant du Congo est né. Il sollicite et obtient son adhésion à l'Acte général de Berlin, le 26 février. Il est alors la seule nation « africaine » à avoir été présente à Berlin du moins en cette dernière journée^{Note2}. Léopold II, le fondateur du nouvel État, devient son premier souverain absolu.

L'État léopoldien reçoit le nom d'État Indépendant du Congo (E.I.C). Ce nom est équivoque ; en effet, l'État n'est pas gouverné par un autochtone, mais par un souverain étranger qui le considère comme sa propriété privée. Le gouvernement central est à Bruxelles, à trois semaines de voyage de Boma, siège du gouvernement local dirigé par un gouverneur général nommé par le souverain. L'État peut néanmoins se dire indépendant car il ne dépend d'aucun autre État, pas même du royaume de Belgique. L'union entre les deux États est purement personnelle : une seule personne, Léopold II, est à la fois roi constitutionnel des Belges et souverain absolu du Congo. Le pouvoir léopoldien est autocratique et absolu. Il n'est limité ni par une constitution ni par un corps législatif ; les secrétaires ou administrateurs généraux du gouvernement central ne sont que des commis du Souverain qui les choisit et les nomme. Ils ne doivent rendre compte qu'à lui seul. Il en va de même pour le Gouverneur Général (GG) et tous les agents de l'administration congolaise : ils dépendent directement ou indirectement du seul souverain^{Note1}.

1. 3. Situation des missions catholiques en Afrique centrale jusqu'en 1876^{Note2}.

Avant 1876 la distribution des missions en Afrique centrale s'est opérée sans passion. Les voyages du missionnaire protestant, David Livingstone n'émeuvent pas les catholiques. Imitant les « explorateurs » et les colonisateurs, les sociétés missionnaires s'implantent dans les ports pour préparer une occupation rationnelle ou étudient la possibilité d'utiliser les voies de pénétration naturelle.

Sur la côte atlantique, la Préfecture Apostolique du Kongo, abandonnée par les capucins italiens en 1835, est reprise en 1865 par les missionnaires du Saint-Esprit suite au démembrement du Vicariat Apostolique des Deux-Guinées créé en 1863.

À l'est, les Spiritains occupent Zanzibar et s'établissent à Bagamoyo en 1868. L'année suivante, ils élaborent des plans pour pénétrer à l'intérieur du continent et rejoindre leurs confrères venus de la côte occidentale. Les missionnaires de Vêrone de Daniel Comboni entreprennent la pénétration du Haut-Nil (Soudan) à partir du nord et font de Karthoum le centre de leur action. Les Lazaristes (Mgr de Jacobis) reprennent la Mission d'Abyssinie et les capucins de Toulouse celle des Gallas (Mgr. Massaja). En juillet 1868, Lavigerie formule des projets missionnaires en direction de l'Afrique saharienne. Ceux-ci n'entrent pas directement en concurrence avec les sociétés chargées d'immenses territoires dessinés très grossièrement à l'est (Gallas, Abyssinie, Zanguebar), à l'ouest (Vicariat de deux-Guinées, Sénégal, Sierra Leone, Bénin-Dahomey), au centre (Vicariat d'Afrique centrale) et au sud (Vicariat de cap de Bonne-Espérance divisé en 1847).

Les ignorances de la géographie sont telles que le Vicariat d'Afrique centrale est établi en 1872 « *jusqu'aux monts de la lune* » dont Comboni continue à certifier l'existence en 1877. En réalité, jusqu'à la traversée du centre de l'Afrique et la descente du fleuve Congo par Stanley, le « cœur » du continent restera une « *terra incognita* » aussi bien pour les géographes que pour les missionnaires occidentaux.

La réunion à Bruxelles, en 1876, de la Conférence géographique d'où sort l'A.I.A. engendre une nouvelle donne. Parfaitement informée par le nonce S. Vannutelli en poste à Bruxelles, soucieuse de mettre à profit les bonnes dispositions manifestées par le « très catholique » Léopold II, la Sacrée Congrégation de la Propagande suit attentivement l'évolution des projets.

Décidée à ne pas abandonner le terrain aux protestants et aux laïques, elle entreprend des consultations et multiplie les contacts avec les sociétés missionnaires susceptibles de s'engager dans l'aventure de l'évangélisation de l'Afrique centrale. Léopold II lui-même, en fin stratège politique, dépêche chaque fois qu'il est possible, des émissaires auprès du Saint-Siège et multiplie les contacts avec les sociétés missionnaires belges pour les convaincre de l'épauler dans son œuvre au centre de l'Afrique. Déjà en 1876, pendant la Conférence Géographique de Bruxelles, il s'était rendu personnellement chez les Pères de Scheut pour s'assurer du concours éventuel de la congrégation. Il s'était adressé ensuite aux Pères Jésuites (1879) et avait renouvelé ses instances auprès des Pères de Scheut en 1884^{Note1}.

Le roi cherche les appuis de puissants catholiques belges pour damer le pion à ses concurrents Allemands, Anglais, Autrichiens, Français et Portugais qui bénéficiaient des soutiens tacites ou clairement revendiqués de leurs missionnaires.

La révélation du « continent mystérieux »^{Note2} par Stanley et l'engagement de l'explorateur au service de la section belge de l'A.I.A. ouvre, à partir de 1878, une décennie de quasi « *scramble* » missionnaire pendant laquelle différents protagonistes religieux et politiques entrent en compétition.

1. 3. 1. Les Spiritains, premiers occupants ?

À partir de 1879, alors que Stanley commence, dans le Bas-Fleuve, l'établissement des premières stations pour le compte du C.E.H.C., les Pères français de la Congrégation du Saint-Esprit (Spiritains), s'activent eux aussi dans cette même région, suivant le plus souvent les itinéraires de De Brazza. Les Spiritains sont des successeurs légitimes des capucins italiens.

Leur histoire en Afrique centrale commence, en 1842, avec la création de l'immense Vicariat Apostolique des Deux-Guinées et de la Sierra Leone. Cette circonscription ecclésiastique est confiée, en 1847, à la Société du Saint-Cœur de Marie (absorbée par la Congrégation du Saint Esprit l'année suivante).

A maintes reprises, la Sacrée Congrégation de la Propagande fait appel à des ordres religieux et à des congrégations de prêtres séculiers pour reprendre la

Préfecture Apostolique du Kongo, mais sans grand succès.

Finalement Rome a recours à la Congrégation du Saint-Esprit. Celle-ci possède déjà la mission limitrophe des Deux-Guinées. Dans un rapport du 14 mars 1865, le Supérieur général des Spiritains se dit intéressé par cette offre^{Note1}. Mais avant de prendre une décision, la Propagande informe le Ministre général des Capucins et lui demande catégoriquement s'il voulait reprendre de nouveau en charge cette mission autrefois confiée à son ordre. Celui-ci répond, le 31 juillet 1865, que son ordre renonce à cette mission. En conséquence, sur avis de la Propagande, le Pape Pie IX décrète, le 9 décembre 1865, la cession aux Spiritains de la Préfecture apostolique du Kongo^{Note2}.

Il fallait maintenant occuper le terrain. Le Père Poussot, le Père Espitalié et l'agréé Etienne Billon, parviennent à Lisbonne le 27 janvier 1866. Après différentes démarches, ils embarquent le 5 février sur le *Lincolnshire*, navire anglais qui les dépose 37 jours plus tard à Ambriz. Mais « nos missionnaires ne pouvaient rien entreprendre dans le Congo, avant de s'être entendus avec les autorités supérieures, tant ecclésiastiques que civiles, des possessions portugaises. »^{Note3}. Le père Poussot se rend à Saint-Paul de Loanda pour rencontrer l'évêque, Mgr José Nilo d'Oliveira. Celui se montre bien disposé pour les missionnaires. Le missionnaire spiritain rencontre aussi le gouverneur qui lui déclare qu'il devait en référer à Lisbonne.

En attendant la réponse du Gouvernement portugais, Espitalié et Billon viennent rejoindre Poussot à Loanda où ils sont les hôtes de l'évêque. En juin 1866, quand ils apprennent que le curé d'Ambriz est parti à Lisbonne et que la cure est vacante, ils proposent de le remplacer. Le gouverneur, ainsi que le vicaire général, le leur accordent volontiers. C'est à la mi-septembre que les trois Spiritains s'installent à Ambriz et c'est la première fondation de leur nouvelle préfecture^{Note1}.

Plus tard, le 25 juillet 1873, le Conseil général de la Congrégation décide la fondation de la mission Saint-Jacques de Landana en dehors des possessions portugaises. Le P. Charles Duparquet et le frère Fortunat Engel s'embarquent, le 31 juillet, à Liverpool. Le 4 septembre, ils rejoignent le P. Carrie au Gabon et le 9 septembre la nouvelle communauté s'installe à Landana. De Landana, Carrie se rend à Boma et acquiert, le 11 juillet 1876, un lopin de terre situé au bord du fleuve. Après quelques visites en 1878 et 1879, la mission Notre-Dame des Victoires de Boma est fondée le 12 mai 1880 par Carrie et Jean-Baptiste Visseq. A la fin de l'année le P. Matthias Schmitt prend la direction de la mission^{Note2}. Boma est donc la première installation des Spiritains français dans l'actuelle République Démocratique du Congo.

Les missionnaires spiritains ne s'arrêtent pas en chemin. Par monts et par vaux, ils poursuivent l'occupation de leur nouvelle préfecture : Pinda Saint-Antoine (1881) ; Loango Sacré-Cœur de Jésus (25 août 1883) ; Linzolo Saint-Joseph (22 septembre 1883) ; Nemlao ou Banana Saint-Esprit (2 février 1886) ; Kwamouth ou Saint-Paul du Kasai (18 mai 1886), Brazzaville Saint-Hippolyte (4 septembre 1887) ; etc^{Note3}.

1. 3. 2. Lavigerie au secours de « millions d'âmes encore assises à l'ombre de la mort » !

Pendant qu'à la côte ouest, les Spiritains s'activent à fonder des missions, à l'est les missionnaires de Mgr Lavigerie pénètrent eux aussi à l'intérieur du continent mystérieux.

Il existe de nombreuses études sur Lavigerie, la fondation des Pères Blancs et l'action de cette dernière société missionnaire, notamment contre le commerce des esclaves à l'est de l'Afrique. Dans le cadre restreint de ce travail, nous nous limiterons à rapporter les faits qui ont directement touché le bassin intérieur du Congo.

D'après de Jean Comby, la vocation missionnaire de Charles Lavigerie se serait éveillée lorsqu'il était directeur de l'œuvre d'Orient (1857-1861) qui soutenait les chrétiens du Moyen-Orient. Après avoir été évêque de Nancy, il accepte l'évêché d'Alger (1867) comme point de départ d'un vaste projet d'évangélisation de l'Afrique tout entière : « L'Algérie n'est qu'une porte ouverte par la providence sur un continent barbare de 200 millions d'âmes... Tout dépend de la grâce de Dieu et du zèle des missionnaires »^{Note1}.

Au service de l'évangélisation de l'Afrique, il manifeste une activité et une imagination débordantes. En 1868, il fonde la *Société des Missionnaires d'Afrique* (Pères Blancs) ; ce sont ensuite, en 1869, les *Frères agriculteurs* et les *Sœurs agricultrices*, ces dernières prenant le nom de Sœurs Missionnaires de Notre-Dame d'Afrique ou Sœurs Blanches. En 1879, c'est la création éphémère des *Frères armés du Sahara*, nouveaux Templiers au service des missionnaires^{Note2}.

Devant ce grand zèle missionnaire de l'évêque d'Alger, Rome lui confie d'abord un vicariat apostolique qui couvrait le Sahara et le Soudan, puis une délégation apostolique pour l'Afrique équatoriale, à partir de 1873.

C'est en vertu de cette dernière délégation qu'il prend, en 1878, l'initiative d'intéresser le Pape Pie IX aux « signes du temps » que constituaient les explorations récentes, notamment celle de Stanley (1877), et donc l'ouverture du continent noir. Il présente au Pape l'obligation qui incombe à l'Eglise de porter « le message du Christ à ces millions d'âmes encore assises à l'ombre de la mort »^{Note3}. Il s'agissait avant tout de lutter contre la traite des Noirs. Officiellement interdit, le commerce du « bois d'ébène » continuait, en fait, à destination du marché intérieur, de Zanzibar et de l'Orient arabe, voire de l'Amérique du sud.

Pie IX consulte la Congrégation de la Propagande et les chefs des Missions déjà établies à la périphérie du continent africain. L'appel de Mgr Lavigerie leur paraît répondre à une urgente nécessité. Mgr Lavigerie écrit, le 2 janvier 1878, au cardinal Franchi :

Quel spectacle plein de grandeur, un pape prisonnier dans son palais, envoyant des apôtres dans le centre, jusqu'à ce jour inaccessible, de l'Afrique, avec la mission, hautement donnée, d'y détruire l'esclavage^{Note1}.

Mais Pie IX meurt avant d'avoir envoyé, comme il l'aurait souhaité, les cohortes de Missionnaires d'Alger détruire l'esclavage en Afrique centrale. C'est finalement son successeur, Léon XIII, qui, le 24 février 1878, ratifie et publie la décision de confier, à Mgr Lavigerie, la direction de l'organisation des Missions en Afrique équatoriale. Le succès de Lavigerie est tel qu'il obtient, le 3 février 1879, l'approbation, accordée pour cinq ans, des constitutions de la Société des Missions d'Afrique (SMA).

Fort de cette conjoncture favorable, l'archevêque d'Alger envisage, pour commencer, la fondation de deux Missions à l'est de l'Afrique centrale, celle de Nyanza et celle du Tanganyika. Puis voulant intéresser à son œuvre la générosité internationale, il charge son représentant, en Belgique, le Père Charmentant, de solliciter une audience du roi Léopold II dans le but d'obtenir son appui auprès des catholiques belges. Le roi, déjà intéressé par cette région, accorde volontiers l'aide demandée. En contrepartie, il propose au prélat la fondation, en Afrique orientale, d'un poste hospitalier qui pourrait héberger les voyageurs belges se rendant au centre de l'Afrique. La mission serait desservie par des prêtres belges de la société de Mgr Lavigerie et la Couronne de Belgique assumerait tous les frais. Ce projet n'a pas abouti.

Les deux Missions des Pères Blancs - Nyanza et Tanganyika, sont à peine établies, que Mgr Lavigerie obtient de la Sacrée Congrégation de la Propagande, le 30 septembre 1880, la transformation de ses deux premières Missions en *provincariats* et la fondation de deux Missions nouvelles : celles du Congo septentrional et du Congo méridional. Les limites du Congo septentrional allaient des sources de la Bénoué jusqu'au Stanley Pool, celles du Congo méridional suivaient le cours du Kwango, à partir du Stanley Pool. Ces nouvelles frontières ne sont pas rendues publiques. Les Spiritains ne le sauront qu'au hasard de la lecture d'un article paru dans les *Missions Catholiques*^{Note2}.

Ainsi, les Spiritains se trouvent-ils bloqués dans leur pénétration vers l'intérieur par le fleuve Congo et le Kasai, alors qu'ils ont demandé que les limites de leur préfecture soient fixées au Nord par la ligne de partage des eaux de l'Ogooué, jusqu'au 2° 30' de latitude Sud et vers l'Est par le Bassin du Kasai qu'ils considéraient comme limite naturelle. Nous sommes, là, à la source d'une brouille longue de près de sept ans. Les trois principaux protagonistes de cette affaire seront la Sacrée Congrégation de la Propagande, le Cardinal Lavigerie et le Père Ambroise Emonet, Supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit. Pour démêler cet imbroglio politico-religieux, il a fallu l'intervention inespérée d'un quatrième larron, à savoir Léopold II, roi des Belges et jeune propriétaire de l'E.I.C.

Entre-temps à l'est de l'actuelle République Démocratique du Congo, les Pères Blancs continuent allègrement à fonder de nouveaux postes de mission : Mulweba en 1880, Kibanga en 1883 et Kapakwe en 1884.

1. 3. 3. Emonet contre Lavigerie : deux missions antagonistes à l'embouchure du Kasai

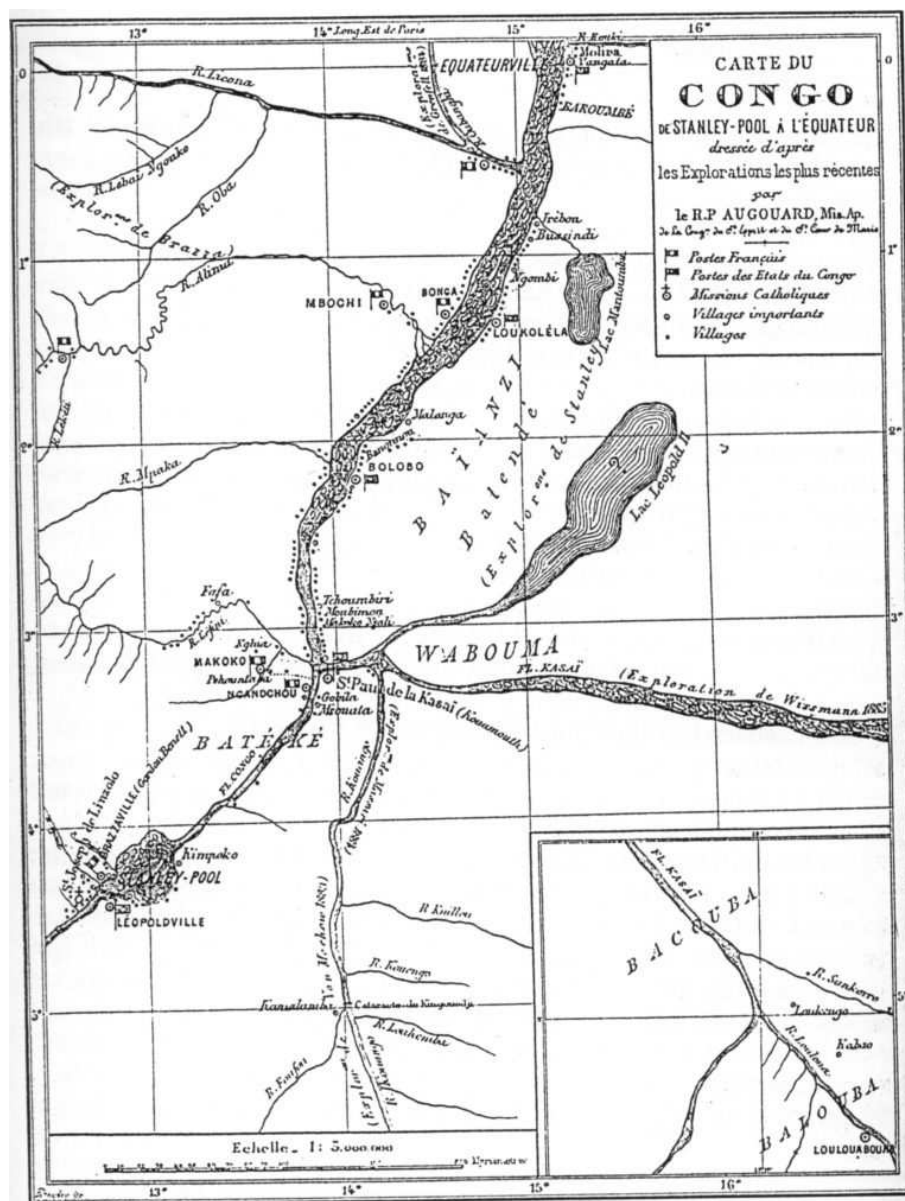
La création par la Propagande des Missions du Congo septentrional et du Congo méridional, confiées à la Société des Missions d'Afrique, et l'imprécision des frontières de ces deux juridictions, provoquent donc une situation conflictuelle entre les hommes d'Emonet et ceux de Lavigerie. Les Spiritains se plaignent de l'absence de publicité apportée à la délimitation des nouveaux vicariats. Ils demandent l'établissement de frontières claires et, invoquant leur droit du premier occupant, il menacent d'aller s'installer dans le Stanley-Pool (Pool Malebo).

Pour chercher une issue à cette crise, en août 1881, Mgr Pierre Le Berre, vicaire apostolique du Gabon et le Père Charles Duparquet, se rencontrent à Paris avec Mgr Lavigerie. Celui-ci déclare qu'il laisserait volontiers les Spiritains s'avancer vers l'intérieur, aussi loin qu'ils le voudront, à condition toutefois de s'arrêter à une distance de 100 km des stations de ses missionnaires. Lavigerie serait même venu à la maison mère des Spiritains pour remettre un acte rédigé sous forme

d'ordonnance, sous la date du 8 août, et signé de lui, où il disait :

Art. 2. - Nous accordons aux Pères de la Mission du Congo le droit de s'établir sur le cours du Congo jusqu'au delà de Stanley-Pool et d'occuper la vallée qui se trouve sur la rive gauche du Kasai. Art. 3 - Nous reconnaissons que les Missions ainsi fondées par les Pères du Saint-Esprit, jouiront d'une pleine et entière indépendance ^{Note1}. Toutes les tentatives pour obtenir de la Propagande un document écrit pour confirmer cet accord sont restées infructueuses. Il semblerait que l'une des raisons qui a motivé la position d'attente de la Propagande était l'espoir d'une fin imminente de l'agitation créée par les prétentions des nations européennes d'obtenir des colonies dans la région, grâce à un accord international. Quoi qu'il en soit, les Spiritains, rassurés par l'accord, poursuivent leur avancée vers l'intérieur du Congo et atteignent, nous l'avons déjà indiqué, l'embouchure du Kasai où ils fondent, le 18 mai 1886, la mission de Saint Paul du Kasai.

Carte 8 : Saint PAUL du Kasai 1886



Les Missions Catholiques, n° 866, janvier 1886, p. 20.
Les missions existantes, dans cette région,
sont alors celles de Linzolo et de Kwamouth.

(source Les Missions Catholiques n°866)

Au même moment, les Pères Blancs tentent, eux aussi, de s'établir au Congo méridional. Un premier essai est fait en 1883. Mgr Lavigerie envoie deux prêtres, les abbés Guyot et Baudonnet fonder une mission sur les rives du Congo. Ils parviennent au Stanley-Pool au mois de juin 1883. L'abbé Guyot voulait s'enfoncer plus avant, mais se noie avec Mr. Janssens, un belge, dans le Congo le 12 juillet de la même année, à une trentaine de kilomètres en aval de Kwamouth. En 1885, trois autres missionnaires prennent la route du Congo : les Pères Dupont, Merlon et Schynse. Embarqués à Lisbonne le 6 juillet 1885, les missionnaires arrivent à Banana le 27 juillet. Ils ont l'ordre de remonter le Congo et de fonder une première station en amont du Stanley-Pool. Ce qui est fait en mars 1886. Ils construisent leur nouvelle station, un peu en amont de Kwamouth, sur la rive droite du Kasai ; ils l'appellent Notre-Dame de Bungana. Pendant plusieurs mois, entre 1886 et 1887, on aura ainsi deux missions à Kwamouth, de part et d'autre de l'embouchure du Kasai : la mission des Spiritains, Saint-Paul du Kasai et celle des Pères Blancs, Notre-Dame de Bungana ^{Note1}.

Cette situation illustre les incertitudes qui existaient alors au sujet des limites entre les anciennes circonscriptions ecclésiastiques et les nouvelles créées à la demande de Mgr Lavigerie. La solution à cette confusion ne sera progressivement trouvée qu'à l'issue de la Conférence de Berlin et à la prise de possession effective de l'État Indépendant du Congo (E.I.C.) par Léopold II ^{Note2}.

1. 3. 4. Revendications portugaises

Au même moment où les Spiritains et les Pères Blancs se disputent, et où Stanley et Brazza cherchent à occuper le territoire, le Portugal fait revivre, sur le plan politique et religieux, ses anciennes prétentions sur la partie située entre l'Angola et le Gabon, comprenant l'estuaire du Congo. La réponse politique à cette revendication intervient à Berlin, le 14 février 1885, lors d'une transaction entre le marquis de Penafiel et le colonel Strauch ^{Note3}. À la suite de ces pourparlers, l'E.I.C. prend possession de la rive nord du Bas-Congo et se fraie un accès à l'Océan tandis que le Portugal voit ses revendications réduites à une petite bande sur la rive gauche de l'estuaire du Congo (Nioki) et à l'enclave de Cabinda.

À peine ce litige est-il réglé, que le Portugal porte la contestation sur le plan religieux. Il envoie son émissaire à Rome. Un correspondant du Ministère belge des Affaires étrangères à Rome y signalait, par une dépêche du 14 février 1885, l'arrivée de cet envoyé spécial du Portugal chargé de faire valoir les droits de son pays :

Un des buts canoniques (si je puis m'exprimer ainsi), mais qui ne manquerait pas d'avoir des conséquences multiples, de la mission portugaise [...] est d'obtenir, entre autres faveurs, du Saint-Siège le maintien du Droit de présentation. Il paraît, en effet, que le Portugal a le droit de présenter les candidatures pour les évêques, etc. dans la région du Congo, même lorsque cet évêque se trouve sur un territoire appartenant à une autre puissance. C'est nous, dit le Portugal, qui avons été la première puissance coloniale, c'est nous qui avons les premiers ouvert les Indes et l'Afrique aux missionnaires catholiques, nous avons lutté et luttions encore contre les protestants [...]. Le Portugal a comme religion d'État le catholicisme, il respecte et saura défendre les droits du Saint-Siège. Peut-on dire la même chose des puissances intéressées à la Conférence de Berlin ^{Note1} ?

Que signifie ce « *Droit de présentation* » dont parle l'auteur de la dépêche du 14 février 1885 ? Il s'agit d'un des privilèges issus du « *padrão* » ou droit de patronage concédé par le pape aux monarchies portugaises et espagnoles. Les origines de cette concession ne sont pas clairement établies aujourd'hui. Nous savons que Henri le Navigateur assure l'avoir obtenu dès 1430, mais aucune bulle papale de l'époque ne l'atteste. Deux documents signés par Nicolas V en 1452 et 1454 indiquent que les terres découvertes ou à découvrir appartiennent au roi Alphonse et à ses successeurs perpétuellement. Les deux textes soulignent aussi que les souverains catholiques du Portugal prenaient l'engagement « *en tous lieux, îles et terres, déjà acquis ou à acquérir, de construire toutes églises, monastères et autres fondations pieuses, d'y envoyer également tous les prêtres séculiers volontaires et ceux des ordres mendiants qui auront reçu mission de leurs supérieurs* » ^{Note2}. C'est ce privilège qu'on désigne par le nom de « *padrão* » ou droit de patronage. Concédé au départ au Portugal, ce « *padrão* » sera étendu par la suite à l'Espagne par le *Traité de Tordesillas* (1494) ^{Note3}. C'est ce droit historique que l'émissaire du Portugal voulait faire valoir auprès du Saint-Siège, engagé à cette époque, dans les tractations diplomatiques en vue de la délimitation des juridictions ecclésiastiques en Afrique centrale.

Reconnaître ce privilège historique signifie, pour Léopold II, laisser un État étranger s'immiscer dans les affaires religieuses du Congo et avoir ainsi deux pouvoirs rivaux sur un même territoire. Ce qui est intolérable.

Sur le plan théorique les revendications portugaises se justifiaient par le fait que les Bulles conférant le droit de patronage n'avaient jamais été révoquées. Les juristes de Léopold II répondront qu'en droit, l'impossibilité matérielle où se trouvait le Portugal de remplir ses charges patronales, avait été constatée depuis deux siècles et demi : les décrets de la Propagande du 14 juillet 1634 et du 27 juin 1640, instituant sous la direction de la Sacrée Congrégation les préfectures de la Guinée et du Congo, avaient implicitement abrogé dans ces circonscriptions le patronat concordataire. De plus le Portugal acceptant de son plein gré et sans l'assentiment de son contractant, le Saint-Siège, les stipulations du Congrès de Berlin sur la liberté des cultes, renonçait, par là même, à la concession du patronat dont il n'avait pas observé la condition principale ^{Note1}.

Un précédent de plus sera établi à l'encontre des prétentions portugaises, par la création, le 24 novembre 1886, du Vicariat Apostolique du Congo français. En ne protestant pas à cette occasion les hommes d'État de Lisbonne perdaient leur crédibilité. Les administrateurs de l'E.I.C. le saisisrent aussitôt, et se mettront en communication avec Rome.

Libre de tout engagement vis-à-vis du Portugal pour les motifs que nous venons d'évoquer, le Saint-Siège érigea, plus tard, le Vicariat Apostolique de l'État Indépendant du Congo. Cette décision entraînera l'abrogation du patronat religieux dans tout le territoire soumis à l'autorité de Léopold II.

1. 3. 5. Vers un dénouement de la crise des juridictions ecclésiastiques

La conférence de Berlin met fin aux incertitudes en permettant la fixation progressive des frontières coloniales. Elle apporte aussi à la Propagande une réponse quant à l'aide à attendre des États européens : les puissances coloniales s'engagent à protéger les missions et à assurer la liberté religieuse ; mais pas exclusivement au profit des églises chrétiennes car les gouvernements de la France et d'Angleterre ne sont pas disposés à accorder un statut privilégié aux missions chrétiennes en terre d'Islam. La généralisation du partage colonial implique d'harmoniser les frontières religieuses aux frontières civiles deviennent de plus en plus définitives. La volonté française et anglaise de ne pas mécontenter les populations musulmanes justifie plus que jamais le choix de Rome d'appuyer Léopold II qui se montre le plus favorable aux missions catholiques. Profitant de cette nouvelle donne, les Spiritains arguent de l'extension de la colonisation française et de la création du Congo français pour réclamer les territoires accordés en 1880 aux missionnaires d'Alger.

Répondant à une requête du Père Ambroise Emonet, Supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit, requête présentée à Rome par le Père Duparquet, la Propagande publie, le 28 mai 1886, le décret instituant le vicariat apostolique du Congo français ^{Note1}. Comme l'a proposé le Père Émonet, les limites de ce vicariat sont « *celles que la Conférence de Berlin avait attribué au Congo français* ». « *La préfecture [du Congo] continue de subsister comme par le passé, avec son ancien territoire, en dehors du Congo français. Le préfet apostolique est le R.P. Jauny* » ^{Note2}.

Les Spiritains se réjouissent du résultat obtenu, mais la Propagande a agi sans consulter d'autres intéressés et surtout, sans tenir le cardinal Lavigerie au courant des tractations. Celui-ci apprend la décision par un article des *Missions Catholiques* du 4 juin 1886 ^{Note3}. Il en est bouleversé et cela le met « *dans une violente colère contre les Pères du Saint-Esprit, la Propagande et ses représentations à Rome et à Paris. Aux Spiritains il reprochait d'avoir usé à Rome de mensonges et autres moyens subreptices* ; à la S. Congrégation il imputait le péché de l'avoir dépouillé de ses droits sans l'avoir entendu ni consulté ; enfin ses deux procureurs étaient coupables de n'avoir pas saisi la gravité de la situation » ^{Note4}.

De Carthage, où il résidait alors, le cardinal Lavigerie envoie des lettres de protestation à la Propagande, demandant l'annulation du décret du 28 mai et le rétablissement des limites fixées par l'accord du 30 septembre 1880. Au début du mois de juin, il se rend à Rome pour y entreprendre lui-même différentes démarches : « *soit en guise de protestation, soit pour ne pas avoir l'air de peser sur la décision finale* ». Il s'abstient de rendre visite au cardinal Siméoni (préfet de la Propagande) ^{Note5}.

Le Père Émonet répond aux plaintes du cardinal Lavigerie dans un document du 10 juillet 1886. Il déclare qu'il ne lui avait pas été possible de connaître les limites des missions du Congo septentrional et méridional, sur lesquelles Lavigerie affirmait avoir juridiction, puisqu'elles n'avaient jamais été rendues publiques ; sinon il n'aurait pas manqué de le consulter. Il rappelle aussi que l'accord du 8 août 1881 entre le prélat et la Congrégation du Saint-Esprit avait reconnu à cette dernière un droit incontestable d'ouvrir des missions au sud du Congo, jusqu'à la rivière Kasai et au Nord jusqu'à la Bangala (Ubangi). Ainsi donc, la création du nouveau vicariat n'était que la confirmation de ce droit ^{Note1}.

Ce conflit de juridiction entre les Spiritains et les Pères Blancs est suivi de près par les autorités de l'E.I.C et le gouvernement français pour des raisons politiques, celles de la délimitation de leur conquêtes coloniales et de l'extension de leur influence en Afrique centrale. Ces deux puissances font aussi pression auprès du Saint-Siège comme l'indique une note confidentielle adressée aux membres de la sacrée Congrégation de la Propagande en date du 17 juin (juillet) 1886 :

Dans sa réunion du mois de mai dernier, la Sacrée Congrégation de la Propagande a pris une décision par laquelle la Préfecture du Congo a été agrandie dans sa circonscription et divisée désormais en deux Missions distinctes : l'une formant un Vicariat Apostolique, et la seconde, une Préfecture. Le Vicariat Apostolique s'étend sur le Congo français tout entier. La Préfecture Apostolique s'étend sur une partie du Congo belge. Les nouveaux territoires ajoutés à ceux de l'ancienne Préfecture apostolique ainsi divisée étaient placés, depuis 1880, sous la juridiction du Cardinal Lavigerie. Ils sont pris en partie sur le Congo français et en partie sur le Congo belge. L'érection des deux Missions nouvelles a été faite sur la demande des Pères du Saint-Esprit, qui ont eux-mêmes indiqué les limites. Telle qu'elle est proposée dans la *ponenza* de mai, selon le texte d'une lettre du R. P. Emonet, Supérieur de la Congrégation du Saint-Esprit, cette demande semblait ne devoir susciter aucune difficulté. Néanmoins, il n'en a malheureusement pas été ainsi. Le Gouvernement Français se plaint, en effet, officiellement que l'ont ait fait croire au S. Siège qu'il approuvait et désirait la modification demandée par les Pères du Saint-Esprit pour le changement de la délimitation primitive. Le Gouvernement Belge se plaint, de son côté, de ce qu'après les promesses formelles qui ont été faites au roi par le Saint-Siège pour l'organisation d'une juridiction exclusivement belge dans son royaume, la Congrégation de la Propagande y a transféré, sans même le consulter, une Préfecture confiée à une Congrégation française ; Enfin, le Cardinal Lavigerie se plaint de ce que, sans l'avoir non plus ni prévu, ni consulté, ni entendu, la Sacrée Congrégation l'ait dépouillé de sa juridiction sur des territoires aussi considérables, en s'appuyant uniquement pour cela sur un prétendu consentement qui n'a jamais existé, avec le sens qu'on lui attribue et que conteste formellement l'Archevêque d'Alger. Le gouvernement français et le Gouvernement belge demandent donc, chacun de leur côté, au Saint-Siège de faire revenir la Propagande sur la décision, récemment prise par elle [...] ^{Note2}. Pour venir à bout de cette question, la Propagande propose dans sa réunion du 19 juillet, d'annuler le décret du 28 mai. Le lendemain le Pape Léon XIII approuve la proposition. On demande à l'archevêque d'Alger et au Supérieur général des Spiritains de fixer d'un commun accord les limites de leurs missions respectives et de soumettre leur convention à la Propagande, qui la sanctionnerait par de nouveaux décrets ^{Note1}.

Les deux supérieurs se rencontrent à Paris, au début du mois d'août. Lavigerie reconnaît l'existence du vicariat apostolique du Congo français avec ses limites correspondant à celles fixées à ce territoire par les puissances réunies à Berlin, il réserve, cependant, ses droits sur le Congo Indépendant. Cette réserve retarde l'approbation de la Propagande, parce qu'entre temps le Roi Léopold II est entré en scène. Il exige que « son Congo » soit évangélisé exclusivement par les missionnaires belges. Durant cette année 1886, Pitteurs, ministre de la Belgique auprès du Vatican, demande que l'État Indépendant du Congo soit évacué par les Pères du Saint-Esprit et par les Pères Blancs. L'œuvre d'évangélisation serait confiée à un Institut de prêtres belges.

Voici un extrait de cette demande :

Le Roi, désirant établir exclusivement et le plutôt possible des prêtres belges dans la partie du nouvel État où se trouvent ses stations, demande en conséquence : Qu'aucune préfecture ou mission ne soit établie en faveur de missionnaires étrangers sur les territoires qui relèvent de sa souveraineté. Que les missionnaires du St Esprit se retirent sans délai des deux ou trois postes où ils sont actuellement établis pour faire place et être remplacés par des prêtres belges. On marche d'accord avec le cardinal Lavigerie. Jusqu'au moment où la juridiction ecclésiastique sera confiée sur l'ensemble du pays à un prêtre belge à choisir de commun accord entre le roi et la Propagande, chacun des missionnaires belges, envoyé au poste qui lui aura été désigné, recevra personnellement et directement ses pouvoirs de la Propagande ou, ce qui vaudrait mieux, et ce que la Propagande préférera probablement, on pourrait conférer un titre modeste de Préfet, pro-préfet ou vice-préfet au plus ancien ou plus qualifié de nos missionnaires ^{Note2.}.

Finalement, l'archevêque d'Alger soutient les démarches de Léopold II contre la pénétration des Spiritains dans le bassin du Kasai et il accepte que les travaux d'évangélisation du Congo soient réservés à des Belges. Il convient aussi que les congrégations étrangères, y compris la sienne, soient remplacées par des missions nationales. En contrepartie, il reçoit de Bruxelles la conservation de ses missions de l'Est du Congo et l'érection en mission distincte, sous le nom du Haut-Congo, de la région située entre le Lualaba et le Tanganyika, à condition que seuls les missionnaires belges y soient destinés. Sous l'insistance du Roi, Rome accepte ce compromis qui est approuvé par le Pape, le 28 novembre 1886. Il s'en suit la création du Vicariat apostolique du Tanganyika occidental. Cette circonscription sera délimitée à l'Est par le Tanganyika, au sud par le lac Bangwelo, à l'Ouest par le Lualaba et au Nord par une ligne qui va des environs de Nyangwe jusqu'au lac Mutansige ^{Note1.}.

Quant au Pères du Saint-Esprit, ils ne sont autorisés à conserver leurs missions de l'E.I.C. que provisoirement, et sous la juridiction de l'autorité ecclésiastique belge. En compensation de ce que les Spiritains perdaient au Congo Belge, ils reçoivent la partie du Congo français qui ne leur appartiennent pas encore et les régions situées sur le Kasai, en dehors de l'État libre du Congo.

Le reste du Congo forme, enfin, le Vicariat Apostolique de l'E.I.C. et passe aux mains du clergé belge.

2. LES SCHEUTISTES À L'ASSAUT DU CONGO

En 1886, Léopold II a les mains totalement libres. Il peut alors organiser, avec ses compatriotes, l'exploitation économique et l'évangélisation de son vaste empire africain. Mais il lui faut encore un peu d'ingéniosité pour convaincre les congrégations religieuses masculines et féminines d'aller à la conquête des âmes sous le soleil « brûlant » de la « brousse » congolaise. L'entreprise sera menée non sans brio.

2. 1. Tentatives d'ouverture d'un séminaire africain

Mgr Lavigerie est le premier à avoir eu l'idée d'ouvrir, en Belgique, un séminaire destiné à alimenter ses missions d'Afrique, y compris celles situées dans la sphère l'État Indépendant du Congo. L'archevêque d'Alger s'est rendu compte que la montée en puissance des exigences nationalistes en Belgique et en Europe deviendrait un des facteurs de la réussite de toute œuvre missionnaire. Il vient en Belgique pour se mettre en contact avec les instances royales qui, à l'époque, négociaient avec le clergé belge pour trouver du personnel pour les missions du Congo. Pour montrer qu'il était prêt à s'associer à l'œuvre africaine de Léopold II, Lavigerie établit un séminaire à Woluwe, près de Bruxelles ^{Note2.}. Toutefois son initiative s'avérait insuffisante devant le patriotisme du roi et de l'Église belge ainsi que la peur d'une trop grande présence politique française. Le séminaire des Pères Blancs sera toujours considéré comme une institution française en Belgique.

En 1886, le roi sollicite le Cardinal Gossens, évêque de Malines pour dépêcher à Rome, le Père Van Aertselaer, des Pères de Scheut afin que ceux-ci s'occupent des missions du Congo. Suite au départ annoncé des missionnaires Français, Spiritains et Pères Blancs, un Bref de Léon XIII, confère à l'archevêque de Malines la juridiction sur l'État Indépendant du Congo ^{Note1.}.

Il fallait donc, coûte que coûte résoudre le crucial problème du recrutement du personnel nécessaire à la mission du Congo.

Au mois de juillet 1886, les évêques belges décident la création d'un séminaire africain érigé sous le vocable de Saint Albert de Louvain. Dans un mandement collectif du 16 novembre, l'épiscopat belge recommande au jeune clergé le nouvel établissement :

Nos très chers frères en Jésus-Christ, Personne de vous n'ignore quel vaste champ est ouvert au zèle des missionnaires qui voudront consacrer leurs labeurs et leurs peines à l'évangélisation de l'État Indépendant du Congo. Le Saint-Siège désire vivement qu'il se rencontre le plus tôt possible des hommes apostoliques prêts à porter la lumière de notre foi à ces peuples, encore plongés dans les maux et les profondes ténèbres de l'ignorance et de l'idolâtrie. Ceux qui se voueront à cette tâche seront soumis en tout à la Sacrée Congrégation de la Propagande. Nous engageons donc, autant qu'il est en nous, les prêtres et autres ecclésiastiques qui se sentiront appelés de Dieu à l'apostolat lointain, à solliciter de leur Ordinaire l'autorisation d'entrer au séminaire fondé tout récemment à Louvain pour les missions au Congo. Après une préparation régulière dans cet établissement, ils se donneront résolument à cette œuvre si agréable à Dieu et si utile au salut des âmes. Puissent-ils se rappeler les paroles de l'Apôtre, qu'ils sont les bienvenus ceux qui annoncent la paix, ceux qui apportent l'heureuse nouvelle du salut ! Puissent-ils marcher sur les traces des héros belges qui ont jeté la bonne semence sur toutes les plages, et qui ont fait produire au champ du Seigneur une abondante moisson ! Agréez, nos chers coopérateurs, l'assurance de notre dévouement affectueux ^{Note2.}. Ce séminaire africain devait donc recevoir les jeunes gens et les prêtres pour les préparer : « à desservir plus tard les aumôneries de l'État Indépendant, soit à travailler à l'œuvre d'évangélisation dans ces immenses et fertiles contrées, où trente millions d'âmes attendent, avec la grâce de la régénération chrétienne, les bienfaits de la science et de la moralisation... » ^{Note3.}.

La nouvelle institution n'était pas la première du genre. Il existait, depuis trente ans, un séminaire américain à Louvain qui, à l'époque, fournissait des prêtres et des évêques aux missions et aux diocèses de l'Amérique septentrionale.

Le séminaire africain admettait des étudiants en philosophie et en théologie. Pour leur inscription, les prêtres devaient obtenir l'autorisation préalable de leurs évêques.

À part les différents domaines de la théologie, ce séminaire donnerait des cours appropriés aux besoins du pays, notamment l'étude des langues locales, les notions d'hygiène et de médecine les plus indispensables sous un climat équatorial ^{Note1.}.

Un projet de statuts soumis aux instances romaines définit la situation juridique de la jeune institution : Art. 1. Sous la juridiction immédiate de la S. Congrégation de la Propagande et avec l'assentiment préalable de l'Éminence Préfet de cette Congrégation, il est établi en Belgique une association de prêtres séculiers ayant pour but de desservir en qualité d'aumônier, les stations actuelles et futures de l'État libre du Congo. Le siège de cette association est fixé à Louvain. L'association aura la forme d'un séminaire et sera régie par des règles conformes à celles du séminaire des Missions étrangères de Paris, selon les vœux de son Ém. le Préfet de la Propagande.

En attendant la confection du règlement et son approbation par la S. C. de la Propagande les élèves suivront les statuts du Séminaire de Malines. Le séminaire sera placé sous la protection de S.M. le Roi des Belges et relèvera au spirituel de S. G. l'Archevêque de Malines et de ses suffragants. Art. 2. Le dit séminaire sera dirigé par un Supérieur nommé par S. G. l'Archevêque de Malines et reconnu par ses évêques suffragants et agréé par la Propagande. Le supérieur pourra de concert avec l'Archevêque désigner un Préfet des études, un économiste chargé des intérêts matériels et les autres maîtres de la maison. Art. 3. Au moins dans la période initiale de l'œuvre, S. G. Mgr l'Archevêque nommera un dignitaire ecclésiastique qui sera son délégué et celui de ses suffragants en même temps que le délégué de S. M. le Roi des Belges auprès de la Propagande et des évêques. Ce délégué formera avec le Supérieur, le maître des études et l'économiste, le conseil central de l'œuvre. L'Archevêque pourra adjoindre à ce conseil un ou deux membres ^{Note2.}.

Si officiellement le séminaire africain est une institution de l'Église, dans la réalité, il reste une fondation de Léopold II qui est convaincu que la réussite de son entreprise coloniale dépend grandement de ses compatriotes missionnaires. Il n'hésitera pas, sous couvert des autorités ecclésiastiques belges, de promettre aux missionnaires qui sortiront du séminaire africain, une retraite honorable après les labeurs de leur ministère au Congo. Comme protecteur de la mission belge du Congo, le roi promet aussi d'assurer aux missionnaires, les facilités et les ménagements que les circonstances exigeront au point de vue de l'habitation, de l'alimentation, des moyens de transport et de la durée du séjour en Afrique ^{Note1.}.

Plusieurs prêtres répondent à l'appel de leurs évêques : Ferdinand Huberlant, qui fait son entrée en décembre 1886. Un autre prêtre, mais plus jeune celui-ci, entre à la fin du mois de janvier 1887, c'est Camille Van Ronslé. Aussitôt après lui entre Albert De Backer, prêtre séculier qui était déjà à la Maison-Carrée des Pères Blancs. Enfin, un quatrième prêtre, d'une quarantaine d'années, l'abbé Reynen, prêtre du diocèse de Liège.

Quelques mois plus tard entre un théologien, Bernard Frederick. Une sixième recrue se présente, un jeune homme d'une vingtaine d'années, Bernard Dierkes, n'ayant pas encore fait d'études moyennes, on lui fait faire le latin ^{Note2.}.

Mgr Pieraerts, recteur de l'Université de Louvain, obtient que le Séminaire africain dépende officiellement de l'Université. Un jeune professeur, l'abbé erbis ^{Note3.}, du diocèse de Namur, est nommé Président.

Pour subvenir aux premiers frais, le jeune président a recours à la générosité des bienfaiteurs : en tête de ceux-ci, comme on pouvait s'y attendre, le roi et la reine, le comte de Bergeyck et le comte Joseph de Hemptinne.

Pour assister le Président du Séminaire. on lui adjoint un jeune prêtre. l'abbé De Wild. originaire de la Campine anversoise ^{Note1.}. C'est lui qui assume les

fonctions de président, en l'absence de celui-ci.

Léopold II, véritable inspirateur du Séminaire, continue à s'y intéresser vivement. Il reçoit à plusieurs reprises son Président à la cour, et à l'occasion de l'une de ces réceptions, le roi fait remarquer à son invité avec instance le « *devoir des catholiques belges de s'intéresser à la conversion des noirs du Congo* »^{Note2}.

Quand, après la fusion du Séminaire africain avec la Congrégation de Scheut, l'abbé Forget cessera de s'occuper du Séminaire, le roi va hâter de le nommer chevalier de l'ordre de Léopold. On dit même que plusieurs fois, le monarque avait insisté auprès de l'évêque de Namur pour que Forget soit nommé chanoine honoraire de la cathédrale^{Note3}.

Malgré les débuts encourageants de ce Séminaire, certains esprits conservaient des doutes sur la vitalité d'une institution qui n'avait ni le caractère, ni les avantages d'une Congrégation religieuse. Aussi dès le mois d'octobre 1886, des nouvelles propositions sont-elles faites à la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (CCIM).

Entre l'État Indépendant du Congo et l'épiscopat belge d'une part, et la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, d'autre part, il était convenu que celle-ci accepterait la direction de la maison de Louvain, mais pas au détriment de ses missions de Chine. La maison serait une maison d'études, commune à deux sections distinctes, celle de la Chine et celle du Congo, les candidats faisant dès leur entrée leur choix entre les deux^{Note4}.

Mais les difficultés se présentaient dans la pratique. La formation d'un clergé régulier et d'un clergé séculier dans un même établissement n'allait-elle pas se faire mutuellement tort ? La section africaine trouverait-elle le moyen de faire corps, en Belgique et surtout au Congo ? Aurait-elle le personnel nécessaire pour faire face aux besoins immédiats et suivants d'une mission nouvelle, en pays neuf, sans démunir complètement sa maison ?

Ce dernier point étant le plus urgent, on décide, dans un premier temps, qu'au moins deux missionnaires de Scheut se chargent de conduire la première caravane au Congo et d'aider à l'organisation de la mission. Au vu de l'étendue et de l'urgence des besoins, l'État Indépendant du Congo propose finalement aux Missionnaires de Scheut de se charger de toute la Mission du Congo^{Note1}.

2. 2. En route vers la brousse congolaise

Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'implantation des missionnaires belges au Congo, connaissent bien l'ouvrage de Léon Dieu, *Dans la brousse congolaise*. Sans son sous-titre, *Les origines des Missions de Scheut au Congo*, on peut difficilement deviner le contenu de ce livre. Et pourtant l'emploi du terme « *brousse* » n'est pas anodin ici. Si dans son premier sens, il désigne la « *végétation arbustive dégradée des pays tropicaux* »^{Note2}, en Afrique, à l'époque coloniale et encore aujourd'hui, la « *brousse* », c'est la zone éloignée des centres urbains, c'est la campagne, le bled. Dans le langage de missionnaires belges, « *faire la brousse* » signifiait « *aller en visite pastorale dans des villages en dehors du poste central de mission* ».

Mais lorsqu'on se trouve en Europe, en cette dernière moitié du 19^e siècle, l'Afrique subtropicale entière est une « *brousse* » au sens propre et figuré : une zone éloignée de la vie urbaine, c'est-à-dire moderne, un espace en marge de la « *civilisation* », un champ inculte qui n'attend que le zèle du missionnaire.

La congrégation missionnaire appelée, par le Saint-Siège et le roi des Belges, à prendre en charge l'évangélisation de la brousse congolaise a pour nom la *Congrégation du Cœur Immaculé de Marie* (CCIM en abrégé) ; Théophile Verbist est son fondateur. Celui-ci est né à Anvers le 12 juin 1823. Il étudie au petit, puis au grand séminaire de Malines, il est ordonné prêtre le 18 septembre 1847. En 1853, il est nommé aumônier de l'école militaire à Bruxelles et en même temps directeur d'une communauté des sœurs de Notre-Dame de Namur, présentes depuis 1840 dans divers pays de mission. C'est, dit-on, en prière dans leur chapelle, qu'il aurait conçu le projet de devenir missionnaire. Directeur général de l'Œuvre de la Sainte-Enfance en 1860, il découvre le manque d'orphelinats en Chine. Sa vocation doit s'en être trouvée renforcée^{Note1}.

Le 25 octobre 1860, à Pékin, un traité est signé entre la Chine, la Grande-Bretagne et la France. Cet événement consolide Verbist dans son projet d'aller en Chine fonder un orphelinat, en compagnie de quelques prêtres belges. Ce projet, modeste au départ, après avoir subi les critiques pertinentes des Cardinaux Engelbert Sterckx, archevêque de Malines (1832-1867) et Alessandro Barnabo, préfet de la Congrégation pour la Propagation de la foi (1856-1874), se transforme en fondation d'une Congrégation religieuse belge pour la Mission en Chine. En 1862, un projet de statuts des Prêtres de la Mission belge en Chine est proposé, à Mgr Mieczysław Halka, nonce apostolique à Bruxelles. La Congrégation nouvelle aura comme objectif la conversion des infidèles, l'évangélisation des Chinois ainsi que le salut des enfants abandonnés^{Note2}.

Pour que la Mission soit réellement belge et le demeure, on érige un noviciat à Bruxelles. Le 19 juin 1862, Verbist loue, à Scheut, dans la banlieue bruxelloise, une maison où est établi le noviciat. Cette situation géographique sera à l'origine du nom donné aux disciples de Verbist : les missionnaires de Scheut ou Scheutistes.

Le 28 novembre 1862, le Cardinal Sterckx érige canoniquement la nouvelle institution sous le nom de Congrégation des Prêtres de la Mission belge en Chine. Elle a pour but la formation et l'envoi de prêtres désireux d'annoncer l'Évangile aux infidèles, surtout ceux de l'Empire de Chine.

Comme on le voit, les Scheutistes sont donc, à l'origine, destinés à la Chine. C'est sur l'insistance de Léopold II qu'ils s'intéressent au Congo.

En effet, les relations entre le roi et les prêtres de Scheut remontent à l'époque où il n'était encore que duc de Brabant. Avant son avènement en 1865, le Prince héritier cherchant des débouchés, entre autres en Chine, et des terres lointaines pour le trop-plein de la population belge, échoue partout. Il décide alors, comme nous l'avons indiqué plus haut, en août 1875, de se tourner vers l'Afrique. L'année suivante, il parvient à réunir la fameuse Conférence géographique de Bruxelles qui aboutit à la création de l'Association Internationale Africaine. Le 10 octobre de cette année 1876, à l'occasion d'un dîner au château de Laeken, le roi s'entretient avec Frans Vranckx, supérieur général des Scheutistes, de l'éventualité du concours des missionnaires belges à la création de stations scientifiques et hospitalières en Afrique équatoriale.

Vranckx approuve personnellement la suggestion royale et sonde l'opinion de deux missionnaires de Chine à ce sujet, Alfons Devos et Remi Vertinden. Mais suite à l'initiative, déjà évoquée, de Mgr Lavigerie, proposant, le 2 janvier 1878, la création de quatre missions en Afrique centrale, la Propagande suggère aux Scheutistes d'entreprendre l'évangélisation d'une de ces missions.

Vranckx considère qu'il n'est pas opportun de se lancer dans l'aventure africaine pendant que le développement des missions de Chine et de Mongolie exige un personnel de plus en plus nombreux^{Note1}.

Devenu souverain du nouvel État Indépendant du Congo en avril 1885, Léopold II, qui a cherché en vain le concours d'autres religieux belges, encourage et finance, comme déjà indiqué, l'institution d'un Séminaire Africain à Louvain. L'expérience de ce séminaire ne dure pas. Le roi se tourne à nouveau vers les Scheutistes.

Un chapitre général de la Congrégation est prévu, en Chine, au printemps de 1887. Le Cardinal Goossens charge les Pères Gueluy et Van Aertselaer de s'y rendre en qualité de commissaires. L'acceptation de la mission du Congo y sera proposée. La réunion générale s'ouvre à Eulchesanhao, le 16 mai 1887. Gueluy, premier assistant depuis mai 1884, présente le 27 mai un rapport circonstancié sur la question du Congo. Les jours suivants, les délégués discutent longuement sur l'éventualité de l'acceptation de la mission congolaise. Finalement la réunion opte, à l'unanimité, pour une coopération indirecte. Moyennant l'approbation de Rome, la Congrégation mettra deux missionnaires à la disposition de l'autorité compétente pour l'œuvre africaine. Au noviciat de Scheut comme à la maison d'étude prévue à Louvain, on admettra tous les candidats qui auront manifesté à leur évêque le désir de se consacrer à la mission du Congo^{Note2}.

Élus respectivement supérieur général et assistant, Van Aertselaer et A. Van Hecke repartent pour l'Europe le 7 juillet. Lors de son passage à Rome, le 10 septembre, Van Aertselaer communique au Cardinal Giovanni Simeoni, préfet de la Propagande, la décision de la réunion générale. Mais la Sacrée Congrégation estime que cette réponse est insuffisante : malgré le nombre encore restreint de ses membres - 49 pères et 17 scolastiques - la Congrégation de Scheut doit s'engager en tant qu'Institut et entreprendre l'évangélisation du Congo^{Note1}.

Ce constat de Rome a le poids d'une décision. L'affaire est ainsi close. Il ne reste plus aux Scheutistes qu'à se préparer à aller « *affronter le soleil brûlant de l'Équateur* »^{Note2}.

2. 3. Derniers préparatifs et départ « au-delà des mers »

Il fallait commencer par régler des questions pratiques. D'abord le sort du séminaire africain et de ses six candidats. Des tractations ont lieu avec Edmond van Eetvelde, administrateur général de l'EIC à Bruxelles, agissant au nom du Souverain. On convient de transformer le Séminaire en *theologicum* de la Congrégation de Scheut. Tous les séminaristes, à l'exception de l'abbé Reynen, passent à Scheut.

Ensuite, on débat de la délicate question de la prise en charge financière : l'entretien et la formation des candidats missionnaires destinés au Congo sont financés par une rente de 4 000 FB, une subvention de 5 500 FB de la part de l'État et une bourse d'études de 500 FB, accordée par un généreux fondateur. L'immeuble occupé par le séminaire africain - propriété du roi par personne interposée - est mis à la disposition de la Congrégation. Enfin il fallait aussi négocier la question des missions fondées par les spiritains. On décide qu'ils quitteront les missions de Boma et de Kinlau (Nemlao) au fur et à mesure que les scheutistes seront à même de les remplacer, ceux-ci dédommageront des frais consentis lors de la construction des résidences^{Note3}.

Le statut juridique et ecclésial de la nouvelle circonscription confiée aux soins des missionnaires de Scheut reste à être clarifié. Le 9 avril 1888, se tient une « *congrégation générale* » de la Propagande. Les sept cardinaux membres décident de l'érection d'un vicariat apostolique couvrant le territoire du Congo Indépendant, sans passer par les stades préliminaires habituels de mission et de préfecture.

Par le bref *Quae catholico nomini* du 11 mai suivant, le Pape Léon XIII crée officiellement le Vicariat apostolique de l'État Indépendant du Congo, comprenant tout le territoire du Congo, à l'exception du vicariat apostolique du Tanganyika, créée en 1886 et confié aux Pères Blancs d'origine belge. Provisoirement, le supérieur du vicariat ne sera pas nommé évêque. Le même bref annexe à la Congrégation de Scheut le Séminaire Africain, qui cesse dès lors d'exister^{Note1}.

L'heure du départ pour la « *brousse africaine* » vient donc de sonner. Le voyage de la première caravane dite « *caravane sacrée* »^{Note2} est prévue pour la mi-juillet. En attendant cette échéance, on continue à se préparer.

Sous l'impulsion de l'épiscopat belge et à l'initiative de personnages influents dans les milieux catholiques, il se forme un *Comité promoteur de l'œuvre religieuse du Congo*. Dans sa première réunion, en juin 1888, ce comité commence par remercier la Congrégation de Scheut d'avoir transformé ses maisons par déférence aux désirs du roi et de l'épiscopat belge. Il « *sait gré à la Congrégation de Scheut d'avoir mis son expérience au service de cette nouvelle œuvre* ». Et il ajoute :

Tous seront disposés à favoriser une Congrégation chargée de missions si étendues ; tous, comme catholiques et comme belges, seront fiers de la mission providentielle qu'ils ont à remplir envers l'Église et envers la patrie^{Note3}.

Les promesses de soutien financier sont faites, notamment par des personnalités en vue, comme le Comte de Hemptinne, président du comité et le curé de Saint Joseph à Anvers, Mgr Van den Berghe.

D'autres petits détails sont réglés avant le grand départ. L'État donnera un terrain à la mission ; la Congrégation créera dans son sein une section de Frères Coadjuteurs ; elle s'assurera le concours des Sœurs de la Charité de Gand et éditera une revue de ses missions.

On désigne alors les membres de la première caravane destinée au Congo : Albert Gueluy^{Note4}, nommé supérieur *ad intérim* de la nouvelle mission par un décret de la Propagande du 20 juin ; les deux novices-prêtres Ferdinand Huberlant^{Note1} et Albert De Backer et un tout jeune scheutiste, Émeri Cambier^{Note2}. Le ticket de bateau est payé par l'état et les quatre missionnaires emportent un ravitaillement pour six mois.

Le départ prévu pour la mi-juillet n'a lieu que le dimanche 26 août 1888, à l'aube. Nos missionnaires s'embarquent à Anvers, à bord du bateau anglais « *Africa* ».

2. 4. Cap sur Kwamouth

Le navire fait escale à Banana, à l'entrée du fleuve Congo, le 19 septembre ; deux jours plus tard, les quatre scheutistes débarquent à Boma où ils sont accueillis par les Spiritains : les pères Georg Kraft et Georges Le Louet^{Note3}. Ceux-ci sont prêts à céder aux nouveaux venus leur mission située sur le *Mont Saint-Esprit*, mais les scheutistes ont reçu d'autres instructions : ils doivent se rendre à *Kwamouth-nord*, au confluent du Kwa (Kasaï) et du fleuve, pour y occuper, sur la rive droite du Kasaï, la mission Notre-Dame de Bungana, abandonnée par les Pères Blancs depuis le mois de mars de l'année précédente. Ces instructions provenaient du roi lui-même. Il voulait, pour des motifs politiques, « *jeter des missionnaires belges entre les jambes des missionnaires protestants, britanniques et américains, occupés à avancer vers le Haut-Congo* »^{Note4}. Sur insistance de Léopold II, son secrétaire d'État, Van Eetvelde, fait retaper le poste de Bugana par un agent de l'État et prescrit au gouverneur de traiter les futurs missionnaires avec bienveillance^{Note5}.

Tombé malade à Boma, Gueluy décide de garder près de lui De Backer. Il envoie Huberlant et Cambier en éclaireurs. Ces derniers, après bien des déboires sur la « *route des caravanes* », arrivent à Léopoldville le 18 novembre. Ils s'embarquent, deux jours plus tard sur le « *Ville de Bruxelles* » et le 24 novembre, ils débarquent à Bungana, un village Bobangi. Les Bobangi possèdent de grandes pirogues et pratiquent le commerce sur le bief moyen du Fleuve, de l'Ubangi au Pool. À l'ancien poste des Pères Blancs, les deux missionnaires trouvent un agent de l'État, envoyé de Léopoldville avec une dizaine de Zanzibaristes et de Bangala, pour remettre la résidence plus ou moins en état. Le 7 janvier 1889, Gueluy et De Backer arrivent à leur tour à la mission. Par un arrêté du Gouverneur général, daté du 19 septembre 1888, celle-ci reçoit le nom de *Berghe-Sainte-Marie*.

La mission avait, en effet, été fondée grâce au soutien financier de Mgr Oswald-Marie van den Berghe qui, pour couvrir les frais de la première installation, a fait don à Scheut de 25.000 FB^{Note1}.

3. L'OCCUPATION PROGRESSIVE DU BASSIN DU KASAÏ. (1888-1901)

En 1888, l'ensemble du territoire de l'E.I.C., exceptée la portion congrue dévolue aux Pères Blancs du cardinal Lavigerie, est constitué en vicariat apostolique. Les soins des âmes dans ce « *pays nègre* »^{Note2} sont confiés aux missionnaires de Scheut. Comment vont-ils occuper le bassin du Kasaï et atteindre le pays de Ding orientaux ? Telle est la question à laquelle nous tentons de répondre dans ce paragraphe.

3. 1. Berghe-Sainte-Marie : tête de pont vers le Haut-Fleuve et le Kasaï (1888-1900)

Il convient, à titre de préliminaire, de nous appesantir sur la mission de Berghe-Sainte-Marie, située au confluent du Kasaï et du fleuve Congo. Bien que très éloignée du pays des Ding orientaux, ce poste considéré comme « *l'alma mater* » de toutes les fondations scheutistes au Congo, a joué un rôle plus ou moins lointain dans l'implantation missionnaire au Kasaï et chez les Ding orientaux.

S'il est vrai que le choix de Berghe-Sainte-Marie, comme premier poste pour les Scheutistes, a été dicté par le roi pour des impératifs politiques, les missionnaires n'en ont pas moins tiré certains bénéfices. Ce site offrait un avantage stratégique certain. Situé au croisement de deux principales voies de communication, Berghe permettait aux scheutistes d'accéder et de contrôler les rives du Haut-Congo et la « *riche vallée du Kasaï* ». Il était devenu, au début de l'action apostolique de Scheutistes, non pas seulement une sorte de rampe de lancement des expéditions missionnaires vers le « *Haut* », mais aussi un passage obligé pour tous les missionnaires voulant remonter le fleuve ou le Kasaï^{Note1}.

L'emplacement d'une mission au confluent du Kasaï avec le fleuve Congo a longtemps été un enjeu dans la stratégie des missionnaires catholiques. On se souviendra de l'établissement en 1886 de deux missions concurrentes à cet endroit respectivement par les Pères blancs et les Spiritains. Les Scheutistes ont suivi cette même logique. Il s'installe donc au croisement du Congo et du Kasaï pour pouvoir facilement essaimer dans les deux vallées avec les seuls moyens de communication efficaces de l'époque : les steamers.

3. 1. 1. Activités des missionnaires de Scheut à Berghe-Sainte-Marie

Rappelons que Cambier et Huberlant arrivent à Berghe le 24 novembre 1888. Gueluy et De Backer les rejoignent le 7 janvier 1889. Dès le 26 janvier 1889, Huberlant et De Backer reprennent leur noviciat sous la direction de Gueluy. Quant à Cambier, il s'occupe de l'intendance. Il écrit dans ses lettres qu'il est tout à la fois « *bûcheron, charpentier, menuisier, maçon, forgeron, chasseur, terrassier, encadreur* »^{Note2} et infirmier.

Huberlant et De Backer prononcent leurs premiers vœux le 15 septembre 1889. Le 21 septembre, trois autres missionnaires viennent renforcer le groupe de pionniers. Il s'agit de Camille Van Ronsléet de deux prêtres diocésains de Bruges, les frères Jules et Ferdinand Garmyn. Les deux frères Garmyn doivent encore achever leur noviciat sous la direction de Gueluy. Le 6 janvier 1890, Jules Garmyn prononce ses premiers vœux tandis que son frère, Fernand, envoyé à la côte en novembre ne le fera que le 7 août 1891. Deux semaines après la fin du noviciat de Jules Garmyn, Gueluy quitte Berghe-Sainte-Marie pour rentrer à Scheut où le supérieur général Van Aertselaer le rappelle instamment.

Avant son départ, il choisit Van Ronslé et Cambier pour aller fonder une deuxième mission à Makanza chez les Bangala. Les deux missionnaires s'embarqueront à bord du Léon XIII, le steamer de Mgr. Augouard. La mission sera appelée Nouvelle-Anvers selon les vœux de celui qui a donné l'argent nécessaire à son installation, le comte Florimond de Brouchoven de Bergeryk^{Note1}.

Une troisième caravane de missionnaires part de Bordeaux le 10 juillet 1890. Un aide laïc, membre de cette équipe, Norbert Bourdeaux^{huy} trouve la mort à Berghe le 23 avril 1891. En 1892, De Backer et Ferdinand Garmyn sont emportés par des fièvres meurtrières. Rapatrié trop tard, Huberlant meurt à Scheut au mois de mars de l'année suivante.

Au début de leur apostolat au Congo, les scheutistes collaborent avec l'État pour mettre le système de colonies scolaires sur pied. En 1892, l'État crée pour eux deux colonies officielles : une à Nouvelle-Anvers, l'autre à Boma. Eux-mêmes entretiennent des colonies privées à Berghe, Nouvelle-Anvers et Moanda. Ils sont rejoints par les Sœurs de la Charité de Gand à Moanda (en 1891) et à Berghe (1894), par les Franciscaines Missionnaires de Marie à Nouvelle-Anvers (1896) et à Boma (1897). Les Pères-directeurs des colonies officielles de Boma et de Nouvelle-Anvers avaient droit à un cinquième des garçons arrivant chez eux, quota qu'ils transféraient aux colonies privées, le quota de Boma allant à Moanda, celui de Nouvelle-Anvers à Berghe-Sainte-Marie^{Note2}.

D'où venaient ces enfants ? Officiellement, ces enfants provenaient de la dispersion de convois d'esclaves (enfants dits « libérés »), de l'accueil des orphelins, d'enfants fugitifs, d'enfants à l'égard desquels les parents ne remplissaient pas leurs devoirs d'entretien et d'éducation. En réalité, l'État opérait par enlèvement lors des représailles contre les villages « insoumis », souvent à très grandes distances des missions. On verra, par exemple, les enfants capturés dans le Haut-Kasaï, acheminés jusqu'à Boma ou à Moanda^{Note3}. Les enfants égarés lors des opérations guerrières dites de « pacification », étaient saisis et dirigés sur le poste d'État le plus proche. Ensuite ils étaient conduits chez les missionnaires dans les colonies scolaires ou simplement dans le poste de mission.

De 1890 au 31 mars 1900 l'État livre à Berghe-Sainte-Marie un total de 1.134 enfants et adolescents des deux sexes. Les missionnaires rachètent aussi eux-mêmes des garçons et des fillettes, au risque de passer pour des esclavagistes aux yeux des populations. Cambier raconte une expédition qu'il organise au Kasaï pour « l'achat d'enfants, de poules et de chèvres ». Lors de cette expédition, il n'a pas pu « acheter des enfants », mais il ramène quinze chèvres et cent dix poules à la mission^{Note1}. Avec les enfants de leur colonie privée, les missionnaires comptent fonder des foyers et des villages chrétiens. Dès le 7 mars 1893, les deux premiers couples d'orphelins recueillis à la mission se marient à l'église. Dans les cinq années suivantes, 39 autres mariages sont contractés et un village chrétien se développe sur place.

3. 1. 2. Berghe-Sainte-Marie, siège du premier vicair apostolique

En 1888, lors de la création du vicariat apostolique de l'État indépendant du Congo, Rome n'avait pas nommé un évêque à la tête de cette juridiction acquise par les Scheutistes.

En 1889, le Baron Léon de Béthune, l'homme de confiance de Léopold II pour toutes les affaires ecclésiastiques congolaises, propose la nomination d'un provicaire qui résiderait à Boma, capitale de l'E.I.C. Van Aertselaer se rallie à cette solution mais avant de proposer un nom, il veut consulter Gueluy dont le retour en Belgique ne tardera guère. Le gouvernement général des Scheutistes, ayant entendu l'avis de Gueluy, propose à Rome la nomination de Huberlant ; celui-ci est prié de quitter Berghe-Sainte-Marie pour le Bas-Congo. Il part après la fête de Noël 1890. À son arrivée à Boma, il apprend que le dernier spiritain a été appelé à Kinlau le 27 décembre. Il s'établit provisoirement à la mission abandonnée du Mont Saint-Esprit. Le 15 avril 1891, il est informé de sa nomination comme Provicaire, par décret du 13 février précédent^{Note2}.

Entre-temps, à Boma-Plateau, on construit une église en fer préfabriquée aux forges d'Aiseau ainsi qu'une cure en bois. Le 26 mai 1891, Huberlant s'installe définitivement au presbytère. Après sa mort à Scheut, le 24 mars 1893, Van Ronslé est nommé administrateur du vicariat, ainsi que supérieur religieux, mais il garde sa résidence à Berghe.

Lorsque Léopold II découvre, à la fin de 1895, que Victor Roelens, Père Blanc, est nommé vicair apostolique, il n'est pas content. Il s'insurge contre le Saint-siège qui n'a nommé qu'un administrateur apostolique le vicariat dirigé par les Scheutistes^{Note1}.

Le roi fait alors pression sur Rome. Le 5 juin 1896, Van Ronslé est nommé vicair apostolique. Sacré le 27 février 1897 en la collégiale SS. Michel et Gudule de Bruxelles, le nouvel évêque décide de continuer à résider à Berghe-Sainte-Marie. Il y restera jusqu'à ce que la maladie du sommeil l'oblige à abandonner cette mission. Le 2 décembre 1899, Van Ronslé quitte définitivement Berghe pour s'établir à Léopoldville, à l'emplacement de l'actuelle église Saint-Léopold (Grand Séminaire Jean XXIII, Kinshasa)^{Note2}.

C'est à partir de son siège épiscopal de Berghe-Sainte-Marie que Mgr van Ronslé va coordonner l'action évangélisatrice des scheutistes qui, occupent alors des missions au Bas-Congo, à l'Équateur et au Kasaï.

3. 1. 3. Suppression de Berghe-Sainte-Marie

Dès le début, les scheutistes n'ont pas eu une vie matérielle aisée à Berghe-Sainte-Marie. Ils ont accumulé de nombreux handicaps.

D'abord, le transport. Alors que les missions protestantes disposent de steamers sur le fleuve et de points de soutien logistique dans le Bas-Fleuve, les Scheutistes de Berghe-Sainte-Marie se trouvent comme perdus loin à l'intérieur, dépendant pour leurs transports de tiers. Les scheutistes comptent sur l'État pour leurs déplacements, mais celui-ci n'a pas assez de vapeurs pour ses propres besoins. Avant d'acheter leurs propres pirogues, ils comptent sur celles des « indigènes » qui ne le leur prêtent jamais sans difficultés. Même lorsqu'ils auront acheté leurs propres pirogues, ils ne seront pas à l'abri de désagréables surprises : souvent elles leur sont volées. C'est seulement à partir de 1895 que les missionnaires de Berghe disposeront de leur propre vapeur baptisé Notre Dame de Perpétuel Secours. Son coût de 50.000 F est, en majeure partie, payé par la comtesse de Limminghe^{Note3}.

Ensuite le ravitaillement en vivres. Sur ce plan, Berghe présente quelques sérieux inconvénients : l'eau potable est puisée à trop grande distance, les champs de manioc se trouvent de l'autre côté du Kwa (deux heures par pirogue aller-retour). La population locale, clairsemée, se compose essentiellement de gens qui s'occupent exclusivement du commerce de la bière de canne à sucre. Ici les hommes sont constamment en route pour ce commerce.

Dans plusieurs de ses lettres de 1889, Cambier se plaint des « indigènes » des environs qui ne veulent plus leur vendre de vivres. Les missionnaires doivent remonter le Kasaï soit pour chasser l'hippopotame soit pour acheter la *cikwangu*, les poules et les chèvres : « Comme vous le savez, je suis espèce de procureur ; les indigènes des environs ne veulent plus nous vendre ni poules, ni chèvres. Je vais donc partir dans deux ou trois jours au Kasaï en pirogue, avec 4 ou 5 Bangalas chercher aventure de chicaille et voir s'il n'y a pas moyen de tuer un hippo ou l'autre »^{Note1}.

Enfin la maladie du sommeil est sans doute le facteur qui a accéléré l'abandon de Berghe par les Scheutistes. Cette endémie, on le sait, a décimé de nombreuses populations au Congo. L'autorité coloniale en était inquiète. Elle commençait à douter de l'avenir de son œuvre. Celle-ci ne serait-elle pas hypothéquée s'il venait à manquer une main-d'œuvre nécessaire à la mise en valeur du nouvel État au cas où toutes les forces vives du pays seraient emportées par l'épidémie ?

Les missionnaires exprimaient les mêmes craintes tant ils voyaient leurs établissements se dépeupler et les listes des morts s'allonger.

Au début la nature et l'agent vecteur de la maladie sont demeurés inconnus. D'après le Père Varangot qui, en 1906, a observé l'épidémie en Ouganda, celle-ci serait « venue de la côte ouest de l'Afrique où elle était connue depuis longtemps. Le docteur Corre dans son traité sur les maladies en pays chauds la mentionne »^{Note2}.

La maladie va donc se répandre rapidement, grâce à la multiplication des communications et aux déplacements des hommes.

Nous ne savons pas avec exactitude à quel moment le premier cas s'est déclaré à Berghe Sainte Marie à l'embouchure du Kasaï.

Le M.G. de 1890 signale la présence de cette maladie dans le Bas-Congo : « L'étrange maladie du sommeil exerce en ce moment des ravages inquiétants dans certains districts de la région des chutes. A Mbanza-Manteka, notamment, il a été constaté que sur 274 indigènes qui étaient inscrits sur le registre des conversions de la mission, 40 étaient morts de la maladie »^{Note1}.

Il est établi que le long du Haut-fleuve, la maladie faisait déjà ses ravages au moment où Cambier et Van Ronslé fondent Nouvelles-Anvers.

En 1891, lors de son voyage en Europe, Cambier fait des conférences sur cette maladie^{Note2}. On pense aujourd'hui que le Père Huberlant serait mort de cette maladie.

Toujours est-il que le 13 avril 1899, le Vicair Apostolique, Van Ronslé, célèbre à Berghe-Sainte-Marie une messe de requiem solennelle « pour 503 défunts du poste »^{Note3}. Les statistiques montrent une augmentation constante de la mortalité dans cette mission des Scheutistes : 114 décès pour la période

1890-1894 ; 140 décès (90 enfants et 50 adultes libérés) entre 1895 et 1896 ; de 1897 au 31 mars 1900, on dénombre 353 décès. Il s'agit ici des enfants et des adolescents livrés par l'État à la colonie scolaire. Les chiffres ne comprennent ni les morts non-baptisés ni les disparus ou les fuyards^{Note4}.

Le ravage de la maladie du sommeil était tel qu'en 1899 les ménages chrétiens commencent à fuir ce poste de la mort. En septembre le vicaire apostolique et le père Provincial, A. De Clerq, décident de déplacer la mission d'une lieue. En 1900, la situation à Berghe est catastrophique.

Le magistrat R. Breuer rapporte au gouverneur général, le 14 janvier, ce qu'il avait appris du commandant Adolphe Mahieu, le futur inspecteur d'État, qui, à cette époque, s'occupait de la construction de la ligne téléphonique Kinshasa-Coquilhatville :

La maladie du sommeil et la famine font des ravages affreux parmi les enfants de cet asile philanthropique. De trois à quatre cents enfants, il n'en restait environ que quatre-vingts. Ceux-ci s'efforcent de fuir ce séjour des morts ; ils se réfugient au poste de M. Mahieu pour implorer quelque nourriture ; les plus affamés volent ce qu'ils trouvent. M. Mahieu les exhorte en vain à retourner auprès des pères ; quand on veut les ramener, ils s'enfuient dans la forêt ou dans la brousse, préférant courir les risques de la vie errante que de s'exposer à la mort presque certaine qui les attend à la mission^{Note5}.

Un autre témoignage sur l'hécatombe de Berghe est celui du docteur Émile Van Campenhout de passage début avril 1900 : « En arrivant à Berghe-Sainte-Marie on serait au premier abord, tenté d'attribuer à la mauvaise nourriture, à l'encombrement et à la contagion les causes probables de l'épidémie [de la maladie du sommeil] »^{Note1}.

Il signale que Berghe comptait à son passage 250 habitants et qu'il y trouvait 82 personnes atteintes de la maladie du sommeil. Il les reconnaissait aux ganglions du cou gonflés. À cette époque rien n'était connu du parasite (trypanosoma) causant la maladie, ni de sa propagation par la mouche tsé-tsé.

La situation était tellement intenable à Berghe que le Provincial fut obligé d'évacuer le poste de la fin juin à mi-septembre 1900. Il envoie les enfants qui lui restaient à différentes destinations et les missionnaires s'installent à Léopoldville.

3. 2. LES DIX PREMIÈRES ANNÉES DES SCHEUTISTES AU KASAÏ (1891-1901)

Pour bien comprendre la suite de ce récit, il convient de préciser les limites de ce qu'on appelait, à l'époque, le Kasaï.

Par le décret du 1^{er} août 1888, l'État Indépendant du Congo est divisé en onze districts, administrés par un Commissaire de district assisté d'un ou de plusieurs adjoints. Le district du Kasaï est alors limité à l'ouest par le district du Stanley Pool, le Kwango étant la barrière naturelle séparant les deux entités. Au sud, la frontière se confond avec la limite de l'État qui est constituée par le 6^e parallèle et qui rejoint le 3^e méridien est. À l'Est, c'est au 3^e degré longitude Est qu'est fixée la frontière du Kasaï. Au nord, la limite est, à peu près, celle qui sépare aujourd'hui les provinces de Bandundu et du Kasaï occidentale de celle de l'Équateur.

Le Kasaï comme entité administrative avait, à ce moment, comme chef-lieu, le poste de Lusambo créée par Lemarinel. Les Ding orientaux constituaient l'une des nombreuses populations de ce district.

3. 2. 1. Cambier, un missionnaire de légende^{Note1}, fondateur de la mission du Kasaï

L'installation des Scheutistes au Kasaï se situe à la fois dans le cadre de la politique léopoldienne de la « *belgicisation* » des missions au Congo et de la « *lutte contre l'hérésie protestante et l'influence anglo-saxonne* ».

E. Cambier



(source, ARCCIM)

À l'origine lointaine de la venue des missionnaires catholiques au Kasaï se trouve un personnage que l'histoire religieuse officielle a souvent occulté ; il s'agit du capitaine de Macar, commandant à Luluabourg. En effet, celui-ci adresse, le 10 juillet 1887, une lettre au Pape au nom du « *du plus puissant des chefs Bachilanges, Kalamba, de sa famille et de ses sujets* » qui sollicitaient le baptême^{Note2}.

En février 1891, Cambier rentre inopinément en Belgique pour faire connaître les besoins de la mission. Il entame un cycle des conférences sur la maladie du sommeil^{Note3} ; il donne une conférence devant la Société antiesclavagiste et se plaint auprès de Léopold II des difficultés dressées à l'encontre de la mission par les agents de l'E.I.C. Il retourne au Congo en juin 1891, accompagné d'un couple particulier de fonctionnaires : le comte Ernest d'Userl, 25 ans, et son cousin le prince Henri de Croy, 31 ans, ayant comme destination Luluabourg.

Il a reçu ordre de Jérôme Van Aertselaer, son supérieur général, « d'accompagner ces nobles rejetons à destination et d'y fonder la mission que le comte Maurice Ramaix s'était engagé de financer.

L'ordre de Van Aertselaer résultait d'une demande de la mère du comte Ernest, qui désirait que son fils ne manque jamais de secours de la religion et puisse se confesser en tout temps »^{Note1}.

Mais en attendant de son supérieur local, F. Huberlant, l'ordre formel de se rendre au Kasaï, Cambier reste sagement à Moanda se consacrant pendant quelques mois à construire des bâtiments pour la Mission. Cet ordre est donné le 27 août, 1891. Cambier est affecté pour la nouvelle fondation avec le jeune Jan De Gryse^{Note2}.

Sans délai, il se met en route ; s'étant adjoint De Gryse à Boma, il s'engage le 3 septembre sur la route des caravanes. Arrivés à Léopoldville, les deux missionnaires s'y embarquent, le 7 octobre, pour le Kasaï. Tombé gravement malade, De Gryse doit s'arrêter à Berghe. Cambier continue seul le voyage vers Luebo, qu'il atteint le 5 novembre. S'étant remis en route, à pied, il arrive à Luluabourg le 14 novembre. Finalement le 7 décembre 1891, il établit sa résidence à Mikalayi, à 12 km au Sud de Luluabourg. La mission Mikalayi-Saint-Joseph est née. Le 21 décembre, De Gryse le rejoint, mais il doit regagner la côte quatre mois plus tard. Cambier restera seul jusqu'à ce qu'il reçoive de l'aide en la personne de J. Garmyn, à la fin de l'année 1892.

Déjà en mars 1892, Cambier et De Gryse se trouvaient à la tête d'une population de 255 personnes qui leur étaient dévouées et qui se préparaient à devenir chrétiennes. Les petits enfants, au nombre de 88, étaient déjà baptisés^{Note3}. Il convient à ce niveau, de préciser comment Cambier a constitué sa première armée de travailleurs et ses villages chrétiens.

Depuis qu'il s'était installé à Luluabourg, le 7 décembre 1891, Cambier n'avait recruté aucun catéchumène de la région. Il vivait avec son « petit boy, Ngôma, 7 ans », venu avec lui de la côte. Pour bâtir sa première case à Mikalayi, Cambier, ne pouvant pas compter sur les « travailleurs » de la station d'État, recrute, à titre temporaire, quelques trente personnes qu'il paye en « mitakos »^{Note1}.

Le 11 janvier 1892, Le Marinel, commandant du poste d'État de Lusambo, informe le prince de Croy, chef de la station de Luluabourg, qu'une caravane des

commerçants cokwe devait passer dans sa région. Informations prises, le prince apprend que ces Cokwe campent, avec cinq cents esclaves, à trois heures de marche du poste. Une expédition est organisée à la tête de laquelle se trouve un certain Doorme. Les Cokwe sont battus, Doorme ramène à la station 307 prisonniers libérés.

Ces hommes et ses femmes sont livrés à la mission où Cambier et De Gryse les prennent en charge et les font travailler. Le 4 avril, deux mois et demi après la délivrance de ces esclaves, Cambier écrit : « Une rue compte déjà 55 habitations, une autre en a 22 et 10 cases entourent notre logis. Un hangar de 30 mètres de long abrite nos scieurs de long, charpentiers, menuisiers et forgerons. La scie circulaire, le soufflet de forge, le tour, la forge, tout cela est mû par une grande roue actionnée par une courroie fabriquée avec la peau d'un bœuf. J'ai tanné moi-même cette peau avec l'écorce très astringente d'un arbre du pays »^{Note2}.

Cambier continue à peupler sa mission avec des esclaves « libérés » qu'il achète sur place ou que lui cède l'État. Ses « amis », les chefs locaux, lui offrent aussi quelques esclaves. En 1897, Cambier avait un « peuple de 1.600 Noirs et dont plus de 1.000 sont baptisés »^{Note3}.

3. 2. 2. Visite de Van Aertselaer à Luluabourg

À la mi-1892, Van Aertselaer se rend à la mission de Luluabourg-Mikalayi au Kasai. Il est accompagné du Père Constant De Deken, explorateur du Tibet avec le Prince d'Orléans et Bonvalot. La visite du supérieur générale faisait suite au changement de stratégie apostolique opéré par Cambier.

En effet, il avait pris quelques libertés avec la stratégie apostolique de sa congrégation en incorporant, comme nous venons de le voir précédemment, à son village des adultes et pas seulement des enfants achetés et orphelins. En avril 1892, dans un billet adressé au supérieur général, Huberlant se plaint que Lemarinel avait encore envoyé à Cambier un nouveau contingent de 140 enfants. Une fois à Luluabourg, Van Aertselaer est émerveillé par les réalisations de Cambier. Il écrit :

J'ai constaté moi-même que pour cette fois la réalité dépasse la renommée ; cette réalité, je la définis en deux mots : situation matérielle ravissante, conversions à n'y pouvoir suffire. Dans le mois d'octobre qui suivit mon arrivée, le Père Cambier possédait trois cents catéchumènes ; il en a maintenant cinq cent trente, dont une centaine de gamins et de fillettes. Tout ce monde est groupé en deux villages, celui de Saint-Joseph et celui de Lourdes-Notre-Dame. Le premier de ces deux centres est dominé par une chapelle en pisé, que remplacera bientôt une église entièrement construite en briques cuites. Diverses constructions entourent le monument religieux, la résidence des missionnaires, une maison pour les Sœurs, une école, des ateliers où s'escriment à qui mieux mieux des scieurs de long, des menuisiers, des tourneurs, des forgerons tandis que des briquetiers ont établi à l'écart un four qui marche parfaitement. Formés par le P. Cambier, ces artisans sont aujourd'hui de force à confectionner des portes, des fenêtres, des tables, des chaises, des bibliothèques, des lits, des autels. Cette fourmière humaine en pleine activité fait vraiment plaisir à voir. On sent que l'organisateur du travail est un fils du pays wallon dont le monde entier connaît la fiévreuse industrie. Gageons que ce farceur de Père Cambier, qui rit toujours et ne se repose jamais, nous dotera un jour d'un haut-fourneau^{Note1}.

Van Aertselaer décrit aussi les travaux agricoles faits à la mission. Il reconnaît à demi-mot les nombreux morts causés par la dureté des labeurs que Cambier impose à ses hommes : « Le père Cambier ne travaille pas pour la terre seulement. Depuis son installation, il a envoyé trois cents âmes au ciel. Ceci ne surprendra nullement ceux qui savent quels traitements barbares endurent les victimes de l'esclavagisme. Or, c'est de cet élément que se composait principalement le premier noyau de notre colonie, et ces malheureux exténués jusqu'à l'épuisement offrirent une proie facile à diverses épidémies qui éclatèrent coup sur coup »^{Note2}.

Séduit par les réalisations de Cambier, le supérieur général décide de demeurer sur place plus longtemps qu'il ne l'avait prévu : « Ma dernière lettre (10 février 1893), vous annonçait mon retour en septembre prochain. Mais la providence a ménagé les choses de telle façon que je ne puis encore prévoir à quelle époque précise je pourrai reprendre le chemin de l'Europe. Les succès obtenus à Luluabourg par l'incomparable Père Cambier - malgré ses travaux gigantesques, il jouit d'une santé si merveilleuse que ses habits deviennent trop étroits - et les dispositions de plusieurs chefs indigènes, me mettent en absolue nécessité de rester encore durant quelques mois, afin de procéder personnellement à l'érection de trois nouvelles résidences, à l'installation de quatre nouveaux missionnaires et de cinq religieuses »^{Note1}. Van Aertselaer et son compagnon De Deken ne quitteront finalement Mikalay qu'en février 1894 après l'installation des Sœurs venues de Moanda.

3. 2. 3. De Deken chez les Ding orientaux

Les récits de voyages de Constant De Deken ont d'abord été publiés en tant que feuilleton dans *Missions en Chine et au Congo*^{Note2}. Ensuite, ils apparaissent dans un livre intitulé *Deux Ans au Congo*^{Note3}.

Ce livre comprend l'ensemble des notices du journal que son auteur tenait alors qu'il accompagnait son supérieur Van Aertselaer de 1892 à 1894.

De Deken raconte d'abord le voyage qui les emmène de l'Europe à Luluabourg. Ensuite il parle du périple qui le conduit de Luluabourg à Moanda et de Moanda à Luluabourg. Ce double voyage, le plus instructif pour l'histoire des Ding orientaux, lui a été commandé pour aller chercher les Sœurs de la Charité de Gand destinées à la nouvelle mission de Luluabourg-Mikalayi.

Le livre de De Deken se termine, par le récit du retour en Europe avec l'étape obligatoire de Berghe Sainte-Marie et un saut à Nouvelle-Anvers chez les Bangala. Revenons au voyage aller-retour de 1893 destiné à accompagner les Sœurs de la Charité jusqu'à Luluabourg.

La construction de la résidence des Sœurs de Charité de Gand est terminée. Il faudrait maintenant aller les chercher à Moanda, à la côte atlantique. Van Aertselaer désigne De Deken pour cette mission spéciale. Celui-ci quitte Luluabourg-Mikalayi le 10 avril 1893 pour attendre l'*Archiduchesse Stéphanie* à Luebo. Le steamer arrive le 23 mai au soir. Le lendemain, il s'embarque en destination de Nzonzadi où il attendra le Stanley en provenance de Lusambo. Il note :

Enfin, le 23 mai, vers 8 heures du soir, la sirène d'un steamer se fait entendre. Nous courons à la berge : c'est l'Archiduchesse Stéphanie, commandée par M. Carlier, de Namur. Quatre blancs sont à bord : M. Carpentier, directeur de la S.A.B. ; son secrétaire, M. De Joncker ; M M. Stache et Deffrère, qui viennent enrôler les ouvriers. Je demande passage jusqu'à Bena-Bendi, pour attendre à ce poste le Stanley descendant de Lusambo. Cette permission m'étant gracieusement accordée, j'embarque mes deux boys, les deux ménages emmenés de Loulouabourg, mes bagages, ceux de M. De Saegher et nous partons le 25, non pas pour Bena-Bendi mais pour Nzonzadi, où Cadenas a transféré tout récemment sa résidence, le premier poste n'ayant pas d'avenir^{Note1}.

À Nzonzadi De Deken devait attendre près d'un mois. Heureusement, il s'est trouvé deux compagnons, deux agents de la S.A.B. : « deux gentlemen avec qui l'on voudrait passer sa vie, si l'on n'avait affaire ailleurs »^{Note2}. Le missionnaire de Scheut observe que dans la région les vivres sont bon marché : « [...], les vivres sont d'un bon marché fabuleux. Une poule se paye deux perles ; une chèvre, dix. De même pour le poisson. En conséquence, j'en achète une grande quantité, que je vais boucaner, en prévision du prix énorme que j'aurai, dans d'autres parages, à payer pour la nourriture de mes six gens »^{Note3}. Pour varier l'ordinaire de leur table, Cadenas, Piron et De Deken se rendaient souvent à la chasse à l'hippopotame. Une fois ce sport a failli tourner au drame. L'animal blessé menace de charger la pirogue.

Le Stanley arrive à Nzonzadi le 23 juin. L'équipée s'embarque pour Léopoldville. Elle s'arrête à Lubwe où Lemarinel fonde un poste d'État et y installe un Haoussa comme chef, à la satisfaction du chef local. La population de cette région est décrite comme étant « nombreuse, riche en ivoire et cultivant de vastes plantations ». Elle a aussi des « bonnes dispositions »^{Note4}.

Le 30 juin la flottille arrive à Berghe-Sainte-Marie. Les nouvelles parvenues d'Europe signalent la mort du Provicaire apostolique, Ferdinand Huberlant, et le débarquement à Boma de deux nouveaux missionnaires, De Cleene et Calon ; mais le renfort attendu de nouvelles Sœurs n'est point annoncé. De Deken devra donc choisir le contingent promis à la mission de Luluabourg parmi les religieuses arrivées précédemment. La descente de Boma à Moanda se fait à bord du steamer Hironde. Le Père choisit cinq Sœurs pour Luluabourg : mère Amalia, sœurs Albania, Humiliana, Hygina et Godelieve.

De Deken et ses cinq religieuses préparent le voyage retour. La petite caravane arrive sans encombre à Léopoldville. De Léopoldville, le Père et les 5 Sœurs traversent le fleuve et atteignent Brazzaville où la délégation reçoit « une charmante hospitalité » chez les religieuses de Cluny. Mgr Augouard leur réserve, lui aussi, un bon accueil. Ils retournent à Léo où ils s'embarquent à bord du Stanley. Ils arrivent à Berghe-Sainte-Marie. De nouveaux compagnons se joignent à eux. Il s'agit des Pères Hoornaert et De Clerq, et du frère Buyle. De Deken note : « À Berghe-Sainte-Marie, mission que je trouve plus prospère à chacun de mes passages, les Pères Hoornaert et De Clerq récemment arrivés d'Europe, montent à notre bord, pour nous accompagner jusqu'à Loulouabourg. Au réfectoire du navire, nous sommes dix blancs, cinq sœurs, trois missionnaires, le capitaine et le chef mécanicien »^{Note1}. Le voyage continue sans désespérer. On fête Noël dans le bateau. Le Stanley va jusqu'à Lusambo. Ici l'accueil des Sœurs est enthousiaste. Les voyageurs arrivent finalement à Luluabourg, le 7 janvier 1894 et les Sœurs prennent possession de leur maison.

De Deken ne donne pas beaucoup de détails sur ce voyage retour. Il demande à ses lecteurs de se référer à la relation de la Sœur Godelieve : « Sœur Godelieve a tracé de notre voyage un récit trop intéressant pour que je reprenne sa tâche. Je me contenterai de choisir dans mes notes journalières les traits de mœurs, les incidents que l'ignorance de la langue et des usages a fait passer inaperçus »^{Note2}.

3. 2. 4. De Clerq chez les « mangeurs de chair humaine »

Les épisodes du récit de voyage du Père De Clerq sont eux aussi publiés dans *Missions en Chine et au Congo*. La description des escales faite à Mangai, Lubwe et Nzonzadi, semble un peu plus développée.

Le Stanley, au bord duquel il a pris place depuis Berghe, comme nous l'avons déjà indiqué, arrive à Mangai le mercredi 20 décembre 1893 à 4 heures du soir. Les deux agents de la S.A.B. trouvés sur place « se plaignent de ne pouvoir acheter que très peu d'ivoire, bien que les éléphants soient très nombreux dans la région ». Le missionnaire de Scheut justifie cette difficulté. Il est vrai, dit-il, que « le poste n'existe que depuis six mois, que les indigènes n'ont pas tort d'aimer mieux se reposer à l'ombre de leurs bananiers, que de courir la forêt, avec la perspective d'être broyés d'un seul coup de trompe »^{Note3}. Il affirme que les noirs de la région de Mangai ne sont pas paresseux car le manioc abonde ici et les cultures de maïs, d'ignames et de bananiers sont soignées dans la perfection. À l'esprit de travail les gens de cette contrée joignent l'industrie : leurs couteaux de parade sont ingénieusement façonnés, leurs flèches artistement ajustées et leurs tissus « en fibre d'ananas ou de palmier » travaillés avec finesse. Les cases de ce pays ont un toit plus aigu, plus élevé et couvert des larges feuilles d'une plante aquatique tandis que les parois sont fermées par des feuilles de palmier étroitement entrelacées^{Note1}.

La flottille part de Mangai le 21 décembre au matin. Elle arrive le soir à « un poste militaire établi récemment par l'État, au confluent d'une petite rivière »^{Note2}. Cette station, « très soignée, abrite, sous des chimbecks propres et coquets, six soldats noirs commandés par un autre noir originaire des possessions portugaises, et répondant au nom mélodieux de Domingo »^{Note3}. De Clerq décrit ce Domingo :

Au service de l'État depuis dix ans, maître Domingo, faute de pouvoir se débarrasser de sa peau noire et huilée, a tâché de se hausser d'autre façon au niveau des Européens : il porte un veston noir, pantalon gris, chemise blanche, bottines lacées. D'ailleurs, il ferait un sergent très convenable, n'était que son fez rouge très incliné sur l'oreille, et des jambes qui flageolent souvent n'indiquaient un goût très prononcé pour le délicieux malafou que fournit la contrée. - Et que faire en un gîte, à moins que l'on ne songe ? - formulait jadis le lièvre du bon La Fontaine - pourrait dire Domingo, alors qu'il n'y a point d'ennemis à combattre, et qu'on ne voit figure blanche que tous les deux mois !^{Note4}.

Le scheutiste insiste sur la consommation du « malafou » qui est le sport favori des gens d'ici : « D'ailleurs, dit le missionnaire, l'aimable Domingo n'est pas le seul dans son cas. À la visite que nous faisons au chef du village, nous trouvons ce monarque assis devant sa case, à côté de sa lance fichée dans le sable, et passablement pompette, lui aussi. Brave homme, du reste, grand ami de notre capitaine et protecteur de Domingo »^{Note5}. Grâce à Domingo, les voyageurs peuvent se procurer « poules, chèvres, archides, maïs, malafou ». Ces douceurs viennent à point, car Mère Amalia se trouve assez indisposée, une autre Sœur s'est à peu près empoisonnée par mégarde, Père Horda se la fièvre, un Bangala se meurt.

Le Stanley et son équipée passent la nuit à Lubwe, la station de maître Domingo. Le vendredi, 22 décembre, au matin, tous les malades de la veille vont beaucoup mieux. Le Bangala qu'on disait « agonisant hier soir mange avec appétit de cannibale une large tranche de viande fumée »^{Note1}. Le steamer peut donc continuer son parcours. Vers 9 heures, il arrive à Nzonzadi, « siège d'un autre poste de la S.A.B., non loin de l'embouchure de la Loange »^{Note2}. C'est ici « qu'à sa descente de Loulouabourg, P. De Deken a philosophiquement attendu, durant quatre semaines, que le Stanley vint le prendre pour le descendre à Léo. Il a donc eu le temps de parcourir les environs qu'il nous décrit, de chasser la pintade et l'hippo, de capturer des poissons électriques, de s'amuser beaucoup et de s'ennuyer très fort »^{Note3}. De Clerq présente le poste : « Au point de vue sanitaire, la factorerie paraît très bien située ; au point de vue commercial, c'est autre chose : l'ivoire n'abonde pas, l'éléphant se fait rare, et le nègre paresseux préfère à la chasse le plaisir de savourer un succulent morceau de chair humaine, comme en témoignent de nombreux crânes exposés dans le village à l'admiration des passants »^{Note4}. Cadenas approvisionne le bateau en bois et celui-ci peut repartir vers 10 heures en destination de Bena-Bendi. Le séjour au pays de Ding orientaux est donc terminé.

3. 2. 5.. Van Aertselaer et De Deken quittent « la perle de l'Afrique... »

La visite de Van Aertselaer, Supérieur général des Scheutistes, chez Émeri Cambier, se termine en février 1894. De Deken livre ses dernières impressions :

Le 1^{er} janvier 1894, je me trouvais à Lusambo, conduisant les Sœurs à Saint-Joseph de Loulouabourg. Le 27 février, je quittais définitivement cette mission, la perle de l'Afrique, à la suite de T.R. Supérieur général. Nous avions tout d'abord à gagner par terre la station de Luébo. Une escouade de chrétiens portait nos bagages. Durant ce trajet de sept jours, tous les chefs indigènes nous ont reçus comme frères de Nganga-Bouka, Père Cambier. Ils me connaissent tous d'ailleurs, puisque je passais chez eux pour la quatrième fois en moins de deux ans ; de plus, à mon dernier retour de la côte, je leur avais apporté force boîtes d'allumettes, cadeau qu'ils présentent beaucoup, comme je m'en étais assuré lors de mon premier voyage^{Note5}. Cette visite de Van Aertselaer a assuré une légitimité certaine aux actions de Cambier. Il devient ainsi le « chef incontestable » des Scheutistes du Kasai. Il commence alors l'extension de son action apostolique par la fondation de nouveaux postes. En 1894, il fonde avec De Clerq et Hoornaert la mission de Tshilundu (1894) à l'aide d'un don de 25.000 F de la comtesse Jeanne de Mérode de Westerloo, d'où le nom de Mérode-Salvador. En 1895, Cambier établit un poste près de Lusambo et l'appelle Saint-Trudon en souvenir de l'Œuvre des Vieux Timbres-Poste, créée à Saint-Trond en 1890 par le prêtre Joseph Senden. L'œuvre contribue pour 25. 000 F à la fondation de Saint-Trudon, où Alexis Senden, le frère de Joseph devient supérieur.

En cette année 1895 éclate la révolte dite « des Batetela ». L'historiographie missionnaire et coloniale la présente comme un conflit entre la puissance civilisatrice et une Afrique rebelle divisée, dissimulant ainsi une part de la vérité, puisqu'il s'agissait au moins en partie d'une mutinerie de soldats malmenés et maltraités par leur chef européen. Cambier participe d'une façon active à la lutte contre les « Batetela ». Il se vante d'avoir défendu, arme à la main, sa mission de Luluabourg. Cette révolte va inaugurer, dans le Kasai, une période d'insécurité qui durera jusque vers les années 1900.

En 1897, Cambier contribue à la fondation de la mission de Bunkonde baptisée Hemptinne-Saint-Benoît, sur la rive droite de la Lubi. Le Père Charles Seghers, fondateur de la mission, lui donne le nom de Hemptinne, en souvenir du comte Joseph de Hemptinne qui a financé l'entreprise. Un autre poste missionnaire est établi à Tshilombe en 1898. Il est baptisé Tielen-Saint-Jacques en souvenir d'un Limbourgeois qui a légué 100.000 F aux Scheutistes.

3. 2. 6. Les premières religieuses du Kasai de passage chez les Ding orientaux (1893)

Rappelons que les premières religieuses arrivées au Congo à la suite des Pères de Scheut, sont les Sœurs de Charité de Gand. La première caravane s'installe à Moanda en 1891. Ces Sœurs devaient s'occuper, à la colonie scolaire des Scheutistes, de la section des filles fondée en 1892. Dès sa fondation, cette section des filles est considérée comme une institution officielle appelée à former des épouses pour les garçons de Boma. Cette section est momentanément supprimée en 1895, sur, croit-on savoir, injonction de Rome, où on serait allé raconter, probablement Mgr Augouard, que les filles y étaient éduquées pour servir de concubines aux Blancs^{Note1}. Elle est réouverte en 1897 dans le seul but de fournir des épouses aux candidats sortant de la colonie de Boma. Les filles viennent de tous les coins du Congo et même du Kasai^{Note2}.

À partir de leur base arrière de Moanda, les Sœurs de la charité de Gand essaient à l'intérieur du pays. Elles s'établissent à Berghe-Sainte-Marie à la fin de l'année 1894, pour aider les Pères à combattre la maladie du sommeil. Nous savons que ce combat a été laborieux : la terrible épidémie a dévasté la mission et emporté une Sœur.

En ce qui concerne le Kasai, c'est le Père De Deken qui y conduira, comme indiqué plus haut, les cinq premières religieuses : Mère Amalia, Sœurs Albania, Humiliana, Hygina et Godelieve. Sœur Godelieve nous laisse quelques témoignages laconiques sur le pays des Ding orientaux que le Stanley a abordé entre le 21 et le 23 décembre 1893. Elle indique que mère Amalia tombe malade à Mangai et elle insiste sur ce qui s'est passé à Nzonzadi :

Le 22 (décembre 1893), nous atterrissons à Nzonzadi, où le célèbre M. Cadenas dirige une factorerie de la S.A.B. Nos deux petites femmes originaires de Loulouabourg ont ici des connaissances ; en conséquence, elles se parent du beau pagne rouge qu'elles ont acheté dans le Bas-Congo, se chargent de colliers de perles, et, pour faire parade de leur richesse, tiennent chacune un petit chien sous le bras ; puis, dans ce splendide appareil, elles vont s'exhiber à la station, et conter les merveilles qu'elles ont vues à Kinkanda, Matadi, Leo, etc. Il eût fallu les entendre ! L'amplification, les fleurs oratoires, l'art de se faire valoir : tout leur est aussi familier qu'à n'importe quel avocat^{Note3}. !

Sœur Godelieve constate que « Le malafou produit dans ces parages se vend à si bon compte ». Le capitaine « en achète une large provision, pour remplacer avec avantage durant quelques jours le thé de bord, boisson très hygiénique dans les pays chauds, mais qui a le tort de ressembler un peu trop à la tisane de chiendent »^{Note4}.

Les cinq religieuses arrivent à Luluabourg le 20 janvier 1894. Cambier aménage aussitôt un hôpital de fortune dont il confie la direction à Sœur Albania. À la date du 13 mai, la Sœur compte déjà, dans son modeste établissement, une centaine de malades^{Note1}. À cause de leur dévouement pour les malades du sommeil, les Sœurs étaient citées en exemple dans tout le Kasai. La C.K. projetera même l'installation d'une communauté des religieuses à Pangu^{Note2}.

3. 2. 7. Tentative d'érection d'une mission près de l'embouchure de la Loange

À la fin de l'année 1898 ou au début de 1899, depuis sa résidence de Berghe-Sainte-Marie, Van Ronslé écrit au Gouverneur général pour solliciter l'établissement, le long du Kasai, d'une série de postes de Mission permettant de relier le Bas et le Haut-Kasai. Parmi les sites présumés, il désigne la proximité de l'embouchure de la Loange.

Répondant à la requête, le Vice-Gouverneur Général signifie à Van Ronslé qu'il l'autorise, à titre provisoire et sous réserve d'approbation par le Gouvernement Central, à établir des Missionnaires à « *proximité de l'embouchure de la rivière Luanji, affluent du Kasai, sur des terres vacantes faisant partie du domaine de l'État. Il lui demande aussi de lui faire parvenir, aussitôt que les missionnaires seront sur place, quelques renseignements complémentaires* »^{Note3}.

Peu après, Cambier qui, apparemment, n'était pas au courant des démarches entreprises par Van Ronslé, demande, lui aussi, au Gouverneur Général la permission d'établir trois nouveaux postes de mission : l'un dans les environs de Wissmann Falls, l'autre sur la Haute Loange et le troisième à l'embouchure de la Loange. En ce qui concerne ce dernier site, il écrit le 7 août 1899 au Gouverneur Général :

Monsieur le Gouverneur, Notre Congrégation de Scheut projetant d'établir une mission à l'embouchure de la rivière Loanjé, je viens humblement faire appel à votre haute protection pour en obtenir l'autorisation.

L'emplacement de la nouvelle mission n'étant pas encore choisi, il m'est impossible de donner, pour le moment, les indications requises pour la demande d'occupation.

J'ose, néanmoins, espérer que cette demande sera bien accueillie par votre excellence, que je prie de bien vouloir agréer nos sentiments de reconnaissance et respectueux hommages »^{Note4}.

Cette missive est transmise au Gouverneur Général, le 18 août 1899, par Monsieur Lekeu, commissaire de District et capitaine commandant de 1^{re} classe. Le Vice-Gouverneur Général, E. Wangermée, répond à Cambier à partir de Boma, le 30 octobre 1899. Il lui indique que l'établissement des missionnaires de Scheut à proximité de l'embouchure de la Loanjé a déjà été autorisé à titre provisoire (*lettre à sa Grandeur Mgr. Van Ronslé, en date du 24 février 1899, n° 888h*). Il ajoute que « *vu la nécessité de créer dans l'avenir, un poste en cet endroit, vous voudrez bien reporter votre installation un peu en amont de façon à ce que son extension ne vienne pas serrer de trop près le nouveau poste à créer* »^{Note1}.

Le principe d'érection d'une nouvelle mission était donc acquis ; mais sa mise en application était soumise à l'avis du commissaire de district qui était sur le terrain.

Le Gouverneur Général, Fuchs, requiert l'accord du commissaire de district parce qu'à cette époque certaines parties de cette « région sont encore troublées »^{Note2}. Les archives consultées ne nous indiquent pas quels étaient les avis et considérations du commissaire de district. Nous savons simplement que l'érection d'une mission à proximité de l'embouchure de la Loange ne s'est pas faite dans les années qui ont suivi immédiatement l'autorisation provisoire obtenue par les Scheutistes.

Le projet est encore évoqué en 1901 à l'occasion de la demande par Mgr Van Ronslé de l'érection de la Mission Indépendante du Haut-Kasai. Dans la lettre écrite à Boma, le 23 février 1901, destinée au Supérieur Général des Scheutistes en vue d'être transmise au Cardinal Préfet de la Propagande, Van Ronslé demande que le Kasai soit détaché du reste du Vicariat de l'État Indépendant du Congo. Présentant cette partie appelée à l'autonomie, il écrit :

Dans la région en question, le premier Poste de mission a été fondé vers la fin de 1891. Actuellement on y compte cinq Postes. À bref délai on réalisera le projet de la fondation d'un sixième poste dans l'agglomération des populations de Lusambo, en outre pour répondre à l'appel d'Européens négociants et planteurs qui désirent voir s'établir les Missionnaires à proximité de leurs établissements et leur prêter de l'aide, il a été décidé en principe qu'on établirait des stations religieuses à Ngalikoko et dans la région de la Rivière Loanje, le manque de personnel seul ayant empêché l'exécution jusqu'à présent ; [...]»^{Note3}.

Le désir d'établir un poste de mission chez les Ding orientaux, près de la Loange, est resté présent dans l'esprit des missionnaires de Scheut en attendant les circonstances favorables à sa réalisation. Ces circonstances se présenteront en 1908, lorsque la Compagnie du Kasai (CK) fera appel aux Missionnaires pour « *soigner les corps et les âmes de leurs travailleurs* » de Pangu.

Les racines de l'évangélisation du bassin du Kasai et du pays des Ding orientaux sont indissociables de la politique religieuse menée par le roi Léopold II dans l'ensemble de l'État Indépendant du Congo. Cette politique consistait à favoriser le catholicisme et les congrégations missionnaires d'origine belge. Les missionnaires de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie, communément connus sous le nom de Missionnaires de Scheut (ou Scheutistes), ont été les premiers à avoir accepté les sollicitations du roi qui désirait confier à ses compatriotes, le travail « d'évangélisation et de civilisation » de son empire africain. C'est après avoir écarté les Spiritains français et limité l'influence des Missionnaires de Mgr Lavigerie que les Scheutistes belges prennent progressivement possession du Vicariat de l'État Indépendant du Congo érigé pour eux, en 1888, par un décret du Pape Léon XIII.

Les Scheutistes installent leur premier poste à Berghe-Sainte-Marie, lieu stratégique au confluent du fleuve Congo et de son plus grand affluent, le Kasai. Ce site avait, quelques années auparavant, fait l'objet d'une querelle entre les Spiritains et les Pères Blancs de Mgr Lavigerie.

À partir de Berghe-Sainte-Marie, les Missionnaires de Scheut vont essaimer en amont du fleuve et dans la vallée du Kasai grâce aux moyens de transport disponibles à l'époque, les steamers. Au Kasai, Émeri Cambier fonde, en 1891, près de la rivière Mikalayi et non loin du poste d'État de Luluabourg (créé par Von Wissmann en 1884), la première mission baptisée Luluabourg Saint Joseph. C'est donc en empruntant le cours du Kasai pour rejoindre Luluabourg que les missionnaires rencontreront le pays des Ding orientaux. Cette région populeuse où la nourriture abonde, les Scheutistes la jugent, dès 1898, digne d'abriter un poste de mission. Ce projet d'implantation chez les Ding orientaux, près de l'embouchure de la Loange, ne s'est pas réalisé immédiatement. Il a fallu attendre jusqu'en 1908 pour voir les premiers missionnaires s'établir à Pangu, chez les Ding orientaux.

Entre-temps, d'autres événements s'étaient produits dans le Kasai, événements qui vont d'une manière ou d'une autre retarder ou accélérer l'érection de Pangu. Il s'agit de l'érection de la Mission autonome du Haut-Kasai, de la création de la Compagnie du Kasai (C.K.) par le décret royal du 26 décembre 1901 et de la « Question Congolaise » (c'est-à-dire de l'ensemble des contestations élevées en Europe et en Amérique contre Léopold II. Celui-ci était accusé d'exproprier les indigènes, de les réduire en esclavage, de les mutiler, de les tuer et d'incendier leurs villages en vue d'obtenir l'ivoire et le caoutchouc). La maladie du sommeil qui faisait des ravages dans la région de Pangu servira de prétexte à l'invitation des Scheutistes par la C.K.

CHAPITRE TROISIÈME

ENTRE L'ÉVANGILE ET L'ARGENT : UN CHOIX DIFFICILE POUR LES SCHEUTISTES DU KASAI (1901-1914)

L'année 1901 marque un tournant important dans l'histoire des Scheutistes au Kasai. La contrée est déclarée « *Mission autonome* » ; la Compagnie du Kasai s'y installe et collabore volontiers avec les missionnaires qui ont besoin d'argent pour financer leurs œuvres^{Note1}, et contre la « *propagande* » protestante.

1. ÉRECTION DE LA MISSION AUTONOME DU HAUT-KASAI (1901)

Depuis l'installation de Cambier, en 1891, à Luluabourg, l'œuvre d'évangélisation dans cette région n'a cessé de grandir. Au début de 1901, la contrée compte déjà cinq postes de mission : Mikalayi ou Luluabourg-Saint-Joseph, Mérode-Salvator, Saint-Trudon, Hemptinne-Saint-Benoît et Tielen-Saint-Jacques.

Dès la fin de 1900, Van Ronslé, Vicaire Apostolique de l'E.I.C., commence à penser à la nécessité de séparer le Kasai Supérieur du reste de son Vicariat. Il écrit à son supérieur général pour s'enquérir de son opinion. Le motif principal qu'il présente pour justifier cette séparation est « *l'énorme distance qui sépare cette contrée de la résidence épiscopale, car il faut 28 jours au moins pour remonter le Kasai de Léopoldville à Lusambo* »^{Note1}.

Le Supérieur général ne trouve aucun inconvénient à cette proposition. Il conseille à Van Ronslé de faire une requête en bonne et dû forme auprès de la S.C. de la Propagande. Comme il était d'usage à l'époque, cette demande devait être d'abord examinée puis approuvée par le Supérieur Général et ses Assistants avant d'être transmise à la Propagande.

La requête de Van Ronslé est formulée dans une lettre du 23 février 1901 :

Le développement religieux sans cesse croissant que, grâce au Ciel, nous avons le bonheur de constater dans le Vicariat Apostolique du Congo Belge, est l'une des causes principales qui m'ont déterminé à formuler la requête qui constitue l'objet de la présente lettre. Je la dépose bien humblement aux pieds du Très Saint Père, en priant Sa Sainteté de daigner l'accueillir, et en acceptant d'avance, avec la plus entière soumission, la réponse qu'Elle voudra y donner. Requête : Détacher du territoire du Vicariat Apostolique du Congo Belge, la partie constituée par le bassin des eaux du Kasai Supérieur, c'est-à-dire : pris à partir de l'embouchure ou confluent de la rivière Lubwe, et de ses affluents, dont les principaux sont : à la rive gauche : Lubwe et Loanje ; à la rive droite : Sankuru-Lubilache avec ses sous-affluents Luebo, etc. Et ériger ce territoire ainsi déterminé en mission indépendante du Vicariat Apostolique du Congo Belge ; mission dont les RR. Pères de la Congrégation du C.I. de Marie de Scheut, continueraient d'avoir soin et de diriger l'évangélisation, comme par le présent, sous la direction toutefois d'un nouveau Supérieur ecclésiastique relevant directement de la Congrégation de la Propagande^{Note2}.

La suite de cette lettre décrit la situation religieuse de cette partie du Congo. Elle essaie de montrer que les conditions exigées par la Propagande pour l'érection d'une nouvelle entité ecclésiastique sont bel et bien remplies.

Le 26 mars 1901, le Supérieur Général des Scheutistes et ses assistants approuvent la proposition de Van Ronslé. Van Hecke écrit au cardinal Ledochowski :

À la demande de Monseigneur Van Ronslé, Vicaire Apostolique du Congo Belge, dont la lettre ci-jointe, je déclare volontiers que d'accord avec mes Assistants je ne puis qu'appuyer la requête de sa Grandeur, à l'effet de détacher une partie de son Vicariat, la région du Kasai Supérieur notamment, pour être érigée en mission séparée. Le plus grand motif est certes l'énorme distance qui sépare cette contrée de la résidence épiscopale, car il faut 28 jours au moins pour remonter le Kasai de Léopoldville à Lusambo. En outre les stations religieuses, presque exclusivement formées par les esclaves rachetés y ont nécessairement une administration qui diffère notablement de celle en usage dans les autres centres chrétiens. Enfin le nombre de missionnaires et des chrétiens nous semble suffisant pour constituer une mission séparée, appelée à un bel avenir de prospérité^{Note1}.

Le Supérieur des Scheutistes apporte des précisions sur la forme juridique que doit vêtir la nouvelle mission autonome :

Il serait préférable, à notre point de vue, de débiter par l'érection d'une simple mission avec un supérieur ecclésiastique, dont je proposerais le nom à Votre Éminence Révérendissime, si tant est qu'Elle daigne approuver notre manière de voir ; quand cette mission aura pris de nouveaux développements et qu'entre temps le Supérieur constitué aura donné des preuves d'une prudente administration, on pourrait après quelques années solliciter l'érection en Provicariat ou en Vicariat apostolique^{Note2}. Quant aux limites de la mission, Van Hecke est d'avis que celles indiquées par Van Ronslé sont assez indéterminées. Il propose « de prendre tout le district de Lualaba-Kassai, à l'exception de cette langue de terre que sa Grandeur veut retenir à son Vicariat sur les deux rives du Kasai jusqu'à la petite rivière Lubwe »^{Note3}.

La requête des Scheutistes reçoit une réponse favorable de la part de la Propagande. Par un décret du 26 juillet 1901, celle-ci sépare la « Mission autonome du Haut-Kasai » du Vicariat apostolique du Congo Indépendant. Le 20 août, Cambier en est nommé supérieur^{Note4}.

À cette époque la Mission compte cinq postes, mais le territoire qui lui est dévolu s'étend à l'ouest jusqu'à la limite de la mission du Kwango attribuée aux Jésuites belges. Cette limite se situe sur la ligne de faite qui sépare le bassin du Kwilu de celui de la Kamtsha (voir carte). À l'est, la mission s'étend jusqu'au Katanga.

2. LA COMPAGNIE DU KASAÏ, MAÎTRESSE DU KASAÏ ET MARRAINE DES MISSIONS (1901-1913)

La création de la C.K. et son implantation constituent un tournant décisif dans l'histoire de l'évangélisation du Kasai et dans les stratégies d'apostolat adoptées par les Missionnaires de Scheut dans cette partie du Congo. D'abord, à partir de 1902, l'État réduit fortement sa présence au Kasai. Il confie l'exploitation et la sécurisation du district à la C.K., ne gardant que des garnisons à quelques endroits comme Luluabourg et Lusambo^{Note1}. Les Scheutistes ne peuvent donc pas se passer de cette Compagnie dont les « surveillants »^{Note2} jouent, à certains endroits, le rôle de la police. Ensuite, les Scheutistes attendent encore beaucoup d'autres avantages de la C.K. Outre les subsides mensuels versés aux missionnaires qui s'occupent de la santé « spirituelle et physique »^{Note3} de ses travailleurs, la C.K. les aide dans diverses circonstances quotidiennes (réparation, transport, dépannage en sel ou en mitako, etc.). Enfin, la C.K. a contribué à l'établissement de nouveaux postes de mission. Comme nous le verrons plus loin, trois postes de mission - Bena-Makima (1904), Demba (1908) et Pangu (1908) - n'ont pu être érigés que grâce à l'argent de la C.K.

2. 1. Création de la Compagnie du Kasai (1901)

On se souvient que le décret de 1892 permettait à plusieurs sociétés commerciales d'acheter l'ivoire et le caoutchouc dans le bassin du Kasai, à l'Est de l'Inzia.

Nous avons indiqué précédemment que, suite à ce décret, quatorze sociétés avaient presque littéralement envahi le bassin du Kasai et le pays de Ding orientaux.

En réalité, Léopold II ne supporte pas cette ouverture faite aux sociétés privées. Il ne veut en aucun cas, dans cette région, perdre le contrôle de la poule aux œufs d'or - l'ivoire et le caoutchouc - qui a fait sa fortune. C'est ainsi qu'il cherche à y rester présent, d'abord en incitant ses propres agents à collecter l'ivoire et le caoutchouc pour le compte de l'État. C'est précisément dans ce but que, Lemarinel crée, en 1894, comme nous l'avons vu, le poste d'État de Lubwe pour concurrencer les factoreries privées de Mangaï et de Pangu.

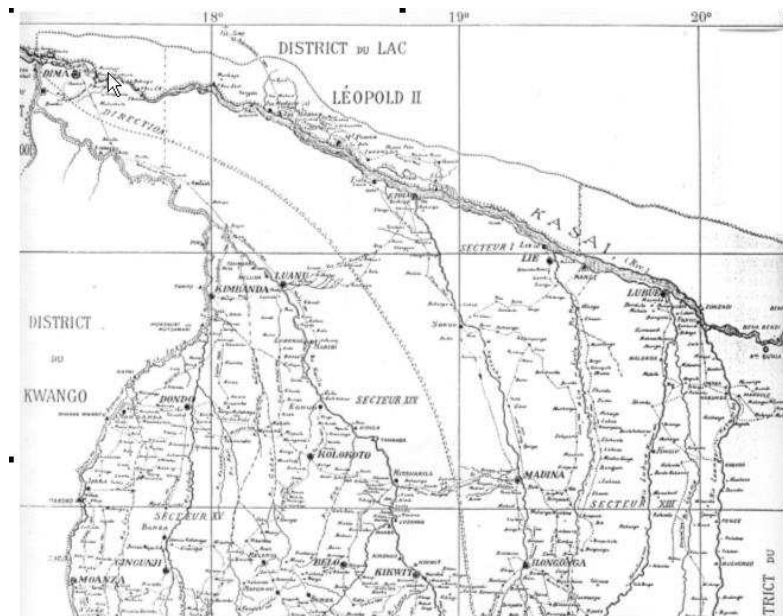
Ensuite la concession faite par le décret de 1892 n'est que provisoire. Elle n'est destinée à faire cesser les protestations des commerçants belges, français et hollandais, établis dans le Haut-Congo, et éviter l'intervention des puissances signataires de l'Acte de Berlin. L'abandon du bassin du Kasai, n'est qu'un repli stratégique. Léopold II savait qu'il allait rapidement y revenir. Il avait habilement pris ses précautions en libellant l'article 1^{er} du décret de 1892 comme suit : « L'État abandonne exclusivement aux particuliers l'exploitation du caoutchouc dans les terres vacantes lui appartenant pour un terme qui prendra fin à l'époque où la Belgique pourrait exercer son droit de reprise conformément à la convention du 3 juillet 1890... »^{Note1}. Or cette convention du 3 juillet 1890 relative au contrôle financier de la Belgique et au droit de reprise, fixe l'éventualité de l'annexion à 1901. Le roi sait pertinemment que cette annexion dépend de lui. Donc en abandonnant le Kasai, il savait aussi qu'il ne le faisait pas pour longtemps. Le généreux abandon de 1892 n'était qu'un sursis de huit ans puisque son échéance arriverait en 1901.

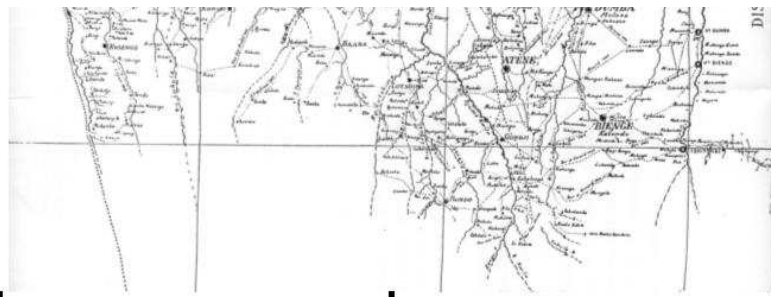
Effectivement en cette année 1901, même si l'annexion du Congo par la Belgique n'avait pas été opérée, le roi se décide à revenir en force dans le bassin du Kasai. Il crée, pour une durée de trente ans, par le décret du 26 décembre 1901, une société congolaise à responsabilité limitée dénommée *Compagnie du Kasai* (C.K.)^{Note2}. Cette Compagnie se fait passer pour un syndicat regroupant les petites sociétés qui à l'époque opèrent dans le bassin du Kasai. Sur le plan juridique, elle n'est pas une société anonyme belge ; elle est congolaise et son siège social est établi à Dima, au Congo.

Mais en réalité la C.K. est une Compagnie belge, puisque son siège administratif est établi à Bruxelles, ses assemblées générales et ses conseils d'administration se tiennent à Bruxelles ; c'est aussi là-bas que sont encaissés et répartis les bénéfices.

En présentant juridiquement la Compagnie du Kasai comme une société congolaise, Léopold II voulait simplement la soustraire à l'empire de la loi belge sur les sociétés et avoir ainsi les mains libres dans l'exploitation économique du Bassin du Kasai^{Note1}.

Carte 9 : Occupation du Bas-Kwilu par la C.K. 1901





(source MG 1901)

Le champ d'action de la C.K. est constitué de la partie du bassin du Kasai limitée au Nord par la ligne de faite qui sépare le bassin du lac Léopold II de celui du Kasai et du Sankuru, à l'Est par les territoires du Comité Spécial du Katanga (C.S.K.), au Sud par les frontières de l'État; à l'Ouest par la rivière Inzia. Le territoire occupé par la C.K est l'une des plus importantes concessions du Congo, elle est presque égale en étendue à celle du Comité Spécial du Katanga. Sa superficie totale est d'environ 36 millions d'hectares^{Note2}.

Tableau N°3 Souscription au capital de la C.K

Souscripteurs	Souscription en Francs	Nombre de parts	Dirigeants
L'État Indépendant du Congo	502.500	2010	
La Nieuwe Afrikaansche Vennootschap	85.000	340	Philippi
La société Anonyme Belge pour le Commerce du Haut Congo	85.000	340	Delcommune Alexandre
La Société Anonyme des Produits Végétaux du Haut Kasai	63.750	255	Bruneel de Montpellier
La Compagnie Anversoise des Plantations de Lubefu	54.250	217	D'Heygère Camille
La Société Anonyme « Plantations Lacourt »	51.000	204	Lacourt Victorien
La Société Anonyme « Belgika »	49.750	199	Van Hulst
La Société Anonyme « Comptoirs Congolais Velde »	19.250	77	Mols Alexis
La Société Anonyme « La Kassaienne »	18.750	75	Vleminckx Richard
La Société Anonyme « La Djuma »	18.500	74	De Hemptinne Jean
La Société Anonyme « Est du Kwango »	15.500	62	De Bauw Oscar
La Société Anonyme « La Loanjé »	14.500	58	Wégimont
La Société Anonyme « Centrale Africaine »	13.750	55	De Clippele Paul
La Compagnie des Magasins Généraux du Congo	7.750	31	Delcommune Émile
La Société Anonyme « Le Trafic Congolais »	5.750	23	Van Mael François

(Sources : Anonyme, *Question congolaise. La Compagnie du Kasai...*, op.cit., p.10-11 ; Wauters, « La Compagnie du Kasai », in *M.G.*, 1901, col. 613 ; Idem, « Le commerce dans le Kasai », in *M.G.*, 1910, col. 428 ; B.O., 1901, p. 254-256 et 265-266).

Le capital social de la nouvelle compagnie est fixé à un million cinq mille francs, représenté par 4020 actions au porteur de 250 francs chacune, avec la possibilité d'être augmenté. Le tableau ci-dessous en indique la constitution.

La C.K. a comme objet la récolte du caoutchouc, de la gomme copal et de tous les autres produits du domaine de l'État, ainsi que l'ivoire.

Elle peut installer des comptoirs et des établissements, pour la réalisation de son objet social, partout où elle le juge utile dans la partie du Domaine qui lui est attribuée, sauf sur les terrains que l'État se réserverait pour cause d'utilité publique. L'État, principal actionnaire, s'engage à ne pas faire de récolte des produits domaniaux dans la région attribuée à la Compagnie^{Note1}.

Par diverses lettres, l'État consent en 1905 à louer à la Compagnie, dans la partie du Kasai où elle exploite le Caoutchouc, et pour la durée de la Société, des terrains pour des plantations. L'État se réserve des droits importants dans l'administration de la CK. Il possède la moitié des voix à l'assemblée Générale, la moitié des membres du Conseil d'administration doit être agréée par l'État ; il nomme deux membres du Comité Permanent et agréé deux autres. Il nomme aussi le Président et le Directeur ; il peut se faire représenter à toutes les séances du conseil et au collège des commissaires par un délégué spécial (Art. 15, 20, 37 des statuts)^{Note2}.

Quand on sait que l'État congolais de cette époque était une « propriété privée » de Léopold II, on comprend que la CK n'était qu'une « affaire » du roi. Il faut noter que les quatorze sociétés « syndiquées » renonçaient, pendant trente ans, à tout commerce d'importation et d'exportation, notamment à celui de l'ivoire et du caoutchouc, dans les territoires du Kasai, et cédaient à la compagnie leurs postes commerciaux, factoreries, outillage d'exploitation, etc.

2. 2. Les Scheutistes et le portage du caoutchouc de la C.K (1902-1913)

C'est en 1902 qu'un accord intervient à Bruxelles, entre le Supérieur des Scheutistes et la Compagnie. En vertu de ce contrat, les missions du Haut-Kasai devaient mettre « leurs travailleurs » à la disposition de la C.K. pour assurer le transport de paniers de caoutchouc et d'autres colis^{Note3}. Cet accord indiquait que les prix du portage et les modalités de leur paiement devaient être discutés sur place au Congo par le responsable de la Mission et le Directeur en Afrique de la Compagnie. Le salaire des travailleurs devait être assuré par la Mission^{Note4}.

Dans une lettre, du 17 décembre 1905, adressée à la direction, de la Compagnie à Bruxelles et dont une copie a été réservée à Cambier, Dreypondt, directeur en Afrique de la C.K. indique que les arrangements ont été pris pour le frais de portage du caoutchouc : 5 F par charge et 10 F aller-retour^{Note1}.

En 1906, quand le vice-gouverneur général Lantonnais fait son inspection dans le district du Kasai, il y a 37 villages autour de Mikalay sous l'administration de facto de la mission. Cambier demande que l'État reconnaisse sa main mise sur ces villages et exempte leurs habitants de l'impôt. Il lui explique que ces villages comptent 4.000 habitants et lui fournissent 704 porteurs pour transporter les charges de la CK entre Luebo et Tshibadi, sis au sud de Hemptine. Il précise que la CK lui paye 10 F la charge, 5 F pour le voyage aller et 5 F pour le voyage retour. Chaque charge pèse 40 kg et exige deux porteurs, faisant le trajet aller-retour en 14 jours maximum. Des 10 F qu'il reçoit, Cambier paie aux deux porteurs, d'une part, quatre brasses de tissu d'une valeur de 5,20 F, d'autre part des rations en sel et en perle à l'arrivée et au départ, d'une valeur de 1 F ; ensemble 6,20 F. reste 3,80 F pour la mission, pour la rémunération des *capitas*^{Note2}. ne portant pas de charges et pour des *matabiches*^{Note3}. aux chefs. Lantonnais calcule que ces 3,80 F multipliés par 2.100 charges, rapportent à la mission 7.980 F, annuellement. Le chiffre de 2.100 lui a été communiqué par le chef de secteur de la CK à Tshibadi. Il représente 84 tonnes de caoutchouc par an, 7 tonnes par mois^{Note4}.

Tous ces chiffres semblent en dessous de la réalité. D'après une lettre du père procureur J. B. Speenackers, écrite à Scheut, le 15 février 1909 et adressée au père Stroo, procureur de la préfecture du Kasai, pour le portage du seul 1^{er} semestre 1908, la C.K a alloué un montant de 40.000 F aux Scheutistes du Kasai :

Mon cher Père Stroo, Juste au moment de votre départ de Scheut, j'ai reçu de la Compagnie du Kasai un chèque de 23.190, 20 frs. comme solde du portage pour le 1^{er} Semestre 1908. J'en ai accusé

réception à Mr. Lacourt. Vous trouverez ci-contre la liste des fournitures à payer par la Mission (montant à 16.809,80 frs.) qu'on a soustrait de 40 mille frs alloués. Veuillez prendre connaissance du compte portage et fournitures et me communiquer les observations que vous pouvez avoir à présenter à Mr Lacourt ^{Note5.} .

Si au premier trimestre 1908, le montant versé par la C.K était de 40.000 F et en supposant qu'un montant identique avait été alloué au deuxième trimestre, nous pouvons conclure que cette année-là, le portage a rapporté 80.000 F. Un autre témoignage indique qu'en 1910, Cambier avait fait un bénéfice de 100.000 F avec son portage pour la CK ^{Note1.} .

Quant au chiffre de charges confiées aux porteurs, il est, lui aussi, inférieur à la réalité. Pour en avoir une idée plus exacte, il faudrait se rendre compte que le contrat de portage avec la C.K n'était pas une affaire privée de Cambier. Il concernait la politique économique de la préfecture qui mettait tous les soins voulus pour que cette manne offerte par la CK ne puisse pas tarir. Deux missions étaient particulièrement impliquées dans cette opération : Saint Joseph de Luluabourg et Hemptinne Saint Benoît.

D'après une lettre adressée au directeur de la CK à Dima en date du 3 avril 1908, Cambier mentionne avoir fait transporter pour le second semestre 1907, 2577 charges ^{Note2.} . Sans doute, faudrait-il doubler ce chiffre pour se rapprocher de la réalité; il faudrait également ajouter les charges transportées par les hommes du Père Seghers, Supérieur de Hemptinne. Sur ce point, les archives romaines nous fournissent des informations quantitatives : nous reproduisons ci-dessous les données du 1er semestre 1906 et celles du deuxième trimestre 1908.

Tableau N° 4 Relevé des charges reçues et expédiées par les soins de la Mission Hemptinne Saint Benoît pendant le 1er semestre 1906.

Mois	Paniers de C.T.C	Charges + colis
Janvier	181	92 +12
Février	229	108
Mars	144	107
Avril	158	165
Mai	232	237
Juin	206	149 ½
TOTAL	1150	858 ½ + 12

(Source : ARCCIM, P.II.b.2.2.5.)

En 1908, les charges transportées étaient encore plus importantes :

Tableau N° 5 Relevé des charges reçues et expédiées par les soins de la Mission Hemptinne Saint Benoît pendant le deuxième semestre 1908.

Mois	Paniers de T.C.T	Charges
Juillet	324	185
Août	507	348
septembre	404	417
Octobre	395	570
Novembre	334	230
Décembre	580	351
TOTAL	2544	2101

(Source : ARCCIM, P.II.b.2.2.5.)

Nous pouvons donc noter que les Scheutistes du Kasai ont bénéficié des profits générés par « red rubber » ^{Note1.} . L'argent du caoutchouc a, bel et bien, servi à répandre l'Évangile, à racheter les esclaves et à acheter les malades du sommeil pour le baptême.

2. 3. La C.K en territoire des Ding orientaux : récolte de l'ivoire et du caoutchouc

Dès ses premières années, la C.K. s'efforce d'occuper systématiquement son champ d'action. Ce champ est subdivisé en secteurs placés sous la surveillance d'un chef relevant de la Direction d'Afrique. Chaque chef de secteur commande à un certain nombre de gérances ou factoreries d'échange et de transit. Le gérant travaille avec un adjoint. Les factoreries ont ordre d'opérer des jonctions entre-elles de façon à se ravitailler, à s'entendre, et à créer progressivement un réseau d'occupation. D'après une carte de 1906, l'ensemble du territoire de la CK est divisé en 15 secteurs. La région comprise entre la Kamtsha et la Laonge, dont le pays des Ding Orientaux, est présentée comme le secteur numéro 1. Le sud de cette région à partir du 5e parallèle se trouve dans le secteur numéro 13.

Le territoire de Ding orientaux reste l'une des plus actives: « *Le travail dans les régions situées entre le 19° et 20° de longitude Est (bassin de la Lié et de la Lubué) jusqu'au 7° parallèle environ a été des plus actif et des plus fécond en résultats. Cette région est entièrement occupée* » ^{Note1.} . Le succès de cette région est dû à l'abondance d'éléphants surtout dans la vallée de la Lubwe et à la récolte simultanée du caoutchouc de la forêt et de la brousse (caoutchouc des herbes ou *landolphia thollonii*).

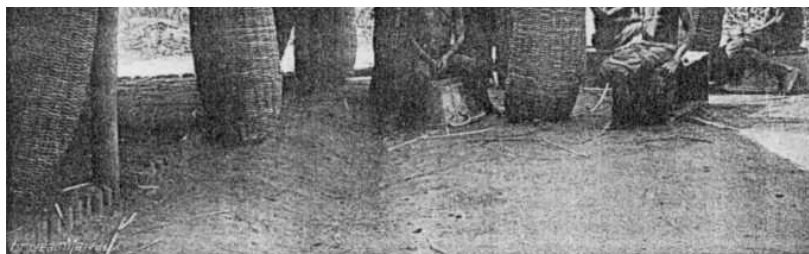
Pour bien se rendre compte de l'intensité des activités de la C.K. dans cette contrée, il suffit d'observer attentivement la carte de 1906 publiée en annexe de la « *Question congolaise* ». Cette carte a été établie exclusivement par les indications recueillies par les agents de la Compagnie ; leurs itinéraires portent leurs noms. Nous voyons par exemple que la Lubwe a été remontée par Morano et Scheerlinck en 1902. En 1903, Gérard est parti de Dumba sur la Lubwe pour rejoindre Bienge sur la Loange.

La multiplication des transactions commerciales autour de l'ivoire et du caoutchouc ont engendré d'autres formes d'activités économiques.

Les autorités de la C.K. signalent d'abord un développement de la vannerie. Dans le bassin du Kasai, selon les données de 1906 « *tout un petit monde de vanniers fabrique annuellement pour la Compagnie plus de 50.000 paniers nécessaires à l'emballage des produits* » ^{Note2.} . La C.K. Continue de recourir à l'emballage en sac uniquement dans les régions n'ayant pas de cody ^{Note3.} (*calamus rotang*).

Vanniers de la C.K.





Vanniers.

(source, *Question Congolaise ...*)

Il convient de noter ici que l'industrie de la vannerie n'est pas une création de la C.K. Elle a toujours existé dans cette région et la C.K. n'a fourni qu'un nouveau débouché. Les vanniers de la C.K. habitent la factorerie. Parmi les premiers travailleurs de Lubwe, Nzonzadi, Pangu ou Dumba se trouvaient naturellement ces fabricants des paniers (musan ou musanda), la région étant riche en « *calamus rotang* ».

Ensuite il faut transporter les produits. Cette opération s'effectue en plusieurs étapes : en premier lieu de l'endroit où est récolté le latex ou l'ivoire jusqu'au poste ou à la factorerie. À la factorerie les produits sont emballés et convoyés par des porteurs (à dos d'hommes ou à tête d'hommes) ou par des piroguiers jusqu'au port sur le Kasai. Dans la zone qui nous concerne, c'est Lubwe qui devient le principal port d'embarquement des produits vers Dima. À Dima, les produits sont pesés, rangés et définitivement emballés pour le marché d'Anvers. Ils descendent en steamers jusqu'à Kinshasa ou Léopoldville. De Léopoldville à Matadi, le trajet se fait par la voie ferrée. Les bateaux de mer les chargent à Matadi pour le marché européen. Les steamers du Kasai fonctionnent avec les bois de chauffage, d'où un échelonnement de postes de bois le long des voies navigables.

Nous avons déjà indiqué que la coupe de bois, bien que harassante, est devenue une tâche indispensable à la prospérité de l'économie du caoutchouc.

Toutes les opérations commerciales autour de l'ivoire et du caoutchouc (achat, emballage, transport, etc.) exigent un nombre important d'agents européens et de travailleurs noirs.

La Compagnie du Kasai va recruter sa main d'œuvre un peu partout au Congo et dans le bassin du Kasai. D'où un certain brassage de population dans le territoire de Ding orientaux. Jusqu'à l'arrivée de Jésuites à partir de 1921, les « Baluba » sont restés la « minorité étrangère » la plus active dans cette zone et leur langue, le ciluba, s'est imposée comme langue vernaculaire.

3. LA COMPAGNIE DU KASAI, LES SCHEUTISTES ET LES PRESBYTÉRIENS FACE À LA « QUESTION CONGOLAISE » (1901-1909)

3. 1. Situation religieuse au Kasai

À l'époque où la Compagnie du Kasai est maîtresse de l'exploitation du caoutchouc au Kasai, deux forces missionnaires s'affrontent sur le terrain : les Scheutistes et les presbytériens du Sud des États-Unis. Jusqu'en 1908, les catholiques, appuyés par l'EIC et la CK, réussissent à endiguer le « prosélytisme protestant » en les confinant dans un petit périmètre autour de Luebo et d'Ibanji. À partir de 1908, le gouvernement belge prend le contrôle du Congo. L'emprise du roi et de l'Église catholique belge sur les affaires du Congo s'amoindrit. Les presbytériens profitent de cette nouvelle situation pour étendre leurs missions. Ce qui ne manque pas d'inquiéter les catholiques.

3. 1. 1. Érection de la préfecture apostolique (1904)

C'est en juillet 1901 que les cinq postes fondés par Cambier dans le Haut-Kasai ont été élevés en « mission autonome du Haut-Kasai ». Le 24 décembre 1903, Van Hecke, le Supérieur Général des Scheutistes, écrit au Cardinal Gotti le priant d'élever la Mission autonome du Kasai au rang de Préfecture Apostolique. Il déclare :

D'accord avec mes assistants généraux, je prie Votre Éminence Révérendissime de vouloir obtenir de sa Sainteté que la Mission du Kasai Supérieur dans l'État Indépendant du Congo soit érigée en Préfecture Apostolique et que le Père Supérieur, le très Révérend Père Cambier, qui a fondé ces missions et qui réside au Congo depuis quinze ans, soit nommé Préfet Apostolique. Afin de pouvoir juger de l'équité de ma requête, je joins à la présente le tableau de l'état de la mission parvenue déjà à un développement prospère ^{Note1}. Ce tableau, élaboré et signé par Cambier, nous donne les statistiques suivantes : 5 postes de missions, 31 missionnaires (Pères, Frères et Sœurs), 4.090 chrétiens, 1767 catéchumènes, 6121 personnes de la mission tant païennes que chrétiennes, 9 écoles, 631 élèves garçons, 462 élèves filles, 613 enfants (boys) baptisés dans l'année, 350 enfants (boys) rachetés dans l'année, 622 garçons (boys) dans les orphelinats, 361 filles dans les orphelinats, 193 baptêmes d'enfants de chrétiens, 172 baptêmes d'enfants de païens, 716 baptêmes d'adultes, 770 confirmations, 19630 confessions de dévotion, 2102 confessions pascales, 16026 communions de dévotion, 1878 communions pascales, 136 mariages, 562 décès, 7 baptiseurs, 49 catéchistes et 5 chrétientés.

Après analyse de toutes ces informations, la Propagande donne son accord pour l'élévation de la mission du Kasai au rang de Préfecture Apostolique. Le Bref Pontifical du 18 mars 1904 vient sanctionner cette nouvelle situation et élever Émeri Cambier au rang de Préfet Apostolique.

À la fin de l'année 1904, la nouvelle Préfecture compte 7 postes de mission. Aux 5 anciens postes se sont ajoutés deux nouveaux : Lusambo-Saint-Antoine et Bena-Makima-Saint-Victorien.

Le premier poste est érigé grâce à l'aide spéciale de l'État que Cambier a obtenu suite à sa lettre adressée, le 6 novembre 1903, au commissaire de district Pierre Chenot.

Quant à Bena-Makima, il doit son existence à la générosité de la C.K. En effet, le 20 octobre 1904 trois Pères et un Frère s'installent à Bena-Makima à un endroit indiqué par la Compagnie du Kasai. Ils ont entre autres tâches d'établir pour le compte de celle-ci une plantation de 50 hectares de caoutchouc avec 100 travailleurs. Tout le personnel religieux blanc et toute la main d'œuvre noire sont payés par la C.K. ^{Note1}. La fondation de cette nouvelle mission coïncide avec la révolte des Kuba. Ceux-ci sont tenus à distance par 23 hommes de la garde civile de Cambier.

3. 1. 2. Les Presbytériens américains à Luebo

On se souvient que G. Grenfell est le premier missionnaire protestant ayant remonté le Kasai et le Sankuru. Son expédition n'a pas abouti à l'établissement d'une mission dans la région. Il fallait attendre l'arrivée des presbytériens américains pour qu'une première mission protestante s'établisse, en 1890, à Luebo, au Kasai.

Ces Presbytériens viennent du Sud des États-Unis. Leur idée d'implanter des missions au Congo remonte à des années en arrière avec l'intuition missionnaire de J. Leighton Wilson (1809 à 1886).

En effet, celui-ci, diplômé du Séminaire de théologie de Columbia, est envoyé au Libéria et au Gabon par le Conseil américain basé à Boston. Il œuvre dans ces deux pays de 1834 à 1853. En 1853, il devient secrétaire du Conseil presbytérien des missions étrangères où il sert jusqu'en 1860 ^{Note1}.

Avec le déclenchement de la Guerre de Sécession, l'Église presbytérienne se divise en deux camps. Wilson se range dans le camp sudiste. Il devient secrétaire du Comité exécutif des Missions Étrangères de l'Église presbytérienne du Sud des États-Unis. Il travaille donc, pour le compte des Missions étrangères, de 1861 à 1866, en Caroline du Sud puis à Baltimore, au Maryland. Il fonde le périodique « *Le Missionnaire* » ^{Note2}. Wilson jouera un rôle essentiel dans les premiers efforts pour envoyer des missionnaires au Congo. Pour lui, trois raisons justifient que les Presbytériens aillent au Congo.

Richard, *Histoire du Congo*, est considéré comme un et économiquement productif. Ensuite, les voies navigables du Congo sont si faciles à

Or adora, l'intérieur de l'Afrique est considéré comme sain et économiquement productif. Ensuite, les voies navigables devraient, pense-t-il, faciliter la communication et propagation de l'Évangile. Enfin, la langue indigène serait un instrument facile pour répandre l'Évangile^{Note3}.

Wilson estime que l'intérieur offre « *des résultats meilleurs et plus rapides* » que la côte de l'Afrique occidentale^{Note4}. Il croit aussi que l'Église presbytérienne du Sud a une responsabilité spéciale dans l'évangélisation de l'Afrique. Il note que la Providence a donné au Sud une culture et une société dans lesquelles les blancs et les noirs partagent une existence commune, bien qu'inégale. Cet héritage commun rend l'Église capable de mener à bien une mission en Afrique^{Note5}. C'est en vertu de ces principes que Wilson lance, dans son rapport annuel de 1881, un appel pour une mobilisation des missionnaires presbytériens pour l'évangélisation du Congo^{Note6}.

L'appel de Wilson n'est pas immédiatement suivi d'effet parce qu'il est intervenu en un moment où, dans les États esclavagistes du Sud, ceux qui prônaient la supériorité de la race blanche, évoquaient la possibilité de renvoyer les Noirs en Afrique. Certains presbytériens du sud estimaient même que la première étape de ce retour en Afrique serait d'envoyer des missionnaires noirs américains là-bas. Ceux-ci représenteraient une tête de pont pour des millions de Noirs américains qui les y suivraient. Dans un tel contexte, l'appel de Wilson ne pouvait que susciter des appréhensions^{Note1}.

C'est seulement à la fin des années 1880 que le premier candidat missionnaire presbytérien du sud se présente. Et, curieusement, il est Noir américain ! Il s'agit du révérend William Sheppard^{Note2}. Il demande, dès 1888, à l'Église presbytérienne du Sud de l'envoyer comme missionnaire en Afrique. Pendant deux ans, les autorités religieuses tergiversent, elles ne veulent pas laisser partir Sheppard là-bas, s'il n'est pas accompagné d'un supérieur blanc. Cet aspirant missionnaire blanc se présente en 1890. Il s'appelle Samuel Lapsley, cadet d'un an de Sheppard.

Les deux hommes se mettent en route. Ils passent par Bruxelles où Lapsley rend visite à Léopold II.

En mai 1890, Sheppard et Lapsley arrivent au Congo. S'étant entretenus avec des missionnaires expérimentés au Stanley Pool, les deux jeunes révérends pasteurs décident d'établir la première mission presbytérienne du Sud tout en haut du fleuve Kasai. Ils s'installent à Luebo sur la Lulua.

Au début de 1892, Lapsley se rend à Boma pour régler certaines affaires de la mission. Il ne reviendra plus au Kasai car, pris d'une fièvre hématurique alors qu'il se trouvait sur la côte, il succombe le 26 mars 1892 à Underhill. Sheppard reste pendant quelques mois seul au Kasai.

La région dans laquelle travaille Sheppard est limitrophe du pays des Kuba. Le pasteur noir américain tente obstinément de nouer des contacts avec ces Kuba, peuple qui était « *fier de ses propres traditions culturelles et religieuses et était, pendant de nombreuses années, indifférent au travail de la mission*. En plus, le roi Kuba ne voulait pas de blancs dans son pays »^{Note1}. Sheppard est fasciné par l'art Kuba dont il collectionne des objets. Il prend des notes ethnographiques sur les Kuba et d'autres populations de la région du Kasai. Il consigne les mythes ancestraux, les rites et les rendements des récoltes. Il réprouve certaines pratiques telles que les sacrifices humains ou le fait de tuer les femmes considérées comme sorcières. Son jugement à l'égard des coutumes africaines reste équilibré et respectueux.

En cette année 1892, il réussit l'exploit de s'introduire dans la capitale royale de Kuba. Le roi *Kot a Mbweky* II menace de lui couper la tête, mais quand il s'aperçoit qu'il est noir et que les anciens ont déclaré qu'il est un esprit réincarné de l'ancien roi Bope Mekabé, Sheppard est finalement accepté. Il séjourne quatre mois à la cour du roi des Kuba. Il y prend de nombreuses notes dont il se servira pour l'élaboration de son livre titré *Presbyterian Pioneers in the Congo*^{Note2}.

Les presbytériens du Sud, embarrassés de se trouver avec un Noir de facto à la tête de leur nouvelle mission du Congo, envoient, en 1893, d'autres presbytériens blancs : Margaret et George Adamson, De Witt C et May Snyder, Margaret et John Rowbotham. Un autre groupe de missionnaires, Blancs et Noirs, arrive en 1896 : Lucy Gantt (nouvelle femme de Sheppard), Maria Fearing, Lillian Thomas et Henry P. Hawkins. Un blanc, Samuel Verner, et un noir, Joseph Phipps, arrivent un peu plus tard à Matadi le 1^{er} juin 1896.

Alors que la plupart de ces nouvelles recrues travaillent efficacement pour la mission, Verner devient plus intéressé par des entreprises commerciales et scientifiques, soutient le régime de Léopold et se révèle être une déception et un embarras pour la Mission^{Note3}.

Avec l'arrivée de William M. Morrison en 1897, le travail apostolique se précise peu à peu et commence à se concentrer autour du peuple Luba à Luebo.

Depuis sa fondation en 1890, la Mission presbytérienne a conservé son siège à Luebo. Jusqu'en 1912, le gouvernement de l'État du Congo et les missionnaires de Scheut s'efforcent de contrecarrer les tentatives de presbytériens de s'étendre au-delà de la région de Luebo et leur petit poste d'Ibanji. Néanmoins, avec le transfert du Congo à la Belgique en 1908 survient une occasion sans précédent d'expansion. En 1912, les protestants américains fondent le poste de Mutoto ; en 1913, ils s'établissent à Lusambo ; enfin ils ouvrent le poste de Bulape en 1915, au cœur du pays Kuba, et le poste de Bibaanga en 1917, au centre du pays Luba.

Ainsi, en 1918, les presbytériens du Kasai gèrent cinq postes, chacun ayant une multitude d'avant-postes couvrant un vaste territoire. Cette expansion du protestantisme au Kasai inquiète sérieusement les missionnaires catholiques et même les instances romaines. Elle influencera la politique des Scheutistes chez les Ding orientaux et les déterminera à abandonner cette région périphérique aux Jésuites pour se consacrer à endiguer « *l'hérésie protestante* » au cœur de leur fief du Kasai.

3. 2. LES SCHEUTISTES ET LA C.K. EN GUERRE CONTRE LES PRESBYTÉRIENS AMÉRICAINS (1902-1909)

3. 2. 1. « Enkyster » ces protestants au centre même de leurs œuvres !

L'évangélisation de l'Afrique au 19^{ème} siècle s'est faite sur fond de querelles et de la concurrence qui opposait traditionnellement les protestants aux catholiques. Les divisions politico-religieuses qui sévissaient parmi les puissances occidentales étaient exportées en territoires coloniaux. Le très catholique Léopold II n'avait accepté que du bout des lèvres la présence au Congo des protestants anglo-saxons qui, selon lui et selon l'opinion publique belge, étaient des agents à la solde de leurs gouvernements, notamment ceux de l'Angleterre, de l'Allemagne et des États-Unis. Les protestants n'étaient tolérés au Congo qu'au nom du principe de « *liberté religieuse* » proclamé par l'acte de Berlin. Une des raisons évoquées par le roi et appuyée par le Saint-Siège pour convaincre les Scheutistes à venir au Congo, a été justement d'arrêter l'expansion protestante dans cette partie du continent noir.

Au Kasai, les presbytériens ont, comme nous l'avons indiqué plus haut, précédé les Scheutistes. Ils se sont installés à Luebo en 1890, une année avant que Cambier ne fonde Luluaubourg (1891). On pourrait se demander si l'installation précipitée de Cambier tout en amont du Kasai n'obéissait pas, entre autre, à ce qu'il appellera plus tard sa « *stratégie d'encerclement des protestants hérétiques* » ? Il est certain que parmi les actions menées par Cambier, la « *lutte contre le prosélytisme* » des Américains de Luebo est une priorité.

En février 1898, le révérend Morisson demande une concession au commissaire de district : « *J'ai l'honneur de vous envoyer ci-joint une demande de concession provisoire au village indigène de Banzadi qui est situé (comme indiqué sur la carte annexée) à environ 70 km NE. N au N. de Luebo* »^{Note1}. Une fois au courant de cette demande, Cambier s'adresse directement au Gouverneur Général le suppliant de ne pas agréer la demande de presbytérien si elle lui était faite :

Je viens d'apprendre de la bouche même des Révérends Mass et Hawkins de la mission protestante de Luebo que leur société à l'intention de demander à Votre Excellence l'autorisation de s'établir à mi-route Luluaubourg-Luebo, à deux journées de marche d'ici, c'est dire au milieu des mêmes Bena Lulwa que ceux qui nous entourent. Confiant dans la bienveillante protection que l'État nous a toujours accordée, sachant, d'ailleurs qu'une des préoccupations constantes du gouvernement est d'éviter, autant que faire se peut, les conflits, discussions ou difficultés s'y rattachant, et désireux de prévenir ces mêmes conflits entre différents œuvres, je prends l'humble et respectueuse liberté de venir supplier Votre Excellence dans l'intérêt de tous, de ne pas accorder cette autorisation, si elle est demandée. Toute la vaste tribu des Bakuba, au Nord de Luebo, n'offre-t-elle pas un champ assez étendu au zèle de ces Révérends ?^{Note2} ? La création de la Compagnie du Kasai en 1901 et l'érection du Haut-Kasai en Mission autonome (1901) puis en Préfecture (1904) n'améliorent guère la situation des presbytériens. Cambier réussit, grâce à un coup de main de l'État et à sa collaboration avec la C.K., à les « *enkyster* » au centre même de leurs œuvres, c'est-à-dire à Luebo et à Ibanji. Le Préfet Apostolique du Kasai peut, en septembre 1906, écrire fièrement à l'Œuvre de la Propagation de la Foi :

Comme vous le voyez [...], le nombre de nos résidences est de 7 [...]. Dans et autour de ces résidences, tels autrefois les abbayes de chez nous, sont venus se grouper foule d'indigènes, esclaves rachetés et hommes libres se réclamant de notre protection, et ces résidences sont devenues comme autant de foyers d'évangélisation. Les ruches remplis, les abeilles ont essaimé, étendant le rayon d'action ; et, nombreux sont maintenant les villages parcourus par les catéchistes, allant donner, surtout aux enfants, des leçons de religion, de lecture et d'écriture. [...] Cette année, nous avons commencé une lutte vive et acharnée contre les frelons qui veulent envahir nos ruches, je veux parler des protestants de l'A.P.C.M. (American Presbyterian Congo Mission) de Luebo. Presque à notre insu, s'ouvrant un chemin par l'enseignement de la lecture et de l'écriture, ils étaient venus ou plutôt avaient envoyé sournoisement un de leurs catéchistes, s'installer à 5 minutes du Poste de l'État de Luluaubourg, d'où leur influence s'étendait dans de nombreux villages des environs du poste. Nous avons réussi, grâce à Dieu, à les chasser de presque tous ces villages. Par suite de l'accord intervenu avec l'État, nous avons fondé une école au poste même de Luluaubourg, une autre à Lusambo, chef lieu du district ; et, à Luluaubourg comme à Lusambo s'élèvera bientôt une chapelle-église, l'État fournissant les matériaux, et nous la main d'œuvre. De plus, j'ai résolu « *d'enkyster* » ces protestants au centre même de leurs œuvres, - ils sont établis, eux, les Américains, à Luebo et à Ibanji, au centre d'un triangle dont je vais faire occuper les trois angles par trois résidences. L'une est déjà fondée à Bena Makima St. Victorien - deux nères et un frère partent dans huit jours pour aller

du centre d'un triangle dont je fais faire occuper les trois angles par trois résidents ; et une des bays tendue à bord maxima est l'écluse ; deux pères et un frère partent dans huit jours pour aller occuper la seconde à Mushenge Lukengo, où une maison les attend déjà ; et la troisième s'organisera dans quatre ou cinq mois - quelques familles y sont déjà placées. [...] Ces hérétiques sont furieux de cet « embouteillage » comme ils l'ont appelé eux-mêmes dans leur revue^{Note1}.

En 1908, le Congo Belge succède à l'E.I.C., les presbytériens ne parviennent pas à sortir immédiatement du fameux triangle dans lequel Cambier les a enfermés. Ils doivent attendre le déclin de l'économie du caoutchouc, la fin du monopole de la C.K sur le Kasai et la dégénérescence progressive du système mis en place par Cambier, pour aller hors du périmètre dans lequel ils étaient jusque-là confinés et fonder à partir de 1912 leurs autres missions^{Note2}.

3. 2. 2. La « Question congolaise » au Kasai (1904-1909)

La politique économique mise en place par l'E.I.C., à partir des années 1890, consistant à donner certains pouvoirs régalien aux Compagnies concessionnaires et à impliquer les agents de l'État dans la récolte de l'ivoire et du caoutchouc, devait nécessairement conduire à de nombreux abus. Des récits d'atrocités (massacre des populations, villages incendiés, enfants mutilés, femmes violées, etc.) commises au Congo sont régulièrement relatés dans la presse étrangère par des personnes comme E.D. Morel, Charles Dilke et Richard Fox Bourne. Certains témoins oculaires rédigent aussi des rapports : le Docteur Sidney Hinde, médecin de l'armée britannique, le missionnaire suédois E.V. Sjöblom, le missionnaire américain J.B. Murphy, l'explorateur anglais Edward Glave, et l'ethnologue allemand Leo Frobenius. Le Capitaine Guy Burrows publie *La Malédiction de l'Afrique centrale* (1903) pour lequel il est condamné pour diffamation Le négociant anglais Charlie Stokes est jugé et pendu en 1895-1896 pour avoir diffamé le roi et son État Indépendant en dénonçant les atrocités commises au Congo. Le Révérend Edgar Stannard est lui aussi objet d'un procès en diffamation en 1906^{Note3}.

À partir de 1902, les critiques contre le modèle de colonisation imposé par Léopold II deviennent de plus en plus véhémentes.

Le 15 mai 1902 a lieu à Londres dans la Mansion House une assemblée convoquée par l'*Aborigenes Protection Society*. Deux membres du parlement anglais, Pease et Sir Ch. Dilke, prennent la parole pour dénoncer les abus qui se commettent au Congo contre les indigènes. Un membre de l'Assemblée, Mohun, prend la défense de l'E.I.C.. L'Assemblée adopte cependant une résolution demandant au Gouvernement britannique d'entrer en communication avec les autres puissances afin d'imposer à l'état du Congo les réformes nécessaires^{Note1}.

Le 23 mai 1902, l'Assemblée Générale de la Société Coloniale allemande se réunit sous la présidence du duc Jean Albert de Mecklembourg. La politique inhumaine instaurée au Congo est violemment attaquée d'autant plus qu'elle entraîne des conséquences néfastes pour le commerce allemand dans la région. Un journal local exige même une révision de l'Acte de Berlin.

Plusieurs pétitions sont adressées, cette année-là, par les chambres du Commerce de Liverpool, Birmingham, de Halifax et de Brême à leurs gouvernements respectifs pour demander la convocation des signataires de l'Acte de Berlin afin d'examiner la question du respect de ses clauses au Congo.

Durant l'année 1903, un nombre important de brochures polémiques paraissent en Angleterre sur le Congo, notamment celle de E. D. Morel, *Affairs of West Africa*. Le 3 mars 1903, Anglais et Allemand se retrouvent en Assemblée Générale à Londres et votent le vœu que les États signataires de l'Acte de Berlin étudient les réformes nécessaires et la conduite à suivre envers l'E.I.C.. Le 30 avril, la Baptist Union vote une résolution contre le système administratif des Compagnies à Charte, considéré comme la cause de toutes les atrocités commises au Congo^{Note2}.

En cette année 1903, Morel et ses alliés au Parlement britannique réussissent à faire inscrire la « question du Congo » sur l'agenda politique. Au mois de mai, à la suite d'un important débat, la Chambre des communes adopte à l'unanimité une résolution exigeant que « les indigènes [du Congo] soient gouvernés avec humanité »^{Note1}. La résolution déplore également que Léopold II n'ait pas tenu ses promesses concernant le libre-échange.

Peu après l'adoption de cette résolution, le Foreign Office envoie au consul de Sa Majesté au Congo un télégramme lui ordonnant « de se rendre dès que possible à l'intérieur, et d'envoyer rapidement des rapports »^{Note2}. Ce consul est un Irlandais du nom de Roger Casement. À la fin de 1903, Casement regagne l'Europe pour préparer son rapport. Ce rapport, publié au début de 1904, est accablant. Il parle des massacres, des mains et des organes génitaux coupés. À cause du caoutchouc, les compagnies concessionnaires et les agents de l'État sèment la terreur partout au Congo. Pour qualifier ce qui se passe dans ce pays, Casement n'hésitera pas à écrire plus tard que le Congo est « un antre de démons »^{Note3}.

Le 23 mars 1904, après s'être entretenu quelques semaines auparavant avec Casement sur les abominations constatées au Congo, Morel fonde la « *Congo Reform Association* » avec laquelle Morrison et Sheppard vont activement collaborer.

En Belgique, la « question congolaise »^{Note4} est, au début, perçue comme une campagne orchestrée par les protestants anglo-allemands contre le très catholique roi Léopold II. On demande même aux missionnaires catholiques de faire une contre-propagande contre l'Angleterre. Mais, au fur et à mesure que les preuves des accusations s'accumulent, les protestations commencent à se lever en Belgique. Deux personnalités reconnaissent la justesse des attaques anglo-allemandes, le professeur Félicien Cattier, de l'Université Libre de Bruxelles, et le Socialiste Émile Vandervelde. Ils animent le débat sur la « *Question congolaise* » au Parlement et, par leurs écrits et leurs prises de position, sensibilisent l'opinion publique en Belgique.

Le 23 juillet 1904, pressé par les critiques, Léopold II signe un décret nommant une commission chargée d'enquêter sur les exactions éventuelles commises à l'égard des indigènes, soit par des particuliers soit par les agents de l'État. Le décret accorde à la commission les pouvoirs les plus étendus et demande à tous les agents de l'État de lui prêter sans réserve leur concours et leur aide dans l'accomplissement de sa tâche^{Note1}.

La Commission est composée d'Edmond Janssens, avocat général à la Cour de Cassation de Belgique, Président, du Baron Nisco, italien d'origine, Président *ad interim* du tribunal de Boma, et du docteur de Schumacher, Conseiller d'État et Chef du département de la justice du Canton de Lucerne en Suisse. Victor Deneyn, Substitut du Procureur du Roi à Anvers, est désigné comme secrétaire de la Commission et Henri Grégoire, originaire de la ville de Huy, comme secrétaire interprète^{Note2}.

La commission arrive à Boma le 5 octobre 1904, finit son enquête et rentre en Belgique le 21 février 1905. Elle commence ses travaux à Boma, puis se rend à Matadi et à Kinshasa. Elle continue ses enquêtes en remontant le fleuve jusqu'à Kisangani et en pénétrant dans le lac Tumba et dans le Bassin de la Lulongo. Elle n'a pas visité le bassin du Kasai et les territoires étudiés dans la présente étude, mais elle y fait quelques allusions dans son rapport final.

Pendant son séjour au Congo, la commission a reçu les déclarations de magistrats, de fonctionnaires, de directeurs et d'agents de sociétés, de missionnaires catholiques et protestants, ainsi que des populations locales.

Le rapport est officiellement signé à Bruxelles et daté le 30 octobre 1905. Il comporte 150 pages et est publié dans le Bulletin officiel du 5 novembre.

En ce qui concerne le bassin du Kasai, bien que ne s'y étant pas rendue, la Commission en parle dans le chapitre relatif au système de concessions :

Dans certaines régions qui n'ont pas fait l'objet d'une concession, l'indigène récolte les produits du domaine pour le compte de sociétés commerciales, sous l'empire d'une contrainte. Ces régions sont celles dans lesquelles l'État, par le décret du 30 octobre 1892, a abandonné aux particuliers l'exploitation du caoutchouc. Dans la plus grande partie du bassin du Kasai, soumise à ce régime, les nombreuses sociétés qui s'y étaient installées se sont syndiquées, supprimant ainsi la concurrence, et ont formé la Compagnie du Kasai (C.K.). Celle-ci, qui a été réorganisée sur la base d'une « société congolaise », n'a, néanmoins, pas reçu de concession proprement dite, comme l'Abir ou la S.C.A. Ses représentants n'ont pas davantage été commissionnés pour lever l'impôt. Elle ne peut donc récolter le caoutchouc et les autres produits de la forêt qu'en traitant directement avec l'indigène. Mais si, en droit, l'indigène est entièrement libre de récolter ou de ne pas récolter, de vendre ou de ne pas vendre du caoutchouc, en fait il se trouve, tout au moins dans le bassin du Sankuru, indirectement obligé à se livrer à la récolte de ce produit. En effet, il est assujéti à l'impôt vis-à-vis de l'État. Or, cet impôt doit être payé dans la monnaie locale appelée croissette ; et cette monnaie, le noir ne peut se la procurer que chez les factoriens, qui lui réclament du caoutchouc en échange^{Note1}.

Le rapport continue en indiquant les abus engendrés par ce système :

Indépendamment de cette contrainte, on nous signale différents abus auxquels donne lieu le système. La quantité de caoutchouc que la Compagnie exige en échange d'une croissette est plus ou moins laissée à l'arbitraire. De plus le factorien, qui sait ou qui pressent que l'indigène ne travaillera plus à partir du jour où il se sera procuré le nombre de croissettes suffisant pour payer l'impôt, a soin, la plupart du temps, de rémunérer d'abord l'indigène en marchandises quelconques, autres que des croissettes. Il semble résulter des renseignements recueillis par la Commission, qu'en définitive, le paiement remis à l'indigène en échange de son caoutchouc est inférieur à la rémunération allouée par l'État, dans les mêmes conditions, aux récolteurs de son domaine privé et que, d'autre part, la quantité de caoutchouc exigée est supérieure^{Note2}.

La commission parle aussi des expéditions armées entreprises par les sociétés du Lomami et du Kasai. Légalement les compagnies commerciales ne peuvent pas faire d'expéditions armées. On leur permet cependant d'avoir, dans chacune de leurs factoreries, un dépôt de vingt-cinq fusils *Albinis*, dont vingt servent exclusivement à repousser les attaques dont ces factoreries pourraient être l'objet de la part des indigènes. Les cinq autres peuvent être remis, moyennant permis spécial, aux hommes chargés d'escorter les Blancs dans leurs tournées. Une circulaire du Gouverneur général autorise les *capitas* noirs à porter un fusil. Malgré ces défenses formelles, il est arrivé plusieurs fois, au Kasai comme ailleurs, que les agents commerciaux utilisent les armes pour contraindre à produire plus ou pour s'accaparer

des vivres pour leurs travailleurs^{Note3.} .

Même si la commission ne s'est pas rendu au Kasai, tous les griefs qu'elle a signalés ailleurs contre l'État léopoldien et les compagnies commerciales s'appliquent, mutatis mutandis, à la situation dans cette partie du Congo. Les populations ici étaient soumises aux mêmes impositions en arachides et en vivres (cikwangué, poisson, produits de chasse, animaux domestiques), aux mêmes corvées (coupe de bois, travail dans les postes et les factoreries, payage, portage), à la fourniture de l'ivoire et à la récolte des produits dits du domaine, copal et caoutchouc. Cette région n'était pas non plus à l'abri de toutes les autres formes des pressions et d'exactions dénoncées par la commission d'enquête. L'aide- mémoire anglais en réponse au mémoire belge du 12 mars 1909 et communiqué le 12 juin, mentionne : « ... le travail forcé des hommes, et dans des nombreux cas, des femmes, dans des districts très étendus sinon dans la plus grande partie de l'État du Congo tout entier, comportait à peu près tout, si pas tout le temps dont disposait un adulte annuellement. Dans le district du Kasai, sous prétexte du commerce, la taxe en caoutchouc était prélevée au mépris absolu des lois de l'État du Congo. C'était par de tels moyens qu'était obtenue la plus grande partie du caoutchouc exporté du Congo... »^{Note1.}

3. 2. 3. La commission accuse les missions catholiques (1905)

En ce qui concerne les Missions catholiques, le rapport de la commission n'est pas du tout tendre, surtout à l'endroit des Jésuites du Kwango. Il critique particulièrement les fermes-chapelles et les colonies scolaires. Il reproche aux Jésuites d'opérer des recrutements forcés des enfants et de les retenir dans les missions contre leur gré, de maltraiter ces enfants (mise aux fers, peine de la chicotte, etc.) et d'exercer une tutelle étroite sur les habitants des missions et des fermes-chapelles^{Note2.} .

Ce rapport épargne les Scheutistes qui, comme nous l'avons vu, avaient aussi des choses à se reprocher dans leur conduite vis-à-vis des « indigènes ».

La publication de ce rapport cause un émoi profond dans les milieux catholiques en Belgique. Les accusations contre les missions catholiques restent incompréhensibles et cachent, pour les missionnaires, d'autres intentions inavouées : « On constata, écrit Léon Dieu, avec stupeur que, par un étrange renversement des rôles, ceux qui avaient plaidé la cause du droit et s'étaient efforcés de protéger les Noirs, étaient eux-mêmes accusés de les exploiter et de les maltraiter »^{Note3.} .

Les catholiques voient derrière ces accusations la main des Francs-maçons et des protestants anglo-américains. C'est ainsi qu'au Kasai, ils prendront parti pour la C.K. contre les presbytériens qui accusaient la compagnie de maltraiter les populations.

Dans cette affaire, les protestants se sentaient plus proches des « opprimés », c'est-à-dire des Noirs. D'abord, ils n'étaient pas cités dans le rapport. Ensuite, ils pouvaient se vanter d'être les premiers à avoir rendu publiques les exactions commises par le régime de Léopold II et par les compagnies concessionnaires.

Mais cette philanthropie des protestants ne peut pas être expliquée simplement par l'innocente charité évangélique. D'autres facteurs doivent être pris en compte.

En premier lieu, les protestants du Congo n'étaient pas d'origine belge. Ils étaient considérés, dans le cercle des blancs du Congo, comme une minorité étrangère capable de nuire aux intérêts de la Belgique et de son roi. A ce titre, les Belges nourrissaient des soupçons à leur endroit. C'est peut-être pour affirmer leur existence et leur différence, qu'ils ont pris fait et cause pour les Africains.

Deuxièmement, sur le plan financier, les protestants n'attendaient pas grand chose de l'État léopoldien. Jusqu'en 1909, les subsides annuels réguliers accordés par l'État aux sociétés missionnaires n'avaient guère dépassé le montant de 2.500 francs pour les Baptistes anglais qui, seuls, en bénéficiaient. Les autres missionnaires protestants ne recevaient aucun subside de l'État. Les sommes importantes allouées aux missionnaires catholiques belges qui, non seulement jouissaient de subsides réguliers, mais aussi de l'assistance extraordinaire et des fonds dits spéciaux^{Note1.} . Cette indépendance financière des protestants vis-à-vis de l'État léopoldien peut aussi expliquer leur esprit critique et leur liberté d'action.

Troisièmement, les protestants, surtout ceux du Kasai, s'étaient gardés de tisser des liens privilégiés avec les Compagnies commerciales. Ils essayaient d'organiser leur apostolat missionnaire en dehors des influences du commerce et plus tard de l'industrie. Cette distance leur a permis de tenir un discours critique contre les abus de ces compagnies sans craindre d'éventuelles représailles. Les missionnaires catholiques, les Scheutistes du Kasai particulièrement, étaient tellement impliqués dans le système léopoldien et dépendants des sociétés commerciales qu'ils n'ont pas pu s'apercevoir des abus commis contre les Noirs et les dénoncer.

Les protestants, dans leurs écrits et leurs déclarations, n'ont pas manqué de fustiger le silence sinon la complicité des catholiques dans cette fameuse « question congolaise »^{Note2.} .

3. 2. 4. La C.K. accuse les Presbytériens (1908-1909)

Dans le Kasai, le mouvement de protestation contre les abus de l'État léopoldien est animé, à partir de Luebo, par le pasteur William Morrison, supérieur de la Southern Presbyterian Congo Mission et son collaborateur, le pasteur noir américain William Sheppard. Ils sont tous deux proches de la « Congo Reform Association » de Morel.

Comme beaucoup d'autres Églises protestantes travaillant au Congo, par crainte de la répression de l'État léopoldien, l'Église presbytérienne du Sud maintient officiellement une politique de non-implication dans les affaires politiques. Elle demande à son personnel de ne se concentrer que sur la proclamation de l'Évangile, l'épanouissement de la vie spirituelle et la construction d'une l'Église congolaise. Le contact direct avec les réalités du terrain va bientôt changer les choses. Le travail forcé, l'esclavage, les assassinats et autres atrocités obligent Morrison à défier la Compagnie du Kasai (et donc l'État Indépendant du Congo) et à enfreindre les règles officielles de sa propre Église.

Morrison met au point une procédure de réponse aux violations des droits de l'homme. Cette procédure est expliquée dans son essai « En quelles circonstances sommes-nous justifiés de rendre publics les rapports d'atrocités et autres formes d'injustice commises à l'encontre des indigènes ? »^{Note1.}

Sa méthode consiste à signaler les abus d'abord aux officiels locaux de la Compagnie du Kasai. Si rien n'est fait, il s'en réfère alors aux autorités locales de l'État Indépendant. Ensuite, il s'adresse au Gouverneur Général à Boma. Et en dernier recours, il écrit en Belgique, à une haute autorité telle que le Ministre des colonies ou le Roi lui-même. Si ses protestations restent sans réponse, ce qui est souvent le cas, alors il se sent libre de dénoncer les outrages dans les magazines et les journaux, par des conférences, et au travers de l'Association pour la Réforme du Congo d'E.D. Morel.

À partir de 1902, la C.K. jouit d'un véritable monopole dans toute la région qui lui est dévolue par ses statuts et par sa convention avec l'État. Elle réalise, avec le concours des personnages aussi sulfureux que Léon Rom^{Note1.} , d'énormes bénéfices sur la vente du caoutchouc et l'ivoire.

Tableau N°6 Bénéfices réalisées par la C.K. (1902-1909)

Années	Bénéfices	Dividende par part bénéficiaire
1902	1.210.706,23	250
1903	3.497.393,01	750
1904	5.334.797,06	1.000
1905	7. 543 084.98	1.500
1906	8.033.657,22	1.750
1907	2.018.979,93	400
1908	4.337.428,70	800
1909	6.324.927,01	

(Source : Papiers de DE KEYZER, AHPMRAC, R.G. 764/R.G. 887).

Tous ces bénéfices, la C.K. ne les engrange pas, comme le prétendent ses propagandistes^{Note2.} , en faisant du commerce libre avec les indigènes.

De nombreux témoignages locaux^{Note1}. et les protestations de presbytériens de Luebo nous apprennent que c'est sous la contrainte et par des excès de brutalité que le caoutchouc était produit et vendu à des prix concurrentiels au marché d'Anvers. Sheppard écrivait, par exemple, à propos de Kuba : « *Les sentinelles armées des compagnies concessionnaires obligent les hommes et les femmes à passer la majeure partie de leurs jours et de leurs nuits dans la forêt pour faire du caoutchouc, et le salaire qu'ils touchent est si maigre qu'ils ne peuvent pas en vivre* »^{Note2}.

En 1904, exténués par de nombreuses corvées et des exactions de « surveillants » de la C.K., les Kuba se révoltent. Encouragée par les anciens qui disaient avoir un fétiche capable de changer en eau les balles des hommes blancs, l'insurrection se répand rapidement et les rebelles brûlent les comptoirs de la C.K.. Avec l'aide de l'État, la Compagnie, réprime la rébellion. Les insurgés sont tués et leurs villages incendiés.

En 1905 Morrison et Sheppard^{Note3}. dénoncent les massacres perpétrés par les « surveillants » de la C.K. contre les « insurgés » Kuba. Les deux presbytériens se mettent ouvertement en opposition avec la Compagnie. Celle-ci, pour se défendre, prend pour témoin les Scheutistes du Kasai^{Note4}.

En 1906, un Scheutiste, Numa Polet, est tué au moment où il voulait, avec l'assistance d'un agent africain du poste de la C.K. de Bolombo, arrêter le chef Mianda du village Bambuye à son domicile^{Note1}.

Dans un article paru, en janvier 1908, dans le *Kasai Herald* (lettre d'information annuelle de presbytériens du Congo) et réimprimé plus tard par Morel, Sheppard décrit systématiquement le massacre de Kuba et la destruction de leur culture par la C.K.

La Compagnie crie à la diffamation et exige un démenti. Morrison et Sheppard refusent et envoient aux responsables de la C.K. des lettres véhémentes énumérant des accusations plus spécifiques.

Entre temps, en cette même année 1908, le vice-consul de Grande-Bretagne au Congo, Wilfred Thesiger, effectue une visite de trois mois dans le bassin du Kasai pour préparer un rapport sur la situation dans la région. Il séjourne à la mission des presbytériens américains et utilise leur steamer, le « *Lapseley* » pour se déplacer. Il visite plusieurs villages Kuba accompagné de Sheppard. Le rapport de Thesiger au Parlement britannique est cinglant. Il y est question de famine et d'exactions. Il décrit aussi les cases des Kuba qui tombent en ruine pendant que les habitants travaillent comme des esclaves pour récolter le caoutchouc.

En réponse aux accusations des presbytériens et au rapport de Thesiger, le prix des actions de la C.K. est en chute libre^{Note2}.

Ne pouvant pas s'attaquer directement à Thesiger, la Compagnie porte plainte pour diffamation, en février 1908, contre Sheppard, en tant qu'auteur de l'article et Morrison, qui l'avait publié, en demandant quatre-vingt mille francs de dommages et intérêts. Le procès de la C.K. contre les deux pasteurs presbytériens a un grand retentissement au Congo et en Belgique. Pour les missionnaires et les catholiques belges, c'est un procès entre l'Angleterre protestante et la Belgique catholique. Pour les Scheutistes du Kasai l'occasion n'est que trop belle pour pouvoir enfin régler leur compte à « *ces hérétiques* » qui les narguent continuellement dans leur « *perle d'Afrique* ». Ainsi les missionnaires de Scheut se sont-ils naturellement rangés du côté de la C.K.^{Note3}.

Le procès de la C.K. contre les Presbytériens de Luebo a lieu à Léopoldville, à partir du 24 septembre 1909. Les deux accusés, Morrison et Sheppard, comparaissent. Ils sont défendus par Émile Vandervelde.

L'avocat de l'accusation, Gaston Vandermeeren, un socialiste belge, représente les intérêts du Directeur Chaltin et des autres responsables de la CK.

L'audience est suivie par un petit groupe de diplomates et de pasteurs protestants, incluant le Vice Consul britannique Armstrong, le Consul américain William Handley, le Vice Consul américain Kirk, et William Morrison, T.H. Hope Morgan, et environ trente autres pasteurs protestants, qui viennent d'achever une conférence à Kinshasa. Le Père Cambier y est aussi présent. Les témoins indigènes venus du Kasai avec les deux pasteurs ne sont pas admis à faire leurs déclarations^{Note1}.

L'avocat Vandermeeren, qui avait été devant les tribunaux de l'État Indépendant pendant plusieurs mois pour défendre les agents de la C.K. accusés de mauvais traitements sur des Congolais forcés de produire du caoutchouc, commence son plaidoyer en déclarant que l'article de Sheppard se référait à la C.K. et qu'il l'avait écrit avec l'intention de porter préjudice à la Compagnie et, par conséquent, de priver la Belgique de ses droits sur le Congo.

Selon cet avocat de l'accusation, l'article était diffamatoire et dommageable ; qu'il avait été écrit pour créer une fausse impression et avait déjà entraîné un dommage considérable pour la Compagnie^{Note2}.

Il nie, comme on pouvait s'y attendre, le fait que la Compagnie ait jamais employé « *des sentinelles armées* » et que « *des pressions aient jamais été exercées sur les indigènes pour la production du caoutchouc* »^{Note3}. Il essaie de prouver que les conditions dans le district de Kasai ne s'étaient pas aggravées depuis l'arrivée de la C.K..

En ce qui concerne l'usage des armes à feu par les sentinelles, l'avocat tient un raisonnement pour le moins curieux. Il affirme que « *c'était contre les ordres de la Compagnie, mais que, peut-être, certains des acheteurs possédaient-ils des armes à feu* »^{Note4}.

Il se lance aussi dans une attaque contre Consul Thesiger, suggérant qu'il y avait une conspiration entre le Consul et les missionnaires presbytériens. D'ailleurs, dit-il, « *Sheppard avait emmené Thesiger seulement dans les pires endroits du pays et que sa visite était trop brève pour s'assurer des véritables conditions des indigènes* »^{Note1}.

Il accuse Sheppard d'avoir écrit son article par hostilité contre les Catholiques. Il se demande pourquoi les autres missionnaires au Congo, spécialement les Catholiques, n'avaient vu aucun des abus dénoncés par les missionnaires protestants^{Note2}.

En réponse aux accusations de Vandermeeren, Vandervelde démontre que l'article de Sheppard n'avait aucunement pour but de nuire, mais qu'il se contentait de décrire des conditions existantes. Il n'y avait aucun complot avec le gouvernement britannique contre la CK étant donné qu'il n'y avait eu aucune correspondance avec le Consul anglais Thesiger avant son arrivée au Kasai. Il n'y avait aucun rapport entre les conditions au Kasai et le supposé conflit entre les missions catholiques et protestantes. Vandervelde note qu'en réalité, les déclarations faites dans l'article étaient vraies parce qu'elles étaient corroborées par le rapport de la propre Commission régentée par le roi lui-même et par le rapport du Consul Thesiger^{Note3}.

L'accusation, dit Vandervelde, n'a pas prouvé que la CK avait souffert un dommage quelconque à cause de l'article de Sheppard. Le prix de l'action de la compagnie avait baissé avant la publication de l'article, les exportations de caoutchouc avaient augmenté de 1410 tonnes en 1908 à 1527 tonnes en 1909^{Note4}.

Dans son verdict, le juge Gianpetri, politiquement habile, en vient à une interprétation étroite et astucieuse de l'affaire. Il ne veut heurter ni les autorités américaines (représentées au procès par le Consul et le vice-consul des USA) ni celles de la Belgique. Il décide que Sheppard n'avait pas l'intention de nuire à la CK ni d'« *entacher* » sa respectabilité ; qu'il ne blâmait pas la CK pour les actes commis par ses employés ; et que l'article ne concernait pas la CK « *qui demeurait complètement étrangère aux abus dénoncés* »^{Note5}.

La question de savoir qui était responsable des conditions au Kasai, et ce qui pourrait être fait pour les améliorer, n'était pas un problème. En fin de compte Sheppard est déclaré innocent sans que la Compagnie du Kasai soit reconnue coupable. Celle-ci devait toutefois payer les frais de justice^{Note1}.

C'est dans ce contexte particulier où la CK se trouve harcelée par les presbytériens américains qu'elle cherche, pour se donner, peut-être, bonne conscience ou pour des raisons de propagande, à se lancer dans les œuvres philanthropiques en faveur des indigènes. En 1905, la Compagnie commence un hôpital à Pangu. En 1908, au plus fort de la crise avec les protestants, la CK finance la construction d'une école catholique à Demba et facilite l'installation des Scheutistes à Pangu.

4. LA MALADIE DU SOMMEIL ET LE CHANGEMENT DE LA STRATÉGIE MISSIONNAIRE AU KASAI (1902-1914)

Nous avons précédemment évoqué la maladie du sommeil comme un des principaux facteurs ayant entraîné la suppression de la mission de Berghe-Sainte-Marie. Ici nous verrons que cette maladie constitue une des causes de l'implantation des Scheutistes à Pangu, chez les Ding orientaux^{Note2}.

Berghe-Sainte-Marie, nous le savons, était le passage obligé de tous les missionnaires à destination du Kasai. C'est probablement à partir d'ici que l'épidémie s'est propagée le long du Kasai jusqu'à sa partie supérieure à la faveur de fréquentes circulations des steamers et des hommes. Nous pouvons estimer que la maladie a atteint la Mission du Kasai avant 1896. Dans un rapport envoyé cette année-là à la Propagation de la Foi, Cambier signale qu'il a érigé deux dispensaires, un hôpital, un lazaret pour les maladies contagieuses^{Note3}.

À cette époque, on croyait, comme nous le verrons plus loin, que la maladie du sommeil était aussi contagieuse que la tuberculose et qu'il fallait isoler les patients. C'est ainsi qu'est née l'idée des lazarets ou hôpitaux pour les « dormeurs »^{Note1}.

En 1902 Cambier fait aménager une île de la Lulwa dans laquelle il isole les malades du sommeil. Il la dénomme « *Louvain-Alma-Mater* »^{»Note2.} . Deux fois par jour, une Sœur descend vers l'île des dormeurs.

En 1906, un hôpital pour dormeurs est construit à Hemptinne-Saint-Benoît, sur une colline voisine à la mission. Il est séparé du village par un petit ruisseau.

D'autres hôpitaux et lazarets seront progressivement érigés dans le Kasai. Parmi eux nous retiendrons celui de Lusambo Saint-Trudon et celui construit par la CK à Pangu.

Pour multiplier et entretenir les hôpitaux et essayer d'enrayer la maladie, Cambier sait qu'il a besoin de ressources. Il adresse, en 1905, à la presse du monde entier, sa fameuse « *Lettre sur la maladie du sommeil* ». Cette lettre plaide la cause « *des derniers malheureux entre tous les malheureux, ces squelettes ambulants qui semblent, à les voir sommeiller, dormir déjà de leur dernier sommeil. Dans la clairière défrichée de l'île, on compte déjà soixante-dix tertres ; et pour le moment, trente-cinq pauvres attendent l'instant où leur voisins, couchés sur le même grabat, pourront dire d'eux qu'ils ne souffrent plus* »^{»Note3.} .

La missive de Cambier décrit en des termes poignants la gravité et les affres de cette maladie dont nul ne connaît ni l'origine ni le moyen de combattre. Le sort de ceux qui sont atteints par cette sorte de peste de temps moderne est pitoyable :

Il est huit heures du matin... Déjà ceux qui sont encore plus robustes parmi ces infortunés se sont entraînés au dehors, pour réchauffer sous les caresses du soleil leurs membres engourdis par la nuit froide et brumeuse de la saison sèche. D'autres ont gagné le tronc d'un arbre couché par terre, s'y sont assis, et se sont endormis bientôt après. Les uns s'étant posés la tête finissent par perdre l'équilibre et tombent à la renverse. Les autres, ployés d'abord en avant, leurs mains prenant appui sur les genoux, s'effondrent bientôt, la face première, sur le sol. Quelques malades de la même catégorie se sont adossés au mur, à quelque pieu de la palissade, et là, les genoux à demi pliés, les bras ballants, les yeux ouverts, ils dorment debout, jusqu'à ce que la fatigue les fasse s'écrouler, sans leur arracher pourtant ni plainte, ni gémissement. Si on négligeait alors de les éveiller, ils resteraient sur place et seraient, comme tant d'autres malheureux chassés ou perdus dans la brousse, foudroyés par le soleil de midi. D'autres malades déjà moins robustes recherchent plus avidement encore la chaleur du soleil naissant. Mais n'étant plus maîtres de leur équilibre, ils font un violent effort pour avancer de quelques pas, et vont s'abattre de tout leur poids contre la muraille, une palissade, la terre nue, voire même contre d'autres malades. Maintes fois, quand nous nous rendons au lazaret pour la visite du matin, nous trouvons la porte obstruée par un monceau d'hommes impuissants à se relever. Un premier malheureux s'étant échoué sur le seuil, d'autres ont buté contre l'obstacle, et là ont formé une lamentable grappe de corps entrelacés, tandis que des gémissements, des pleurs convulsifs, des cris de rage vont porter au loin les accents d'une détresse aux abois. Sommes-nous au dernier terme de la misère ? Pas encore. Les malheureux que je vous présente maintenant sont-ils encore vivants ? L'œil pourrait s'y tromper. Voyez ces os saillants comme ceux d'un squelette ensaché dans la peau ; ces yeux fixes, exorbités ; ces narines large ouvertes pour aspirer un peu d'air ; ces lèvres encroûtées, agglutinées par le feu de la fièvre ; cette bouche gangrenée d'où s'échappe une salive jaunâtre coulant en filets sur la poitrine décharnée : ce sont nos dormeurs de la troisième catégorie. Et maintenant écoutez encore. J'ai abordé de pauvres créatures portant des plaies hideuses sur les membres. Par moments un mouvement convulsif anime ces épaves humaines dont les bras voudraient s'agiter pour éloigner une nuée de mouches s'acharnant sur des chairs putrides. Ils feront effort pour se redresser et leurs dents desserrées laisseront passer deux mots : « Blessures, feu » ; et à bout de force ces malades s'effondreront à nouveau à nouveau sur la natte. Avez-vous compris ? C'est l'histoire de centaines et de centaines de malheureux qui, sans le savoir, ont poussé un pied, une jambe, un bras dans le feu qui brûle au milieu de la case, et qui, vu leur faiblesse, ne sont pas parvenus à le retirer. Et c'est dans cette effroyable position qu'on les retrouve, parfois après des heures, parfois après toute la nuit, les membres atteints ne présentant plus que des chairs noircies boursouflées, cuites jusqu'aux os^{»Note1.} .

Cambier décrit aussi la longue agonie des dormeurs, la folie furieuse qui s'empare d'eux au stade avancé de leur maladie au point qu'ils peuvent même exercer les pires cruautés sur leurs compagnons. Il conclut que « *La maladie du sommeil ne connaît ni limites, ni faveurs ; elle n'épargne ni sexe, ni âge ; elle fauche toujours et est bien autrement meurtrière que les plus épouvantables catastrophes* »^{»Note2.} . Il en appelle donc à la compassion et à la charité universelle : « *La maladie du sommeil décime les villages, dépeuple les contrées, est en train d'anéantir des races entières. Et nous pourrions ne pas crier à nos compatriotes, crier au monde, à l'humanité tout entière : « Pitié pour ces malheureux. Pitié, et sans tarder ».* Non, jamais. Ces hommes sont nos frères, et nous devons plaider leur cause, nous devons faire connaître leurs souffrances au monde entier, car le monde entier a le devoir de compatir à pareille infortune. [...] Si le Congo réserve aux peuples des richesses, ces peuples ont cependant tout le devoir de s'intéresser au sort malheureux, souverainement malheureux, de leurs frères du Congo. Il nous faut un hôpital digne de ce nom, digne de ces innombrables victimes, digne de notre civilisation »^{»Note3.} .

Si au début, les gens acceptent volontiers d'être internés dans ces « *hôpitaux pour dormeurs* » avec l'espoir d'y trouver la guérison, ils vont vite déchanter. Le mal était dans le pays et aucun remède n'était encore trouvé pour soulager les « dormeurs ». Les lazarets dans lesquels sont confinés nos pauvres malades se transforment en mouiroir.

Une seule consolation pour les missionnaires, c'était qu'aucun de ceux qui étaient parqués dans ces « *maisons de la mort* » ne pouvait échapper au baptême in articulo mortis. Ces lieux lugubres deviennent ainsi, suivant une expression anaphorique de l'époque, des « *vestibules du Paradis* »^{»Note1.}

Les suspicions et les rumeurs commencent alors à circuler parmi les natifs à propos de l'eau de missionnaires (l'eau de baptême) qui précipite les malades à la mort et achève ceux qui agonisent. Les malades redoutent donc le baptême et plus tard « *l'extrême onction* ». L'île des dormeurs et les lazarets du Kasai se vident. On cache les malades à l'approche des missionnaires. Pour continuer à peupler les « *vestibules du Paradis* », Cambier trouve une idée originale : donner un petit coupon d'étoffe aux indigènes qui amenaient leurs malades^{»Note2.} . La pratique de l'achat des « dormeurs » en vue du baptême est donc née. Elle va bientôt faire tache d'huile à tel point qu'au 1^{er} juillet 1909 les Scheutistes du Kasai avaient acheté au total 9.972 personnes. Ce total se répartit comme suit : Saint-Trudon de Lusambo (là où les malades de la région de Pangu étaient acheminés avant 1908) 5.497, Mérode 2.567, Mikalay 1.145 et Hemptinne 763.

Presque 10.000 baptêmes de malades du sommeil au Kasai, c'était à peu près un cinquième de tous les baptêmes catholiques administrés au Congo au 1^{er} juillet 1909^{»Note3.} .

Les soins aux « *âmes des dormeurs* » confèrent désormais aux missionnaires une aura qu'ils n'avaient pas auparavant. Ils sont considérés comme spécialistes éprouvés de la maladie du sommeil. Les Sœurs de la Charité de Gand sont particulièrement admirées à cause de leur dévouement à soigner les « dormeurs ». Certaines d'entre elles payeront de leur vie cet apostolat auprès des malades^{»Note4.} .

La documentation, pour l'instant, à notre disposition ne nous permet pas d'établir clairement à partir de quelle époque la maladie du sommeil apparaît chez les Ding orientaux. L'établissement par la C.K. d'un hôpital à Pangu nous donne une indication déterminante. Celui-ci est réalisé en 1905 pour soigner sur place les malades du sommeil qui, jusque-là, étaient conduits à Lusambo. La certitude que les Ding orientaux concernés par cette terrible maladie, allaient à Lusambo, chef-lieu du district de Lualaba-Kasai, nous est donnée par deux sources : une circulaire du Vice Gouverneur Général, F. Fuchs et une lettre du Père Baerts. La circulaire de Fuchs est ainsi libellée «Lusambo recevra des malades du district. Au cas où il aurait trop de malades, il pourrait en être envoyé un certain nombre à Kabinda, après avoir prévenu en temps opportun le médecin directeur de ce lazaret »^{»Note1.} . Or à cette époque le territoire de Ding orientaux faisait partie du District du Lualaba-Kasai.

Le Père René Baerts indique, quant à lui, qu'avant l'établissement de l'hôpital de Pangu, les dormeurs étaient invariablement dirigés sur Lusambo : « *Des malades atteints du sommeil, notre lazaret est encore peu fourni, et pour cause. En effet, rien n'est malaisé comme de faire dévier un courant. Or, avant l'établissement de Mpangu, les dormeurs étaient invariablement dirigés sur Lusambo, et aujourd'hui, c'est encore cette mission plus ancienne qui recueille les malades de nos parages* »^{»Note2.} .

Il apparaît donc qu'avant 1905 la maladie du sommeil sévissait dans la région de Pangu. Si nous acceptons l'hypothèse selon laquelle cette maladie se serait répandue au Congo à partir de la côte occidentale, nous pouvons penser qu'elle avait atteint les Ding avant de sévir dans le Haut-Kasai. À part cette indication laconique que nous venons d'évoquer, nous n'avons pas de données sur l'expansion de la pandémie dans cette zone.

Mais nous pouvons dire avec certitude que ce fléau, à l'instar d'autres épidémies comme la variole, se serait répandue à partir des rivages du Kasai à la faveur de nombreux mouvements de populations consécutifs au développement du trafic sur cette dernière rivière. En 1908, Van Der Linden fait allusion à cette maladie dans la région comprise entre Eolo et Mangai :

Jusqu'à présent je n'ai guère pu prendre contact avec les indigènes. Les deux rives du Kasai sont désertes. On aperçoit des noirs que sur les îles, où ils vivent dans la sauvagerie la plus primitive. Dès qu'ils voient notre steamer, ils se sauvent dans la brousse. Jusqu'à Mangué la région riveraine n'est presque pas habitée. De rares villages sont éparés entre la Lukenie et le Kasai. Un agent de l'état qui vient de traverser ce pays me dit qu'il y a trouvé beaucoup de chimbeks abandonnés. La maladie du sommeil a dû faire ici des terribles ravages. Au cours d'une excursion en baleinière aux environs d'un poste de bois, c'est par centaines que les mouches tsé-tsé volaient autour de nous^{»Note3.} .

Baerts signale, en 1910, la présence de « quelques cas » de la maladie dans les bassins moyen et supérieur de la Lubwe. Les cours des affluents du Kasai - la Loange, la Lubwe, la Pio-Pio et la Kamtsha - ont été des voies privilégiées de la pénétration de la maladie vers l'intérieur des terres. Les rivages marécageux de ces rivières ont favorisé le développement de la tsé-tsé. Le rapport de la mission médicale antitrypanosomique du Kwango-Kasai^{»Note1.} et les cartes épidémiologiques de l'époque coloniale confirmeront que ce sont les zones forestières longeant ces rivières restent des foyers les plus infectés.

En tout cas, la maladie avait causé des dégâts considérables parmi les populations Ding orientaux et leurs voisins Ngwi, c'est du moins ce que témoigne l'administrateur de Luebo, Lode Attchten : « *Les Badinga habitent un pays de galeries et de forêts. Ce sont des chasseurs assez frustes mais qui commencent, grâce à la propagande active, à s'adonner à la culture du riz et à la récolte des fruits du palmier. Ici encore comme chez les Bangali, au sein même de la fléau la maladie a fait de*

la propagande active, à soumettre à la culture du riz et à la récolte des fruits du palmier. Ici encore comme chez les bangali, avoisinant le fleuve la maladie a fait de grands ravages. Chez ces derniers l'état sanitaire est particulièrement mauvais, malgré une prospérité exceptionnelle »^{Note2}.

La maladie du sommeil a été longtemps une préoccupation pour l'autorité coloniale belge et pour les missionnaires non pas, avant tout, pour des mobiles philanthropiques, mais pour la justification même de l'entreprise coloniale qui avait pour essence l'exploitation économique.

La littérature coloniale ne cesse de répéter que la dépopulation consécutive à cette épidémie aurait des conséquences irrémédiables sur le recrutement de la main d'œuvre et constituerait ainsi une menace à l'avenir économique de la colonie.

Parlant des conséquences de cette maladie dans la mission Jésuite du Kwango, le Père Thibaut écrit :

Depuis 1900, le terrible fléau qui menaçait de faire un désert du centre africain, commençait déjà de sévir. Il détruisait la plus grande partie de la population, presque toutes les réserves qui devaient constituer alors la portion adulte et, en particulier, le plus grand nombre de catéchistes. Sans les ravages de cette sinistre pourvoyeuse de la mort, les fermes-chapelles notamment établies quelques années plus tôt, seraient déjà devenues des villages chrétiens. Les enfants, recueillis auparavant, auraient pu former une population dense et laborieuse. Hélas ! en bien des endroits, c'était le désert.

La dépopulation générale amena la multiplication des animaux sauvages, au point qu'à certain moment, il n'y avait plus de cultures possibles dans plusieurs régions de Mission. A cette époque, la médecine, surprise par la soudaineté et la nouveauté du fléau, se trouvait désarmée, sans moyens thérapeutiques un peu efficaces^{Note1}.

La médecine fut donc, au début, surprise et impuissante devant cette maladie, jusqu'alors inconnue en Europe. Jusqu'en 1903, les savants ignoraient le mode de transmission de cette infection. Pour illustrer cette ignorance, il suffit de lire l'arrêté du 26 août 1903 inspiré d'un rapport du Docteur Van Campenhout daté du 9 janvier 1903. Cet arrêté range la maladie du sommeil parmi les maladies contagieuses épidémiques. Pour endiguer ce mal qui ne cesse de faire des ravages dans la population, ce texte législatif impose les solutions proposées par Van Campenhout : isoler les malades, brûler leurs huttes, ou désinfecter les maisons dans lesquelles ils ont habité et brûler les toits de chaume de celles-ci, repeindre les murs, renouveler les parquets et les carrelages, faire cuire les aliments de toute la communauté, surveiller l'eau de boisson et la cikwangue et désinfecter tout ce qui est susceptible de l'être et qui aurait pu être en contact du malade, éloigner les cimetières, etc. Enfin - le seul point qui se justifie plus ou moins - interdire tout déplacement de voyage aux malades^{Note2}.

Craignant les conséquences néfastes de l'épidémie sur l'avenir du Congo et comme d'autres colonies africaines étaient aussi confrontées au même fléau, les autorités belges vont joindre leurs efforts à ceux d'autres nations européennes pour chercher l'agent pathogène de la terrible maladie.

En 1902, la Royal Society de Londres envoie Aldo Castellani avec 2 collaborateurs à Kisumu, sur le lac Victoria, où sévit un foyer de maladie du sommeil, et Castellani isole chez ses malades un « streptocoque » qu'il considère comme l'agent causal de la maladie. La Royal Society ayant demandé du renfort au War Office, obtient la collaboration du Docteur et de Madame Bruce qui, en 1895, avaient montré le rôle d'un trypanosome dans une maladie de bétail en Afrique du Sud (le nagana). Quand Castellani reçoit les Bruce à Kisumu, il leur raconte qu'il trouve chez ses malades des streptocoques qu'il considère comme les auteurs du mal et des trypanosomes assez rares, dans le liquide céphalo-rachidien auxquels il n'attache pas grand intérêt. Bruce est d'un avis tout différent. Il convainc Castellani que ce sont les trypanosomes qui provoquent la terrible maladie^{Note3}. En juillet 1903, le Docteur Laveran annonce à ses collègues de Bruxelles « qu'il résulte des recherches de Castellani et Bruce qu'il y a chez les sommeilleux des trypanosomes qui seraient l'agent de la maladie »^{Note1}. À ce moment, aucun traitement n'est connu, non plus que le rôle des tsé-tsé qui s'impose plus tard. La course est donc à la recherche du médicament. Après avoir procédé aux essais de plusieurs médicaments sur les malades, l'atoxyl, plus tard l'émétique et le tryparsamide se révèlent efficaces.

Nous savons que le premier envoi d'atoxyl arrive à Kisantu chez les Jésuites en 1908^{Note2}. Nous ignorons quand les Scheutistes du Kasai ont reçu ce produit. Nous pouvons supposer que c'est à partir de 1908 que les malades du Kasai comment à être soignés par un médicament efficace. D'ailleurs, à partir de cette année, les lettres des missionnaires parlent de moins en moins de la maladie du sommeil.

Pour tous les missionnaires du Congo, la découverte du trypanosome et des médicaments pour le combattre constitue un vrai soulagement car le progrès de la maladie du sommeil et l'impuissance à l'endiguer, non seulement hypothéquaient l'œuvre même d'évangélisation mais aussi jetaient un discrédit sur la « science et la médecine » que les Sœurs et les Pères présentaient comme supérieures aux savoirs et aux thérapeutiques « indigènes ».

Au plus fort de l'épidémie, les autochtones se méfiaient des blancs, les accusant d'être à l'origine de ce mal. Van Wing note à propos de la Mission jésuite du Kwango : « La sympathie presque générale qui avait caractérisé la période antérieure fit place, à partir de 1904-1905 à une antipathie et même à une hostilité générale. L'idée que la maladie était due aux influences maléfiques des Blancs, donc aussi des missionnaires, s'était répandue dans l'opinion publique »^{Note3}.

Les lettres de Cambier montrent qu'au Kasai, on observait une recrudescence des pratiques « fétichistes et superstitieuses »^{Note4}. Lorsque la science des « étrangers » ne fournit pas des réponses adéquates aux malheurs des « indigènes », ceux-ci retournent aux sources séculaires qui ont longtemps garanti l'ordre et la survie de leur société.

Cambier admet aussi que la maladie du sommeil a déclenché un grand mouvement de conversion, surtout parmi ceux qui étaient touchés par cette « peste des temps modernes »^{Note5}. Les foules désespérées et moribondes, faute de trouver leur bonheur dans la vie présente, ne devaient-elles pas affluer vers les missions et recevoir le baptême pour espérer une place « au paradis » ?

5. AU TERME D'UN CYCLE (1910-1914)

À partir de 1901, l'économie du Kasai (et du pays des Ding orientaux) est dominée par l'exploitation du caoutchouc, monopole de la Compagnie du Kasai. Les Scheutistes, sous la conduite de Cambier, tirent parti de ce système. Ils passent un accord pour exploiter le caoutchouc de la C.K. Les bénéfices de cette activité servent aux diverses actions missionnaires, entre autres l'achat des malades du sommeil pour le baptême, l'organisation des écoles et du catéchuménat. La C.K aide aussi les Scheutistes à implanter des postes de mission ; elle leur alloue des subsides et leur attribue plusieurs autres avantages. Ce système de collaboration, sinon de complicité, entre la C.K. et les missions catholiques au Kasai, nous le qualifierons de « système Cambier ». Ce système durera autant que l'économie du caoutchouc restera prospère. Il permet, pendant plusieurs années, de contenir l'expansion du protestantisme. Or, à partir de 1910, l'économie du caoutchoucériclite ; la C.K ne peut plus honorer ses engagements vis-à-vis des missions.

Sur le plan politique, depuis 1908, Léopold II, le protecteur des missions, n'est plus maître du Congo. C'est le gouvernement belge qui en devient le propriétaire. Ce gouvernement, dominé par les libéraux, n'est pas favorable à l'influence toujours grandissante des missionnaires catholiques au Kasai. En plus, Cambier se trouve contesté par les agents de l'État et même par ses propres confrères.

L'heure de la mort du « système Cambier » a sonné. Une autre forme d'économie se met en place. Une économie fondée sur l'investissement des capitaux remplace l'économie de prédation basée sur la « récolte » des produits naturels.

5. 1. Crise du caoutchouc naturel (1910-1913.)

Entre 1901 et 1910, la croissance de la production caoutchoutière de la CK est fulgurante. Les chiffres des bénéfices réalisés par la Compagnie entre 1902 et 1909 indiquent bien cette progression.

Cette période est celle de la prospérité. Les gestionnaires de la compagnie ne cessent d'afficher leur optimisme comme l'indique ces quelques lignes du rapport de l'année 1906 : « L'exercice 1906 a accusé par rapport à 1905, une augmentation de production de 59 tonnes de caoutchouc, un prix moyen de vente supérieur et un bénéfice plus élevé ; celui-ci a été de 11.268.030 francs ; les frais généraux ont absorbé 2.833.914 francs ; les amortissements reçoivent 148.815 francs ; la réserve, 401.683 francs et il est reparti aux parts syndicales un dividende global de 1.750 francs »^{Note1}.

Pendant ce temps de vaches grasses, la compagnie pouvait se permettre de multiples libéralités sans vexer ses actionnaires. C'est ainsi que les hôpitaux étaient entretenus et les missionnaires bénéficiaient de subsides substantiels. Mais cette période d'abondance ne durera pas indéfiniment. Les problèmes juridiques et financiers commencent à se poser à partir de 1910.

On se souviendra que le décret du 26 décembre 1901, créant la Compagnie du Kasai, a donné à celle-ci, pour trente ans, un véritable monopole sur la récolte et le commerce des produits végétaux et de l'ivoire dans le Kasai. Cette situation, profitable au roi, constitue une entrave à la liberté de commerce telle que stipulée par les dispositions de l'Acte général de Berlin. La « campagne anti-léopoldienne » et l'annexion du Congo par la Belgique (1908), viennent bouleverser la doctrine du monopole étatique sur les produits stratégiques.

Un décret du gouvernement belge, daté du 22 mars 1910, dispose qu'à partir du 1^{er} juillet suivant, toute personne patentée ou occupant un établissement pour lequel il paie l'impôt personnel pourra, à la condition de se munir d'un permis ad hoc, récolter ou faire récolter les produits végétaux sur les terres domaniales non louées ou concédées, ou acquérir des indigènes lesdits produits, dans une vaste région comprenant, notamment tout le territoire du Kasai^{Note2}.

Cette mesure provoque un conflit entre la C.K. et l'État. La Compagnie soutient qu'en vertu des actes de décembre 1901, qui l'ont constituée, elle a obtenu un droit exclusif sur le caoutchouc et les autres fruits du domaine, et qu'elle en a rémunéré l'État en lui attribuant 2,010 parts bénéficiaires. Dès lors, celui-ci ne peut la priver de ce droit sans compensation. L'État, de son côté, soutient que le droit conféré à la Compagnie du Kasai n'est pas un droit exclusif et que, par conséquent, il n'est dû à la société aucun dédommagement^{Note1.}.

La compagnie assigne la colonie en paiement de 40 millions de dommages et intérêts. Le litige est soumis au tribunal civil de Bruxelles.

Le procès n'aboutit pas. L'État étant lui-même l'actionnaire majoritaire de la Compagnie et dans l'assemblée générale, il bloque toute procédure visant à le mettre en cause^{Note2.}.

Le décret de 1910 entre donc en application. Il attire des commerçants dans la région jusqu'ici exploitée presque exclusivement par la C.K. Ainsi naît une situation concurrentielle dans l'offre des prix aux indigènes et dans la récolte elle-même.

En outre, les plantations de caoutchouc prennent de plus en plus d'extension et leurs produits étant de qualité supérieure, il en résulte une certaine dépréciation des produits de la forêt.

Les plantations de la Malaisie envahissent davantage de jour en jour le marché et cette concurrence influence les prix de façon défavorable pour la C.K. »^{Note3.}

À partir de 1911, les marchés du caoutchouc naturel de la cueillette se montrent fébriles parce que les plantations d'hévéa d'Asie du Sud-Est entrent en production. Les prix s'effondrent. En 1913, le prix de vente du caoutchouc à Anvers ne représente plus que le tiers du prix de 1910 (3,36 francs contre 10,47 francs). Sur 105 établissements de la C.K., il n'en reste plus que 53 dont 22 dans le Kwilu^{Note4.}. La situation est grave et l'inquiétude règne dans les milieux économiques belges.

Le 23 octobre 1913, le ministre des colonies, J. Renkin, réunit les principales personnalités belges du monde des affaires et du commerce intéressées à l'industrie du caoutchouc, en vue de prendre connaissance des mesures prises par le gouvernement pour parer, dans la mesure du possible, à la crise du caoutchouc dans la colonie, et de provoquer un échange de vues sur les remèdes à apporter à la situation. Lors de la rencontre les mesures gouvernementales sont d'abord exposées :

1. La suppression totale des droits de sortie ;
2. La réduction des tarifs au minimum de 50 pour cent à la descente et 25 pour cent à la montée pour les lignes de transport appartenant à la colonie : flottille du haut Congo ;
3. La Compagnie du chemin de fer du Congo abaisse de 419 francs à 136,50 francs le prix de transport de la tonne du caoutchouc.

Ensuite l'assemblée présente examine les autres facteurs exerçant une influence sur le prix de revient du caoutchouc. On s'attaque en premier lieu au colportage. On émet le vœu de relever la patente des colporteurs : « *Que la patente des trafiquants ambulants soit notablement élevée et que l'article 2 du décret sur la patente soit modifié comme suit : Les trafiquants congolais de race indigène faisant le commerce du copal, du caoutchouc et de l'ivoire soient soumis à la patente, sauf s'il le font pour le compte ou au nom d'une personne acquittant dans la colonie l'impôt personnel* »^{Note1.}..

On suggère en second lieu, la réduction des prix de transport des marchandises d'échange.

La question de l'impôt indigène n'est pas oubliée. On demande un renforcement des sanctions pour non-paiement de l'impôt. Cette mesure peut paraître surprenante aujourd'hui mais à cette l'époque, elle répondait aux théories de l'économie coloniale. On estimait que la meilleure façon « *de faire travailler les noirs* » était d'augmenter leur charge fiscale. Plus ils paient d'impôts, plus ils travailleront et augmenteront la productivité pour vendre et avoir de l'agent disponible.

En dernier lieu, les participants à la réunion discutent du travail même du collecteur du caoutchouc. S'il accepte de travailler, il faudrait qu'il respecte le contrat qui le lie au Blanc. Et pour cela qu'il apporte les soins voulus au séchage du caoutchouc^{Note2.}.

Malgré toutes ces précautions, le cours du caoutchouc naturel continue sa plongée. Le règne de ce produit touche à sa fin. Il est lentement remplacé par le latex de l'hévéa et surtout par les produits très recherchés de l'elæïs : l'huile de palme et l'huile palmiste.

Le déclin du caoutchouc naturel aura des incidences certaines sur les missions du Kasai.

La venue dans cette contrée, grâce au décret de 1910, de nouveaux concurrents, met à mal le monopole de la C.K. On peut constater, en dépouillant la correspondance de cette période, que la C.K. se plaint du fait que les missionnaires sont sollicités par ses concurrents. Le portage n'est plus régulièrement assuré^{Note1.}. Les nouvelles sociétés offrent des prix plus avantageux pas seulement aux producteurs indigènes mais aussi aux porteurs. Le contrat de portage entre la C.K. et les Scheutistes est de plus en plus fragilisé. Le « *système Cambier* » est ainsi mis à mal.

Quant à la C.K., privatisée par le décret du 11 février 1911^{Note1.}, elle n'a pas été entièrement brisée par la chute des cours du caoutchouc naturel; au contraire elle s'est adaptée au nouvel environnement économique, c'est-à-dire à l'exploitation des produits de l'elæïs.

5. 2. Début d'un nouveau cycle : l'économie huilière

Jusqu'en 1911, au Congo, l'industrie des produits oléagineux (l'huile de palme et palmiste) s'était cantonnée dans la région du Mayombe, vers l'embouchure du fleuve Congo. Les produits du palmier, exportées du Congo entre 1901 et 1911, sont restés, de l'avis de Genon, Administrateur-Délégué des Huilever, S. A., sensiblement stationnaires oscillant entre 1700 et 2300 tonnes d'huile de palme et entre 4000 et 6500 tonnes de noix palmistes^{Note2.}.

À partir de 1910, comme nous l'avons indiqué plus haut, l'administration coloniale fait face à une crise sérieuse, et le département des colonies s'attache à favoriser le développement des ressources nouvelles pouvant remplacer les produits sur lesquels était basée la richesse antérieure du Congo : l'ivoire et le caoutchouc. Les régions intérieures du Congo - celle des Ding Orientaux également - possèdent d'immenses palmeraies naturelles dont l'exploitation n'a pas encore été envisagée par suite de leur éloignement de la mer. Il ne peut guère être question d'exploiter ces palmeraies par « *les méthodes indigènes primitives, qui gaspillent 50% de l'huile contenu dans le fruit. Il fallait créer de toutes pièces un organisme puissant qui serait disposé à introduire des méthodes nouvelles et à mobiliser d'énormes capitaux, avec certitude de ne pas pouvoir les rémunérer pendant des nombreuses années* »^{Note3.}.

Le département des colonies se met en relation avec la firme bien connue, Lever Brothers Ltd., dont William Hesketh Lever est, à l'époque, le grand patron. Cette société possède déjà une fabrique de savon en Belgique, la Sunlight Soap^{Note1.}. Les négociations aboutissent à la constitution en 1911 d'une société belge, la S.A. des Huileries du Congo Belge (H.C.B.) au capital initial de trente millions de Francs-or. Cette compagnie est chargée de mettre en valeur les palmeraies spontanées accordées en concession autour de cinq centres distribués le long du fleuve et de ses affluents. Au Kasai les H.C.B. tentent de s'installer à Mangai, mais déménagent rapidement pour des raisons que nous ignorons et s'installent dans sa concession de Sanga-Sanga (puis Brabanta) dans le territoire de Basongo, en amont de Pangu.

L'arrivée des H.C.B. intéresse les missionnaires de Scheut. Le Père Baerts commente : « *À Sanga, à 3 heures de Pangu, Lever Brother commence une grande installation pour la récolte des noix de palme ; il pourra engager chez nous un millier de travailleurs. Il a déjà à Manghay, - où nous avons une école-chapelle, - un établissement. Comme il est encore peu développé, reste à voir si on lui donnera de l'ampleur jusqu'à y employer 1000 travailleurs, ou bien si on le supprimera pour développer l'autre* »^{Note2.}.

Le ministère des colonies espérait que cette initiative servirait d'exemple et attirerait l'attention des milieux coloniaux belges sur les possibilités d'exploitation des produits oléagineux au Congo.

Effectivement, d'autres sociétés concessionnaires sont également créées ; après la première guerre mondiale, elles installent progressivement des huileries mécaniques dans leurs concessions et ensemble avec les H.C.B., elles exportent de l'huile en vrac.

Tableau N°7 Quantité d'huile de palme et de noix palmistes exportée du Congo belge (1912-1935)

Années	Huile de palme (en tonne)	Noix palmistes (en tonne)
1912	1989	5895
1913	1974	7205
1914	2498	8052

1915	3408	11024
1916	3852	22391
1917	5409	35027
1918	5126	31363
1919	8000	37313
1920	7624	39457
1921	9006	45694
1922	10675	49262
1923	12418	54607
1924	14107	47477
1925	17047	59571
1926	16500	77836
1927	18832	74755
1928	26506	72548
1929	30296	75388
1930	36989	66356
1931	36583	47172
1932	38765	57935
1933	52454	62095
1934	45041	49295
1935	56000 (environ)	63000 (environ)

(Source : Genon dans *Papiers Sidney Edkins, AHPM.R.A.C., Boîte 54.85.*)

Citons, parmi ces nouveaux producteurs : SA de Culture du Congo Belge (CCB), la Compagnie du Kasai (CK), la Compagnie du Lomami et du Lualaba, l'Institut National d'Etudes Agronomiques au Congo, la Société de Colonisation du Mayumbe, la Société Agricole du Mayumbe, la Société Egger Frères, etc. Les quantités d'huile de palme et de noix palmistes exportées se sont développées d'année en année, comme l'indiquent les statistiques du tableau n° 7.

Plus de 80% de la production d'huile de palme exportée au cours de ces années provenaient d'usines européennes, mais les noix palmistes extraites par les méthodes industrielles ne représentent que 35% environ des quantités exportées. Le solde, soit 35.000 à 40.000 tonnes provient de l'exploitation indigène.

Dans la région des Ding Orientaux et dans ses environs immédiats la CK se tourne, elle aussi vers les produits de l'élais. Les noix palmistes constituent le premier de ces produits. Concasser les noix pour en retirer l'amande à vendre aux commerçants européens, devient la principale activité qui supprime la récolte de caoutchouc. Cette nouvelle activité est plus populaire et ne présente pas autant de contraintes que la collecte du caoutchouc. C'est ainsi qu'hommes, femmes et enfants se convertissent en vendeurs des amandes palmistes. Le travail est facile. Il suffit de ramasser, dans de nombreuses palmeraies de la région, les noix dont les pulpes se sont désagrégées, de les concasser sur une pierre et d'en retirer l'amande. Le système d'achat reste celui du caoutchouc. On recourt aux *capita-acheteurs* qui pratiquent le plus souvent le troc. Les amandes des noix de palme obtenues par les indigènes après concassage, sont acheminées par les porteurs jusqu'aux postes de la C.K. comme Pangu ou Lubwe et de là, comme le caoutchouc, elles prennent, par steamers, le chemin de Dima puis des marchés européens.

Les témoignages oraux confirment que les jeunes gens de l'époque, venant aussi bien des villages Ding que Lele, Wongo, Mbuun et Pende, affluaient vers Pangu, Lubwe et Mangai pour acheminer les « *coconotes* » (amandes palmistes) et recevoir en retour du sel, quelques mètres d'étoffes ou quelques mitako^{Note1.}

Quant à l'extraction de l'huile de palme, la C.K. la commence avec un outillage rudimentaire : « *un hangar, une petite chaudière ou parfois un simple fût dans lequel cuisent les fruits, la bouillie des fruits est établie dans une grande natte de fabrication villageoise qu'on plie ensuite en deux. Accrochée par une extrémité à une poutre, la natte est tordue à la main et le jus est recueilli dans un récipient* »^{Note2.}

Le développement de l'économie huilière bien que rentable pour les capitaux coloniaux pose deux problèmes principaux : le recrutement de la main-d'œuvre, c'est-à-dire des « *indigènes capables de grimper sur un palmier et de faire descendre les régimes de noix* »^{Note3.} (les coupeurs) et la question de la propriété des palmeraies dites naturelles. Cette deuxième question est cruciale car elle renvoie à la problématique du droit foncier des autochtones.

5. 3. Cambier écarté de son fief du Kasai (1913)

Le départ de Cambier pour l'Europe en 1913 et sa démission de son poste de Préfet Apostolique ont souvent été présentés comme les faits de la volonté de l'intéressé lui-même. Cette perception des événements semble erronée et est démentie par une lecture plus critique des sources. En réalité, Cambier n'a pas démissionné de son plein gré, mais il a été forcé de jeter l'éponge par les pressions conjuguées de l'autorité coloniale, de sa propre congrégation et des instances romaines. Dès janvier 1913, convoqué par Rome, Cambier est obligé de nommer un Vice-Préfet. Son dévolu tombe sur Oscar Bracq. Il lui écrit le 13 janvier 1913 :

J'ai le plaisir de vous rappeler ce que je vous ai écrit déjà, c'est-à-dire, qu'étant appelé à Rome, j'ai reçu de son Éminence le Cardinal Gotti, pouvoir de nommer un Vice-Préfet pour gérer les affaires de la Préfecture pendant mon absence et du T.R. Père Supérieur pouvoir de nommer ad libitum un ancien Père, pourvu qu'il soit en mission depuis avant 1907, et je vous ai nommé, par conséquent Vice-Préfet du Haut-Kasai. Je vous délègue donc, par la présente lettre, tous les pouvoirs et facultés que j'ai reçus de Rome, y compris la faculté d'administrer le Sacrement de Confirmation^{Note1.} Une fois en Belgique, Cambier est rapidement remplacé par Egide De Boeck nommé Propre-Préfet le 10 août 1913. Cambier est interdit de retourner au Congo ne fût-ce que pour faire ses adieux à la préfecture du Kasai dont il a été pourtant le fondateur. Pourquoi cette brutale déchéance de celui qui, jusque-là, s'était juché sur un piédestal ? Pour comprendre les déboires du « *sorcier-guérisseur* » (Nganga-Bouka) du Kasai, il faudrait situer le problème dans le cadre de ce que Bontinck appelle « *l'offensive anti-missionnaire* »^{Note2.} ou, d'après Léon Dieu, « *la querelle de 1911* »^{Note3.}

En effet, depuis leurs origines, les missions belges au Congo sont protégées par Léopold II lui-même. Dans cette ambiance, certains abus supposés ou réels commis par les missionnaires sont sinon occultés du moins tolérés. Les agents de l'État sont appelés à traiter les missionnaires avec une certaine déférence.

À partir de 1908, la donne politique change. Le Congo n'est plus une propriété domaniale de Léopold II ; il devient une colonie belge et subit les aléas des luttes politiques de la métropole. Les missionnaires ne sont plus épargnés par les adversaires du catholicisme. Le moindre dérapage dans leur conduite au Congo est vite épinglé et dénoncé par les anticléricaux ou autres franc-maçons.

La première attaque ouverte contre les missions est lancée, en 1909, par le leader socialiste Émile Vandervelde qui tient les « *écoles des missions catholiques pour insuffisantes et sectaires* » ; il estime « *qu'au Congo... l'enseignement doit devenir un service public* »^{Note1.} Il défend, nous l'avons déjà dit, en qualité d'avocat, deux missionnaires presbytériens américains cités en justice par la Compagnie du Kasai. Il se présente ainsi comme le porte-étendard de « *l'offensive anti-missionnaire* ».

Dans cette nouvelle situation, Cambier, Préfet apostolique du Haut-Kasai, dont l'influence considérable ne se limite pas au domaine religieux et dont le comportement envers les agents de l'État et les Africains frise l'intolérance, apparaît comme la cible idéale des anticléricaux.

Devant la Chambre, Vandervelde accuse la mission de Luluabourg de « *fabriquer des boissons alcooliques* »^{Note2.}, enfreignant ainsi les lois de la colonie. Cambier, loin de nier les faits, répond, le 23 février 1912, que le Roi-Souverain aurait, en 1893, autorisé la fabrication de « *La Flobecquoise* » pour l'agrément des missionnaires et de leurs visiteurs. Mais Cambier oublie que l'époque de Léopold II est révolue. Le supérieur général des Scheutistes ordonne de cesser la fabrication de ladite liqueur afin de ne fournir aucun prétexte aux attaques des adversaires.

Dans une *lettre ouverte*, en 1912, Cambier s'en prend « *aux agents mesquins et sectaires de l'administration* »^{Note3.} qui, dans le Haut-Kasai, infligent de nombreuses tracasseries aux missionnaires.

nombreuses réserves ont été émises.

Comme une réponse du berger à la bergère, l'affaire de l'incitation à l'infanticide par Cambier auprès d'une jeune femme africaine, Niemba, qui aurait été enceinte de lui est montée en épi^{Note4}. Le procureur d'État, protestant suédois et franc-maçon, se rend à Luluabourg et ouvre une enquête contre Cambier. Cette affaire de mœurs, malgré le non-lieu qui sera prononcé le 14 juillet 1913, va durablement entamer le crédit et la réputation du Préfet apostolique.

Dans une lettre du 31 mai 1913, le cardinal Gotti demande au supérieur général des scheutistes de lui proposer un préfet apostolique intérimaire pour le Haut-Kasaï. En réponse à cette lettre, le procureur général des Scheutistes à Rome, Albert Misonne, écrit le 9 juin 1913 :

En réponse à la lettre de votre Éminence (13 mai 1913, N° 1096) le supérieur général et le conseil central de la congrégation de Scheut ont l'honneur de présenter comme préfet apostolique intérimaire du Haut-Kasaï, le R. Père Egidio de Boeck, actuellement supérieur du district des Bangalas au Vicariat Apostolique du Congo. Je joins à cette lettre les notes personnelles sur le dit Père. En outre, en connaissance parfaite des faits qui se sont produits et de l'état actuel de la mission, le supérieur général, assisté de son conseil, demande avec insistance et de la manière la plus expresse que le R.P. Cambier ne soit plus investi de quelque autorité et qu'il lui soit défendu de rentrer au Congo Belge, même provisoirement. Le supérieur général et son conseil prennent la pleine responsabilité de cette mesure nécessaire aux intérêts supérieurs de la Mission^{Note1}.

Dans une autre lettre de la même date, Misonne résume à l'intention du Cardinal Gotti les lettres du Supérieur Général relatives « à la situation actuelle de la préfecture du Haut-Kasaï ». Il indique que Cambier avait été entendu par le ministre des colonies au sujet des dossiers le concernant. A la fin de l'entretien, Cambier avait demandé la révocation de Munck (procureur du roi au Kasaï) qui a mené l'instruction contre les deux femmes et indirectement contre Cambier. Le ministre a répondu que ce n'était pas facile. Seule la cour d'appel pouvait statuer sur le cas de ce procureur. Alors Cambier aurait déclaré être en possession des documents compromettant relatifs à des fonctionnaires ; il aurait aussi menacé le ministre de publier ces documents, s'il n'obtenait pas satisfaction. Il déclarait ensuite qu'il est désagréable de faire la guerre, mais quand il le faut, il est bien nécessaire de la faire. Cependant, ajoute-t-il « *Tout pourrait s'arranger si je rentrais au Kasaï comme vicaire apostolique. Je sais que Rome n'est pas portée à cela, mais vous, M. le ministre, vous pourriez y faire quelque chose* »^{Note2}.

Le ministre lui dit qu'il n'était dans ses attributions de se mêler des affaires de nomination à Rome, mais qu'il traiterait de toutes ces choses avec son chef de cabinet, monsieur de Brocqueville. L'avis de celui-ci est sans appel. Il considère les exigences de Cambier comme un « *un chantage avec la mitre* » et il indique : « *Notre avis et celui de M. le Ministre serait que le R.P. Cambier soit appelé à Rome et qu'il lui soit défendu de communiquer des pièces à des tiers pour les jeter dans le public. L'impression qu'on a au ministère est des plus défavorables* »^{Note1}.

Le Supérieur Général des Scheutistes n'est pas non plus tendre vis-à-vis de l'ancien préfet apostolique du Kasaï. Il avait déjà écrit en date du 28 mai 1913 :

L'impunité dont jouit le R.P. Cambier depuis longtemps a eu les effets les plus désastreux sur la moralité là-bas. Le temps est passé où l'étonnement en fut le seul résultat. Il semble suffire de payer d'audace pour pouvoir se permettre des dehors les plus offensants pour l'honneur sacerdotal et de continuer de confondre sa cause avec celle de la Religion. C'est en connaissance parfaite des faits qui se sont produits et de l'état actuel de la mission que le Supérieur Général, assisté de son conseil demande avec insistance et de la manière la plus expresse que le R. P. Cambier ne soit plus investi de quelque autorité et qu'il lui soit défendu de rentrer au Congo belge. Nous sommes trop intimement convaincus des complications déplorables qu'entraînerait infailliblement sa rentrée au Congo, même momentanée et provisoire^{Note2}, pour que nous puissions y consentir. Veuillez en outre remarquer que notre demande est conforme (sans cependant en être influencée) à celle que nous fut formulée spontanément par le Vice Gouverneur Gén. (catholique) de la Colonie, après son voyage d'inspection au Congo^{Note3}. Lâché par les autorités coloniales et par sa propre congrégation, Cambier est forcé de rester définitivement en Belgique. L'ère Cambier touche à sa fin. L'histoire de sa liaison avec Niemba, la charmante jeune femme congolaise, clôt définitivement les années de dévouement passées au Congo.

Cambier est arrêté pendant la première guerre mondiale par les autorisés allemandes. Il meurt en 1943 à Namur.

La chute précipitée de Cambier, à la veille de la première guerre mondiale, a, sans nul doute, eu des répercussions sur l'avenir immédiat de la mission des Scheutistes au Kasaï, mais, à l'examiner de près, elle symbolise plutôt le terme d'une époque, la fin de la génération des pionniers et de leur manière d'envisager l'apostolat sous les tropiques. Ce changement d'époque est la résultante d'une combinaison des bouleversements politiques et économiques.

En 1908, le Congo cesse d'être la propriété domaniale de Léopold II. Les privilèges et la protection qu'il accordait aux missions catholiques sont remis en cause. Les missions catholiques doivent désormais réviser leurs stratégies économiques, leurs rapports de forces avec les protestants, bref leurs méthodes d'apostolat.

À partir de 1911, un nouveau modèle économique se met en place. Jusqu'à cette date la prédation était la forme principale de la mise en valeur des ressources du Congo. Le terme « *récolte* » désignait la manière dont la production était réalisée. On récoltait l'ivoire, le caoutchouc, le copal et tous les autres produits de la nature. Les populations de toutes régions étaient devenues de collecteurs et des transporteurs. Ce mode de production n'exigeait pas d'investissements lourds ni une spécialisation de la main d'œuvre. La découverte du diamant au Kasaï, l'extraction du cuivre et l'exploitation de l'huile de palme^{Note1} imposaient, par contre, de gros capitaux en investissement initial et une concentration des travailleurs plus ou moins spécialisés. Il y a eu donc à partir de 1911 un déplacement des centres d'intérêt et une agrégation des populations vers les zones de la nouvelle économie. Les missionnaires devaient s'accommoder de cette nouvelle donne et affûter leurs stratégies en conséquence d'elle.

6. L'ANTHROPOLOGUE, LE COMMERÇANT ET LE VOYAGEUR : LEO FROBENIUS, PAUL GRENADE ET FRITZ VAN DER LINDEN

Entre 1902 et 1910, au moment où la CK faisait la pluie et le beau temps au Kasaï, des agents de la Compagnie ou des voyageurs européens ayant séjourné dans la région ont laissé des écrits que notre historiographie commence à peine à exploiter. Nous nous pencherons sur trois de ces Européens : l'ethnologue, Leo Frobenius, l'agent de la CK, Paul Grenade et le voyageur Fritz van der Linden. Ils apportent un autre regard sur la situation de la région et la mission catholique.

6. 1. Leo Frobenius, l'anthropologue

Le célèbre anthropologue allemand Leo Frobenius a effectué son voyage d'étude dans le bassin du Kasaï en 1905. Il part d'Anvers le 29 décembre 1904 ; il arrive à Boma le 18 janvier 1905 ; le 28, il se trouve à Kinshasa et le 2 février, il arrive à Dima, siège en Afrique de la Compagnie du Kasaï. Le 18 février, il part de Dima pour commencer son expédition dans la région du Kwilu.

Dans un article publié dans le M.G. de 1905, Frobenius indique que son voyage d'étude a bénéficié de l'intérêt du gouverneur Costermans et a été favorisé par la puissante Compagnie du Kasaï. Il précise le rôle de la CK dans la réussite de son expédition :

En quelque point de la portion du bassin du Kasaï appartenant à l'état Indépendant du Congo que nous nous rendions présentement, nous rencontrons partout l'appui le plus bienveillant de la compagnie unifiée, qui a bien voulu nous investir de pouvoirs très étendus. Nous avons été autorisés à prendre, contre bordereau, dans le magasin de chaque station, les denrées et marchandises nécessaires et à nous servir des steamers de la compagnie, et les connaissances linguistiques des agents de celles-ci, qui partout ont pu remplir nos questionnaires, nous ont été d'un précieux concours. Ce sont là les avantages considérables, dont nous avons su amplement tirer profit^{Note1}. La bienveillance de la C.K. envers Frobenius n'était nullement désintéressée. Le fait de venir en aide à une mission scientifique rehaussait l'image de la compagnie qui, en cette période précise, subissait les attaques de Presbytériens. Dans l'opuscule de propagande publié en 1906 la compagnie se vante d'ailleurs d'avoir apporté « *l'aide la plus efficace et la plus entière* » à différentes missions scientifiques qui se sont rendues au Kasaï^{Note2}.

L'expédition de Leo Frobenius, à bord d'un petit navire de quinze tonnes environ, remonte, pendant cinq jours, le Kwilu (Djuma) jusqu'à Mitshakila. Elle établit son quartier général à Mitshakila. Frobenius écrit :

Nous avons établi notre quartier général à Mitshakila le 23 février au 19 mai, et nous nous y sommes voués principalement à l'étude et à la description des différentes peuplades. Nous avons pénétré à cet effet dans l'intérieur, dans toutes les directions et à des distances de plusieurs jours de marche ; du côté de l'Est notamment, jusqu'à un cours d'eau encore complètement inconnu, la Kantsha qui, à l'endroit de son cours sis exactement à l'Est de Mitshakila, mesure 80 mètres de largeur^{Note3}. D'après Van Bulck, Leo Frobenius longe « *la crête montagneuse, frontière entre les Ba. Dzing et les Ba. Mbunda, en allant de Mitschakila à la Kantsha* » du 10 au 19 avril^{Note4}. L'ethnologue allemand n'aurait visité, comme on le voit, qu'une portion des Ding, notamment ceux du Sud-Ouest. Il n'aurait pas de contacts avec les Ding orientaux.

Ce voyage dans le Kwilu moyen a permis à Frobenius d'étudier les peuples suivants : Bayaka, Basamba, Bapindi, Bahungana, Bambala, Bayansi, Badinga et Balunda. L'allemand observe qu'en réalité ces populations se réduisent à trois groupes seulement. Les Bayaka, les Basamba, les Bapindi et les Bambala forment un seul bloc. Ils habitent un même espace géographique et leurs villages s'entrecroisent : « *Au cours des incursions, dans quelque direction que ce soit, on rencontrera tout d'abord un village Bambala, puis deux village de Bapindi, puis un de Basamba, encore un de Bambala, puis trois de Bayaka, et ainsi de suite* »^{Note1}.

Les Bayansi et les Badinga sont, d'après Frobenius, « *deux dénominations d'une seule et même peuplade* »^{Note2}. Ils doivent être considérés « *comme le roc* ».

primitif, partiellement désagrége ; en d'autres termes, ils sont les plus anciens de la région »^{Note5}.

L'ethnologue ajoute :

Ils (Bayansi-Badinga) ne se retrouvent actuellement que dans le Dinga, sur le Kwango ; ils sont fixés depuis l'embouchure de l'Inzia, vers l'ouest, jusqu'au Loange et vers le nord, jusqu'au delà du Kasai. Disons que les Balori de l'embouchure de la Kantsha, et les Banguli, qui déjà furent mentionnés sur les cartes de Wissmann, sont des Badinga. Ils se trouvent avoir été refoulés de toutes parts : du côté de l'ouest, du côté du sud où les Balunda les ont obligés à avancer vers le nord, du côté de l'est, où ils sont en lutte incessante avec les Bakongo et les Bashilele et doivent reculer toujours, et ils sont serrés de près aussi du côté du Nord^{Note4}.

Les Balunda constituent à eux seuls, le troisième bloc. Ils ont été les maîtres du vaste empire de Mwaant a Yav dont parlent Wissmann, Pogge et Büchner.

Curieusement, dans l'article publié dans le *M.G.*, Frobenius ne fait pas allusion aux Mbuun (Bambunda). Mais il parle de ce peuple dans ses autres publications.

Les résultats de ses enquêtes, Frobenius les diffuse dans un ouvrage intitulé *Schatten des Kongostaates. Bericht ueber den Verlauf der ersten Reisen der D.I.A.F.E. von 1904 bis 1906*^{Note1}. L'ethnologue écrit aussi des articles dans la revue *Zeitschr. f. Ethnologie*^{Note2}.

Il donne quelques détails sur les Ding qu'il a pu visiter dans bassin de la Kamtsha. Il les accuse d'être anthropophages. Il indique que leur nourriture de base est différente de celle des Bayaka. Tandis que les Badinga se nourrissent du manioc transformé en cikwangue, les Bayaka consomment ce même manioc mélangé avec le maïs sous forme de « luku »^{Note3}.

Frobenius affirme aussi qu'il n'a pas trouvé chez les Ding la passion de fumer le chanvre. Il s'étend longuement sur la description des cases indigènes.

Il insiste sur le contraste qui règne entre les Ba.Mbunda et les Badinga, gens de la savane opposés aux gens de la forêt^{Note4}.

Après le Kwilu moyen, Frobenius visite, dans le Haut-Kasai, les pays de Kuba et de Luba. Dans ces contrées, il rencontre Cambier.

En début de 1906, l'ethnologue allemand a de graves démêlés avec le Préfet apostolique du Haut-Kasai. Le 14 février Cambier porte plainte contre Frobenius auprès du substitut du procureur Max Buchler à Lusambo, plainte du chef de diffamation : l'Allemand l'aurait accusé d'avoir tué une femme. La plainte semble être restée sans suite par manque de preuves.

Cambier harcèle l'Allemand. Il saisit un fusil mauser d'un de ses hommes parce que ce fusil n'était pas marqué par l'État. Il donne asile à deux Africains ayant abandonné Frobenius et refuse de les livrer au chef de secteur de Luluabourg, l'Italien Giovanni Boffano, auprès duquel l'ethnologue allemand a posé plainte contre eux du chef de désertion^{Note5}.

6. 2. Paul Grenade, l'agent de la C.K.

Dans ses lettres aux membres de sa famille, à Verviers, nous pouvons glaner de précieux renseignements sur la situation dans le bassin de la Lubwe entre 1906 et 1907.

Paul Grenade arrive au Congo en 1905. Il est d'abord affecté à Dima comme adjoint au chef de transit, un certain Simon, décrit comme « un charmant garçon »^{Note1}. Le transit consiste à « envoyer dans tout le Kasai le ravitaillement, les colis qui viennent d'Europe, à faire décharger les steamers du Haut-Kasai avec le CTC »^{Note2}, l'ivoire, etc., à embarquer des marchandises sur les bateaux qui redescendent. Actuellement, il se trouve en magasin, ici, pour près de deux millions et demi de marchandises »^{Note3}.

Paul Grenade ne se plait pas dans ce service de transit. Il veut aller, comme ses autres compagnons, « en factorerie » où l'on touche « des commissions sur le TCT »^{Note4}.

En janvier 1906, il est désigné pour remplacer un agent qui a été révoqué à Dumba Mulasa. Il quitte Dima le 10 janvier 1906. Le 17 janvier, il arrive à Lubwe : « Je viens d'arriver à Lubu après sept jours de voyage sur le Kasai. Le chef de secteur, Mr Gérard est un vrai gentleman, charmant avec les agents, mais, paraît-il, assez dur pour le service, or le service ici, c'est voyager et acheter le TCT aux indigènes et que je dois dire que cela me convient bien »^{Note5}.

Le lendemain Grenade embarque pour Dumba Mulasa : « Demain, Mr Gérard et moi, nous partons pour Dumba ayant chacun notre baleinière montée de 14 payeurs ; le voyage durera huit jours. Tous les soirs on campe sur la rive ». Tout au long du voyage, il peut acheter « des vivres frais jusqu'à concurrence de deux francs vingt-cinq par jour, valeur en perles, tissus, machettes, hoes, fil de cuivre, qui sont les principaux objets d'échange »^{Note6}.

Il indique que le bassin de la Lubwe regorge de gibier : pintades, pigeons, antilopes, hippopotames, singes, canards, hérons, cochons sauvages, poissons, etc. Grenade arrive enfin à Dumba Mulasa ; il peut alors écrire à son père, le 12 février 1906 :

Mon cher Papa, Me voici enfin installé à Dumba-Mulasa, factorerie du secteur 13 à laquelle je suis attaché en qualité d'adjoint. Voyage bien effectué, malgré que la Lubu soit une rivière des plus capricieuses, parsemée de bancs de sable, de rochers et surtout encombrée par les troncs d'arbres abattus par les tornades ou sapés par le courant excessivement fort de la rivière. J'ai du faire seul ce trajet, Mr Gérard ayant été retenu par l'arrivée du Directeur de la Compagnie. Tu vois ma tête, partant seul avec 17 hommes dont je ne comprenais pas le baragouin ! 14 payeurs, 2 joueurs de tam-tam et le Capitaine barreur de la baleinière. Une baleinière peut charger environ 1500 kilos ; l'on m'avait installé à l'avant dans une petite hutte, le reste du bateau étant occupé par la marchandise et les payeurs, 7 de chaque côté, le barreur est debout et manœuvre le gouvernail avec les pieds. [...] À 5h, arrêt : on amarre le bateau en un quelconque endroit de la rive. Les hommes débroussent à coups de machettes l'emplacement de ma tente et la montent ; je fais arranger ma malle-lit, ma moustiquaire, les armes (5 albinis) rangés devant ma tente, puis je m'étends dans ma chaise longue et donne des ordres » à mon maître d'hôtel, c'est le bon moment de la journée où je puis fumer mon calumet^{Note1}.

Dans cette même lettre, Grenade annonce à son père qu'il commence « à baragouiner un peu la langue du Kasai » qui est employée partout dans la région pour les rapports avec les indigènes. Il précise que la véritable langue locale reste incompréhensible même pour les « vieux africains »^{Note2}. Dans une lettre rédigée plus tard, le 11 octobre 1906, à sa sœur Henriette, il donne des renseignements sur cette langue du Kasai :

« Je ne pense pas t'avoir donné quelques renseignements sur la langue du Kasai. Voici :

1 se dit mochi	6 se dit issambambo
2 " ibidi	7 " moanda matakété
3 " issatou	8 " moanda mukulu
4 " innai	9 " quitéma
5 " itano	10 " dicumi

Femme = mokachi homme = molumé

Pintade = dikangala banane = dibote, etc.

Il n'y a pas de féminin ni de masculin, ni d'articles »³

À la lecture de ce petit lexique, on voit clairement qu'il s'agit du ciluba, langue actuellement parlée dans les deux provinces du Kasai (occidental et oriental). Il apparaît donc qu'au début du siècle dernier, c'est le ciluba qui est la langue vernaculaire chez les Ding orientaux et les autres populations environnantes. Quelles sont les populations autochtones de la région de Dumba-Mulasa ? Grenade précise dans une lettre adressée à son père le 19 avril 1906 :

Voici exactement les principales races de notre secteur : Rive droite : les Bapendes, race intelligente et commerçante plutôt portée pour le blanc, cultivent le manioc, le maïs, le millet en grand et se tiennent dans la plaine. Les Bacongus, au Nord et Nord-Est, - sont de sales bougres qui se croient forts parce qu'ils vivent dans le pays des forêts où ils vous surprennent plus aisément qu'en plaine. Nous y faisons pourtant quelques achats de CTC de lianes, mais très peu. Les Badingas se joignent aux Bacongus. Je te donne ces renseignements parce que tu ne les trouveras sur aucune carte, la région étant encore peu connue et les indications restreintes^{Note3}.

Si, jusque-là, les Européens ne connaissent des Ding orientaux que ceux qui habitaient le long du Kasai, Grenade révèle que le territoire occupé par ces populations va loin à l'intérieur des terres jusqu'au delà du 5^e parallèle, Dumba-Mulasa étant situé entre le 5^e et le 6^e parallèle. À cette époque, la région ne comptait pas seulement les populations autochtones, mais aussi des nombreux étrangers venus, notamment du Haut-Kasai, comme travailleurs de la Compagnie : « Nos nègres travailleurs, des Balubas, des Battételas, Bakubas ou Bena-Kadiche, c'est à-dire des demi-civilisés, sont en général de braves types, mais qu'il faut pourtant savoir prendre ; j'en obtiens tout ce que je veux »^{Note1}.

Grenade décrit quelques aspects de la vie culturelle. D'abord la danse et les chants de travailleurs : « Les villages des travailleurs se trouvent un peu en dehors

du camp de la compagnie, pour l'hygiène. Il faut les entendre les nuits de pleine lune ; alors ils exécutent leurs danses et leurs chants et les tam-tams et les sifflets font un tapage infernal. On n'a pas idée de ce qu'ils savent hurler aussi ! »^{Note2}. Ensuite, il parle du soin que les natifs portent à leur corps : « dans beaucoup d'endroits, les indigènes se peignent complètement en rouge et ils emploient pour cela du tucula, un bois rouge broyé dans l'huile de palme ; ils agrémentent encore leur physionomie en s'appliquant des barres noires et jaunes ; d'autres sont peints complètement en blancs à l'aide du pembé, sorte de terre blanche. Je t'assure qu'ils ont ainsi un aspect très peu engageant ! »^{Note3}. Il note enfin que dans cette région tous les objets de collection ont un caractère de lascivité ; « leurs cops, leurs chaises, boîtes, cannes des chefs, leurs fétiches, tout en est empreint »^{Note4}.

Les lettres de Grenade fourmillent d'autres détails. Par exemple les indigènes l'appellent « Kasongo-Mule », c'est-à-dire le long. On vient de lui donner un autre nom : « et maintenant je suis Mulé-Mulé, le long long et cela parce que Mr Gérard était déjà nommé ici Kasongo-mule et que ma taille dépasse la sienne »^{Note5}.

Les relations entre les Blancs et les autochtones n'étaient pas toujours des plus amicales. Ces derniers opposaient une résistance à l'occupation européenne. Il arrivait quelquefois que les blancs soient massacrés : « Tu me parles des massacres de R et de L ? Ce sont des choses qui peuvent arriver quoique ce soit rare ; il y a souvent de la faute des victimes : comprends-tu des agents recevant des chefs noirs dans leur salle à manger, alors qu'eux sont attablés et ne s'assurent même pas si à l'intérieur du poste se trouvent d'autres indigènes et ce qu'ils font »^{Note6}.

La vie du Blanc parmi les noirs était donc empreinte de méfiance. Il fallait à chaque instant rester vigilant. À cette époque l'État n'avait pas encore instauré son autorité sur cette région : « Le secteur de la Loange, où je suis installé, est une région où l'État n'est même pas encore représenté, ce qui est, au surplus, d'autant plus agréable. Pourtant on nous annonce l'arrivée du capitaine Daelman qui doit actuellement se trouver en tournée d'inspection vers la Kantcha à quelques jours de chez nous »^{Note1}. Dans une autre lettre à son père, Grenade annonce la venue de Daelman dans la région : « Le capitaine Daelman, fils du général aide camp de la princesse Clémentine, vient d'arriver ici et me dit que l'État va installer un poste dans ce secteur. C'est ennuyeux, mais ce que nous perdrons en tranquillité nous le regagnerons en sécurité ». Cette même lettre parle de l'assassinat du directeur de la Compagnie par un agent européen révoqué : « Notre pauvre directeur vient d'être assassiné par un sieur Guéry, agent révoqué qui redescendait. J'ignore encore les détails et il est fort probable que vous serez renseignés avant moi par la presse »^{Note2}.

La vie d'un Européen dans la « brousse africaine » n'est pas seulement faite des moments d'angoisse et de durs labeurs, mais aussi des plaisirs qu'on peut avoir en faisant une pêche fructueuse où on prend « des silures énormes, des espèces d'anguilles, les vraies carpes et puis diverses espèces de poissons genre perche, tous remarquables par leur terrible denture »^{Note3}. Les aliments locaux procurent aussi des vrais plaisirs gastronomiques : « fruits indigènes : ananas exquis, papayes (genre melon), bananes. Arachides fraîches ou grillées. Des œufs en masse ! Canards, pigeons ! »^{Note4}.

Après avoir travaillé à Dumba, Grenade est envoyé dans la région de Kikwit. Au terme de son contrat avec la CK, il se rend en 1908 en Amérique où il mourra quelque temps après.

6. 3. Fritz van Der Linden, le voyageur

C'est dans un livre intitulé *Le Congo. Les Noirs et Nous*^{Note5}, que Fritz van Der Linden relate les péripéties de ses voyages au Congo et au Kasai. Le voyage qu'il effectue au Kasai, l'emmène de Léopoldville à Lusambo. Il s'embarque à bord de l'*Archiduchesse Stéphanie*. La flottille va d'abord jusqu'au lac Léopold II, puis elle fait escale à Bandundu et à Dima. Il décrit Dima, siège de la C.K. :

Arrivé le soir à Dima, reparti le lendemain, au petit jour, je n'ai pu que visiter très sommairement le siège administratif de la puissante « Compagnie du Kasai ». Le directeur de la C.K. était absent ; j'espère le rencontrer sur la grande rivière en remontant vers Lusambo. En quelques heures, j'ai pu cependant me rendre compte de la somme considérable de travail qui a été nécessaire pour créer ici un centre aussi actif et aussi coquet. J'ai vu les jolis chalets qui servent d'habitation aux blancs. Je me suis émerveillé devant les chefs-d'œuvre de bon goût et d'ingéniosité réalisés dans la décoration et l'ameublement de la maison du directeur : des peaux d'animaux sauvages, des nattes indigènes, des fétiches et des sculptures exécutés par les noirs de la région ornent les murs et leur donnent une physionomie très originale. Dima est une ville en miniature, où l'on a prodigué les plantes ornementales et les fleurs. [...] Près du quai, le village des travailleurs, les magasins, les ateliers, la forge^{Note1}.

Après Dima, Van Der Linden arrive à Eolo qui, dit-il, « n'a rien d'attrayant. Les moustiques y pullulent ».

Il s'entretient avec le chef de poste :

- Comment parvenez-vous à amener l'indigène à vous vendre du caoutchouc ? ai-je demandé au chef de poste. - C'est simple, m'a-t-il répondu : nous envoyons dans les villages des colporteurs noirs, des gens de confiance à qui nous remettons tout un choix d'article de fabrication européenne. Ils connaissent la valeur de ces marchandises et la quantité de caoutchouc qu'ils doivent recevoir avant de s'en dessaisir. Ils savent apprécier la qualité du caoutchouc et fixe un prix qui varie de 1 fr. 25 à 1 fr. 45 par kilo^{Note2}.
L'*Archiduchesse Stéphanie* continue sa montée du Kasai. Van der Linden fait remarquer qu'entre Eolo et Mangaï les deux rives du Kasai sont désertes. Van der Linden arrive à Mangaï. Il note :

Le poste de Mangue, où la S. A. B. a créé un centre de culture caoutchoutière, est dirigé par un homme qui a une longue expérience des choses coloniales. M. Féry avait déjà séjourné dans les Indes, en Cochinchine française et à Batavia, avant de venir au Congo, où il est depuis neuf années avec sa femme. M. Féry n'a pas moins de 250 travailleurs sous ses ordres et jamais, me dit-il, aucune difficulté grave ne surgit entre eux et lui. L'an dernier, pourtant, pendant son absence, les noirs de Mangue se révoltèrent et furent sur le point de massacrer deux agents de la S. A. B. Ce ne sont donc pas des anges, mais M. Féry a su leur inspirer confiance^{Note3}.
Féry s'occupe des cultures industrielles à Mangaï. Il y a planté des cotonniers et des arbres à caoutchouc. Ayant abandonné le coton, il s'est attaché à développer les plantations d'irehs. D'après les déclarations de Féry un travailleur indigène touche « de 6 à 12 francs par mois, plus une ration de 500 grammes de sel tous les huit jours. Chaque semaine, le samedi, ils ont une demi-journée de liberté qu'ils emploient à entretenir leurs plantations vivrières ».

Le Blanc de Mangaï signale aussi que ses travailleurs ne sont pas des gens de la région, mais qu'ils viennent de Luebo.

Après Mangaï Van der Linden passe à Lubwe, poste de « la Compagnie du Kasai, où sont employés 150 travailleurs » et à « Basongo, poste d'état, très isolé sur une colline couronnée de palmiers ». Le personnel noir de Basongo est composé de 21 soldats et de 7 travailleurs. Le bateau au bord duquel se trouve Van Der Linden s'engage dans le Sankuru jusqu'à Lusambo. Au retour, il s'arrête pendant quelques jours à Lubwe. Van Der Linden a le temps de rencontrer M. Dujardin, gérant de la Compagnie du Kasai et « un vieil Africain, M. Drion, directeur de la société anonyme des produits végétaux »^{Note1}.

Avec Drion, Van Der Linden parle de la récolte du caoutchouc de liane et aussi des Kuba dont la capitale est, pour l'instant, occupé par les soldats de l'État.

Après Lubwe, le bateau arrive à Eolo où Van Der Linden rencontre « la mission Slosse, chargée des études du chemin de fer Kwamouth au Katanga »^{Note2}.

Van Der Linden reste plusieurs jours à Dima où il a l'occasion de rencontrer Chaltin, le directeur de la C.K.

On aura noté, pour cette époque, la faiblesse des enquêtes ethnographiques (anthropologiques), signe que les préoccupations économiques avaient de l'ascendance sur la connaissance des populations autochtones. Mis à part les données transcrites par les missionnaires de Pangu, notamment le Père Janssens^{Note3}, les informations concernant les Ding orientaux sont rares pour la période allant de 1901 à 1914. L'anthropologue allemand, Léo Frobenius avait plutôt visité les Ding de l'ouest, ceux du bassin de la Kamtsha. L'agent de la C.K., Paul Grenade, s'est borné à parler de la région de Dumba-Mulasa, dans le bassin de la Lubwe. Ses lettres ne contiennent que quelques allusions laconiques aux Ding orientaux. Le voyageur, Fritz Van Der Linden, se limite à décrire la situation dans les factoreries où les Blancs sont installés.

CHAPITRE QUATRIÈME

PANGU SAINT-PIERRE CLAVER^{Note4}, EXEMPLE D'UNE RELATION AMBIGUË ENTRE MISSION ET COMMERCE : FONDATION, DÉVELOPPEMENT ET SUPPRESSION (1908-1919)

Pangu Saint Pierre Claver est la première mission catholique implantée chez les Ding orientaux et dans l'actuel diocèse d'Idiofa. Cette mission ayant été supprimée en 1919, son histoire est à peine connue des générations actuelles et risquerait de sombrer dans les ténèbres de l'oubli. Elle est aussi un de ces cas particuliers où commerce et mission ont fait bon ménage. Les difficultés financières de l'un ont entraîné le déclin de l'autre. C'est pour ces deux motifs que nous avons choisi d'approfondir, en deux chapitres, la connaissance de cette mission.

L'idée d'implanter un poste de mission près de l'embouchure de la Loange date de 1898, à l'époque où le Haut-Kasai n'était pas encore séparé du Vicariat Apostolique du Congo. Il est certain que ce projet se situait dans la droite ligne de la lutte d'influence que Scheutistes et Presbytériens se livraient dans cette partie du Congo^{Note1}. Pour les uns et pour les autres, la région située entre la Lubwe et la Loange, et particulièrement la zone de l'embouchure de cette dernière rivière, présentait les atouts nécessaires à l'érection d'un poste de mission.

Le décret royal de 1892 y avait créé les conditions favorables à l'implantation des compagnies commerciales. La région comprise entre la Loange et la Pio-pio offre en abondance les produits alors recherchés par les Européens : l'ivoire et le caoutchouc. Les factoreries sont fondées à Mangai, Lubwe, Nzonzadi et Pangu pour « récolter » ces produits. Ces comptoirs ont besoin de nombreux travailleurs, prêts à se convertir au christianisme. Aussi le territoire de Ding orientaux devient-il non seulement une région économiquement intéressante, mais aussi une zone potentiellement apte à recevoir la semence de l'évangile.

Toutes les conditions naturelles attractives pour l'implantation d'un poste de mission semblent être remplies. Cette contrée se situe non loin de l'embouchure de la Sankuru. Un poste érigé ici servirait de relais entre les bateaux du Kasai et ceux de la Sankuru. La Loange, elle-même, offre la possibilité d'explorer et d'évangéliser les régions situées plus au sud. En aval, la Lubwe constitue aussi une voie de navigation pouvant mener à la découverte des populations de régions méridionales.

Du point de vue démographique, tous les témoignages de cette époque attestent d'une population nombreuse et disposée à faire du commerce avec les Blancs^{Note2}. Les ressources alimentaires y sont abondantes : le gibier de chasse, les poissons, le vin de palme, le maïs, le manioc (cikwangué), etc^{Note3}.

Enfin, une grande partie des terres de cette région avait été déclarée « terres vacantes » d'après les textes réglementaires de 1885-1886. Pour garantir la sécurité des biens et des personnes, l'État avait installé dès 1893, un poste à Lubwe^{Note4}.

Malgré tous ces avantages, les tentatives d'implanter une mission à l'embouchure de la Loange resteront sans effet jusqu'en 1905. Cette année-là, la C.K. entame des pourparlers avec Cambier pour étudier la possibilité de confier aux missionnaires la direction de l'hôpital alors en construction à Pangu.

1. LES NÉGOCIATIONS ENTRE CAMBIER ET LA COMPAGNIE DU KASAI

Rappelons quelques faits pour fixer les circonstances qui ont déterminé les Scheutistes à s'établir à Pangu en 1908.

La C.K. est créée en décembre 1901 et c'est au cours de cette année que le Kasai est érigé en Mission autonome détachée du Vicariat de l'État Indépendant du Congo. En 1902, un accord intervient à Bruxelles, entre le Supérieur des Scheutistes et la Compagnie. En vertu de ce contrat, les missions du Haut-Kasai mettent « leurs travailleurs » à la disposition de la C.K. pour assurer le transport de paniers de caoutchouc et d'autres marchandises. Cambier établit des relations de « confiance » sinon de « complicité et de dépendance » entre la C.K. et les Scheutistes du Kasai. C'est ce que nous avons appelé le « système Cambier ».

La Compagnie se met à financer l'établissement des Missions et l'entretien des œuvres. En 1904, les Kuba mènent une rébellion contre les abus et les exactions des agents de la Compagnie. Ce soulèvement est mâté par les troupes de l'E.I.C. Certains missionnaires de Scheut prennent position contre les « insurgés », tandis que d'autres préfèrent se murer dans le silence. Les presbytériens américains, notamment Morrison et Sharpperd, dénoncent les abus commis par la C.K. en territoire Kuba. Une longue polémique va donc opposer la Compagnie et les protestants américains réputés être proches de la *Congo Reform Association*. Cette dernière association, animée par Morel, était elle-même en guerre contre les abus de l'État léopoldien^{Note1}.

À partir de 1905 la Compagnie du Kasai, citée dans le rapport d'enquête régentée par Léopold II, est constamment chahutée par les protestants anglo-américains. Elle cherche alors à se dédouaner de l'image d'une société qui massacre les noirs à cause du caoutchouc. Elle veut se présenter comme une entreprise philanthropique soucieuse du bien-être de ses « travailleurs indigènes »^{Note1}. Elle a, pour se donner cette image de marque, besoin de la caution des missionnaires de Scheut qui, à cette époque, ont la réputation de bien organiser leurs écoles et leurs hôpitaux.

L'offre de la Compagnie devait plaire aux Scheutistes. Ceux-ci avaient besoin des moyens financiers et de la protection de la Compagnie pour faire progresser l'évangile et « damer le pion » aux presbytériens qui possédaient d'importantes ressources pécuniaires.

C'est donc dans ces circonstances que les Scheutistes acceptent la réalisation, en 1908, de deux projets : l'implantation d'une mission avec école à Demba et l'installation des Pères à Pangu pour s'occuper de l'hôpital^{Note2}.

Depuis 1904 la C.K. étudie la possibilité de construire un hôpital à Pangu. L'institution comprendrait deux parties distinctes, l'une pour « Blancs » et l'autre pour les Noirs atteints de la maladie du sommeil qui, jusque-là, étaient conduits à Lusambo.

À partir de 1905, sous la responsabilité du Docteur Mey, l'hôpital pour Blancs fonctionne modestement. La partie destinée aux Noirs ne peut pas être opérationnelle, faute de personnel. C'est alors que la direction de la C.K., à Dima, se tourne vers les Scheutistes qui ont fait preuve de leur dévouement pour les malades du sommeil, notamment à « l'île aux dormeurs » et à Saint Trudon. La compagnie entame une série de démarches pour obtenir de Cambier l'envoi des missionnaires à Pangu. Un important échange de correspondance s'en suit^{Note3}. La Compagnie entend confier la direction de l'hôpital en construction aux Pères. Elle s'occuperait elle-même de l'engagement d'un médecin et verserait aux missionnaires des subsides pour leur entretien.

Dans une lettre du 28 février 1908, le Directeur de la C.K. annonce à Cambier qu'il vient de se rendre à Pangu pour examiner et prendre les dispositions définitives en vue de la construction de la mission. Il lui envoie un plan renseignant sur la disposition des lieux. Il détaille ce plan et indique les travaux déjà effectués et ceux en cours. Il propose, enfin, ce que les missionnaires pourraient eux-mêmes entreprendre quand ils seront sur place :

Nous pensons que pour ce qui concerne les constructions du service religieux, il vaut mieux que ces travaux soient faits sous la surveillance même des R.P. destinés à les occuper, par des travailleurs et artisans à la solde de la C.K. - Les R. P. seront ainsi assurés d'avoir une installation telle qu'ils la désirent et des bâtiments disposés à leur gré. - Il est inutile d'ajouter que nous mettrons à leur disposition tout ce qu'ils nous demanderont^{Note1}.

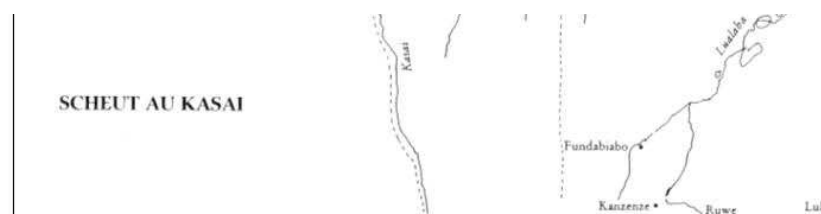
Cambier répond à Chaltin, Directeur de la C.K., le 5 juin 1908 :

En réponse à votre lettre du 28 février, N° 255/6 D, j'ai l'honneur et le plaisir de vous faire savoir que je suis parfaitement et entièrement d'accord avec vous, sur toutes les dispositions que vous m'y indiquez et qui me semblent aussi plus pratiques et plus avantageuses. Vous estimez que, dans ces conditions, les Pères pourraient se rendre à Pangu, dans six mois au plus tard ; cet arrangement me plaît également à souhait, car je ne pourrais raisonnablement pas disposer de Pères avant le mois de novembre. Quant au recrutement des 50 travailleurs, je vais faire mon possible pour les trouver, mais cela devient difficile et vous demanderai d'avoir un peu de patience. Au fur et à mesure que j'en trouverai, je les enverrai à Luebo pour s'y engager à destination de Pangu ; mais, ne croyez-vous pas, Monsieur le Directeur, qu'il serait bon de donner à Monsieur le gérant de Luebo, des instructions dans ce sens, en tout cas, pour les tickets de passage à leur délivrer ? [...] Dans quelques mois, j'aurais l'intention d'aller voir Pangu et profiterais de l'occasion pour aller vous présenter nos respects et avoir l'honneur et le plaisir de faire votre connaissance. Je suppose, Monsieur le Directeur, que, comme dans nos bonnes relations antérieures, je pourrai profiter de steamer de la C.K. descendant de Luebo, dans le cas où je n'aurais pas occasion de me servir du steamer de Scheut ? Je vous remercie d'avance et vous prie, Monsieur le Directeur, d'agréer mes respectueuses salutations^{Note2}.

Nous ne savons pas si le voyage d'inspection projeté par Cambier pour se rendre compte de visu de ce qui se réalisait à Pangu a effectivement eu lieu. Toujours est-il que les premiers missionnaires débarquent à la nouvelle mission le 12 novembre 1908.

Carte 10 : Scheut au Kasai 1910 (source : Marchal Etat libre du Congo ... p. 174)





2. PÉRIODE D'IMPLANTATION : DEUX ANS « À AJUSTER TENONS ET MORTAISES, À MESURER LINTEAUX ET CHAMBRANLES »^{Note1.} (1908-1910)

Nous pouvons qualifier les deux premières années de présence missionnaire à Pangu de « période d'implantation ». Avant de se lancer dans l'apostolat proprement dit, il fallait que les Scheutistes s'installent, se bâtissent un logis et construisent une maison, aussi modeste soit-elle, pour le Bon Dieu. René Baerts, l'un des pionniers du nouveau poste, appelle cette époque « *période de l'installation et des constructions* »^{Note2.} . Il annonce, le 17 avril 1910, la fin de cette période et indique que l'ère purement missionnaire va commencer : « *Aussi ne sommes nous pas fâchés de ce que la période de l'installation et des constructions touche à son terme. Au lieu de s'esquinter à ajouter tenons et mortaises, à mesurer linteaux et chambranles, nous pourrions bientôt prendre hardiment - et pour ne plus le quitter - notre bâton de missionnaire, missionnant pour aller visiter les villages, enrôler les recrues, encourager les catéchumènes, bref faire pure œuvre de missionnaire et de propagandiste* »^{Note3.} .

Penchons-nous sur cette « période d'implantation » avant d'examiner les époques suivantes.

2. 1. ARRIVÉS TOUT À FAIT À L'IMPROVISTE...

Aux obédiences d'août 1908, le Père Auguste Janssens de Verebeke est désigné par Cambier pour fonder, à la demande de la C.K., un poste de Mission près de la factorerie de Pangu. Le préfet apostolique associe le Père René Grombé et le Frère Isidore Bracke à cette fondation. Cette nouvelle mission à laquelle on donnera le nom de *Saint Pierre Claver* est « *destinée avant tout à recueillir les malades* »^{Note4.} .

Pangu se situe à plus ou moins quatre degrés de latitude sud et vingt degrés de longitude est, sur la rive gauche de la Loange, à quatre kilomètres en aval de son confluent avec le Kasai. Le site de la nouvelle mission est excellent : le paysage est magnifique et l'environnement sain. Baerts indiquera, en 1910, que « *la Mission s'étale sur une pente assez prononcée, d'où le regard domine très agréablement le panorama du Fleuve Kasai. Cette belle nappe d'eau est scindée, en amont de la résidence de missionnaires, en plusieurs rivières qui encadrent merveilleusement des bancs de sables allongés, dont l'aspect verdoyant rappelle le manteau printanier de prairies hesbignonnes. Les éléphants et plus souvent les hippos choisissent ces îlots solitaires pour s'y balader à l'aise, prendre leurs ébats ou s'y vautrer au soleil* »^{Note1.} .

Le missionnaire ajoute : « *notre « chez nous », encore primitif, il est vrai, est ombragé par les riches frondaisons des tropiques, qui donnent à la mission un décor vraiment magnifique, vous trouverez avec moi que le site est de tout point enchanteur. Et je conclurai volontiers que nous ne l'avons pas volé !* »^{Note2.} .

Ce beau site, les Pères l'ont reçu de la C.K. qui, elle-même, l'a hérité des sociétés qui ont été fusionnées par le décret de 1901. Nous n'avons que très peu d'informations sur le mode d'acquisition de ce terrain auprès des autochtones. Les natifs affirment que le territoire sur lequel la mission était bâtie appartient au clan Okwun. Ils ne pensent pas que leurs aïeux aient reçu une quelconque compensation en échange du terrain qu'ils ont concédé^{Note3.} .

Il est fort probable que les sociétés qui se sont installées entre 1892 et 1901, n'aient rien négocié avec les natifs car les terres d'ici tombaient dans le domaine public de l'État. Elles étaient, s'il faut croire la lettre du vice-gouverneur général adressée à Van Ronslé le 24 février 1899, des « *terres vacantes* »^{Note4.} , c'est-à-dire les terres expropriées par le régime léopoldien.

Les trois missionnaires débarquent donc à Pangu le 12 novembre 1912. Janssens écrira plus tard :

Le 12 novembre de l'année 1908 les R.R.PP. Janssens & Grombé et le R. Frère Isidore Bracke quittant la mission de Mushenge Lukengo sont arrivés à Mpangu envoyés par le Révérendissime Père Préfet et le R.Père Provincial pur fonder la Mission de Pangu-Hôpital. Ils y sont venus par steamer N.D. du Perpétuel secours avec une vingtaine de familles chrétiennes, une douzaine d'orphelins et une quarantaine de travailleurs^{Note5.} .

Le bateau est bien chargé. Les missionnaires ont avec eux, autant que possible, les meubles, les caisses, les planches et les poutres emportées de la Mission de Mushenge Lukengo. Ils emmènent aussi de la Mission de Bena Makima « *des feuilles de palmiers raphia arrangées en nattes pour couvrir une première maison* »^{Note1.} .

À leur arrivée, les trois missionnaires et leur importante suite n'ont rien trouvé de prêt. Si les parties de l'hôpital pour Blancs et pour Noirs étaient déjà opérationnelles, les constructions devant abriter les missionnaires n'avaient pas encore commencé. Les deux Pères et le Frère devaient « *loger avec la plus grande partie des caisses dans deux chambres, qu'après deux jours, le Docteur de la Compagnie M. De Mey a bien voulu mettre à leur disposition dans l'ancienne maison des Magasins généraux* »^{Note2.} .

Plus tard, le gérant du poste de la C.K., monsieur Voisin, met la moitié d'une troisième chambre et un petit magasin à la disposition des missionnaires pour « *remiser d'autres marchandises* ». Les Pères ont laissé une grande partie de leurs articles à Bena-Makima en attendant qu'ils soient plus ou moins installés.

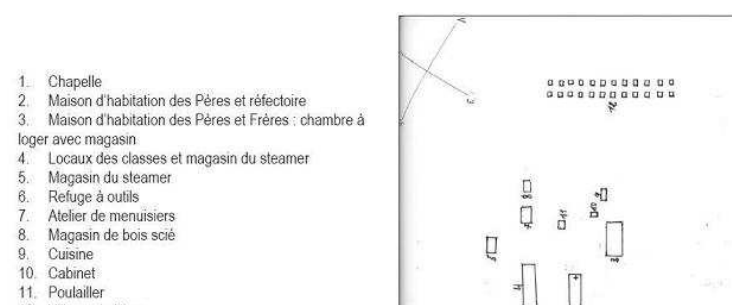
Dans l'ancienne maison des Magasins généraux où ils sont installés les missionnaires trouvent un agent de la Compagnie, monsieur André qui est malade. Un des Pères, probablement Grombé, le conduit, le 17 décembre, à Léopoldville où le malheureux meurt peu de jours après à l'hôpital de la Croix-Rouge. Janssens indique que cet homme est mort « *d'une mort édifiante muni des Secours de Notre Mère la Sainte Église* »^{Note3.} .

Il signale aussi, à l'occasion, que « *l'hôpital pour Blancs a eu plus tard encore quelques malades, une trentaine jusqu'à maintenant. Un certain Monsieur Falen est mort d'une mort très chrétienne au mois de juillet 1910, ici à Mpangu et enterré ici au cimetière de la Compagnie* »^{Note4.} .

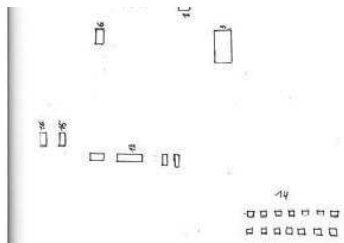
2. 2. RETROUSSER LES MANCHES... POUR CONSTRUIRE

Comme nous venons de le voir, à leur arrivée à Pangu, les trois Scheutistes n'ont ni maison d'habitation en propre ni chapelle pour prier. Ils étaient, nous semble-t-il, prévenus de cette situation et c'est pour cette raison qu'ils ont emmené quelques matériaux de construction. Dans les jours qui ont suivi leur arrivée, les Scheutistes se sont mis au travail avec le concours du « *noyau d'anciens chrétiens amenés de Luluabourg et de Hemptinne* » et des travailleurs qui leur avaient été promis par la C.K..

Plan de la mission de Pangu 1919
Plan de Pangu en 1919



12. Village chrétien
13. Maison des élèves pensionnaires
14. Camp des travailleurs
15. Chèvrerie
16. Bercail²



(source ARCCIM)

Grombé conduit les travaux de construction. La besogne représente une somme de travail autrement absorbante et épuisante. « *Avant de construire deux humbles logis, écrivait Baerts, celui du Bon Dieu, et celui des missionnaires, il nous a fallu retrousser nos manches jusqu'aux épaules et manier la hache du bûcheron et le pic du terrassier pour déboiser et débroussailler l'emplacement de la future mission* » ^{Note1}.

L'emplacement de la mission a été précisé par la lettre et le plan envoyés à Cambier par Chaltin, en date du 28 février 1908. Si les archives scheutistes de Rome gardent la lettre, le plan qui y était annexé a disparu.

La nouvelle résidence est enfin prête. Elle est bâtie à trois cents mètres seulement de l'ancienne maison des Magasins Généraux. Elle compte six places : une chapelle, trois chambres pour les deux Pères et le Frère, un magasin et une salle à manger ouverte de deux cotés. Le 17 février 1909, les missionnaires prennent possession de leur nouvelle demeure. À cette époque toutes les maisons sont en matériaux locaux : bois, argile et « feuilles de palmier de raphia arrangées en natte » ^{Note2}. (mandala). Les chrétiens venus avec les missionnaires construisent leur village à l'extrémité Est de la mission.

D'après un plan de 1919, la mission avait à peu près cette configuration :

- Une grande allée centrale traverse la mission d'est en ouest ; le Kasaï se trouve du côté nord de cette allée et au bout de celle-ci, à l'est, le village chrétien.

- Au centre de la mission, côté sud de l'allée, on voit le quartier des Pères dont les bâtiments bien alignés suivent l'ordre suivant (est-ouest) : magasin de bois de construction, charpenterie et menuiserie, magasin, chapelle et maison d'habitation des missionnaires avec W.C derrière ; un peu en retrait, la cuisine près de laquelle se trouve le poulailler et le colombier.

- Un chemin va de la hauteur du colombier vers l'hôpital des Noirs qui se serait probablement situé au-delà de l'actuel petit village de Pangu Kumileke. Pour atteindre l'hôpital des Noirs, il fallait d'abord dépasser la bergerie, la chèvrerie, les habitations du berger et de quelques autres travailleurs. Un rideau de forêt sépare ce quartier du berger de l'hôpital des Noirs.

- Presque à la même hauteur que le quartier du berger mais du côté nord de la grande allée, il y a le camp des travailleurs, à l'opposé du village chrétien. Le chemin vers la rive du Kasaï passe près du camp des travailleurs ^{Note1}.

Entre temps, les Pères font fabriquer des briques cuites et continuent la construction de la mission. Le Jésuite Yvon Struyf témoigne : « *Tous les bâtiments de leur unique poste de Pangu étaient en argile, couverts en paille. La grande chapelle avait des colonnes en briques ; la cuisine aussi était en briques* » ^{Note2}.

Plan de la mission de Pangu 1919

(source A.R.CCIM. II. 1.1.G)

Le nombre de bâtiments de la mission augmente d'année en année suivant le rythme des activités missionnaires. A sa suppression en 1919, le site de Pangu avait la physionomie du plan ci-dessus.

Il convient de noter ici que dans son étagement géographique, la Mission, à cause de sa contiguïté avec la factorerie de la C.K., se présentait comme une composante sinon un appendice de celle-ci. Ainsi pendant longtemps Pangu Saint Pierre Claver était simplement connu sous le nom de Pangu-Hôpital. Or l'hôpital était une activité de la C.K.. De ce point de vue l'espace missionnaire et l'espace commercial pouvaient se confondre.

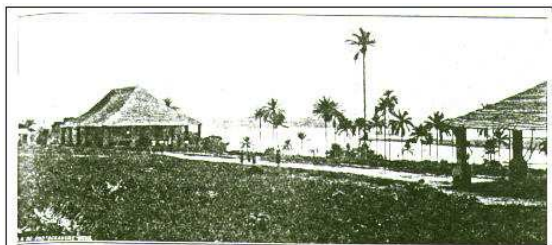
2. 3. PREMIERS CONTACTS AVEC UN ENTOURAGE « ASSEZ REVÊCHE » ET VISITE DE QUELQUES COMMUNAUTÉS

C'est encore René Baerts qui, confronté à la dure réalité du terrain, indique que la rencontre avec les autochtones n'a pas toujours été attrayante : « *On se représente trop aisément le missionnaire accueilli à bras ouverts par un peuple enthousiaste, avide de l'entendre et désireux de recevoir ses enseignements. Mais la réalité ne correspond pas toujours, ni même pas souvent à cette attrayante perspective* » ^{Note1}.

Au début à Pangu, les missionnaires ont du mal à se faire accepter par leur entourage immédiat. Janssens écrit : « *Des villages des environs nous apportent seulement des rares vivres et se montrent assez défiants sauf quelques rares hommes et femmes qui viennent nous vendre du poisson, du manioc, des bananes, etc.* » ^{Note2}. Baerts dit, quant à lui, que « *notre entourage immédiat se montre assez revêché à nos exhortations* » ^{Note3}. C'est peut-être en raison de ces réticences que les missionnaires vont rapidement visiter ces villages des environs immédiats.

Au mois de mars 1909 un des missionnaires ^{Note4} fait un voyage de reconnaissance dans quelques villages situés près de la Loange. Deux des villages visités sont des villages Bashilele dont le territoire est à proprement parlé situé sur l'autre rive. Ces deux villages ont pour nom *Matamana a mpata* et *Matamana a ditu* ^{Note5}.

Mission de Pangu Saint Pierre Claver 1910



(source : René Baerts, in MCC, 1910)

Au mois de mai 1909, Isidore Bracke fait une tournée dans la même contrée et les mêmes villages. Il y baptise plusieurs mourants qui décéderont peu de temps après ^{Note1}. Mais avant, le 29 mars 1909, Grombé est allé en retraite à Luluabourg. Pour des raisons de santé, il y est resté définitivement et n'a pu retourner à Pangu. Il y est remplacé par René Baerts qui débarque à la mission le 27 avril 1909. La venue de ce missionnaire insufflé un nouveau dynamisme à l'activité des Scheutistes de Pangu. Dès les mois de juin et de juillet, Baerts effectue une première fois la descente du Kasaï. Il s'arrête d'abord à Lubwe où les missionnaires comptent « *déjà vingt-deux ménages chrétiens, dix-huit chrétiens non mariés et 159 catéchumènes* » ^{Note2}. et à une lieue de là, un catéchiste a gagné aux missionnaires « *une bonne trentaine d'adeptes* » ^{Note3}. Ensuite, passant à Mangaï, le Scheutiste fait « *plusieurs baptêmes parmi les travailleurs de ce poste de la S.A.B* » ^{Note4}. Enfin, il arrive à Dima où il visite « *les chrétiens qui y sont une centaine parmi les travailleurs* » ^{Note5}. Il administre les sacrements et voit les catéchumènes qui sont au nombre de cent vingt environ. Le missionnaire fera encore ce même voyage au mois d'août et de décembre.

En janvier et en février 1910, les missionnaires sont tous à Pangu. Ils commencent de nouveaux voyages apostoliques au mois de mars. Au cours de ce mois, Baerts fait un tour dans « *les villages Badinga dans les environs à deux trois heures de la mission* » ^{Note6}. Il y baptise quelques hommes en danger de mort, qui sont morts aussi peu après. Ce voyage a pris trois jours. Plus tard au mois d'octobre, il effectue un autre voyage de 5 jours dans « *des villages Badinga et Bashilele* » ^{Note7}. Il est

partout amicalement reçu.

En juillet et août, Baerts se rend encore à Dima voir les chrétiens et baptiser quelques catéchumènes. Il y retournera au mois d'octobre. À son retour à Pangu, au mois d'août, il ramène, d'un poste de bois sur la rive droite du Kasai, deux enfants qui ont demandé d'accompagner le Scheutiste à la mission « *avec la ferme volonté de s'instruire dans la Religion et d'apprendre à lire et à écrire* »^{Note1}. Il ramène encore quatre autres enfants de la même contrée quand il y reviendra le 1^{er} novembre 1910.

Le Père Timermans arrive à Pangu le 26 août 1910 pour remplacer momentanément Janssens qui part en retraite à Luluabourg. Timermans reste jusqu'au mois de novembre et il monte à Luluabourg avec le frère Armand Gelen qui est arrivé le 13 septembre de l'Europe. Tous deux vont à la retraite.

Pendant cette première période de la présence missionnaire à Pangu, les visites apostoliques sont ponctuelles. Elles consistent en une prise de contact avec les villages Ding et Lele des environs immédiats de la mission. Elles concernent aussi les communautés chrétiennes déjà constituées dans « *certaines postes secondaires, plantations et comptoirs* »^{Note2}, comme Lubwe, Mangai et Dima. On peut s'interroger sur l'origine de ces communautés chrétiennes constituées avant même l'arrivée des missionnaires. Baerts explique le phénomène :

J'ai eu moi-même la satisfaction de constater la justesse d'une remarque que j'ai maintes fois entendue des lèvres de mes aînés dans l'apostolat. Combien de fois n'arrive-t-il pas que le missionnaire, arrivant dans un village qui n'a jamais vu de prêtre, y découvre cependant des catéchumènes ? D'où vient cela ? C'est simple, et nous devons admirer ici l'économie de la divine providence, qui s'y entend bien autrement que nous autres pour amener les âmes à la vraie foi. Ces noirs ont été instruits, les uns par un soldat, qui, son terme de service accompli, a regagné ses pénates pour venir y planter ses choux ou son manioc, les autres par un travailleur de l'État ou des Compagnies, qui, son engagement achevé, est revenu au pays. Ces heureux rentrants avaient suivi les instructions, peut-être même avaient été baptisés à Boma, à Léo ou ailleurs, et de retour dans leurs hameaux, ils ont annoncé la Bonne Nouvelle : de simples chrétiens ou même catéchumènes, ils sont devenus missionnaires et apôtres.^{Note3} !

Cette remarque nous donne à réfléchir sur la chronologie de la venue du christianisme au pays de Ding Orientaux. Il est faux de faire coïncider les débuts de la religion chrétienne dans cette région avec l'arrivée des premiers missionnaires à Pangu, en 1908. Le phénomène se serait produit bien antérieurement. Il est fort probable qu'il y ait eu, dans les années 1893 et 1894, lorsque les premières factoreries s'étaient établies dans la région et que l'État avait ouvert son poste à Lubwe, quelques chrétiens ou catéchumènes parmi les soldats et les « *linguists* »^{Note4}, venus avec les Blancs. Les « *va et viens* » de steamers sur le Kasai et les continuels mouvements des populations devaient aussi emmener dans les postes de bois et les factoreries, un nombre, certes limité, d'adeptes de la nouvelle religion. Il serait intéressant d'analyser, dans une étude postérieure, ce mode d'expansion du christianisme en épingleant ses protagonistes et en indiquant ses rapprochements avec les modes de diffusion des religions traditionnelles.

Baerts signale une difficulté propre à ces communautés vivant dans les factoreries : « *L'inconvénient de certains postes secondaires, plantations, comptoirs, est que la population est flottante et que son séjour temporaire dans un catéchuménat n'est pas suffisant pour que la foi prenne des racines profondes* »^{Note1}. La multiplication, les années suivantes, des visites pastorales dans ces communautés approfondira peu à peu leur foi.

2. 4. VISITEURS D'UNE MISSION « RUDIMENTAIREMENT INSTALLÉE »

La mission de Pangu est devenue, dès son installation, le passage obligé de tous les voyageurs (missionnaires ou non) qui montent à Lusambo, Luebo, Lulouabourg ou au Katanga et qui descendent à Léopoldville et Boma en empruntant les steamers du Kasai.

Le mois de juin 1909 est inscrit en lettres d'or dans les annales de la jeune mission de Pangu. Le 7 juin, la mission reçoit la visite du ministre des colonies, Jules Renkin, et son épouse. Sa suite est importante. Elle est composée du chanoine Begnem des Pères Prémontrés, de De Jonghe, professeur à l'université de Louvain, de Van Damme, secrétaire du ministre, du docteur Rhodain et de Chaltin, directeur de la C.K.

Les illustres voyageurs passent à la mission « *rudimentairement installée* »^{Note2}, font une visite à l'atelier de charpenterie et de menuiserie et ils s'intéressent beaucoup aux œuvres des missionnaires. La visite est vraiment rapide car le ministre et sa suite sont pressés d'atteindre Lusambo, leur destination. Le ministre et ses hommes repassent le 27 juin. Leur steamer s'arrête au beach de la C.K., mais l'équipe ne descend pas. Les missionnaires de Pangu se rendent sur le bateau pour saluer leurs compatriotes.

Le 7 juillet 1909, le Père Van Kerkhoven venant de Bena Makima et le Frère Bracke partent de Pangu pour rentrer malades en Europe. Ils ont un certificat du docteur De Mey. Ce docteur descend lui aussi le 9 juillet pour rentrer en Europe.

Au mois de septembre, le Préfet Apostolique, Cambier, rend visite à la mission. Les indigènes des environs commencent à avoir un peu plus confiance aux missionnaires. Les enfants viennent des villages les plus proches mais ne restent pas encore aux instructions, ils ont encore une certaine appréhension.

Les constructions sont déjà assez avancées. Une nouvelle maison d'habitation, toujours en pisé, se fait. Il restera à en construire une autre qui aura les mêmes dimensions 25m x 12m et une chapelle.

Le docteur Daloze débarque à Pangu au mois d'octobre. Il vient remplacer le docteur De Mey à l'hôpital. Peu avant cette période, la mission a eu cinq ou six malades de sommeil étrangers à la C.K. Ils sont morts dans le lazaret construit par les Pères et enterrés dans le territoire de la mission.

Le Père Jules Sterpin arrive à Pangu, le 29 octobre. Il est envoyé par Cambier pour que, pendant l'absence d'un des Pères, la mission ait toujours ses deux prêtres. Avant la fin de cette année, Sterpin fait son premier voyage à Dima.

En ces débuts, la nouvelle mission de Pangu semble augurer d'un bel avenir pour tous les observateurs qui l'ont visitée. Les sentiments du Père Charles Seghers, Provincial des Scheutistes au Congo, sont tout à fait explicites : « *Mpangu est encore au berceau, mais présage un avenir des plus fructueux pour l'apostolat, car il nous assure la conversion des riverains fort nombreux du Kasai et du Sankuru. Nos vaillants confrères y ont déjà recruté 293 fidèles et ont conféré une bonne quarantaine de baptêmes, au cours de leurs incessantes pérégrinations à la recherche des âmes* »^{Note1}.

3. LA MISSION PREND SON ENVOL : CHRONIQUE D'UNE ÉPOQUE (1911-1918) ^{Note2}.

Après la phase d'installation que nous venons de décrire, vient la période où les missionnaires développent leurs différentes œuvres et se serrent les coudes pour mener à bien leur pastorale. C'est l'époque où ils vont, pour reprendre les expressions de Baerts, « *missionner* », « *aller visiter les villages, enrôler les recrues et encourager les catéchumènes, bref faire pure œuvre de missionnaire et de propagandiste* »^{Note1}.

La plupart des informations relatives à cette période sont contenues dans le *Journal de la Mission*^{Note2}, tenu avec une régularité assez exemplaire par les différents supérieurs qui se sont succédés à Pangu jusqu'en 1919. La reconstitution historique que nous allons esquisser dans les pages qui suivent, s'inspire largement de ce document unique.

Cette période qui va de 1911 à 1918 comporte trois phases caractéristiques.

- 1911 à 1913 : les missionnaires de Pangu voient progressivement s'effriter les liens qui les unissaient à la C.K.. Au même moment, la réputation de Cambier, initiateur du poste, ne cesse d'être mise à mal par de nombreuses « *affaires* »^{Note3}, dont il est accusé. Cette époque culmine, à Pangu, avec le départ du Père Janssens et son remplacement à la tête de la mission par René Baerts.

- 1914 à 1916 : après la démission de Cambier et la suppression par la C.K. de l'hôpital et des subsides alloués, les missionnaires de Pangu, avec le concours de leurs nouvelles autorités et malgré la guerre, essayent de maintenir et de faire progresser la mission. Pangu est marqué, pendant cette période, par la forte personnalité de René Baerts, supérieur de la mission de 1912 à 1915.

- 1917 à 1919 : des difficultés financières se font de plus en plus sentir, mais les progrès sont nombreux dans l'ensemble de la Préfecture. En juin 1917, la préfecture du Kasai accède au rang de Vicariat Apostolique. Les protestants, désormais plus libres, étendent peu à peu leur influence. Il devient nécessaire de démembrer l'immense vicariat du Haut-Kasai et de céder certaines parties dont le poste de Pangu à d'autres Congrégations.

3. 1. PREMIÈRE PÉRIODE (1911-1913)

Comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent, à partir de 1910, la C.K. commence à connaître des difficultés financières à cause du déclin des cours du caoutchouc naturel. Les déboires de la Compagnie ont des répercussions immédiates sur la mission de Pangu qui était sous sa tutelle financière. L'hôpital dont les

missionnaires assuraient la direction, est supprimé et les subsides alloués aux Pères sont retirés (1913). Les Scheutistes de Pangu doivent désormais apprendre à vivre sans la C.K..

Sur le plan strictement pastoral, Janssens indique que l'année 1911 a été « *une année d'expansion, grâce au zèle ardent des Pères Sterpin et Baerts. Le premier fit à Dima 105 baptêmes [...]; le second a été conduit sur l'autre rive du Kasai, chez les Basongo Meno, par un brave noir qu'il avait guéri d'une maladie grave et invétérée* »^{Note1.}.

Du journal de la mission nous retenons quelques événements. Au cours de l'année 1911, Janssens se rend en congé en Europe et ne revient à Pangu qu'en février 1912.

Pangu a été l'hôte de nombreux visiteurs. Mentionnons quelques-uns.

D'abord, Cambier, le préfet apostolique, séjourne à Pangu du 19 juin au 3 juillet 1911. Il s'embarque, le 3 juillet, à bord du « *Sacré-Cœur* », pour Bena Makima accompagné du Père provincial De Cleene, du capitaine, le Père Boghemans, du mécanicien, le Frère Antoine et du Frère Félix. Baerts les accompagne jusqu'à Basongo-État. Ce dernier rentre à la mission le 4 à bord de la pirogue qui était remorquée par le steamer.

Ensuite, le Provincial qui était allé dans le « haut » avec le préfet apostolique en juillet, revient à Pangu, le 24 août, pour attendre le « *Sacré Cœur* ». Celui-ci arrive le 26 avec à son bord le Père Calwaert qui va suivre les cours à Léopoldville. Le Steamer part pour le « bas », le 28 août, emportant le Provincial, Calwaert, 12 enfants ainsi que 4 travailleurs qui désirent quitter.

Enfin d'autres visiteurs passent au poste de Pangu. Le 31 août, cinq Frères de la Charité, à bord de la « *Princesse Clémentine* » se rendent à Lusambo puis à Kabinda. Le 14 octobre, le « *Sacré Cœur* » revient de Léopoldville. Parmi ses passagers, il y a le Père Calwaert en compagnie de 4 jeunes Scheutistes en partance pour Luebo : Cojet, De Brandt Eloit, Tieleman et Van Den Bron.

Le Journal signale aussi d'autres visiteurs qui ne sont pas des missionnaires. Par exemple, l'avocat Van Kerkhoven qui allait à Lusambo (4 septembre), l'agent de l'État Daneels (9 septembre), Goossens, agent de la C.K., etc.

Il faut aussi mentionner que c'est en octobre 1911 que les missionnaires reçoivent l'avis d'érection d'un bureau d'état civil à Pangu.

Janssens qui, le 13 décembre 1910, s'était rendu en Europe, rentre à Pangu, le 4 février 1912. Il revient de Léopoldville à bord du « *Sacré Cœur* » en compagnie du Père Oscar Bracq qui doit continuer son voyage jusque Luluabourg.

Cette année, selon Janssens, « *le Père Baerts a rayonné plus loin encore, au pays de Badinga, des Bakongo et des Bambunda, jusqu'au-delà de la rivière Lubwe, soit à 20 heures de marche de la mission. Il découvre aussi le pays des Bampende* »^{Note1.}. Le Père Sterpin s'occupe à fonder « l'école-chapelle de Mangaï ».

La visite la plus marquante de cette année-là, a été, pour le poste de Pangu, celle du Père Mortier, Supérieur Général de la Congrégation de Scheut. Celui-ci, accompagné du Père Seghers, s'est arrêté à Pangu à la montée comme à la descente (le 28 avril et le 25 mai).

Le Journal de la Mission note qu'au mois de juillet 1912, le docteur Daloze rentre en Europe. Il est en fin de contrat. L'hôpital n'a plus de médecin.

Le 15 octobre Janssens, s'embarque pour Luebo d'où il se rendra à sa nouvelle mission de Bokila.

En 1913, Baerts est Supérieur de Pangu. Au même moment, Cambier connaît des difficultés avec la justice et les agents de l'État. Il est rappelé en Belgique par ses Supérieurs. Il s'embarque avec le Père Geerts à Lusambo, à bord du « *Luxembourg* » pour se rendre à Léopoldville et de là rejoindre Anvers via Matadi. Le bateau s'arrête, le 15 février, pendant une heure à Pangu, le temps pour le Préfet de dire au revoir aux missionnaires qui étaient sur place. À son départ de Luluabourg, Cambier avait nommé comme intérimaire, Oscar Bracq. Ce voyage de Cambier, on le sait, sera définitif. Obligé de démissionner, le Préfet Apostolique sera interdit définitif de séjour au Congo.

À Pangu deux événements majeurs marquent cette année : la suppression de l'hôpital par manque de médecin et la fin des subsides alloués aux missionnaires par la C.K.. Les missionnaires sont amenés à revoir leurs stratégies financières et à rechercher localement des moyens de survie.

Un changement s'opère parmi les missionnaires : Sterpin est appelé à rejoindre Janssens à Bokila et il est remplacé par Van Aelst^{Note1.}. Celui-ci arrive à Pangu, le 24 avril 1913.

Nous retiendrons, pour cette année, le passage à Pangu de deux visiteurs de marque : le Préfet intérimaire, Oscar Bracq et le Pro-Préfet, Egide De Boeck. Le premier descend de Luebo à bord du « *Sacré-Cœur* ». Il arrive à Pangu le 1^{er} août accompagné de deux Sœurs de la Charité, Colande et Daureux, rentrant en Europe et du Père Robert Bracq, malade. Tout ce monde reste à Pangu jusqu'au 4. Le dimanche 3 août, le Préfet administre des confirmations à la mission. Il repassera ici, le 21 septembre et confirmera la confirmation à 20 chrétiens, le 22 septembre.

Quant au second, Egide de Boeck, nommé Pro-Préfet le 10 août 1913, la nouvelle de cette nomination n'est annoncée à Pangu que le 4 septembre. Le nouveau Pro-Préfet du Haut-Kasai, accompagné du Père Speleers, après avoir assisté à la réunion des Supérieurs ecclésiastiques à Kisantu (août-septembre 1913), se met en route pour Luluabourg où il arrive le 21 novembre. Sur sa route il fait l'escale obligée de Pangu, du 30 octobre au 3 novembre.

3. 2. DEUXIÈME PÉRIODE (1914-1916)

La nomination d'Egide de Boeck comme Pro-préfet du Haut-Kasai marque une rupture décisive avec l'ère Cambier. L'homme impose un nouveau style et se préoccupe particulièrement des écoles^{Note2.}. De Boeck avait la possibilité de se démarquer de la politique de son prédécesseur parce qu'il venait d'ailleurs et il n'était pas mêlé aux querelles et aux intrigues du Kasai. De Boeck n'est pas resté longtemps au Kasai. Deux ans plus tard, il doit descendre à deux reprises à Léopoldville pour des raisons de santé. Ses passages à Pangu sont mentionnés dans le Journal de la Mission (exemples : le 30 septembre 1914 ; le 16 avril 1916, etc.). Il est finalement contraint de rentrer en Europe ; il arrive à Londres le 26 août 1916 et il y restera jusqu'à la fin de la guerre. Cette guerre qui a touché la Belgique en août 1914 avec son invasion par les troupes allemandes, aura de graves répercussions sur le renouvellement du personnel et sur le développement des œuvres missionnaires. Le 19 août, la veille de l'entrée des Allemands à Bruxelles, le supérieur général Florent Mortier quitte la maison mère de Scheut pour l'Angleterre ; Londres devient ainsi le quartier général de la Congrégation durant toute la guerre.

En cette année 1914, Baerts est toujours supérieur à Pangu ; il effectue une tournée d'évangélisation dans le bassin supérieur de la Lubwe. Il va jusqu'au pays de Bampende et place quelques catéchistes dans ces contrées. Van Aelst parcourt les pays de Badinga, Bashilele ; il visite les Bambunda où il place des catéchistes (mai 1914) et ramène les enfants à la mission. Il descend aussi à Lubwe, Mangaï, Eolo et Dima. En septembre, le Père Henri Moons est nommé à Pangu où il arrive au mois de novembre.

À part les visites des ecclésiastiques [De Boeck, Bracq, Bivort (21 janvier), Handekyn (30 septembre), etc.], le journal de la Mission signale le passage à Pangu du commissaire de district, Guelders (27 mars), du chef Bampende, Kakese (31 mai) et de l'agent de l'État de Mulasa, Deltour (15 juin).

En 1915 pendant que la guerre continue à faire rage en Europe, les missionnaires poursuivent leur évangélisation à Pangu en installant des catéchistes un peu partout. Le 24 février, après une cérémonie à la chapelle de Pangu, le supérieur, René Baerts, envoie 12 catéchistes en mission à l'intérieur. Nous avons cherché en vain la liste et l'identité de ces catéchistes.

Van Aelst est, quant à lui, très préoccupé par la christianisation de Bambunda. Il pousse ses périple jusqu'aux alentours d'Idiofa et tente d'installer des catéchistes et de fonder une chapelle dans la région de Laba. Mais son entreprise dans cette région s'arrête en juillet lorsque le Préfet le prie d'aller prendre la direction du poste de Lusambo. Van Aelst est remplacé par Van Oost. Celui-ci arrive à Pangu, le 8 août ; il est escorté de son boy de Lusambo, Georges Kayembe. Quant à Van Aelst, il quitte Pangu, le 17 août, accompagné de son boy et de Georges Kayembe qui regagne Lusambo.

C'est aussi en cette année 1915 que René Baerts, arrivé à Pangu en 1909, va dire adieu à cette mission dont il est presque le co-fondateur. Le 24 septembre, rentrant de sa retraite de Luluabourg, il apporte la nouvelle de son affectation à Katakokombe. Il quitte Pangu le 5 octobre et regagne son nouveau poste via Bena Dibebe.

À la fin de 1915, il n'y a donc que deux prêtres à Pangu : Oscar Van Oost, le supérieur qui a remplacé Baerts et Henri Moons qui se dévoue surtout à entretenir la foi dans la région de Mangaï.

D'autres événements ont eu lieu à Pangu et dans la région en cette année 1915. Le Journal de la Mission les signale. Il relève par exemple que le 12 mars la Compagnie des Huileries du Congo Belge (H.C.B.) délaisse le poste de Sanga-Sanga. Tout le personnel (Blancs et Noirs) ainsi que le matériel prennent la route de Tangu dans le Kwilu.

Le 11 août, une tornade survient à la mission, le matin très tôt. Un coup de vent renverse deux grandes maisons où sont logées des enfants. Trois garçons trouvent la mort sous des pans de murs renversés. Une bonne douzaine s'en sortent avec quelques blessures. La chapelle est ébranlée et l'enclos du poulailler jeté à terre.

Le 12 août, le commissaire de district, en tournée dans la région, visite la mission sinistrée.

Depuis que la Belgique est occupée par l'Allemagne en 1914, la direction de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie qui se trouvait à Scheut, a trouvé refuge à Londres. C'est donc vers l'Angleterre que les missionnaires du Congo doivent se tourner pour espérer quelque secours en ce temps difficile. C'est ainsi que le Pro-préfet, Egide de Boeck, comme nous l'avons indiqué plus haut, pour des raisons de santé, débarque à Londres, en ce jour du 26 août 1916. Il laisse derrière lui, une préfecture en pleine croissance, malgré le nombre de plus en plus limité de nouveaux missionnaires venant en renfort des anciens. Il avait axé ses efforts sur la mise en place d'un système scolaire viable et créé à cet effet une école des catéchistes à Luluabourg. Il avait aussi contribué à rendre un peu plus rationnelle l'administration des missions en multipliant des instructions sur la tenue des registres et la rédaction des statistiques annuelles.

À Pangu, en cette année 1916, les effets de la guerre se font sentir. Les Pères ont de plus en plus du mal à s'approvisionner en produits européens. Ils sont obligés de renouer des liens avec la C.K. et de recourir constamment à elle^{Note1}. L'entretien de leur steamer, le « *Sacré-Cœur* », leur coûte de plus en plus cher. Ils se proposent de le vendre^{Note2}. Sur le plan de la pastorale proprement dite, le père Moons continue ses visites à Mangai. Il fait venir à Pangu, au mois de mai, quelques familles païennes pour le baptême et 12 garçons pour l'école. Le Père Oost, supérieur de la mission depuis 1915, essaye, tant bien que mal, de maintenir les œuvres laissées par ses prédécesseurs. Il est remplacé par Van Aelst qui revient à Pangu le 14 octobre 1916. Le nouveau supérieur sera vite rejoint par son ancien compagnon, Sterpin.

Le Journal de la Mission signale deux visites des agents de l'État à Pangu en 1916 : Monsieur Delhaye vient le 15 janvier afin de chercher des témoins pour l'acte de décès de Monsieur Pierret (mort à l'hôpital de Pangu, le 23 juillet 1912) tandis que monsieur Brichot, agent à Basongo, arrive le 17 avril pour la perception de l'impôt.

3. 3. TROISIÈME PÉRIODE (1917-1919)

On se rappellera que pour des raisons de santé, De Boeck est finalement contraint de rentrer en Europe ; il arrive à Londres le 25 août 1916 et il y restera jusqu'à la fin de la guerre.

Au début de 1917, la Préfecture compte 16 postes de mission (dont Pangu) regroupant environ 60.000 chrétiens et plus de 100.000 catéchumènes. Vu les progrès réalisés par les Scheutistes dans cette partie du Congo et en dépit de la guerre, le Saint-Siège élève la Préfecture du Haut-Kasaï au rang de vicariat Apostolique le 13 juin 1917, mais la nomination du premier titulaire n'aura lieu que le 24 août de l'année suivante.

La reconstitution détaillée de l'histoire de Pangu, en 1917, est rendue difficile par l'irrégularité de la documentation. Le *Journal de la mission* qui jusque-là nous a servi de « *fil d'Ariane* », n'est plus correctement tenu. Il change de langue entre novembre 1916 et décembre 1917 : du français, il passe au néerlandais (flamand). Le rédacteur ne détaille plus les événements, il note simplement les dates et les noms des bateaux qui arrivent et repartent du port de Pangu mission. À partir de janvier 1918, le journal est de nouveau écrit en français mais dans un style haché et laconique. Il ne reprend son écriture normale qu'au cours de l'année 1919.

Au début de l'année 1918, deux scheutistes se trouvent à Pangu : Van Aelst, supérieur de la mission et Sterpin. Van Aelst réduit son activité surtout aux villages des environs de la mission. Les villages les plus éloignés sont laissés aux soins des catéchistes qui recrutent les candidats pour la mission. Sterpin reprend son apostolat le long du fleuve en s'appuyant sur son école-chapelle de Mangai. Cette école a été, un moment, menacée de fermeture et monsieur Lundgreen, agent de la société suédoise s'était proposé de racheter l'unique bâtiment qui restait^{Note1}. C'est pour parer à ces velléités d'opposition à l'évangélisation que Sterpin décide en juin 1918 de descendre en baleinière pour placer les catéchistes tout le long du Kasaï. Il a pu ainsi redynamiser l'activité missionnaire autour de Mangai.

Le 24 août 1918, Auguste De Clerq est nommé Vicaire Apostolique. Ordonné prêtre le 26 juillet 1893, il s'embarque peu après pour le Congo. Il est envoyé au Kasaï et s'applique à l'étude de la langue, des us et coutumes des habitants. Il travaille quelque temps à Hemptinne, en compagnie du Père Seghers ; trois mois plus tard, alors qu'il n'a que 26 ans, il est nommé Provincial, fonction qu'il exerce durant deux termes (1896-1906).

De Clerq est rappelé en Belgique, où toute une série de hautes charges lui sont successivement confiées : Assistant du Supérieur Général, membre du Conseil colonial et professeur des « *langues congolaises* » à l'Université de Louvain.

Pendant les 12 ans qu'il passe en Belgique, il s'adonne non seulement à la formation des futurs missionnaires en qualité de recteur à Scheut et à Louvain, mais il collabore aussi aux deux périodiques *La Revue Congolaise* et *Onze Kongo*, fondés en 1910 puis supprimés en 1914 en raison de la guerre^{Note2}.

Le nouveau vicaire apostolique est sacré évêque à Scheut, le 12 janvier 1919 par le Cardinal Désiré Joseph Mercier. Le 30 mai, il s'embarque pour le Kasaï où, depuis son départ, le nombre de missions a doublé tandis que celui des chrétiens est passé de 3.000 à 60.000.

Entre-temps en novembre 1918, Sterpin est nommé supérieur de Pangu en remplacement de Aelst envoyé à Luebo. Laemont, venant de Luiza, arrive à Pangu, le 16 décembre, pour seconder Sterpin.

Ce mois de décembre 1918 commence sous de mauvais auspices : une épidémie de grippe frappe la région. Le Journal de la Mission note qu'au premier décembre on comptait déjà 8 morts. À cause de la progression de cette maladie, les missionnaires décident de renvoyer chez eux tous « *les Bangoli, Badinga et Bambunda bien portants* »^{Note3}.

En janvier 1919, la grippe continue à sévir dans la région, surtout à Basongo. Elle fera de nombreuses victimes dans le Kasaï jusqu'au mois de mars.

À Pangu, en dépit de l'épidémie, les deux missionnaires se mettent à la tâche. Laemont effectue sa première sortie pastorale, le 9 janvier. Il se rend à Lubwe et à Mangai.

Le 11 février, Sterpin et Verhult (en séjour à Pangu) font un tour chez les « *Bandjari et les Badinga* ». Le 24 et le 25 mars les Pères font de nombreux baptêmes à la messe du matin. Le 26, un mot du Préfet apostolique convoque Laemont à Lusambo pour le dimanche de Rameaux. Celui-ci s'y rend le 31. Ce même jour Sterpin va à Buko (Binko ?) pour participer à une palabre. Le 22 mai, c'est la fête : les nouveaux baptisés reçoivent la communion. Dans l'après-midi Laemont part pour la région de « *Bambunda* ». Le 31 juillet, les Pères baptisent les catéchumènes et le lendemain, 1^{er} août, à la messe de 6 heures du matin, les nouveaux baptisés reçoivent la première communion. Le 12 août, on organise la cérémonie d'imposition du chapelet et du scapulaire aux jeunes chrétiens ; plusieurs d'entre eux partent avec les catéchistes.

Le journal de la mission signale d'autres faits. Le 23 mars, un début d'incendie se déclare chez les boys ; il est vite maîtrisé grâce à Laemont. Le 6 avril, le chef de Buko vient pour la première fois à la mission. Le 3 juin, pour la première fois un « *chef Bankutu du village Indole* » fait une visite à Pangu. Le 4, Laemont revient de son voyage à Idiofa. Suite à ses contacts, une caravane de Bambunda vient, le 20, apporter « 1400 mbala ».

Le 3 août, Sterpin se rend à Lubwe en baleinière acheter quelques articles pour les gens de la mission. Le 28, on emmène à Pangu l'assassin du catéchiste de Ngulungu.

Le 1^{er} septembre, les gens de Kabombo viennent se plaindre de ce qu'ils sont maltraités et arrêtés sans ordre par un messenger de Basongo. Le Père Supérieur les envoie se plaindre à Basongo.

Le 3, les Pères renvoient trois malades en hamac à Idiofa ; ils font aussi conduire, à Idiofa, l'assassin de leur catéchiste de Ngulungu.

L'événement le plus important de l'année reste, pour l'ensemble du nouveau vicariat, l'arrivée d'Auguste De Clerq comme premier Vicaire Apostolique du Kasaï. Pour Pangu, le nouveau Vicaire sera celui qui prendra la décision de sa cession aux Jésuites de Kwango. Cette décision est annoncée aux Pères le dimanche 7 septembre 1919. Dès lors la mission vit les frémissements de ses derniers jours.

Le 9 septembre, un incendie est signalé chez les « *Bakamba et à la chevrerie* ». Le 16, cérémonie de confirmation et les Pères décrètent un congé à cette occasion. Vingt retardataires environ sont confirmés le jour suivant.

Le 9 octobre Sterpin se rend à Mangai en baleinière accompagné de H. Moens, l'administrateur d'Idiofa. Il partira à nouveau le 5 novembre pour revenir le 13

Le 9 octobre Sterpin se rend à mangai en baleinière accompagnée de Huysman, l'administrateur d'Idiora. Il partira à nouveau le 5 novembre pour revenir le 13. Avec l'autorisation de ses supérieurs, il confirme quelques chrétiens le dimanche 16 novembre.

Le 4 décembre monsieur Van der Caneyer vient de Lubwe pour récupérer quelques biens que les missionnaires doivent abandonner. Le 5, Laemont va rendre visite à Van der Caneyer et conduit en même temps à Lubwe, quatre Bambunda malades.

Le samedi, 6 décembre, le « Délivrance » arrive pour prendre les missionnaires de Pangu. On charge le bateau. Huysmans, Van der Caneyer et Lundgreen viennent à la mission pour un adieu aux partants. La fête dure jusqu'au dimanche 7.

Le lundi 8 décembre, les Pères célèbrent la Messe à 4h½. Certains travailleurs partent en baleinière. Les Pères finissent de charger, puis vers 8h½, ils partent et « la Mission de Saint Pierre Claver à Pangu a vécu »^{Note1.}.

4. LA SUPPRESSION DE LA MISSION

Aucune des quelques rares études relatives à l'histoire de Pangu, ne nous fournit une explication cohérente sur les raisons de l'abandon de cette Mission par les Scheutistes et le refus des Jésuites de reconstruire sur ce même site. Le motif le plus couramment invoqué pour justifier le départ de Scheutistes est l'insalubrité du milieu. C'est Mubesala qui résume, non sans emphase, cette assertion : « *Repère des moustiques et de mouches tsé-tsé où sévissent la maladie du sommeil et le paludisme, la mission recevra le secours d'un médecin qui ne réussira pas, quatre ans durant, à enrayer le mal [...]* »^{Note2.}. À cette première raison Ribaucourt ajoute une seconde non moins curieuse : le courant fort à cet endroit aurait empêché les bateaux de s'amarrer^{Note3.}.

Ces prétextes, tirés apparemment des traditions orales, ne correspondent à aucune information crédible provenant des sources écrites. Une lecture raisonnée des documents nous indique avec clarté qu'il faut situer le départ des scheutistes dans une double logique : celle de la modification presque continuelle des frontières de circonscriptions ecclésiastiques en rapport avec ce que les Supérieurs de Missions au Congo appelaient « *le péril de l'hérésie protestante* »^{Note1.} et celle des difficultés économiques consécutives à la suppression de l'hôpital par la C.K. et à l'arrêt de versement des subsides aux missionnaires.

4. 1. CRAINTE « DES OUVRIERS DE L'ERREUR PROTESTANTE »

Il convient de rappeler que le contexte dans lequel la Mission de Pangu a pris naissance est celui d'une confrontation entre la Compagnie du Kasai et les presbytériens américains. Dans ce conflit qui a culminé au procès de 1909, les Scheutistes, comme l'indique divers documents, ont pris parti pour la Compagnie. Cette prise de position se justifiait non seulement en raison des intérêts économiques qui liaient les missionnaires de Scheut à la C.K., mais aussi par le fait que dans l'opinion publique catholique belge, les presbytériens du Kasai étaient perçus comme des agents de la politique anti-léopoldienne (et donc anti-belge) de l'Angleterre et de l'Amérique. Pour des motifs patriotiques, les missionnaires devaient choisir le camp de leurs compatriotes, celui de la C.K. Mais plus fondamentalement encore, l'expansion du protestantisme dans le Kasai inquiétait les catholiques. Dans les nombreuses lettres adressées par Cambier à l'Œuvre de la Propagation de la Foi et aux instances romaines pour demander des subsides, il fait régulièrement allusion « *aux ouvriers de l'erreur protestante* »^{Note2.} qui, disposant des moyens financiers et matériels plus importants, conquièrent plus facilement les Africains. La proposition de la C.K. de « *subsidier* » les missions de Demba et de Pangu était donc une occasion de plus pour contrecarrer les protestants.

Une fois installés à Pangu et après avoir exploré leur territoire d'évangélisation en amont de la Lubwe, les Scheutistes se rendent vite compte que leur champ d'apostolat est bien plus vaste qu'ils ne l'avaient cru. La région de Pende visitée dès 1912 par le Père Baerts attire l'attention des missionnaires. Le Père Janssens propose à ses supérieurs d'y établir une mission :

Mais le pays de Bampende semble être suffisamment habité et mûr pour l'évangélisation pour qu'on y établisse une mission qui promet d'être très florissante et peu coûteuse. Distsants comme nous sommes ici de ce pays, il faudrait certainement recevoir des enfants de ces races comme pensionnaires. On aurait bien vite une trentaine d'enfants à Mpangu. De ce fait encore une augmentation de dépenses. Cela aurait ce désavantage ci c'est que ces enfants étant d'une tout autre race que les pensionnaires que nous avons maintenant seraient peut-être mal reçus par ceux-ci^{Note1.}. Cependant une telle implantation n'était pas possible par manque de personnel et d'argent, et surtout, à partir de 1911, lorsqu'il a fallu faire face en urgence à l'extension de la Préfecture à l'Est vers le Katanga où l'exploitation minière commençait à attirer de nombreuses populations, il a fallu aussi s'attaquer aux protestants « *très zélés* » pour investir la région des Batetela. C'est dans ces circonstances que germe, parmi les Scheutistes du Kasai, l'idée de céder ce territoire de Pende au soin pastoral des Jésuites établis à Kikwit depuis 1912.

En 1913, le célèbre Père Vermeersch de la Compagnie de Jésus, effectue son voyage au Congo et s'entretient au Kasai avec Handekyne, provincial des Scheutistes. Celui-ci lui parle d'une possible cession d'une partie ouest de la Préfecture du Haut-Kasai. À la fin août 1913, de passage à Kisantu, Vermeersch expose la proposition des Scheutistes à Mgr De Vos, Préfet apostolique du Kwango. Par l'intermédiaire de Mgr, Egide De Boeck, pro-préfet apostolique du Haut-Kasai, précise l'idée des Scheutistes en écrivant à De Vos, le 23 avril 1914 :

Révérendissime Père Préfet, Je vous ai présenté par l'intermédiaire de S. G. Monseigneur Van Ronslé au sujet d'un agrandissement de votre Préfecture. Ce ne sont pas évidemment les rives du Kasai, dans sa partie navigable qui pourraient peser dans la balance. Mais ce sont les populations situées à l'intérieur et spécialement les Bapende. Nos Pères de Pangu en racontent des merveilles. Ils y ont quelques catéchistes. Malheureusement ils doivent pour arriver dans cette contrée, faire 3 et 4 jours à travers un pays désert en comparaison du reste et encore hostile ou réfractaire. J'ai pensé que ces populations nombreuses et bien disposées étaient plus accessibles par Kikwit. Il nous est du reste totalement impossible d'y établir une mission. Ni homme, ni argent. Et puis les protestants se jettent résolument sur le beau pays des Batetela...^{Note2.}
De Vos répond à De Boeck :

J'ai bien reçu votre lettre du 23 avril au sujet de l'agrandissement de notre Préfecture. Pour ma part j'accepte les propositions que vous voulez bien nous faire. Le point important est que les limites soient bien déterminées... par exemple la ligne de faite qui sépare la Lubue de la Loange. D'après Torday et d'autres voyageurs, la race des Bapende que vous nous proposez d'évangéliser s'étendrait jusque là. J'ai écrit à nos supérieurs de Belgique au sujet de vos propositions. Je suppose, Révérendissime, que vous mettez vos supérieurs également au courant. C'est à la Propagande à régler cette affaire^{Note3.}.

À cette même date du 25 mai 1914, De Vos écrit aussi à son Supérieur général, le Père Alphonse Mortier :

Mon Révérend Père, Je ne sais si le Père Vermeesch vous a écrit au sujet d'un agrandissement de la Préfecture du Kwango, agrandissement dont il fut question, paraît-il, lors d'un entretien qu'il eut avec le R. P. Handekyne, provincial des Pères de Scheut au Kasai. J'ai répondu au Père Vermeesch :

1° que c'était là une question fort délicate et que ce n'était pas à nous à faire des propositions, mais aux supérieurs de Scheut. Nous examinerons après si on peut les accepter.

2° J'ai dit au P. Vermeesch qu'il était inutile d'agrandir notre Préfecture si nous n'avons pas d'hommes à y envoyer.

3° Le R. P. Handekyne, toujours d'après le P. Vermeesch, voulait que les Pères de Scheut n'étant pas assez nombreux pour évangéliser cette partie de leur Préfecture que d'autres missionnaires, nous par exemple, nous ferions bien en acceptant d'évangéliser cette partie.

4° Je crois rapporter assez fidèlement les idées du P. Vermeesch^{Note1.}.

Le Père Coemans, Socius du Supérieur Général, répond à De Vos à la date du 25 juin 1914 :

Le R.P. Provincial vous aura écrit que la consulte et lui-même ne sont pas opposés à l'augmentation du territoire du côté de Kikwit. Si donc vous et le Pro-Préfet du Kasai, vous êtes d'accord, il faudrait proposer à l'approbation de la Propagande la modification des limites anciennes ; la Propagande approuvera sans doute ; mais il ne faut attendre d'elle aucune initiative. Nous pourrions aisément vous aider pour la rédaction du document et le faire passer ensuite par le P. Maertens...^{Note2.}

Plus tard, le 2 juillet 1914, De Boeck réagit à la lettre du 25 mai de Mgr De Vos :

En réponse à votre lettre du 25 mai dernier, j'ai le plaisir de vous annoncer que j'écris donc au T. R.P. Supérieur général de Scheut, pour lui proposer l'abandon, à votre avantage, d'une partie de la Préfecture du Kasai.

Je fixerai comme limite séparative de nos deux préfectures, la Loanje sur toute la longueur de son parcours.

Il paraît en effet bien certain que la race des Bapende s'étend jusqu'à la rive gauche de cette rivière^{Note3.}.

Les négociations peuvent commencer. Le Père De Boeck veut aller vite. Il écrit encore à De Vos le 4 août 1914 :

« Pour que l'affaire ne traîne pas trop en Europe ni à Rome, je vous envoie ci-joint une déclaration et les motifs qu'on pourrait peut-être me réclamer encore. J'expédie le double au T.R.P. Général de Scheut »^{Note4.}.

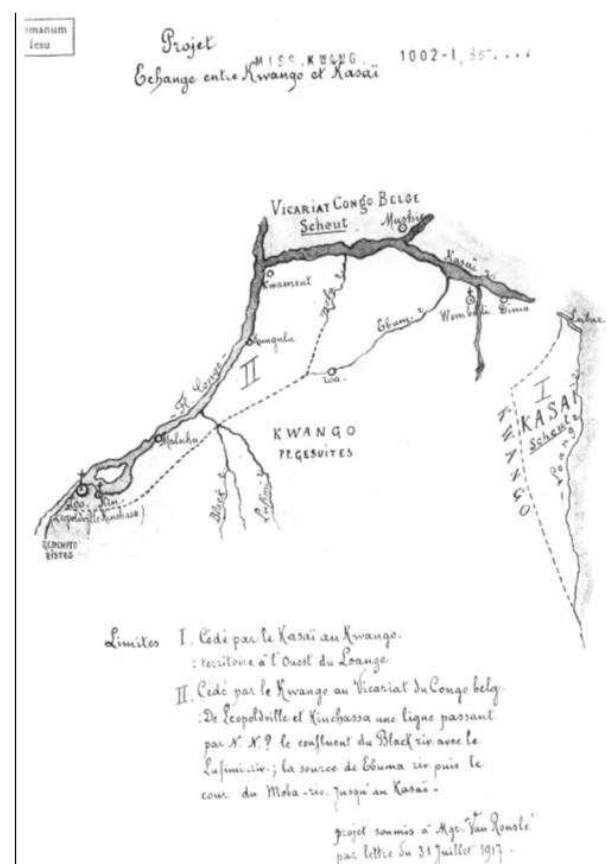
Cette déclaration est ainsi libellée :

Projet de cession d'une partie de la Préfecture du Haut-Kasai à celle du Kwango

Le projet d'après lequel une partie de la préfecture du Haut-Kasai, c.à.d. tout ce qui est situé du côté gauche de la rivière Loanje, serait cédée à la préfecture du Kwango, rencontre ma pleine adhésion. L'extension de la foi catholique dans ces parages en dépend. Les populations, très denses, sont fort bien disposées à l'égard de la religion et se donneront aux premiers ouvriers évangéliques

venus ; or, il est à craindre que ceux-ci ne soient les ouvriers de l'erreur protestante. La nouvelle secte venue - Congo Inland mission - établie à Djoko Punda (chutes Wissmann) nous donne de sérieuses inquiétudes à ce sujet. Les missionnaires du Kasai ne pourront d'ici longtemps occuper cette contrée, et, du reste, la route de pénétration paraît être par la préfecture du Kwango » ^{Note1}. Comme on le voit, ce ne sont ni les moustiques ni les mouches tsé-tsé qui ont décidé les Scheutistes à abandonner Pangu. Le mobile du départ des missionnaires de Scheut et leur remplacement par les Jésuites se trouve clairement indiqué dans le projet de cession élaboré par De Boeck : la pénurie de missionnaires et la crainte de l'invasion du territoire Pende par « les ouvriers de l'erreur protestante ».

Carte 11 : Projet d'échange entre Kwango et Kasai



(source : ARSI, boîte 1002-1)

Mais à ce principal motif, il faudrait ajouter les difficultés financières qui sont souvent évoquées aussi bien par les missionnaires de Pangu eux-mêmes que par leurs supérieurs de Luluabourg et de Scheut.

4. 2. UNE MISSION EN SURSIS POUR DES RAISONS FINANCIÈRES

Il nous semble que, dès son origine, Pangu était une mission en sursis. Sa survie dépendait du bon vouloir de son bailleur de fonds, la Compagnie du Kasai. Sa disparition était prévisible du moment où cette Compagnie supprimait son hôpital et ses subsides aux missionnaires en 1913. Nous avons essayé d'expliquer, dans un paragraphe précédent, le pourquoi de cette suppression de l'hôpital et des subsides. Il nous est apparu que, si le manque de médecin pour remplacer le Docteur Daloze peut, à première vue, justifier la fermeture de l'hôpital, la crise du caoutchouc et la chute des recettes de la Compagnie du Kasai constituent la raison principale du désintérêt de la compagnie pour les missionnaires. À ces éléments, il conviendrait d'ajouter tout l'environnement politique qui, en Belgique, changeait en défaveur des catholiques. En 1908, Léopold II, bienfaiteur attiré des Scheutistes et principal actionnaire de la C.K., doit abandonner son Congo au profit de la Belgique. Et il meurt l'année suivante. L'État belge, héritier de l'administration léopoldienne, est de plus en plus sous l'influence des libéraux. Ceux-ci n'ont pas la réputation d'être généreux envers les missions. Leur présence dans le conseil d'administration et l'assemblée générale de la C.K. ne devait qu'encourager les mesures en défaveur des missionnaires du Kasai.

Une chose est certaine : à partir de 1908, la situation financière des missionnaires du Kasai n'est guère brillante. Le Père Botty, alors provincial, écrit à ses confrères du Kasai :

Je viens humblement vous prier et vous supplier à nouveau de dire clairement à tous les confrères : 1° économie, économie, économie, non seulement en quelques points, mais dans tous, tous, tous, et jusqu'au plus petits détails. 2° obligation pour tous, tant que nous sommes, de travailler de tous nos talents, de tous nos efforts à augmenter considérablement les ressources matérielles du Kasai, et cela par tous les moyens possibles, il nous faut une réserve suffisante. Je vous demande d'insister auprès des confrères, pour que dans leurs réunions, ils s'éclaircissent et s'animent mutuellement pour sauver la situation. Et si je crie ainsi au feu, c'est par devoir ; car ne comptons pas sur les allocations promises par ministère catholique. Elles seront données, c'est vrai ! mais 1° ce ne sera pas le Pérou, car ce sera tellement partagé !! et 2° combien d'années cela durera-t-il ? Oh ! ne croyez pas que je sois pessimiste. Si vous passiez tous, un mois en Belgique, vous seriez absolument convaincus que l'issue des élections de 1910 est très douteux très, très... ; et alors ? donc je conjure tous les confrères de se mettre à l'œuvre sans délai, et d'employer toutes leurs prières, tous leurs talents, tous leurs efforts, toutes leurs relations pour sauver le présent et assurer l'avenir. Que nos confrères martyrs nous aident ! Faites beaucoup prier les petits enfants, s'il vous plaît, ainsi que les anges et protecteurs du Kasai ^{Note1}.

Les confrères martyrs, les anges et les protecteurs du Kasai n'ont pas su enrayer l'érosion financière consécutive à la diminution des revenus provenant du portage du caoutchouc, de subsides de la C.K. et même de ceux de l'État. La croissance rapide de la préfecture a pour conséquence l'augmentation des charges pour l'entretien du personnel, la création des œuvres et leur maintenance. Il fallait donc arrêter des priorités : Pangu et son arrière pays, très éloigné du centre de la Préfecture, n'étaient pas parmi ces priorités.

À Pangu même, et surtout pendant la guerre (1914-1918), le fait que les missionnaires ne soient plus dans le giron de la C.K. et qu'ils manquent de moyens conséquents, a affaibli leur autorité à l'égard de leurs compatriotes européens et des indigènes.

Dans la vie de tous les jours, les petites faveurs que la C.K. octroyait encore, deviennent de plus en plus monnayables. La correspondance entre la direction de la compagnie à Dima et les missionnaires de Pangu et la multiplication des factures pour tous les petits services indiquent que le régime de faveur envers les missionnaires est à jamais révolu. Les missionnaires se plaignent aussi de l'arrogance et de l'indécatesse de certains agents de la C.K..

Un incident, parmi tant d'autres, qui a opposé le Supérieur de Pangu, Van Aelst et l'agent de la C.K., un certain Devos, illustre bien la détérioration, au fil des années, des rapports entre la Mission et la Compagnie. Le 25 octobre 1918, Van Aelst adresse une lettre au directeur de la C.K. à Dima. Il se plaint de l'attitude irrespectueuse de Devos, capitaine d'un steamer, à son égard et à l'égard de la religion. Il accuse Devos, non seulement de l'avoir offensé, mais aussi d'avoir arraché les chapelets aux hommes de son équipage. Le Directeur répond à Van Aelst en lui disant qu'il a interrogé Devos, lequel a fourni des explications, et qu'il transmettait ces justifications au missionnaire. Il réprimait cet incident et présentait au nom de son agent ses excuses au Père Supérieur ^{Note1}. La lettre de l'agent au directeur ne

ses justifications de missionnaires et regrette les incidents et problèmes au nom de son agent des Scheutistes et l'agent des Jésuites. Il ne fait nulle part mention d'un quelconque regret par rapport à son attitude vis-à-vis de Van Aelst. Au contraire, il démontre que c'est le missionnaire de Pangu qui avait tort :

Après avoir remis le courrier et pris le bois, je voulais partir lorsque le capita vint me dire que trois hommes de mon équipage voulaient rester à Pangu, pour prendre du travail à la mission. Profitant de la présence de l'agent de l'état, je lui demandai de bien vouloir mettre ces hommes à bord, ce qu'il a fait. Là-dessus le Père Van Aelst, d'un ton furieux, me dit : Devos, je vous défends de frapper sur un de vos hommes, car vous aurez à faire à moi. Je lui répondis que je n'avais pas d'ordres à recevoir de lui, que ma direction est à Dima. Sur cette réponse, le Père Van Aelst défendit aux hommes de remonter à bord. Ne pouvant pas continuer mon voyage avec le petit nombre de coupeurs de bois qui me restaient, j'ai dit au père Van Aelst que je ne partirais pas sans avoir les hommes en question. Il les a laissés remonter en me disant qu'il en informerait la Direction de la C.K. Je lui ai donné le bon conseil d'écrire bien vite, car à la descente c'était au contraire moi qui aurais mis ma direction au courant des agissements du Père Van Aelst. Quant à la question des chapelets, que le Père Van Aelst prétend que j'aurais arrachés aux hommes, ceci est exagéré. En partant de Pangu, étant sous l'influence de la colère, j'ai dit à ceux de mon personnel qui portaient des chapelets et d'autres insignes de la Mission, qu'ils pourraient prendre du travail à Pangu s'ils le désiraient à la descente^{Note2}.

La C.K. et ces agents, à leur tour, dénoncent les missionnaires pour leur ingérence intolérable dans les affaires de la Compagnie. Ils reprochent parfois aux Pères de ne pas respecter les procédures nécessaires à l'achat ou à l'acquisition de tel ou tel bien de la Compagnie^{Note3}. Ainsi, par manque des ressources, les missionnaires de Pangu, comme le dira plus tard Sterpin, n'auront « plus qu'une existence précaire »^{Note4}.

Un ultime facteur économique qui a donné le coup de grâce à Pangu est l'émergence des produits de l'élaïs à partir de 1910. Les tentatives d'installation des exploitations huilières à Mangai et à Sanga-Sanga intéressent vivement les missionnaires qui y voient une occasion de sceller de nouvelles alliances avec la nouvelle compagnie qui a le vent en poupe, les *Huileries du Congo Belge* (H.C.B.)^{Note1}.

Cette nouvelle compagnie aidait volontiers les Congrégations missionnaires qui acceptaient de s'occuper de ses œuvres sociales et scolaires. Suite à un contrat conclu avec les H.C.B., les Jésuites s'étaient installés, en 1913, à Leveville et bénéficiaient des faveurs de la Compagnie. À la même époque, dans le district des Bangala, les Scheutistes avaient eux aussi accepté la collaboration des H.C.B. en créant un centre scolaire à Alberta, sous la direction du Père Dereume^{Note2}. Les missionnaires de Pangu pouvaient aussi espérer conclure un contrat avec les H.C.B. qui, après avoir délaissé Sanga-Sanga en 1915, reviendra, vers les années 1920, s'installer à Brabanta (actuel Mapangu). Ce contrat est finalement scellé en 1926, lorsque la mission scheutiste de Brabanta est fondée avec les subventions des H.C.B. Les difficultés économiques de la C.K. ont donc bien eu des répercussions sur l'avenir la mission de Pangu Saint Pierre Claver. La vie matérielle des missionnaires devenant de plus en plus précaire, il était sage pour les Supérieurs scheutistes d'abandonner ce poste qui, d'ailleurs, était très éloigné du centre du Vicariat. Les transformations économiques qui se sont opérées au Kasai, à partir de 1910 et amplifiées après la première guerre mondiale, ont précipité le déclin d'une mission qui, pourtant, était ailleurs promise à un bel avenir.

4. 3. LES ÉTAPES DE LA SUPPRESSION

Les tractations qui conduiront à l'abandon de Pangu et de toute la région occupée par les Scheutistes à l'ouest de la Loange commencent, comme nous l'avons déjà indiqué, à partir de 1913 lorsque le Jésuite Vermeesch s'entretient au Kasai avec Handekyne, provincial des Scheutistes. En 1914, le Père De Boeck, Pro-Préfet apostolique du Kasai, échange plusieurs correspondances avec Mgr De Vos, Préfet du Kwango^{Note3}. Dans ses lettres, il est question de la cession par les Scheutistes de la partie de leur préfecture à l'ouest de la Loange. Un projet de cette cession est élaboré. En 1915, la question est mise en veilleuse. Nous ne trouvons aucune lettre échangée entre les deux parties. Nous savons qu'en août 1914, les troupes allemandes envahissent la Belgique. Le 19 août, la veille de l'entrée des Allemands à Bruxelles, le Supérieur Général Florent Mortier quitte la maison mère de Scheut pour l'Angleterre ; Londres deviendra ainsi le quartier général des Scheutistes durant toute la durée de la guerre. Ce déménagement justifie peut-être le silence de 1915. Les Scheutistes reprennent leurs contacts avec les Jésuites, en 1916.

Mortier écrit au procureur de Jésuites en date du 25 mars 1916 : « J'ai donné des instructions au R. P. Missone, notre Procureur à Rome. Le jour où la Préfecture du Kwango en fera la demande à la Sacrée Congrégation de la Propagande, nous sommes disposés à céder tout ce qui est situé du côté gauche de la rivière Loange (actuellement dans la Préfecture du Kasai)... »^{Note1}.

Cette demande sera faite le 13 juin 1916, lorsque, de Kisantu, le Préfet apostolique du Kwango, Mgr De Vos, écrit au Cardinal Préfet de la Propagande :

Éminence, Le Révérendissime Père De Boeck, Pro-Préfet apostolique du Kasai (Congo belge), d'accord avec le T.R.P. Mortier, Supérieur général de la Congrégation de Scheut lez Bruxelles, actuellement à Londres, m'a proposé de céder à la Préfecture du Kwango tout le territoire compris entre la rive gauche du Kasai jusqu'à son confluent avec la Loange qui deviendrait ainsi la limite de 2 Préfectures. Le motif de cette proposition est, je pense, la pénurie de missionnaires dans la Préfecture du Kasai. J'ai répondu aux R.R. P.P. de Scheut qu'en principe je n'étais pas opposé à cet agrandissement de territoire, mais que c'était évidemment à son Éminence le Cardinal Préfet de la Propagande de décider cette affaire. Je m'adresse donc à vous, Éminence, afin que vous vouliez bien trancher cette question pour le plus grand bien des âmes^{Note2}.

En juin 1917, la Préfecture du Haut-Kasai est, comme déjà indiqué, élevée au rang de Vicariat. De Boeck expédie les affaires courantes en attendant la nomination du nouveau Vicaire. La question de la cession de l'ouest de la Loange n'est pas parmi les dossiers urgents. Elle revient sur la sellette en 1918, lorsque le Secrétaire de la Propagande écrit au procureur des Jésuites pour lui demander de plus amples renseignements, non pas sur la « cession » par les Scheutistes d'une partie de leur territoire, mais sur « l'échange » des territoires entre les deux congrégations. Cette lettre jette la confusion chez les Jésuites. Mgr De Vos est appelé à expliquer les termes exacts des engagements qu'il a pris avec De Boeck. Le Préfet du Kwango se justifie brillamment en montrant que dans toute la correspondance échangée jusque-là, il n'a nulle part été question d'échange. Les Scheutistes qui sont à l'origine de la démarche ont voulu simplement céder l'ouest de la Loange parce qu'ils manquaient de personnel et d'argent pour entamer l'évangélisation des Pende, menacés par « l'hérésie protestante ».

Après son sacre en Belgique en janvier 1919, Mgr De Clercq s'embarque pour le Kasai le 30 mai. Parmi les dossiers qu'il trouve sur son bureau, celui de la mission Pangu dont la partie méridionale (région habitée par les Pende) serait menacée par l'avance des protestants. Avant de se mettre en route pour le Congo, il est déjà sensibilisé par la question du « progrès de la propagande protestante ». Il reçoit, en Belgique, une lettre de Misonne, procureur des Scheutistes à Rome. Cette missive indique les deux points que les instances romaines aimeraient voir examinés en priorité à la prochaine réunion des Supérieurs à Kisantu. Le premier de ces points concerne « les progrès de la propagande protestante et les moyens plus aptes à les enrayer »^{Note1}.

Auguste De Clercq



(source : ARCCIM, Rome)

La réunion de Kisantu a lieu au mois de juillet. De Clercq s'y rend et profite de l'occasion pour rencontrer De Vos. Ils tombent tous deux d'accord que la cession se fasse immédiatement sans attendre les décrets de Rome qui souvent tardent à venir. De Clercq retourne au Kasai. Il s'arrête à Pangu le vendredi 15 août 1919. Peut-être est-ce à cette occasion que l'évêque annonce officiellement la suppression prochaine de la mission et sa reprise par les Jésuites.

La lettre officielle demandant au dernier supérieur, Jules Sterpin, de quitter Pangu est écrite le 31 août 1919 :

Mon cher Père Sterpin,

Je viens vous communiquer la décision qu'après (...) réflexion, je crois devoir prendre concernant la mission de Mpangu. Cette partie de notre territoire étant destinée à passer à une autre juridiction, et Moanpu ne constituant pas un point favorable pour l'établissement d'un centre d'évangélisation. J'estime qu'il n'y a pas lieu de nous y attarder davantage. Vous pouvez donc, dès réception de cette

lettre, prendre des dispositions utiles pour l'évacuation de ce poste. A ma demande le T.R. Père Provincial veut bien se charger de vous donner des instructions concernant l'exécution de cette décision. Comme il reste des chrétiens à confirmer, je vous délègue les pouvoirs nécessaires pour administrer le sacrement de confirmation à tous ceux qui doivent le recevoir. Je vous prie de vouloir veiller à ce que la suppression de la mission ne laisse point croire aux chrétiens et aux catéchumènes que les missionnaires les abandonnent à jamais et qu'ils puissent quitter les pratiques de la vie chrétienne. Parmi eux, il y en a certainement qui peuvent facilement rejoindre la mission de Bokoro; s'il y en a qui désirent s'établir, ne fut ce que pour un temps, soit à Mushenge soit à Luluabourg, veuillez le leur accorder. Luebo, paraît-il, ne saurait en admettre. Si vous jugez utile de visiter encore une fois les chrétiens éparpillés le long du Kasai, vous pouvez disposer de tout le temps nécessaire à cette visite, que d'ailleurs je vous exhorte à faire. Par votre rapport, je vois que vous avez appliqué à Mangaï une fondation de jeune chapelle, de la semaine Religieuse de Namur, faite en 1911. Cette fondation devra être transférée dans une autre partie du vicariat : je vous laisse le soin d'en disposer en faveur de l'endroit que vous choisirez vous-même dans la mission qui vous sera ultérieurement confiée. Ayez la bonté de m'informer de la date vers laquelle vous comptez avoir relevé le poste^{Note1}. D'après le *Journal de la Mission*, la lettre de « l'annonce officielle de la suppression de Pangu » arrive le dimanche 7 septembre 1919 avec le steamer le « Hemptinne »^{Note2}.

Les derniers jours de Pangu jusqu'au départ des missionnaires, le lundi 8 décembre, ont été précédemment décrits. Les Scheutistes quittent Pangu en laissant 400 enfants à la mission et après avoir conféré 800 baptêmes.

CHAPITRE CINQUIÈME LA RELÈVE : IPAMU, PREMIÈRE MISSION JÉSUISTE CHEZ LES DING ORIENTAUX (1920-1933). FONDATION, DÉVELOPPEMENT ET CESSIION

À la suite de la cession de l'ouest de la Loange par les Scheutistes, les Jésuites de la Préfecture du Kwango s'établissent à Ipamu, chez les Ding orientaux. Cette mission, plantée au milieu de nulle part, dans la jungle tropicale, devient rapidement le plus « *beau centre d'activité spirituelle et matérielle* »^{Note3}. de l'actuel diocèse d'Idiofa. Ipamu a exercé une réelle fascination non seulement sur l'imaginaire des Ding orientaux, mais aussi de toutes les populations qui composent l'actuel diocèse d'Idiofa^{Note4}. Relatons l'histoire d'Ipamu depuis ses lointains commencements, c'est-à-dire la fondation de la mission Jésuite du Kwango.

1. LES JÉSUITES AU KWANGO CHEZ LES « PEUPLADESEXILÉES DE TOUT PROGRÈS... »^{Note1}.

Nous sommes le dimanche 5 mars 1893, le Révérend Père Van Hencxthoven et ses deux compagnons, le Père Dumont et le Frère Lombary sont à l'honneur^{Note2}. C'est une veillée d'armes.

Demain ils s'embarquent pour le Congo; ils vont « *tout quitter* »^{Note3}, peut-être pour un voyage sans grand espoir de retour. Une messe les réunit avec leurs parents et leurs amis en la cathédrale Notre-Dame d'Anvers dans un décor bien orchestré : le Roi est représenté par des autorités du jeune État Indépendant du Congo, dont Mr Van Eetvelde et Mme Coquilhat, mère d'un défunt Gouverneur Général. Deux enfants noirs de l'équipe des acolytes et deux fillettes noires de l'escorte d'honneur donnent aux heureux voyageurs une idée du travail d'éducation qu'ils feront « *là-bas dans la brûlante Afrique* ».

L'homélie de circonstance est prononcée par le père Verest. L'orateur explique l'immensité et l'urgence du travail qui attend les missionnaires. Il ne manque pas de rendre hommage au Roi qui a entrepris « *avec désintéressement, intelligence et ténacité, l'œuvre de régénération* » de ces nombreuses « *peuplades* » du Congo « *exilées de tout progrès et plongées dans la plus affreuse barbarie* »:

Là-bas dans la brûlante Afrique, dans ces terres immenses que nul européen n'a encore foulées, végètent dans les ténèbres de la mort, des peuplades nombreuses exilées de tout progrès et plongées dans la plus affreuse barbarie. C'est là que le vice, l'ignorance et la superstition d'un honteux fétichisme dégradent et abrutissent des créatures formées à l'image de Dieu. C'est là que des millions d'êtres humains grouillent en proie à toutes les misères physiques, intellectuelles et morales. C'est là où la lèpre de l'odieux esclavage sévit dans toute son horreur, que se livre l'impitoyable "chasse à l'homme" destinée à pourvoir la débauche ou à satisfaire la cupidité. C'est là enfin que s'étalent encore toutes les abominations de l'anthropophagie et du cannibalisme. L'aurore de la délivrance vient enfin percer cette nuit obscure. C'est la gloire immortelle du monarque qui préside aux destinées de notre chère patrie, d'avoir entrepris avec un désintéressement, une intelligence et une ténacité au-dessus de tout éloge la grande œuvre de régénération^{Note1}.

Mais pour qu'on arrive à ce grand jour du premier départ, le chemin parcouru a été long et les négociations laborieuses^{Note2}.

1.1. LÉOPOLD II CHERCHE DES JÉSUITES POUR SES « PUPILLES CONGOLAIS »

Ces tractations, que nous allons à présent décrire, se sont déroulées à deux endroits et à deux niveaux différents : d'une part à Bruxelles, entre les services du Roi Léopold II et la Province belge de la Compagnie de Jésus, d'autre part à Rome, entre la Congrégation de la Propagande et la Curie généralice des Jésuites, mais aussi, de manière officieuse, avec le représentant du Roi auprès du Saint-Siège.

C'est en 1879 que, pour la première fois, le Roi s'adresse aux Jésuites belges pour leur proposer de prendre la mission que les scheutistes avaient auparavant refusée. Cette tentative se voit opposer un refus de la part des jésuites qui renvoient le Roi à la bonne sagesse de la Sacrée Congrégation de la propagande et lui indique que présentement la Compagnie manquait du personnel pour entamer une aventure africaine.

Au début de l'année 1885, le Roi tente une nouvelle démarche officieuse auprès des Jésuites. Elle reste également sans suite.

Une requête officielle est simultanément adressée par le Roi à la Congrégation de la Propagande pour demander l'envoi de missionnaires belges au Congo. Il y est fait mention explicite et spéciale des Jésuites. Le Père Antoine Anderledy, Vicaire Général de la Compagnie, chargé d'expédier les affaires courantes pendant la maladie du Père Général, en reçoit la demande et la transmet au Provincial de Belgique en lui suggérant, si tel est aussi l'avis de la Consulte, de l'accepter.

La Consulte se réunit le 2 mai 1885. Elle se demande quelles nouvelles raisons Léopold II peut avoir évoqué devant la Congrégation romaine pour que cette dernière invite de nouveau les Jésuites belges à se rendre au Congo. La réponse à cette interrogation, le Père Provincial la cherche auprès de Mgr Gauthier, Vicaire Général de Malines, qui venait de rentrer de Rome où il a été envoyé en mission par le Roi pour obtenir ce que celui-ci appelait « *l'unité administrative* » dans le nouvel État et qui consistait, en ce moment où se déroulait la Conférence de Berlin, à écarter le danger des droits issus du « *padrão* » que revendiquait le Portugal.

Lors de son séjour romain, Mgr Gauthier avait été reçu à la Propagande en mars 1885. Pendant son entrevue avec le Cardinal Préfet trois propositions maîtresses se dégageaient à propos des missions au Congo. D'abord, un décret d'érection d'un séminaire africain à Louvain était signé. Ce séminaire formerait, comme nous l'avons déjà indiqué, des prêtres séculiers pour les stations en Afrique centrale.

Ensuite, on envisageait d'ériger plus tard en Préfectures ou en Vicariats apostoliques les diverses stations qui pourraient être fondées à la demande du Roi sur les rives du fleuve Congo.

Enfin, il n'était pas exclu que la Propagande propose de soumettre à la juridiction d'un Vicaire Apostolique pris dans le clergé séculier, les Jésuites qui travaillaient en Belgique sous l'autorité des Évêques.

Mgr Gauthier soumet donc ces propositions romaines au Provincial des Jésuites belges qui, à son tour les partage avec sa Consulte.

Sur cette base, la Consulte estime qu'il n'y avait rien d'urgent pour la Compagnie. Elle pouvait encore attendre, d'autant plus que la question des ressources tant en argent qu'en hommes s'annonçait difficile à résoudre. Les Jésuites redoutaient aussi les conditions où ils allaient se trouver dans l'E.I.C., au milieu « *d'Européens aventuriers de toute espèce, gens sans ressource, sans mœurs et sans foi, n'ayant nullement le respect du prêtre et neutralisant notre influence sur les indigènes par leurs paroles et leurs exemples* »^{Note1}. et où il était probable que « *les libéraux et même les francs-maçons auront une large part dans le gouvernement et toute l'administration temporelle* »^{Note2}.

Cette prise de position de Jésuites belges, transmise au Vicaire Général de la Compagnie puis aux instances romaines, met un terme à la seconde démarche de Léopold II.

Mais les choses vont bientôt changer. En 1890, une nouvelle idée apparaît concernant l'Afrique centrale, celle des *colonies scolaires*. Elle surgit dans un contexte favorable.

Un peu plus tôt, Léon XIII conjure les puissances européennes de mettre fin au fléau de l'esclavagisme en Afrique, et à sa demande, le Cardinal Lavigier entreprend en 1887 une croisade antiesclavagiste, qui l'amène à prêcher à Sainte Gudule à Bruxelles le 15 août 1888^{Note1}. Le succès est tel qu'une Ligue antiesclavagiste belge se met immédiatement en place et finance des expéditions contre les Arabes. L'Allemagne envisage, par ailleurs, de mettre sur pied une force

internationale pour combattre les Arabes. Le Roi Léopold II réplique ironiquement : « *Ce serait simplement l'envahissement armé du territoire de l'État Indépendant du Congo* »^{Note2}.

C'est pour parer aux menaces que pouvait représenter ce courant d'opinion que le souverain belge convoque la fameuse *Conférence antiesclavagiste de Bruxelles* qui se tient du 18 novembre 1889 au 2 juillet 1890.

Il y obtient, pour organiser lui-même la lutte antiesclavagiste, de pouvoir lever des droits d'entrée de 10%, d'abord interdits par l'Acte de Berlin^{Note3}.

Afin de mobiliser tous les moyens disponibles, la Conférence avait, en outre, préconisé d'associer les missions chrétiennes à la lutte en leur confiant spécialement l'instruction et l'éducation de la jeunesse. Il s'agissait particulièrement des enfants libérés des mains des esclavagistes ou abandonnés à leur sort. C'est parmi ces enfants que, par la suite, l'État recrutera les soldats dont il avait besoin.

Ce sont les lieux de regroupement et de formation de ces enfants libérés qu'on nomme *colonies scolaires*.

Dès avril 1890, dans les propositions qu'il présente sur les colonies scolaires, le Roi pense mettre les jésuites à contribution :

Je suis d'avis d'ouvrir trois colonies d'enfants, une dans le Haut-Congo vers l'Équateur, spécialement militaire, avec des religieux pour l'instruction religieuse et pour la section professionnelle; une à Léopoldville avec des religieux pour l'instruction religieuse et avec un militaire pour l'instruction militaire; une à Boma comme celle de Léopoldville. Un inspecteur des colonies de jeunes indigènes... un décret instituant l'obligation de 10 ans de service militaire pour les jeunes esclaves à leur sortie [...] Le but de ces colonies est surtout de nous fournir soldats et labourers. [...] Voyez si Mr Macar voudrait être inspecteur des colonies des jeunes indigènes. Voyez ce qu'en pensent les Jésuites^{Note1}.
L'idée des colonies scolaires fait son chemin. Le 12 juillet 1890, Léopold II signe le décret créant ces colonies. Ce décret défère à l'État la tutelle des enfants libérés à la suite de l'arrestation ou de la dispersion d'un convoi d'esclaves, celle des esclaves fugitifs qui réclameraient sa protection, celle des enfants délaissés, abandonnés ou orphelins et la tutelle de ceux à l'égard desquels les parents ne rempliraient pas leurs devoirs d'entretien et d'éducation^{Note2}.

En cette année 1890, les choses bougent aussi chez les Jésuites. La mission du Haut-Zambèze où le Père Janssens, provincial des Jésuites belges, avait envoyé, en 1878, deux Pères et deux Frères pour commencer l'évangélisation, ne progresse pas. Il n'y reste plus, de la Province belge, que le Frère De Sadeleer, qui allait rentrer en Belgique en 1891. En Belgique, de plus en plus, de Jésuites commencent à penser qu'ils ont tort de continuer à refuser les sollicitations du Roi.

Ne fallait-il pas, pour se prémunir des éventuels obstacles que dresseraient les libéraux, si, au hasard de l'histoire, ils revenaient au pouvoir, rechercher la protection du Roi en s'associant à l'œuvre congolaise?^{Note3} Beaucoup pensaient aussi qu'une mission au Congo attirerait à la Compagnie la sympathie de la population belge et de nombreuses vocations. Un climat favorable régnait donc en faveur des missions au Congo.

Le Roi saisit cette nouvelle opportunité pour lancer son troisième appel aux Jésuites. Cette fois, il s'offre les services du baron de Béthune. Celui-ci avait, en avril 1890, entamé une démarche personnelle auprès du Père Croonenberghs, Provincial de la province belge, à la suite du livre qu'il avait publié et dans lequel il lançait un vibrant appel aux congrégations religieuses belges pour qu'elles aillent « *partager avec Messieurs de Scheut l'honneur de recueillir l'abondante moisson qui se prépare sur la terre africaine* »^{Note1}.

Le 12 mai 1890, le roi fait introduire une demande officielle auprès du Provincial des Jésuites. Le lendemain, celui-ci réunit sa consulte et transmet le jour même au Père Général son avis favorable pour confirmation. Sa note insiste sur le fait que la compagnie était désirée pour ses œuvres traditionnelles d'éducation de la jeunesse et que, pour l'ambiance sur place au Congo, le Roi qui a mis sur pied un Conseil de nomination, veillerait à n'y envoyer que des agents favorables à l'esprit chrétien.

Avec cette lettre, le Père Anderledy, devenu Général depuis 1887, en reçoit une autre du Baron Snoy, diplomate au service de Léopold II, datée du 10 juin 1890. Celle-ci précise ce que l'État Indépendant du Congo attend des Jésuites et les avantages que ces derniers pourraient tirer de leur implication dans l'évangélisation de ce territoire :

L'État Indépendant du Congo désire voir fonder deux colonies d'enfants au Bas-Congo, l'une à Boma, l'autre à Léopoldville et réunir en ces deux points quelques centaines, puis quelques milliers d'enfants noirs qui seraient recueillis de divers côtés par l'État pour en faire des chrétiens, des travailleurs agricoles, des travailleurs de divers métiers et des soldats selon les aptitudes de ces jeunes noirs. On voudrait confier ces deux colonies à des religieux, un ou des sous-officiers dirigeraient l'instruction militaire, mais seraient subordonnés au directeur religieux... L'Afrique a un très grand avenir, l'ordre des Jésuites peut y faire grand bien et y posséder même de très beaux biens. Si l'ordre voulait avec l'assistance de l'État fonder ces deux colonies et les diriger d'après un plan à convenir, l'État pourrait donner à l'ordre dans un endroit fertile à déterminer quelques centaines d'hectares pour y établir une plantation de café qui bien dirigée et bien cultivée par de jeunes travailleurs sortant de deux colonies rapporterait à l'ordre plusieurs centaines de mille francs net par an. Le café croît à l'état sauvage au Congo et il y est excellent^{Note2}.
Les avances faites par l'État Indépendant n'ont été que trop alléchantes pour laisser insensible la Compagnie de Jésus. Le Général approuve le principe de l'acceptation le 25 août 1890. Il fallait maintenant entamer les pourparlers avec toutes les autorités concernées par les questions des missions au Congo pour définir les modalités concrètes de l'implantation.

1. 2. RÈGLEMENT DES DERNIERS DÉTAILS AVANT LE DÉPART

Le premier point abordé concerne les limites de la mission à confier aux Jésuites dans l'immense Vicariat, jusque-là sous la responsabilité des Scheutistes. Les pourparlers entre les deux Congrégations ont été longs et laborieux. Sur demande de l'E.I.C., Rome a imposé la délimitation du territoire attribué au final aux Jésuites^{Note1}. La nouvelle mission appelée « *Mission du Kwango* » aura comme frontières lors de son érection officielle, le 8 avril 1892, celles proposées par le Baron de Béthune, le 14 novembre 1891:

Le cours de l'Inkissi depuis la frontière portugaise jusqu'à la rencontre du chemin de fer que l'on construit pour établir une voie de communication entre Matadi et Léopoldville, ensuite la droite du chemin de fer jusque Léopoldville, le cours du Congo jusqu'au Kassai, jusqu'à sa rencontre avec la crête de partage des eaux du Kouilou et de la Djouma; ensuite de cette crête de partage jusqu'à la frontière méridionale de l'État Indépendant, et enfin les limites de l'État jusqu'à l'Inkissi^{Note2}.
Les limites de la Mission jésuite ayant été fixées et le décret de son érection rendu public, il restait à préparer l'installation effective des missionnaires. Les autorités de l'E. I.C. se pressent de construire, à Léopoldville, un bâtiment devant servir de logement aux premiers missionnaires dont le départ initialement prévu pour 1892, sera remis au début de l'année suivante. Il aura lieu en deux groupes le 6 mars et le 6 avril 1893.

Le statut de la colonie scolaire à fonder à Kinshasa, rédigé sous forme de convention entre l'E. I. C. et la Compagnie de Jésus, est signé le 16 janvier 1893. Ce texte comporte sept articles. Il soumet, en fait, la compagnie au décret du 12 juillet 1890, qui stipule en son article 3 que les enfants admis dans ces colonies restent soumis à la tutelle de l'État et sont astreints après leur sortie aux travaux que le Gouverneur Général déterminerait, jusqu'à l'expiration de leur vingt-cinquième année. Pour la plupart, cela signifie un engagement d'office dans la force publique, pour quelques-uns c'est, peut-être, une entrée dans les services techniques ou administratifs de l'État^{Note3}.

L'application de cette convention donnait aux Jésuites la faveur d'obtenir, de la part du Roi 400 hectares de terre aux environs de Léopoldville. Le 15 juin 1892, le Père Provincial envoie au Vicaire général les noms de ceux qui ont été retenus pour former la première caravane et lui présente ses propositions pour la nomination du Supérieur.

Sont retenus pour ce premier départ : Père Émile Van Hencxthoven^{Note1}, recteur du collège de Mons; Père Jean-Baptiste Dumont^{Note2}, professeur de mathématiques au collège de Mons; Père Edouard Liagre^{Note3}, professeur de rhétorique au collège de Namur; le scolastique Émile De Meulemeester^{Note4}; le Frère Justin Gillet^{Note5}, infirmier au collège de Namur; le Frère Frans De Sadeleer^{Note6}, un des fondateurs de la mission du Haut-Zambèze (1879-1891) et le Frère Edmond Lombary^{Note7}, menuisier et charpentier.

Au moment du départ, deux aides laïcs se joignent à eux : Charles Petit^{Note8} et Auguste Van Houtte^{Note9}.

Cette liste est approuvée par le Vicaire Général, le 29 juin 1892 et le Père Van Hencxthoven est nommé Vice-Supérieur, en attendant qu'il soit confirmé comme Supérieur par le futur Préposé Général.

1. 3. EN ROUTE POUR LA « BRÛLANTE AFRIQUE »

Le départ a lieu en deux groupes le 6 mars et le 6 avril 1893. Embarqués à bord du *Lulu-Bohlen*, le premier groupe arrive à Boma le 30 mars; après une visite des missions des Pères Spiritains de Landana et de Cabinda, il atteint Matadi le 14 avril 1893. Par la route des caravanes, les premiers Jésuites arrivent à Léopoldville le 12 juin et le 15, le commissaire de district conduit ses hôtes à la colonie scolaire de Kimbangu. Les Pères ne resteront pas longtemps à Kimbangu qu'ils jugeaient

comme un site malsain. Ils établirent leur colonie scolaire à Kimwenza, baptisée colonie Sainte Marie, le 27 juillet 1893. Le nombre d'enfants y était alors de 73.

A partir de Kimwenza, les Jésuites vont essaimer vers l'ouest. Le poste stratégique de Kisantu est fondé le 17 novembre 1893. Il deviendra le centre de rayonnement de la mission du Kwango et siège de l'autorité ecclésiastique. Après Kisantu, d'autres fondations vont prospérer : Ndembo (1896), Lemfu (1898), Boense-Kipako (1901), Mpese (1903), Yungu-Kinkondongo-Ngidinga (1909) et Kimwenza-Nsanda (1900)^{Note1}.

1. 4. LA FONDATION DE WOMBALI ET L'EXTENSION DE LA MISSION DU KWANGO À L'EST

Comme nous venons de l'indiquer plus haut, jusqu'en 1900, les Jésuites ont cantonné leur apostolat dans le Plateau de Kimwenza et à l'ouest, dans l'actuelle province du Bas-Congo, surtout autour de Kisantu.

Le Père Van Hencxthoven décide de s'aventurer plus en avant vers l'Est pour installer des postes dans le bassin du Kwango et prendre de l'avance sur les protestants. Il écrit en juillet 1900 : « *Dans quelques jours, le père De Vos partira pour explorer la vallée afin d'y choisir un emplacement et de poser le premier jalon de l'évangélisation de cette région* »^{Note2}. Ce n'est pas De Vos qui effectue ce premier voyage, mais son confrère Cus. Celui-ci accomplit son périple à bord du steamer de l'État accompagné de Costermans, inspecteur d'État, qui se proposait de voir quel genre de bateau pouvait en toute saison remonter les chutes de Kingushi et supprimer ainsi le portage à dos d'homme entre Tumba-Mani et Popokabaka^{Note1}. Ce trajet durait une vingtaine de jours et constituait une lourde corvée pour les porteurs. Pour le Père Cus, cette exploration avait pour but de savoir s'il était possible de contourner, par voie d'eau, les obstacles qui empêchaient les missionnaires d'atteindre les terres du Kwango par voie de terre^{Note2}. L'expédition arrive à Wombali, « *minuscule village campé dans la brousse près du confluent du Kwango et du Kasai. Sa situation géographique privilégiée en faisait le débouché naturel d'une vaste région - plus de 3/5 de la préfecture - arrosée par le Kwango, le Kwilu et leurs affluents nombreux* »^{Note3}. L'exploration continue jusqu'aux chutes de Kingushi. Le rapport de Cus convainc le Père Supérieur d'envoyer une autre mission à Wombali. Le 6 décembre, accompagné du Frère De Sadeleer, De Vos vient à Wombali afin de s'assurer de la fertilité du sol. Les deux Jésuites avaient pris place à bord du steamer des Scheutistes, le Notre-Dame de Perpétuel Secours, que venait d'inaugurer Mgr Van Ronslé, Préfet Apostolique de l'État Indépendant du Congo. En juin 1901, après avoir averti le Père Général, Van Hencxthoven commence la fondation de Wombali en compagnie du Frère De Sadeleer et de quelques jeunes catéchistes venus de Kisantu. On donne au nouveau poste le nom de *Casier-Saint-Jean* en reconnaissance au baron Jean Casier qui a alloué les premiers frais d'installation. Van Hencxthoven retourne à Kisantu et laisse De Sadeleer sur place. Ce dernier est rejoint au mois de décembre par le Père Cus, nommé responsable du nouveau poste^{Note4}.

En avril 1902, Van Hencxthoven passe au Père Banckaert les rênes du gouvernement de la mission du Kwango ; il vient alors à Wombali dépenser ses dernières énergies de missionnaire. Il écrit : « *Me voici fixé à Casier-St-Jean ; la mission est en pleine voie de prospérité. En novembre dernier il y avait ici vingt enfants ; en ce moment la population de Wombali atteint le chiffre de 146* »^{Note5}. La fondation de Wombali allait servir de point de départ pour les autres implantations sur le Kwilu et sur le Kwango. Lorsqu'à partir de 1908 les Scheutistes seront établis à Pangu, ils se mettront régulièrement en contact avec les missionnaires de Wombali.

En 1903, un premier petit bateau est offert au poste de Wombali. On lui donne le nom de *Saint Pierre Claver*. Il deviendra l'instrument des fondations ultérieures le long du Kwilu et du Kasai^{Note1}.

L'évangélisation de l'Est de la Mission du Kwango ne prend son véritable envol qu'à partir de 1911 avec la nomination de Stanislas De Vos à la tête de la Préfecture. C'est le 13 novembre 1911 qu'il reçoit les lettres officielles qui le nomment Supérieur et Préfet apostolique du Kwango. Au mois d'août 1911, un mois avant d'apprendre officiellement son imminente nomination de supérieur, il traçait, dans une lettre au Père Provincial, un audacieux plan de conquête et de lutte contre les protestants. Sans rien abandonner des positions acquises à l'ouest (dans le Bas-Congo), il fallait développer la Mission du côté de Wombali. « *Tout d'abord le Kwilu devait être occupé* »^{Note2}. On y chercherait « *un endroit salubre, la population assez dense, d'une fertilité convenable* »^{Note3}. Ensuite on occuperait Tua, « *centre de la région des Bamfungunu et des Bateke* »^{Note4}. Un Père avec un Scolastique ou un Frère s'installerait là. De ce point stratégique, « *il commanderait toute la région* »^{Note5}, s'appuyant à la fois sur Sanda et Wombali. « *Plus tard on occuperait successivement le Kwango en s'établissant par exemple à Mwene-Dinga, grand village habité par les Bayaka* »^{Note6}. « *On aurait tout avantage de créer encore des stations à Popokabaka et à Kasongo-Lunda* »^{Note7}. Enfin il faudrait occuper Wamba.

Une fois installé comme Préfet, De Vos doit répondre à une question urgente : la mise au point des méthodes d'apostolat différentes du système de fermes-chapelles. En effet, ce dernier système subissait des critiques de plus en plus nombreuses de la part des agents de l'État qui n'hésitaient pas parfois à comparer les fermes-chapelles aux réductions jésuites du Paraguay^{Note1}.

Certains missionnaires critiquaient aussi cette méthode car elle isolait trop les enfants de leur milieu; elle rendait presque nulle l'action des missionnaires; elle laissait une trop grande autorité à des catéchistes souvent sans grande formation et, enfin, elle favorisait les adultes au détriment des enfants.

Devant ces critiques, le nouveau Préfet Apostolique décide d'abandonner progressivement la méthode des fermes-chapelles.

Dans une lettre du 4 février 1912, il communique ses décisions au Provincial :

1. On ne créera plus de nouvelles fermes-chapelles, mais on établira des écoles à proximité des villages indigènes.
2. Les fermes-chapelles peu florissantes seront supprimées.
3. Celles qui sont prospères seront conservées. On en fera des sortes des missions secondaires, en veillant à respecter l'entière liberté des enfants non-orphelins. « *Tout doit se faire sans bruit et sans heurts* » DENIS, op.cit., p. 90..

Le projet de l'extension de la Mission à partir de Wombali peut alors commencer. En mars 1912, le Père Legrand est désigné pour entreprendre la fondation de Kikwit. Il y débarque le 13 septembre et commence les travaux d'installation. Il écrit le 23 novembre au Provincial : « *la Mission Van de Were-Moretus est fondée* »^{Note3}. Deux mois après avoir écrit ces lignes, Legrand tombe malade et rentre en Europe. Il est remplacé par Brielman secondé du Frère Roelands. La région doit faire face à la maladie du sommeil. Les Pères John Hamerlinck (1913-1915) et Yvan de Pierpont (1916-1920) organisent la lutte contre la redoutable maladie.

Toujours pendant l'année 1912, les tractations débutent entre les Huileries du Congo Belge (H.C.B.) et la Compagnie de Jésus pour l'installation d'une école et d'une résidence missionnaire à Leverville. Après de nombreuses rencontres, le Père Sylvain Van Hee est mandaté à commencer le poste de Leverville. Il vient s'installer le 15 février 1915 au confluent du Kwenge et du Kwilu pour fonder une école à laquelle s'adjoint bientôt un poste de mission.

D'autres Missions vont sortir de terre à un rythme accéléré : Ngowa, non loin de Popokabaka avec le Père Hanquet en 1915 ; Kimbau en 1916 avec le Père Allard ; Kingungi en 1918 et Djuma en 1919.

Cette occupation rapide de l'espace est justifiée par la lutte que les Jésuites entendent mener contre « *l'hérésie protestante* » qui, elle aussi, déploie tous les moyens pour engranger le plus possible de fidèles. C'est dans cette dynamique qu'il faut situer les pourparlers entre les Scheutistes du Kasai et les Jésuites du Kwango et la reprise de la Mission Pangu par ces derniers.

2. AUX ORIGINES D'IPAMU (1919-1922)

Le 8 décembre 1919, les derniers Scheutistes - Laemont et Sterpin - quittent Pangu. Le départ de ces « *blancs de Dieu* » n'implique pas la désertion de toute l'agglomération. Le centre commercial poursuit ses activités ; le port de la CK continue à recevoir ses steamers ; la vie dans différents camps de travailleurs et dans les villages environnants poursuit son rythme habituel. Les chrétiens et les catéchumènes restés sur place et dans toute la région abandonnée par les Scheutistes, se regroupent autour des catéchistes principaux pour continuer à s'instruire, à prier et à attendre les sacrements^{Note1}.

Mais sur le plan général, en ces années de l'après-guerre, un contexte politique nouveau est entrain de naître. Cette nouvelle donne va influencer la reprise de l'Ouest de Loange par les Jésuites et l'installation du poste de mission à Ipamu.

2. 1. CONTEXTE SOCIO-POLITIQUE ET ADMINISTRATIF

La région abandonnée par les Scheutistes à la fin de cette année 1919, comme d'ailleurs tout l'ensemble du Congo, ne présente plus la même physionomie que lors de leur installation en 1908. Beaucoup de choses ont changé : l'économie caoutchoutière fondée sur la prédation a cédé la place à une économie huilière basée sur une industrie extractive et exigeant une main d'œuvre plus abondante ; les factoreries européennes attirent une main d'œuvre de plus en plus nombreuse et « *ethniquement* » diversifiée, une vie urbaine est en gestation. Dans ce contexte, de nouveaux problèmes apparaissent : recrutement de la main d'œuvre pour la récolte des noix de palme, la gestion politique et administrative des espaces en voie d'urbanisation, les épidémies consécutives à la mobilité des populations et à leur concentration etc. Les autorités coloniales avaient donc un nouveau défi à relever et les Jésuites devaient eux aussi se frayer leur chemin dans ce contexte qui ne

concentration, etc. Les autorités coloniales avaient donc un nouveau rôle à relever et les besoins devaient eux aussi se frayer leur chemin dans le contexte qui ne s'annonçait pas des plus faciles.

2. 1. 1. Faible présence de l'administration publique

L'intensité de l'occupation politique et administrative n'a été, depuis le début même de la colonisation, que très peu significative dans le territoire des Ding orientaux et le Kwilu en général. Un premier poste d'État est créé, nous l'avons vu, en 1894 à Lubwe avant tout pour des raisons commerciales. Il est repris, en 1901, par la C.K. qui, pendant un certain temps, exerce, dans la région, les fonctions traditionnellement dévolues à l'État. Jusqu'en 1906, la C.K. règne pratiquement sur tout le territoire compris entre le Kwilu et la Loange.

D'après le témoignage de Paul Grenade, le capitaine *Daelman*, fondé, en mai 1906, le poste d'État de Mulasa. La même année, sur la rive gauche du Kasaï, le poste de Basongo est établi chez les Lele, à une cinquantaine de kilomètres en amont de Pangu^{Note1}.

Par l'ordonnance n° 168/2 du 28 novembre 1913, le Ministre des Colonies crée le territoire de la Kamtsha-Lubwe dont le chef-lieu est fixé à Mulasa. Ce territoire fait partie de la Province du Congo-Kasaï et du district du Kasaï^{Note2}. Par l'ordonnance n° 77/S.G. du 28 septembre 1927, le secrétaire général agréé le transfert du chef-lieu du territoire de Mulasa à Idiofa^{Note1}. Au terme de l'ordonnance n° 30/ AIMO du 21 mars 1930, le territoire de la Kamtsha-Lubwe est annexé au district du Kwango. En 1935, le Ministre des Colonies signe l'ordonnance n° 35/AIMO du 15 mars 1935 portant changement du nom de territoire de Kamtsha-Lubwe en territoire d'Idiofa. Au terme de l'ordonnance N° 21/60 du 25 février 1954 portant organisation de la Province de Léopoldville, l'ancien district du Kwango est scindé en deux : le district du Kwango et celui Kwilu. Le territoire d'Idiofa reste dans le Kwilu.

La réforme administrative de 1913 crée une situation rocambolesque chez les Ding orientaux. Leur espace ethnique est réparti entre le territoire de Basongo (l'est de la Lubwe) et celui de la Kamtsha-Lubwe (l'ouest de la Lubwe). Cette situation n'est que partiellement corrigée par l'ordonnance de 1930, lorsque la frontière du territoire de la Kamtsha-Lubwe est reculée jusqu'à la Loange^{Note2}.

À l'époque des Jésuites, la région d'Ipamu a donc appartenu administrativement au territoire de la Kamtsha-Lubwe puis d'Idiofa, au district du Kasaï puis du Kwango, à la province du Congo-Kasaï.

2. 1. 2. Les forces politiques et sociales locales en mutation

Quand les Jésuites débarquent chez les Ding orientaux à partir de 1920, l'espace politique local est en train de se restructurer sous l'effet combiné des activités commerciales, du nouvel ordre politique imposé par l'administration coloniale et de l'action menée par les missionnaires de Scheut.

En effet l'économie du caoutchouc, suivie de celle de l'élaïs (amandes palmistes et noix de palme), génère une nouvelle élite, celle des surveillants ou « capita »^{Note1}, chargée par les Blancs de percevoir les impôts^{Note2} en nature, d'acheter le caoutchouc ou les produits de l'élaïs dans les villages (capita-acheteur), recruter les transporteurs ou conduire une équipe de transporteurs (capita ya nzila, c'est-à-dire le capita de la route). Un autre type d'élite nouvelle est celui des « messagers »^{Note3}, devenus bientôt les « misase ». Il s'agit, à l'origine, des agents chargés de transporter des lettres ou des messages d'un poste à un autre. Les Blancs leur confient ensuite la mission de transporter des convocations, d'arrêter des suspects et parfois de recruter par la force des travailleurs ou des futurs soldats. La présence, plus ou moins prolongée, des scheutistes à Pangu génère, elle aussi, une classe sociale particulière faite des catéchistes et des chrétiens (bakristu).

On peut résumer la situation sociale et politique de la région des Ding orientaux, à la veille de l'arrivée des Jésuites, de la manière suivante :

Il y a d'abord trois catégories de Blancs :

- Les Blancs de l'État (Bula-matari) dont le siège est à Idiofa et qui, souvent, font des tournées dans les régions de Mangaï, de Lubwe et de Pangu ;
- Les Blancs du commerce installés dans leurs factoreries de Pangu, Lubwe, Dibaya, Mangaï, Dumba et qui envoient leurs recruteurs et leurs acheteurs sillonner le pays. Ils payent un nombre important de transporteurs qui leur apportent noix de palme, amandes palmistes, arachides, tabacs et d'autres produits locaux ;
- Les Blancs de Dieu, c'est-à-dire les missionnaires.

Il y a ensuite la classe des Noirs. Elle se subdivise en quatre sous groupes :

- Les élites liées aux Blancs de l'État et aux Blancs du commerce et dont le leadership est détenu par les capita et les messagers.
- Les élites liées aux « Blancs de Dieu » : les catéchistes et les chrétiens qui tendent à vivre en communautés séparées des païens et dont les motivations sont plutôt d'ordre religieux. Il faudrait remarquer, à ce niveau, que ces deux premières classes des Noirs constituent un réseau d'intermédiaires entre la minorité blanche, vivant dans les factoreries et les postes d'État, et la majorité noire des villages. Ces intermédiaires forment une classe sociale à part qui a de plus en plus conscience de détenir un pouvoir les plaçant au-dessus des autres Noirs. Ils comprennent assez bien ce que disent les Blancs ; ils savent lire leurs écrits et compter leur argent.

- Les travailleurs qui ont élu domicile dans les comptoirs européens : ils forment un ensemble hétéroclite par leur provenance ethnique. Dans ce groupe, la plupart des capita et des personnages influents restent encore les « Baluba »^{Note1}. Ndaywel indique, par exemple, que les deux premiers capita placés par les Blancs à Mangaï et qui étaient à l'origine des premières frictions avec les autochtones Ngwii, étaient des Baluba et avaient pour nom Tienza et Kalonji^{Note1}.

- La majorité numérique constituée des peuples des villages. Elle continue à vivre selon la tradition ancestrale, mais observe, souvent avec beaucoup d'appréhension, tous les bouleversements qui s'opèrent à ses yeux et dont elle ne comprend ni les tenants ni les aboutissants. Elle continue aussi à obéir et à soutenir ses élites traditionnelles (les chefs politiques, les mages, les sorciers, les devins, les guérisseurs, etc.), malgré la pression de plus en plus grandissante des capita, des messagers et des catéchistes.

Pour les Blancs de l'État, du commerce et de Dieu, cette majorité villageoise était une majorité utile. C'est elle qui payait l'impôt et fournissait toutes les prestations exigées par le gouvernement. C'est elle qui pourvoyait à la main d'œuvre nécessaire à l'industrie et au commerce européen. C'est auprès d'elle enfin que les missionnaires pouvaient recruter les enfants pour leurs écoles, les catéchumènes pour le baptême et les malades pour leurs hôpitaux.

La grande question qui s'est posée à l'autorité coloniale dès le début de l'occupation et qui a été reprise après la première guerre est celle de savoir comment mettre au pas cette majorité villageoise et la soumettre aux objectifs de la colonisation.

C'est pour répondre à cette préoccupation que l'État colonial décide de reconnaître les « chefferies indigènes ». Le premier décret de cette reconnaissance date de 1891. Un autre décret de 1906 accorde à la « chefferie indigène » le statut de subdivision administrative du poste d'État. Enfin, le décret du 2 mai 1910 généralise la chefferie en tant qu'institution coloniale d'origine coutumière. Dans toutes ces lois, l'autorité coloniale s'efforce d'imposer ses propres critères de reconnaissance du chef traditionnel. Elle exige que celui-ci reçoive l'investiture de l'État en même temps qu'un traitement. D'après le décret de 1910, le « chef indigène » devait exercer un pouvoir judiciaire sur ses sujets mais il lui était interdit d'infliger une autre peine que le fouet. Ce personnage avait d'autres charges : participer à la collecte des impôts, assurer l'exécution des travaux communs ; aider aux travaux de recensement, organiser les marchés, signaler l'apparition des maladies contagieuses, assurer l'hygiène des villages et exécuter des travaux agricoles. Pour permettre au chef indigène d'assurer toutes ces tâches, l'État mettait une petite escorte armée à son service. L'intrusion de l'État dans les procédures traditionnelles d'accession au pouvoir a produit deux effets paradoxaux.

D'abord l'instrumentalisation de l'ordre politique ancestral et sa mise au service de la colonisation. L'autorité coloniale pouvait refuser son investiture à un chef peu enclin à collaborer avec elle. Elle pouvait évincer un individu qu'elle jugeait hostile à ses intérêts et promouvoir celui qu'elle jugeait apte à le servir. L'État colonial pouvait, dès cet instant, manipuler le pouvoir traditionnel à sa guise et la conséquence logique de cette manipulation est l'affaiblissement sinon la disparition de la vraie légitimité ancestrale.

Ensuite cette intrusion ouvrait une brèche pour tous les ambitieux avides de pouvoir et en premier lieu, les collaborateurs des Blancs : capita et misase. Elle renforçait le règne de l'argent et les luttes pour le pouvoir par la violence. Le chef investi devenait pratiquement un potentat dans sa chefferie. Il pouvait, avec son fouet, régler ses comptes avec ses adversaires dans les matières ne relevant pas de sa sphère de compétences^{Note1}.

Dans le Kasaï, une des premières et des plus originales tentatives de constitution des chefferies date de 1909 et c'est l'agent de l'État Frédéric Wilmet qui, le premier, a procédé à cette organisation aux alentours de Luebo. À en croire cet agent lui-même, sa démarche n'était approuvée ni par la C.K. ni par les missionnaires Wilmet écrit :

J'ai organisé les chefferies à Luebo et je crois que cela ira bien. Cela a été difficile[...], car la C.K. ne m'approuve pas. Les missionnaires étaient eux aussi opposés à l'organisation des chefferies mais je les ai priés de ne point s'en occuper et de me laisser faire, car si je constatais de l'opposition de la part des blancs, j'étais décidé à dresser des procès verbaux. Ils m'ont répondu qu'ils me promettaient de n'agir en aucune façon, mais qu'ils me prévenaient qu'à leur avis j'allais mettre la région de Luebo en révolte et qu'il y aurait des troubles graves. J'ai réuni une soixantaine de chefs et plus de 10.000 hommes dans mon poste. Six soldats baïonnettes au canon, maintenaient l'ordre, moi j'avais en poche mon revolver. J'ai alors, pendant deux jours pleins, fait des discours pour persuader ces indigènes et j'ai décidé ces 60 chefs à en désigner 6 pour être chefs reconnus. Tous se sont placés sous leur autorité. Ces 10.000 hommes sont donc ainsi tenus par moi en main, car je tiens leurs 6 chefs ^{Note2}.

Ce récit de Wilmet illustre parfaitement les méthodes brutales utilisées par l'administration coloniale pour constituer les chefferies.

C'est probablement à la suite du décret de 1910 qu'une première chefferie est créée chez les Ding orientaux et dans ce qui sera, à partir de 1913, le territoire de la Kamtsha-Lubwe. Cette chefferie est appelée « chefferie Monkene » ^{Note3}. Elle est la première à avoir vu le jour dans la région comprise entre la Kamtsha et la Loange et elle était censée regrouper toutes les populations de langue « ding » tributaire du chef « Munken ». Il paraissait difficile sinon impossible aux autorités coloniales de déterminer les limites géographiques des chefferies parce qu'elles ne pouvaient pas se retrouver dans le labyrinthe des règles indigènes de l'appropriation de l'espace physique et de la perception de l'espace politique ^{Note1}. Ces autorités se contentaient, pour déterminer l'étendue d'une chefferie, d'énumérer les villages qui la composent et dans lesquels le chef investi avait le pouvoir de percevoir les impôts. Dans l'état actuel de nos connaissances, nous ne savons pas à quelle date exacte la chefferie « Monkene » a été organisée et qui en était le premier chef investi ^{Note2}. Une chose est cependant certaine : lorsque les jésuites arrivent en 1921, ils signalent que les Badinga obéissent au chef « Mukene » qui a sa résidence à Mbel ^{Note3}. La réforme administrative de 1930 donne une autre dénomination à la « chefferie Monkene ». Elle est désormais appelée « chefferie Badinga-Babentshia » ^{Note4}. C'est à partir de ce moment qu'apparaît le nom du chef Labiko ^{Note5}. Celui-ci sera relégué à Bandundu en 1933 et y mourra, suite à « l'affaire Lukoshi » ^{Note6}.

Le « Munken » Ngeen Mfa Okpa ^{Note7} remplace Labiko et est investi par les blancs en 1935. Celui-ci se dessaisira, vers 1940, de son pouvoir au profit de son neveu Mpia ^{Note8}, le plus prestigieux des chefs investis connus dans tout le territoire d'Idiofa. À partir de cette époque, le pouvoir issu de la légitimité ancestrale se distinguera nettement du pouvoir donné par les Blancs. Il y aura donc, chez les Ding orientaux, un porteur du titre Munken qui préside au rituel traditionnel du pouvoir et un chef investi par l'État pour exécuter les tâches prescrites par les lois coloniales ^{Note1}.

Il nous faut, enfin, évoquer, la situation sociale et politique qui prévalait dans les anciennes factoreries comme à Mangaï, Dibaya ^{Note2}, Lubwe, Pangu, Dumba, etc.. Avec le développement de l'industrie huilière, des activités portuaires et commerciales, la population de ces centres va rapidement augmenter et se diversifier : comme nous l'avons déjà indiqué, les habitants proviennent d'horizons ethniques divers et ils sont régis par les traditions culturelles différentes. Ils ne peuvent donc, de ce fait, répondre d'une chefferie. L'État va trouver un régime juridique particulier pour ces agglomérations d'un genre nouveau où commence à se dessiner un mode de vie différent de celui du village. Plus tard ces centres seront qualifiés de « centres extra-coutumiers ». Si Mangaï et Dibaya-Lubwe ont officiellement reçu le statut de « centre extra-coutumier », Pangu, malgré sa population cosmopolite et hétéroclite, n'avait jamais bénéficié de ce privilège.

Ces centres ne jouissent pas d'une bonne réputation auprès de l'opinion missionnaire (surtout jésuite). Ils sont considérés comme le lieu de toutes sortes d'abus ^{Note3}. C'est ici qu'apparaît la prostitution, qu'on distille l'alcool et qu'on apprend à fumer du chanvre. C'est aussi dans ces lieux que les sectes dites « dangereuses » et toutes sortes de « superstitions » trouvent un terrain favorable. En tout cas, les Jésuites se méfient de ces cités où « les nègres vivent, Dieu sait dans quelle indiscipline de mœurs » ^{Note4}. Ils déconseillaient vivement à leurs jeunes convertis de fréquenter ces lieux où le « diable était partout présent » et qui pouvaient facilement les détourner de la vraie foi. Cette méfiance vis-à-vis des agglomérations cosmopolites peut aussi expliquer la réticence des Jésuites à reconstruire à Pangu, sur le site légué par les Scheutistes. Et c'est peut-être pour la même raison, qu'ils ne se sont installés ni à Mangaï ni à Dibaya-Lubwe.

2. 2. LA POLÉMIQUE AUTOUR DE LA « POLITIQUE INDIGÈNE »

La visée fondamentale de la colonisation belge a été la recherche des moyens appropriés pour soumettre les populations indigènes, les contrôler et les mobiliser en tant que main d'œuvre indispensable à l'exploitation des immenses ressources dont regorge le Congo, le tout habillé d'une ambition civilisatrice. Quelle politique mener pour « répandre la civilisation, développer les débouchés et l'action économique de la Belgique » ^{Note1}. au Congo ? Telle était la question qui a préoccupé, depuis Léopold II, toutes les instances coloniales. À différentes époques, les gouvernements successifs ont hésité entre une politique d'assimilation à la manière française et une administration indirecte selon le modèle britannique.

Lorsqu'en 1918, un gouvernement libéral vient au pouvoir en Belgique, Louis Franck, son ministre des colonies, essaye d'appliquer les théories d'origine anglo-saxonne sur l'administration indirecte (indirect rule). Cette nouvelle pratique administrative est qualifiée de « politique indigène ». Elle consiste, théoriquement, à donner plus de pouvoir aux chefs traditionnels, à instituer des juridictions basées sur la loi coutumière et à abandonner certains droits régaliens (perception de l'impôt, organisation des corvées, etc.) à la compétence de chefs surveillés par des administrateurs européens. Parmi les ardents défenseurs de cette politique se trouve Gaston Van der Kerken ^{Note2}, gouverneur de l'Équateur (1919-1924), devenu plus tard l'un des professeurs les plus influents de l'université coloniale d'Anvers. Cette politique indigène rencontre l'hostilité des missionnaires (catholiques et protestants) qui ne veulent pas voir leurs adeptes se soumettre à l'autorité des chefs coutumiers et païens.

Pour mettre en application sa nouvelle méthode d'administration, le Ministre Franck édicte, dès 1920, une circulaire intitulée « Principes de politique indigène ». Ses partisans se mettent à la diffuser et à exiger son application.

À partir de 1921, le Gouverneur Général Lippens qui, aux dires de Mgr De Vos, « est loin d'être favorable aux missionnaires » ^{Note1}, multiplie des initiatives pour qu'à tous les niveaux de l'administration cette « politique indigène » soit appliquée. Il rédige une circulaire et entreprend un voyage d'inspection à travers le Congo et visite, à cette occasion, le Kasai et donc le territoire de la Kamtsha-Lubwe. Commentant ce voyage, De Vos écrit au Père assistant : « Il (Lippens) vient de faire une randonnée à travers le territoire de la colonie et avant de quitter le Congo, il a adressé aux vice-gouverneurs une circulaire dans laquelle il montrait visiblement son sectarisme. Cette circulaire a provoqué immédiatement des protestations dans les milieux catholiques... » ^{Note2}.

La mise en application de la politique indigène entraîne des frictions un peu partout entre des fonctionnaires, parfois trop zélés, et les missionnaires protestants et catholiques, eux aussi, souvent imbus des préjugés et intransigeants vis-à-vis des chefs traditionnels qu'ils considèrent comme des ennemis de la religion chrétienne ^{Note3}.

Ce débat entre les tenants et les opposants de la politique indigène a produit une abondante littérature. Les grands noms de la colonisation, comme Mgr de Hemptine et Gaston Van Der Kerken, se sont affrontés dans un farouche combat d'idées, surtout dans la revue Congo. Cette polémique, n'est pas restée au niveau de la théorie, mais elle a influencé directement la pratique missionnaire et les regards des missionnaires vis-à-vis des traditions africaines. Revenons aux arguments théoriques exposés par le gouvernement pour justifier sa nouvelle politique et ceux énoncés par les missionnaires pour réfuter la théorie de Franck.

2. 2. 1. La position du gouvernement

L'assertion du gouvernement est clairement exposée par le Ministre des colonies, L. Franck (1918-1924). Dans la préface aux 3^e et 4^e éditions du *Recueil à l'Usage des Fonctionnaires et des Agents du Service territorial*, Franck répond à la question « Que faisons-nous au Congo » ? :

Nous y poursuivons un double but : répandre la civilisation, développer les débouchés et l'action économique de la Belgique. Ces deux buts sont inséparables. Sans une population indigène plus portée au travail, mieux protégée contre les maladies, plus nombreuse, mieux outillée, de capacité technique plus grande, mieux vêtue, mieux nourrie, mieux logée, de conceptions plus élevées, nous n'arriverons pas à dégager de notre empire africain sa magnifique puissance de richesse. C'est avec les noirs et par les noirs que nous y parviendrons, pour leur plus grand bien comme pour le nôtre. C'est dire que le souci que nous avons des populations est à la base de notre politique indigène. Mais cette fin essentielle de notre activité est, à son tour, étroitement associée aux progrès du commerce, de l'industrie, des plantations européennes, de l'agriculture indigène, au développement des transports, de l'outillage et de la mise en valeur du domaine minier. Peu pénétrables à nos idées abstraites, les primitifs subissent profondément et rapidement l'action des facteurs économiques ; pour eux, également, le bien être et le travail sont à la longue des agents très puissants de civilisation ^{Note1}.

À analyser de près le raisonnement de Franck, le but ultime de la colonisation demeure l'exploitation économique. D'où l'importance des agents économiques :

Le commerçant, l'industriel, le planteur sont la force d'une colonie. Sans eux, sans leur initiative et leur travail, sans le rendement de leur effort, aucun pays au monde ne pourrait s'imposer les charges considérables de la colonisation. L'État ne peut tenter lui-même la mise en valeur économique de nos vastes domaines. Aussi, la politique du gouvernement est-elle d'industrialiser la Colonie en donnant à ses propres services une organisation commerciale et autonome et en encourageant partout les entreprises privées ^{Note2}. C'est à l'entreprise privée que revient le rôle de développer la colonie, car « jamais les fonctionnaires n'ont réussi à développer seuls les pays nouveaux » ^{Note3}. Les colons et les sociétés commerciales sont nos collaborateurs directs et obligés ^{Note4}. Le rôle du service territorial est « d'aider et de soutenir les colons et les sociétés commerciales » ^{Note5}. Concrètement « aider et soutenir » l'entreprise privée signifie lui faciliter le recrutement de la main d'œuvre en contrôlant la

population indigène et en lui donnant une formation adéquate. Or l'expérience des colonies anglaises a démontré que la meilleure façon de contrôler les indigènes est de les laisser se gouverner par leurs propres chefs qui les connaissent et suivant leurs propres lois. D'où la nécessité pour le fonctionnaire « d'observer avec intelligence la vie indigène, d'apprendre à connaître les coutumes, l'organisation de la famille, du clan, de la tribu, les croyances et les mœurs. Bien des institutions congolaises qui, à première vue, peuvent paraître bizarres ou étranges, tels le matriarcat, le mariage par achat, la compensation pécuniaire à titre de pénalité, la solidarité matérielle des membres d'une même famille, correspondent à des formes et des pratiques qui ont existé chez nos ancêtres et n'ont disparu qu'après une longue évolution »^{Note1}.

Franck estime qu'il ne faut ni brusquer le changement ni détruire les règles traditionnelles. Les progrès économiques entraîneront de proche en proche la transformation de la société indigène. À l'étape actuelle, le travail de l'agent européen consiste à accompagner les chefs locaux et à les aider à conduire leur population d'après ce qu'il y a de positif dans leurs coutumes. « Il nous faut, écrit-il, non pas essayer de faire des Noirs, des Blancs, mais de former des Noirs mieux outillés pour la vie économique, plus travailleurs, plus habiles, plus instruits du savoir qui convient à leur mentalité »^{Note2}.

2. 2. 2. Opinion des missionnaires

Pour les missionnaires ainsi que pour le gouvernement le but ultime et avoué de la colonisation est d'instaurer la « civilisation » et d'apporter « le progrès » aux populations indigènes. Mais les deux protagonistes divergent sur les moyens à mettre en œuvre pour atteindre cet objectif. Si pour le ministre Franck, il faut tenir compte des natifs et de leurs coutumes, les missionnaires estiment qu'il faut faire « tabula rasa » de tout le passé des indigènes qui n'a rien de positif à retenir. Civilisation et progrès signifient, pour les missionnaires, régenter la société autochtone en dupliquant l'ordre chrétien présent en Europe. Pour atteindre un tel objectif, il faut compter sur les forces nouvelles qui, au niveau local, acceptent de collaborer avec les missionnaires et de se soumettre à cet ordre nouveau qu'ils imposent.

Mgr de Hemptinne devait plus tard définir ces forces nouvelles sur qui l'État, après avoir enterré les chefs traditionnels et leurs coutumes, pouvait désormais compter pour emmener « les indigènes au progrès et à la civilisation »^{Note1}. Il s'agit des messagers, des catéchistes, des moniteurs, bref des lettrés que les missions forment. Ces forces nouvelles qui restent encore fragiles, il faut les protéger contre les influences malveillantes des « coutumes barbares » et des chefs « cupides ». D'où la nécessité des villages chrétiens soustraits à l'influence du paganisme et des chefs coutumiers^{Note2}.

Les missionnaires considèrent que le retour sur la scène politique des chefs traditionnels, prôné par le gouvernement, est un véritable recul dans le processus de modernisation engagé avec l'évangélisation. Redonner le pouvoir aux chefs traditionnels, garants de la « tradition et des coutumes », est considéré comme une remise en selle de toutes les « barbaries » que les années d'évangélisation se sont efforcées d'extirper. Ils estiment aussi que la « tradition africaine » n'a rien à apporter à la « Civilisation ». Elle est simplement appelée à disparaître devant la poussée inexorable du christianisme et de la modernité du type occidental.

Le Jésuite Le Grand, membre du Conseil colonial, est le premier à réagir. Dans un article qu'il publie en 1921, il montre que le débat sur la politique indigène est un faux problème ; de toute façon, les normes coutumières sont en sursis et doivent tôt ou tard disparaître lorsque les Noirs comprendront « l'inanité de leurs superstitions et l'impuissance de leurs idoles. »^{Note3}.

En septembre-octobre 1923, les Supérieurs Ecclésiastiques des Missions Catholiques du Congo Belge se réunissent à Saint Gabriel, près de Stanleyville. Stanislas De Vos, Préfet Apostolique du Kwango et secrétaire du comité, rédige le rapport sur la « politique indigène » à soumettre au ministre des colonies. Ce texte intitulé « La politique Indigène et les Missions Catholiques »^{Note1} affirme l'opposition catégorique des missionnaires à la « nouvelle politique » parce qu'elle porte préjudice à plusieurs de leurs œuvres : « Il y a près de deux ans, ils (les Supérieurs des Missions) ont été douloureusement surpris par l'application brusque d'une politique nouvelle qui, sous le couvert du respect de la coutume et des droits des collectivités indigènes, a causé de graves dommages à plusieurs de leurs œuvres. Notamment dans l'Équateur, elle a fait détruire brutalement six chapelles catholiques et vingt hameaux chrétiens ; elle a fait maltraiter et emprisonner un grand nombre de catéchistes et de chrétiens, hommes et femmes ; elle a dispersé des groupements chrétiens qui justifiaient d'une autorisation de l'Administration ; enfin, elle a détruit en quelques mois l'œuvre de longues années d'efforts »^{Note2}.

Le rapport de De Vos indique que les défenseurs de la « politique du gouvernement indirect » et du « retour des chefs traditionnels sur la place publique » sont des théoriciens qui ignorent ce qu'est, en réalité, un chef traditionnel. Pour les missionnaires qui le fréquentent tous les jours et qui peuvent prétendre le connaître, ce personnage est :

1° foncièrement égoïste : « Comme successeur de l'ancêtre primitif, il s'identifie en quelque façon avec son groupe, mais en aucune façon avec les intérêts des individus qui composent le groupe. Les individus sont donc des moyens, lui chef, est la fin. Tout individu qui s'élève soit par la richesse, soit par le talent, est de ce fait ennemi ; le chef l'abat ou le fait disparaître par l'épreuve du poison »^{Note3}.

2° nécessairement, de par la coutume, ennemi de l'État : « Car le groupe auquel il s'identifie est un tout fermé et irréductible, s'opposant à tout autre groupe qu'il ne peut soumettre. Tout étranger est ennemi ; et celui qui est le plus étranger au Noir, c'est le Blanc. Et le groupe étranger le plus opposé aux groupes noirs, c'est le groupe blanc. Contre l'étranger tout est permis ; il n'y a aucun devoir, aucune loi à observer. Le mensonge, le vol, le meurtre commis à l'égard ou sur la personne des ennemis n'est pas puni par les ancêtres, n'est pas réprouvé par la conscience collective. S'il n'y a pas plus de révoltes, il faut l'attribuer en premier lieu à la crainte qu'inspire l'État, mais également au fait que, dans les groupements indigènes, il y a partout des chrétiens dont on se méfie et qui pourraient rapporter la chose aux Blancs. Sans leur présence, des révoltes locales seraient à l'ordre du jour, car elles sont entièrement dans le plan de la coutume »^{Note1}.

Les défenseurs de la politique indigène ignorent aussi ce qu'est la coutume : « La coutume vraie, celle que vivent les Noirs, celle qui doit, selon les théoriciens, gouverner les Noirs d'après leurs idiosyncrasies séculaires, la coutume est essentiellement la vie même, telle que les ancêtres l'ont léguée, et que le groupe vit en symbiose avec le milieu naturel, avec ses lois séculaires, qui la maintiennent dans le courant invariable, avec les organes physiques et ses forces magiques qui la défendent contre l'ennemi du dedans et du dehors »^{Note2}.

Nous pouvons en conclure que, d'après les missionnaires, les coutumes indigènes sont « barbares et contraires à l'ordre public » et que les chefs, garants de ces coutumes, sont des éléments dangereux pour le progrès de l'évangélisation et l'avancement de la « civilisation ». Le compte-rendu de De Vos énumère ces « coutumes barbares » qui profitent aux chefs et qu'il faut coûte que coûte combattre :

1° Offrandes et sacrifices aux esprits et aux mânes des ancêtres ; contribution en travail ou en nature pour célébrer des rites, édifier les édifices ou huttes des ancêtres ; participation aux danses et chants mûnistes ou magiques, aux repas et libations en l'honneur des ancêtres, à l'occasion d'un décès ou à l'anniversaire du décès ; la fourniture de vivres, de bières ou de vins de palme pour ces repas et libations ; coopération à la confection des statuettes représentant les esprits des défunts. 2° Les rites magiques ou religieux à accomplir à l'occasion de la naissance, de la maladie, à l'apparition des premières dents, à la circoncision des enfants ; à l'occasion du mariage ou des phénomènes de puberté chez les filles. 3° La plupart des rites ou coutumes de deuil, surtout celles auxquelles sont soumises les femmes parentes ou veuves. [...] 4° Les rites en l'honneur des ancêtres à accomplir avant les chasses et les pêches collectives. 5° Beaucoup de coutumes matrimoniales. Payer la dot de filles, soit avant la naissance, soit encore toutes jeunes : source de palabres. Acquérir des filles non nubiles et les introduire au harem. Acquérir des femmes par achat, héritages, pour extinction de dette. Payer la dot en esclaves. Louer une femme à un autre contre livraison régulière de vin de palme, le mari conservant tous les droits sur la femme. Des polygames constituent d'office un certain nombre des femmes, ils se réservent les bénéfices de l'exploitation. Mettre les filles, arrivées à la puberté, dans une maison ad hoc, où elles peuvent recevoir des visiteurs. L'acte du mariage à accomplir en public dans certaines occasions. 6° Les soulographies publiques, avec danses obscènes et immoralités indescriptibles ; elles sont souvent commandées et conduites par les chefs. 7° Les rites qui précèdent ou suivent l'épreuve du poison ; l'épreuve par l'eau, le fer, le poison dans l'œuf. Les rites, épreuves barbares, flagellations inhumaines à l'occasion des rites d'initiation. Les récalcitrants sont souvent tués. On pourrait encore allonger cette liste des pratiques immorales ou d'ordre religieux ou magique, sans parler des coutumes antihygiéniques^{Note1}. Cette longue liste de coutumes à combattre remet en cause, d'une façon brutale, tout le passé des sociétés indigènes et tous les fondements même de leurs pratiques sociales et religieuses. En réalité, les missionnaires ne font aucune concession à la tradition séculaire des autochtones. Ils pensent que celle-ci devra, qu'on le veuille ou non, céder la place aux « valeurs chrétiennes ».

C'est donc dans ce climat de polémique et de tensions, souvent vives, entre les agents de l'État prêts à appliquer les directives du gouvernement en matière de politique indigène et les Jésuites du Kwango prêts, eux aussi, à en découdre avec l'État, que débute la fondation de la mission d'Ipamu.

Il est important de comprendre ce contexte parce qu'il explique le regard porté par les premiers Jésuites d'Ipamu sur les coutumes des Ding orientaux. Ce contexte justifie aussi les nombreuses lettres d'accusation et de contre-accusation échangées entre les Jésuites d'Ipamu et les autorités étatiques entre 1921 et 1923^{Note2}.

2. 3. MISSION MÉDICALE ANTITRYPANOSOMIQUE (1920-1923)

Pour compléter le tableau des éléments qui ont constitué le contexte de la fondation d'Ipamu, il nous faudrait, enfin, évoquer la mission médicale contre la maladie du sommeil menée par l'équipe du Docteur Schwetz dans le Kwango-Kasaï entre 1920 et 1923 parce qu'elle a aussi influencé d'une certaine manière l'anstolat des

du sommeil mené par l'équipe du Docteur Demaret dans le Kamanga Kasai entre 1920 et 1923 parce qu'elle a aussi influencé d'une certaine manière l'apostolat des Jésuites.

Dans la partie Ouest de la mission Jésuite du Kwango, au Bas-Congo, les premiers signes de la maladie du sommeil sont signalés au début de 1900 aux environs de Kimwenza. Jusqu'en 1901, les cas sont sporadiques. Pourtant le 9 avril 1901 à Louvain, les Jésuites perdent un de leurs missionnaires, le Père Joseph Prevers, frappé par un mal obscur qu'on identifiera plus tard au terrible fléau, lorsque le Père François-Xavier Hendrickx décède aussi le 14 novembre 1905, toujours à Louvain. Le mal atteint son apogée en 1904 dans la région de Kisantu et de Kipako. Pendant plus de deux ans, la maladie avait décimé la population du Bas-Congo, jusqu'à en emporter entre 80 et 97% des habitants^{Note1}.

Pour combattre l'épidémie, les missionnaires jésuites créent un Lazaret à Kisantu en 1907 et le premier envoi d'atoxyl y arrive en 1908. On confie la tâche d'administrer ce médicament à l'abbé Hyacinthe Vanderyst, prêtre séculier de Liège et agronome, arrivé dans la Mission le 26 avril 1906, à titre d'auxiliaire volontaire. À l'abbé, sont adjoints le scolastique Giuseppe Greggio, d'origine italienne, et le Frère Van den Bosch. Les trois hommes parcourent les villages et vaccinent des centaines de malades. En 1917, l'épidémie avait presque disparu dans cette partie de la Mission, mais elle continuait à sévir à l'est^{Note2}.

La lutte contre le fléau dans cette dernière région est organisée par les Jésuites à partir de 1913. Le Père John Hamerlinck (1913-1915), puis le Père Yvan de Pierpont (1916-1920) à qui se joindra Vanderyst sont successivement désignés pour diriger les campagnes de vaccination. La tâche est énorme. D'après un rapport au gouvernement, Yvan de Pierpont dit avoir, pendant le second semestre de 1919, examiné plus de 13.000 indigènes^{Note3}.

Les missionnaires sollicitent le concours de l'État qui crée une mission médicale avec pour chef le Dr Schwetz. Cette mission est composée des docteurs David, De Wolf, Tabacco, Livchitz et des agents sanitaires Demaret, Baumann, Depooter, Darrouzain, Decock.

Dans la région comprise entre la Pio-Pio (Lwele) et la Lubwe, et donc celle des Ding orientaux, le recensement est effectué par le Docteur Livchitz et l'agent sanitaire Darrouzain en 1922^{Note1}. Pour le territoire de la Kamtsha-Lubwe l'enquête aboutit aux résultats suivants : sur 107.726 indigènes examinés, la Mission médicale a trouvé 10.604 malades (dont 954 dormeurs). Les îlots d'infection grave se trouvent surtout le long des routes fréquentées et autour des centres d'occupation administrative ou commerciale (Idiofa, Atene C.K, Mangai). La conclusion de la mission médicale confirme l'hypothèse selon laquelle la maladie du sommeil aurait évolué du Nord vers le Sud, c'est-à-dire des rives du Kasai vers l'intérieur du pays. Le Docteur Schwetz écrit : « La maladie du sommeil ayant suivi ici, comme dans les régions voisines du Kwilu, une marche du nord au sud, elle a déjà perdu son acuité dans le nord, chez les Badinga, et sévit actuellement surtout dans le sud, chez les Babunda »^{Note2}.

Sur le plan de la recherche documentaire, le rapport de Docteur Schwetz nous apporte quelques informations sur la situation géographique du territoire de la Kamtsha-Lubwe, sa démographie et sa composition ethnique. Le rapport indique, par exemple, que ce territoire « communément appelé territoire d'Idiofa, du nom de son chef-lieu actuel, précédemment appelé territoire des Babunda, du nom de la peuplade dominante, est le territoire le plus occidental du vaste district du Kasai »^{Note3}. Le rapport de Schwetz nous livre aussi quelques renseignements ethnographiques. Il montre, par exemple, que « les Babunda sont des gens des plateaux et les autres, de la forêt. La différence est en général si marquée que les indigènes disent : « chez les Badinga », pour dire : dans la forêt. Il paraît que les Babunda sont venus du sud et les autres du nord, de l'au delà du Kasai. Toutes ces peuplades ont leur langage propre, mais c'est celui des Babunda qui est tout à fait spécial et ne ressemble pas du tout aux autres »^{Note4}. Schwetz note la différence des régimes alimentaires : « Les Babunda se nourrissent presque exclusivement de millet (seule céréale croissant bien sur les plateaux herbeux), tandis que les autres cultivent le manioc, le maïs et la patate douce. Je demande dans un village Badinga la race d'un village voisin. « Mais ils mangent du millet, me répond-on, ce qui veut dire que ce sont des Babunda. Et inversement, dans un village Babunda on me répond à la même question : « Mais ils mangent des shikwange » voulant dire que ce sont des Badinga »^{Note1}.

La mission médicale, bien que voulue au début par les Jésuites, va rapidement entrer en conflit avec ceux-ci, notamment avec De Pierpont, qui dénoncent « les agissements autoritaires et les méthodes brutales »^{Note2} du Docteur Schwetz et de ses hommes. L'équipe médicale, en effet, ne lésine pas sur les moyens. D'une manière autoritaire, elle force les indigènes à regrouper leurs différents hameaux en des grands villages et avec le concours de la force publique, elle somme les gens à se faire recenser. Une véritable chasse à l'homme est engagée. Ce qui choque le plus les missionnaires Jésuites, c'est que leurs villages chrétiens n'échappent pas au regroupement forcé et leurs catéchistes ne sont pas épargnés par les exactions des agents médicaux. L'acrimonie des missionnaires envers l'équipe de Schwetz peut aussi s'expliquer par le fait que les Jésuites qui, jusque-là, avaient le monopole du combat contre la maladie du sommeil - ce qui leur conférait un certain prestige - se voient concurrencer par des agents de l'État disposant des moyens financiers plus importants et n'hésitant pas de dénigrer les Pères^{Note3}.

Enfin, la mission du Docteur Schwetz a laissé des traces durables dans l'aménagement de l'espace et la répartition des populations. Les regroupements forcés des villages qui se sont poursuivis jusqu'aux années 1930, ont changé le paysage de la région et obligé les Jésuites à adapter leur stratégie de visite apostolique.

2. 4. TRACTATIONS POUR LA RECONNAISSANCE PAR ROME DU NOUVEAU TERRITOIRE JÉSUITE

Au moment où les Jésuites prenaient possession de la région cédée par les Scheutistes, les Supérieurs de deux congrégations continuaient à œuvrer pour officialiser, auprès de la Propagande, la situation de fait créée par le départ des missionnaires de Pangu. C'est De Vos qui relance le débat en adressant, le 25 avril 1920, une lettre à Mgr De Clerq^{Note1}, nouveau Vicaire Apostolique du Haut-Kasai, pour lui demander s'il partageait encore les idées de son prédécesseur sur le point de la cession de la partie du Vicariat située à l'ouest de la Loange. En réponse à cette question, De Clerq écrit, à partir de Kabinda, le 10 juin 1920 :

Révérendissime Père Préfet, Je viens de recevoir votre lettre du 15 avril concernant la proposition de cession à la Préfecture Apostolique du Kwango, du territoire compris entre la rive gauche de la Loange et du Kasai à partir de son confluent avec la Loange et la limite actuelle de la Préfecture. Je confirme à nouveau mon entier assentiment à cette proposition qui n'est faite qu'en vue du plus grand bien des âmes de ce territoire, et je suis heureux d'avoir l'occasion de vous marquer combien je suis désireux de la voir agréée^{Note2}.
Le 22 août 1920, le Père De VOS écrit, de Kisantu, au Cardinal Guillaume von ROSSUM, préfet de la Sacrée Congrégation de la Propagande, le priant d'accélérer les choses et confirmant que les deux parties sont d'accord sur cette question de cession :

Éminentissime Seigneur, J'ai eu l'honneur d'entretenir Votre Éminence au sujet d'un projet de cession d'une partie du territoire du Vicariat apostolique du Kasai à la Préfecture du Kwango. Désireux de savoir si Monseigneur Declercq, vicaire apostolique du Haut-Kasai partageait sur ce point les idées de son vénéré prédécesseur, j'ai écrit à ce sujet à sa Grandeur. Je me permets de vous envoyer, Éminentissime Seigneur, la copie de la réponse de Monseigneur Declercq. Elle montrera à votre Éminence que nous sommes parfaitement d'accord sur cette question. Il serait à souhaiter pour le grand bien des âmes qu'elle fut tranchée. C'est le désir de sa Grandeur Monseigneur Declercq et le mien^{Note3}.
Dans son rapport annuel envoyé à la Propagande, le 25 août 1920, De Vos revient sur cette question de cession : « Je me permets de demander à son éminence, avec tout le respect possible, de vouloir hâter pour le plus grand bien des âmes la solution de la question dont je parle dans ma lettre du 22 août, c'est-à-dire la cession d'une partie du territoire du vicariat apostolique du Haut-Kasai à la préfecture du Kwango, question sur laquelle nous sommes parfaitement d'accord avec sa Grandeur Monseigneur Declercq, Vicaire apostolique du Haut-Kasai »^{Note1}. Enfin c'est le bref pontifical du 2 mars 1921 qui règle définitivement la question de l'ouest de la Loange :

Cum R.P.D. Augustinus Declercq Vicarius Apostolicus de Kassai Superiore, postulasset ut territorii pars suae ad sinistram fluminis Loange sita finitimae Praefecturae Apostolicae de Koango cederetur, atque ultro ad id adnuente R. P. Stanislas de Vos Praefecto Apostolico de Koango, EE. Ac R.R. huius S. Congregationis. Patres, in comitis generalibus diei 14 p.e mensis februarii quo fides christanae progressui in praedicto territorio aptius proverderetur precibus supra laudati praesulis adnuendum esse censuerunt. Quam Einorum Patrum sententiam S. Sino D. M. Benedicto Div. Prov. P.P.XV ab infrascripto huius S. Congregationis Secretario in audientia eiusdem diei relatum, Eadem Sanctitas Sua ratam habere ac confirmare signato est, et praesens in re Decretum, Litterasque Apostolicas in forma Brevis expediti mandavit^{Note2}.
De Vos reçoit sa copie du décret et s'empresse à remercier De Clerq par une lettre du 1^{er} juillet 1921 :

J'ai bien reçu le bref apostolique par lequel cession est faite à la Préfecture du Kwango de la partie du Vicariat apostolique du Kasai Supérieur, située à la gauche fleuve Loange Je tiens à remercier votre seigneurie de la l'empressement mis à donner une solution à cette affaire^{Note3}.
C'est donc en 1921 qu'un terme définitif est mis à la question de la cession de la mission de Pangu. Les Jésuites devaient maintenant se mettre au travail.

2. 5. À LA RECHERCHE D'UN SITE

Il existe encore quelques zones d'ombre dans l'établissement d'une chronologie de la fondation du poste d'Ipamu. Les événements qui se sont déroulés entre le départ des derniers Scheutistes et l'installation des premiers Jésuites sur le site d'Ipamu mériteraient d'être correctement situés.

Les derniers Scheutistes - les Pères Sterpin et Laemont - quittent donc Pangu, le lundi 8 décembre 1919. Les Jésuites, appelés à prendre la relève, entament quelques visites ponctuelles dans la contrée au courant de l'année 1920.

D'après le Père Yvon Struyf, l'un des premiers Jésuites à s'être installé à Ipamu, c'est le Père Brielman, venant de Wombali, qui « se rendit le premier, à Lubwe, pour y voir les chrétiens pour leur procurer les sacrements »^{Note1}. La date exacte de ce voyage n'est pas précisée. Struyf poursuit en disant que Brielman « fit une

seconde tournée, en compagnie du Révérend Père De Vos et à Lubwe et à Mangaï. C'est alors qu'ils ont inscrit un grand nombre de chrétiens qui venaient avec leur carnet de baptême. Les registres de l'état religieux n'étaient à voir. C'est plusieurs années, après le départ des Pères de Scheut, que les registres sont arrivés à Ipamu. Ils se trouvaient dans le Haut-Kasaï »^{Note2}.

Mubesala ne fait état que d'un seul voyage de Brielman qui aurait été à Pangu, Mangaï et Eolo du 14 octobre au 8 novembre ; c'est à la suite de ce voyage qu'il aurait rapporté que Pangu ne convenait pas comme poste central^{Note3}.

Il semble bien, en recoupant toutes les informations en notre possession, qu'il y a eu deux visites en 1920. Celle du 14 octobre au 8 novembre a été la seconde et conduite par Mgr De Vos lui-même. Il écrit, le 6 février 1921, au Père Supérieur Général :

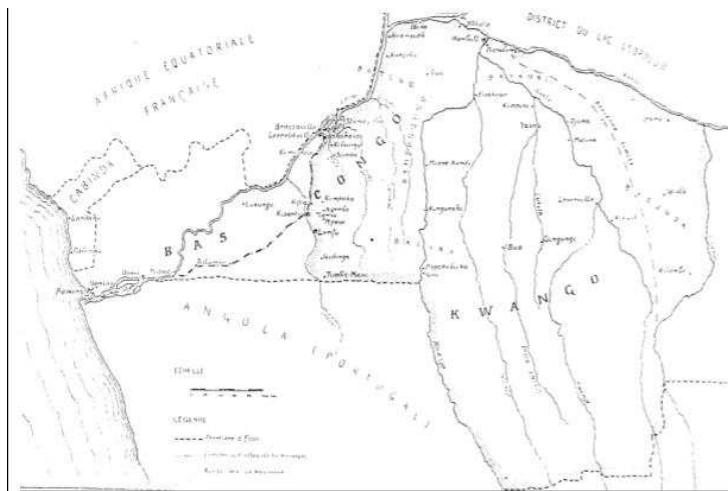
Je viens de rentrer à Kisantu, après une absence de 5 mois. [...] Pour la première fois, j'ai visité les chrétiens du nouveau territoire qui nous a été cédé par le vicaire apostolique du Kasaï. Depuis plus d'un an, ces chrétiens n'avaient plus l'occasion de s'approcher des sacrements, les missionnaires de Scheut, résidant à Pangu sur le Kasaï, ayant abandonné cette station. Plus de 1200 chrétiens ont profité de notre passage pour s'approcher des sacrements. Nous avons conféré le Saint Baptême à une vingtaine de petits enfants nés de parents chrétiens. Le grand travail a consisté à reconstituer la liste des chrétiens dépendant de la mission de Pangu. Cette liste, nous avons pu la rétablir, grâce aux témoignages des sacrements reçus, remis à leurs chrétiens par les Pères missionnaires de Scheut. Comme presque toutes les constructions ont été détruites par le feu et que, du reste, l'emplacement de cette mission ne pouvait nous convenir, Pangu n'étant qu'à deux heures du confluent de la Loange et, nouvelle limite de la préfecture du Kwango, nous cherchons et tâcherons de trouver un emplacement qui convienne mieux pour une nouvelle station^{Note4}. La destruction de Pangu par le feu est attestée par toute la documentation disponible. Struyf commente l'événement en ces termes :

« Tous les bâtiments de leur unique poste de Pangu étaient en argile couverts en paille. La grande chapelle avait des colonnes en briques; la cuisine aussi était en briques. À leur départ, un incendie détruisit toute la mission. Il ne resta debout que la cuisine. A quoi attribuer cet incendie? mystère!! »^{Note1}. Est-ce vraiment un mystère, le fait que la mission ait pris feu ? Dans la chronique du poste, l'incendie n'est pas un phénomène exceptionnel. On se rappellera, par exemple, le début d'incendie éteint par le Père Laemont en 1919^{Note2}. La mission abandonnée pouvait partir en fumée sans mobile criminel, mais simplement par l'effet d'un feu quelconque allumé à proximité. Les habitués de la région connaissent les histoires des cases qui s'embrasent, souvent pendant la saison sèche, à cause des feux allumés pour fumer le poisson et de la pratique des brûlis à proximité du village.

L'excentricité de Pangu et la destruction de ses bâtiments par le feu ne constituent que des raisons apparentes justifiant le refus par les Jésuites de reconstruire sur place. Les vrais mobiles sont ailleurs.

En effet, une observation, même rapide, de la géographie des implantations jésuites dans le Kwango, indique que ces missionnaires ne se sont installés que très rarement dans les centres européens où État et commerce se côtoient. Les missionnaires de la Compagnie de Jésus se méfient, comme nous l'avons déjà souligné, de ces « cités » naissantes où la moralité des indigènes laissait à désirer. Pangu était l'un de ces centres où se mélangeaient des populations provenant de diverses ethnies. Il y avait donc là une raison pour que les Jésuites ne s'y établissent pas.

Carte 12 Préfecture apostolique du Kwango vers 1925



(source : Laveille, *L'Evangile au centre de l'Afrique*)

L'idée de faire de leurs postes de mission des centres autosuffisants où, sur le modèle des fermes-chapelles, l'agriculture, l'élevage et les autres activités économiques serviraient d'instruments pédagogiques et satisferaient aux besoins élémentaires des résidents, hantent constamment les missionnaires de la Compagnie. Le choix d'Ipamu, aux dépens de Pangu, obéit aussi à cet impératif^{Note1}.

En 1920, les Jésuites effectuent donc deux visites chez les Ding orientaux et décident de reconstruire ailleurs plutôt qu'à Pangu. De Vos dépêche l'abbé Hyacinthe Vanderyst et le Père Yvan de Pierpont qui, dans le cadre de la lutte contre la maladie du sommeil, fréquentaient déjà certains villages du territoire de la Kamtsha-Lubwe (notamment les régions de Yassa Lokwa et de Kanga, voisines d'Atene C.K et d'Imbongo) pour prospecter la contrée et trouver un emplacement favorable à la nouvelle mission. Nous sommes en mars 1921.

Vanderyst, un agronome, est l'artisan principal de l'expédition. Comme l'indique le manuscrit de Struyf, « le Père Van Derijst, parti de Kikwit, traversa la région inconnue et mal famée des Badinga et arriva à Ipamu, grand centre de Badinga Mukene-Mbele. Cet endroit avait été indiqué par M. Huysmans, l'administrateur territorial d'Idiofa. Ipamu se trouve vers le milieu de la région cédée, à 17 kilomètres de la rive du Kasaï, au milieu d'une magnifique galerie forestière. Les indigènes étaient favorables à l'établissement d'un poste missionnaire. Ceux-ci pourraient disposer de grandes forêts pour les plantations »^{Note2}.

Avant de jeter leur dévolu sur Ipamu, Vanderyst et Pierpont avaient tenté de s'installer sans succès à certains endroits. Les traditions locales citent Bampum C.K. et Ngyenkong comme sites où les missionnaires auraient pu s'implanter.

Le choix d'Ipamu ne relève pas du hasard. Le lieu se situe à 17 kilomètres de Mangaï, port d'embarquement et débarquement sur le Kasaï et centre de commerce européen avec une forte population des travailleurs indigènes.

La forêt d'Ipamu^{Note3}, a aussi été un critère déterminant dans le choix du site par l'agronome Vanderyst. Cette forêt offrait non seulement la possibilité de pratiquer l'agriculture, comme l'indique Struyf, mais aussi, elle constituait un domaine de chasse et un territoire d'exploitation de bois.

Il semble, d'après une analyse attentive des sources, que, pour se fixer à Ipamu, Vanderyst n'avait pas au préalable obtenu, comme le prétend Struyf, l'autorisation de l'administrateur territorial, Huysmans. L'abbé se serait d'abord installé à la suite de ses tractations avec le chef du village d'Ipamu. C'est seulement après des pressions exercées par des agents de l'État, notamment le nouvel administrateur territorial, Deslahaut, qu'il s'engagera à suivre la procédure d'obtention d'une concession telle que définie par les lois de la colonie.

La correspondance échangée entre Vanderyst et le commissaire de district du Kasaï confirme la thèse de la postériorité de la demande d'installation.

En effet, par une dépêche n° 933 du 1^{er} juin 1922, que Vanderyst dit avoir reçu seulement le 29 juillet 1922, le commissaire du district du Kasaï, incité par Deslahaut, enjoint les missionnaires d'Ipamu d'apporter les preuves de la légalité de leur implantation à la nouvelle mission. Vanderyst et Struyf se rendent compte qu'ils n'ont aucun document. Vanderyst s'empresse alors de répondre au commissaire de district. Il souligne dans sa note que l'implantation actuelle n'est que provisoire et que Mgr De Vos devra régulariser la situation dès que possible :

J'ai l'honneur de vous annoncer que je me suis installé provisoirement à Ipamu, après entretien à Idiofa, en janvier 1921, avec Mr Huysmans, administrateur territorial. L'intention de Mgr Devos, Préfet Apostolique du Kwango est d'y créer une mission centrale. La cession d'une partie du territoire d'Idiofa à la Préfecture Apostolique du Kwango par la Propagande, n'étant pas encore officielle, aucune

demande de concession de terres n'a pu être faite jusqu'à présent. Je m'empresse de transmettre votre dépêche à Mgr Devos, s.j., qui y donnera, le plus tôt possible, la suite qu'elle comporte ^{Note1.}

Vanderyst élabore une demande de concession qu'il antitade au 21 septembre 1921. La copie de ce document, soumis à De Vos, est envoyée au commissaire de district. Cette demande est ainsi formulée :

Nom du requérant - Le Père Vanderyst, Hyac., missionnaire installé provisoirement à Ipamu, immatriculé à Kikwit.

Demandeur - Mgr Devos, s.j.

A) Situation : au Nord-Ouest du village d'Ipamu à environ 700 pas du village. À la distance de 5 heures de marche de Manghaie C.K. et à 7 heures de Lubwe C.K. s/Kasaï.

B) Superficie : Bloc de 200 hectares, rectangulaire de 2000 m sur 1000 m.

C) Limites - Vers le S, Le S.O, le N et le N-E, ce terrain est limité par la forêt ; vers l'Est par le village d'Ipamu.

Destination : Création d'une mission centrale catholique pour le terrain occupé par les populations Bangoli, Badinga, Babunda, Balori, Banzali, Bashilele, entre la Kamtsha et la Loange.

Richesse naturelle - Néant, ni ressources salines, ni mines, ni marais salants, ni source d'intérêt public.

Nature du sol et formation botanique - terrains sablonneux et très faible fertilité naturelle ; formations forestières diverses.

VII. Droits des indigènes - Ces terrains sont inoccupés. Une partie a été cultivée naguère. Le choix du terrain a été fait de commun accord avec le chef du village et les indigènes ^{Note2.}

Dès la réception des preuves apportées par Vanderyst, le Commissaire de District ordonne à l'administrateur territorial d'enquêter sur la véracité de la déclaration du missionnaire. Deslahaut donne le résultat de ses recherches dans une lettre du 8 août 1922 :

Monsieur le Commissaire de district, J'ai l'honneur de vous faire savoir qu'il n'existe aucune trace de correspondances échangées entre la Mission des R.P. Jésuites et Monsieur Huysman. J'ai demandé à titre privé à M. Huysman des renseignements à ce sujet, et voici ce qu'il m'écrit : « Un jour, j'ai reçu à Mangaie, la visite des R. P. Devos et Brielman, qui avaient parcouru le territoire et qui m'ont dit vouloir installer une mission chez les Badinga derrière Mangaï (Lundgren) (signalé dans les rapports politiques). J'ai écrit au R.P. Brielman pour lui dire qu'il y avait un bon emplacement vers Tshimo. J'ai reçu la visite du R.P. Vanderyst, au mois de janvier 21 et je suis passé en février, descendant fin de terme et non de visite. Il n'y a rien eu d'officiel, si ce n'est que leur installation a été signalée dans le rapport politique ». Ces renseignements ont été fournis dans les rapports politique du 4^e trimestre 1920, confirmés par les rapports du 1^{er}, 2^e et 3^e trimestre 1921 ^{Note3.}. Cette discussion entre les missionnaires d'Ipamu et les agents de l'État est à situer dans le cadre de la polémique autour de la fameuse « *politique indigène* », elle ne remettra finalement pas en cause l'établissement des Jésuites sur ce site.

En vertu de la Convention du 26 mai 1906, signée entre l'E.I.C. et le Saint Siège ^{Note1.}, les Jésuites acquièrent officiellement, le 18 septembre 1926, une concession de 200 hectares. En prévision de l'arrivée des Sœurs de Sainte Marie de Namur, les missionnaires d'Ipamu sollicitent encore 200 autres hectares qu'ils obtiennent, le 31 janvier 1928. En 1956, lorsqu'il s'agira de construire un lazaret pour les tuberculeux, les Missionnaires Oblats de Marie Immaculée obtiendront 40 hectares à deux kilomètres de la mission au-delà de l'actuel village Ipamu en allant vers le nord. Au total, l'actuelle paroisse d'Ipamu possède 440 hectares de terres concédées en vertu des lois coloniales qui jusqu'à présent n'ont pas été remises en cause par l'autorité postcoloniale.

Mais à lire les témoignages, depuis les années 1930, les autochtones n'ont jamais cessé de remettre continuellement en question les acquisitions foncières des missionnaires. À plusieurs reprises, nous lisons dans les manuscrits que les agents de l'État sont venus à la mission et que les chefs des villages ont été convoqués pour palabrer sur les problèmes de terrain ^{Note2.}. La question foncière n'a donc jamais été définitivement réglée et, en réalité, elle ne le pourra jamais parce qu'il s'agit ici d'une bataille entre deux conceptions opposées de l'appropriation de la terre.

Les natifs ne savent pas que leurs terres leur ont été expropriées par les décrets de Léopold II et qu'en réalité, les contrats terriens entre les missions et l'État colonial, ne leurs réservent aucune place, eux, premiers occupants ^{Note1.}. Le missionnaire qui négocie avec le chef indigène sait que ce dernier n'a aucun moyen de l'empêcher d'avoir les terres qu'il veut, puisque ses terres appartiennent, d'après la logique léopoldienne, à l'État. C'est l'État qui les donne à qui il veut suivant une procédure prescrite par la loi et dont l'indigène, qui ne sait ni lire ni écrire, ignore complètement les tenants et les aboutissants. Si le missionnaire sollicite le chef local et lui donne quelques cadeaux, c'est simplement pour créer un climat de confiance nécessaire à l'apostolat et à l'avancement de ses œuvres. Les autochtones négocient tout en ignorant la convention qui lie l'État au Supérieur de la mission. Ils le font en vertu de leurs principes traditionnels et non d'un droit écrit. Ils donnent leur terre, selon la règle de l'hospitalité qui veut que l'étranger ait aussi droit à la terre puisqu'il doit manger et vivre. Les autochtones se réservent, cependant, le droit de chasse, de cueillette, de pêche, d'enterrement et de culte de leurs morts. Chaque fois que le missionnaire veut les empêcher d'exploiter ce qu'il considère comme sa concession (selon la logique occidentale), les indigènes se révoltent et opposent leurs traditions.

Comme l'indiquent divers textes missionnaires, les natifs du village Ipamu et de ses environs ont continué à chasser et à collecter sur les territoires qui, en droit moderne, appartiennent exclusivement aux missionnaires. Chaque fois que les Pères ont voulu les en empêcher et leur ont opposé les conventions écrites, les autochtones ont toujours clamé qu'ils n'ont jamais vendu leurs terres aux missionnaires et que ceux-ci voulaient abuser de l'hospitalité accordée par les anciens. En matière de droit foncier le quiproquo est permanent entre mission et autochtones ^{Note1.}.

3. CHRONIQUE D'UNE MISSION NOMMÉE « IPAMU SAINTE FAMILLE » (1921-1933)

3. 1. ARRIVÉE DE STRUYF, LE FONDATEUR OFFICIEL

Après avoir choisi le site du nouveau poste de mission, Vanderyst et Pierpont retourne à Kikwit et un rapport est adressé à De Vos. Celui-ci désigne Struyf, longtemps missionnaire à Kimpako dans le Bas-Congo, supérieur de la nouvelle station et lui ordonne de la fonder officiellement avec le concours de Vanderyst. L'abbé revient une seconde fois. Sur place, « il y trouve déjà une cinquantaine de femmes catéchumènes : Bangoli et Banzari, sous la surveillance du catéchiste régional, Paul, homme marié et établi par les Pères de Scheut à leur départ, pour maintenir les chrétiens dans la bonne voie. Celui-ci avait fait construire un grand hangar, dont les murs et le toit avaient été couverts en feuilles de forêt. Ce hangar se trouvait en pleine forêt. Plus à l'est, quelques misérables huttes avaient été construites, sous les palmiers, ancien emplacement d'un hameau du village. Là se tenaient une vingtaine de Bangoli, anciens catéchumènes de Pangu. C'est là où le Père dressa sa tente et se fit construire un abri. La nouvelle mission d'Ipamu était établie » ^{Note2.}.

Le Père Struyf, arrive au mois de septembre de cette même année 1921, « par la voie du Kasaï. Débarqué au poste de C.K., il fut conduit en tippoï par les Bangoli, de village à village, jusqu'au nouvel emplacement » ^{Note1.}. Les travaux d'installation peuvent donc commencer.

La besogne n'est pas de tout repos, mais heureusement que les deux missionnaires peuvent compter sur l'enthousiasme et l'effort des « indigènes Badinga du village » :

La première année fut particulièrement dure, et sous le rapport matériel et moral : point d'habitation convenable, au milieu de la grande forêt; la nuit, il fallait faire du feu à cause de l'humidité; puis les visites régulières des fourmis voyageuses et les terribles tornades. Les Badinga ne frayaient pas avec les Bangoli, reconnus comme anthropophages. Peu à peu, grâce aux indigènes Badinga du village, la forêt s'était éclaircie. Tous les matins, ils arrivaient avec leurs petites haches, pour abattre les grands arbres ^{Note2.}. La forêt est, petit à petit, abattue et les premières cases se lèvent. À cette mission nichée dans la jungle d'Ipamu, en territoire des Ding orientaux, les missionnaires Jésuites donnent le nom de Sainte Famille.

3. 2. LA MAISON DE DIEU : UNE GRANGE !

À la fin de l'année 1922, la maison des Pères est déjà terminée et elle peut abriter les nouveaux missionnaires. Progressivement l'habitation initiale des Pères sera agrandie pour revêtir la forme qui nous est présentée par la photo de 1929.

Il y aura suffisamment de chambres pour loger les résidents et les hôtes de passage. L'ameublement intérieur de ces chambres est sommaire. Le Père Renson, un des premiers Oblats de Marie Immaculée arrivé à Ipamu, décrit une de ces chambres :

des premiers Oblats de Marie Immaculée arrivés à Ipamu, décrit une de ces chambres :

« Dans nos chambres, pas une armoire, pas une étagère; une chaise abîmée, une table grossière aux planches disjointes, un lavabo fait sur place, un lit de camp auquel sont attachés quatre piquets pour la suspension d'une moustiquaire...Du sable comme parquet, et des habitants! De grosses araignées qui vous couvriraient la paume de main, une chauve-souris, un grillon de ces pays-ci, dont les cris ont un son bizarre et une force étonnante...Tels sont les meubles et les compagnons que je retrouve le soir quand je viens prendre mon repos »^{Note3}.

Une chapelle est aussi construite ; elle est qualifiée, en 1924, de « pauvre, misérable et obscure »^{Note1}. par le Père Libbrecht. Ce dernier Jésuite commence, en cette même année 1924, la construction d'une nouvelle chapelle qui, selon ses propres dires, « sera un monument pour Ipamu : 35 mètres de long sur 12 de large et 10 de haut, toute entière en matériaux indigènes »^{Note2}.

En 1925, la construction de la chapelle entamée par Libbrecht est achevée : « Notre église se présente bien ; elle est en pisé, mesure à l'intérieur 32 mètres avec le chœur, et 12 mètres de largeur. La sacristie est longue de 4 mètres de sorte que l'ensemble mesure 36 mètres »^{Note3}. Mais ce « monument » est encore trop petit le jour de grandes fêtes : « À Pâques, par exemple, les chrétiens seuls ont trouvé place à l'intérieur ; un millier de catéchumènes se trouvaient dans la grande cour, à l'entrée »^{Note4}. Les Pères se proposent donc d'allonger l'église de 14 mètres en attendant une église en briques. Une photo de 1929 nous montre cette église surmontée d'un clocher au-dessus duquel pointe une croix. C'est de cette chapelle que l'un des premiers Oblats dira en octobre 1931 : « Plusieurs fois par jour, l'église se remplit de plus d'un millier de Noirs ; ils regorgent et débordent à l'extérieur, à tel point que cette grange est trop petite. Et c'est une grange, je vous assure ! Trois petits autels forment tout le mobilier de la maison de Dieu... »^{Note5}.

Eglise d'Ipamu 1929



La Mission d'Ipamu. Il y a sept ans, une épaisse forêt couvrait ce plateau
Au fond, l'habitation des missionnaires.

(source : RMJB 1929 p. 434)

En 1925, les Pères se préparent activement à construire de nouvelles maisons qui doivent abriter les Sœurs de Sainte-Marie de Namur attendues pour août 1927. Il y aura une maison d'habitation pour les sœurs, une maison pour les filles et des classes. Les travaux de construction d'un dispensaire commencent en 1928.

En 1931, quand arrive le premier Oblat, toutes les constructions d'Ipamu sont en « *poto-poto* » (terre glaise), mais l'aspect extérieur de la mission est impressionnant : tout est rangé avec ordre. Ipamu est comme un grand village, avec, au centre, l'église. Ce grand village est divisé en quartiers. Près de l'église (à peu près 200m), du côté nord-est, le quartier des Pères où l'on trouve l'habitation des Pères avec ses dépendances : un jardin, une cuisine, un petit élevage, une menuiserie, un garage et une scierie montée par le père Jacques Delaere. L'école des garçons est à mi-chemin entre la maison des Pères et le quartier de l'internat des écoliers ("kiter") et celui des catéchumènes. La zone réservée aux écoliers et aux catéchumènes hommes se trouve au nord. Le *makwela*, quartier réservé aux gens mariés et aux travailleurs est un peu plus loin, à bonne distance du quartier des élèves et des catéchumènes.

De l'autre côté, au sud-est, à plus de 300 mètres de l'habitation des Pères, la maison des sœurs derrière laquelle, le quartier des filles et leur école. Le dispensaire et plus tard la petite maternité seront aussi à proximité de la maison des Sœurs. Le plan de la mission, comme on peut le constater, obéit à une double logique de ségrégation : une ségrégation raciale où les Blancs (Sœurs et Pères) vivent à l'écart des Noirs et une ségrégation sexuelle où hommes et femmes non mariés vivent dans des quartiers séparés. La maison de Dieu au centre de la mission est le principal point de ralliement. Même ici la logique de la ségrégation sexuelle était respectée : les hommes se mettaient du côté droit et les femmes du côté gauche selon les traditions des églises en Europe.

3. 3. UNE PÉRIODE SOUS HAUTE TENSION : 1921-1923

Entre 1921 et 1923, la jeune mission d'Ipamu est constamment sous tension. D'abord, une grosse querelle oppose les missionnaires aux agents de l'État. Ces deux groupes de Blancs s'accusent mutuellement de maltraiter les Noirs et de ne pas respecter leurs propres lois. Au même moment, un autre Blanc, celui du commerce, accuse les missionnaires d'empêcher les Noirs de travailler pour la prospérité de ses affaires.

Ensuite, les Ngwii, insurgés contre l'occupation coloniale, tuent leur chef devenu chrétien. Les missionnaires accusent les meurtriers d'avoir dévoré leur victime. Enfin, pendant cette période tourmentée, les missionnaires d'Ipamu n'ont pas à faire seulement aux Blancs de l'État, aux Blancs du commerce et aux révoltés Ngwii mais aussi aux autres Blancs de Dieu, les protestants, qui menacent directement le nouveau territoire reçu des Scheutistes. Comme pour couronner toutes les difficultés accumulées par les Jésuites d'Ipamu, un des leurs, le Père Léon Puters, meurt en 1923.

3. 3. 1. Querelles avec les agents de l'État

Les oppositions entre les missionnaires et les agents de l'État au début des années 1920, ne sont pas spécifiques à la seule mission d'Ipamu, elles sont généralisées dans l'ensemble du pays et prononcées dans l'est de la mission jésuite du Kwango. Ces frictions sont des conséquences logiques de la polémique soulevée par la mise en application de la « *politique indigène* » de Louis Franck. Dans la Mission jésuite du Kwango, surtout au Kwilu où déjà les catholiques et les protestants sont en compétition, la situation avec les agents de l'État est de plus en plus délétère à partir de 1921. L'abondante correspondance de cette époque signale de nombreux incidents opposant les missionnaires aux agents de l'État. Elle montre bien la lutte insidieuse que les *Blancs de Dieu* livraient contre les *Blancs de l'État* pour imposer leur influence sur les autochtones^{Note1}.

Dans ce combat fratricide, chaque partie prétend défendre les intérêts des indigènes et dit travailler pour faire progresser la « Civilisation ». Les deux protagonistes s'accusent l'un l'autre. Les missionnaires jésuites se plaignent des vexations que les agents de l'État font subir aux postes de mission, aux catéchistes, aux catéchumènes, aux chrétiens, aux élèves, etc. Les agents de l'État n'épargnent pas les missionnaires. Ils les accusent aussi de vexations contre les populations locales et ils leur reprochent de chercher à imposer leur religion par la force.

Dans une lettre adressée à son Supérieur général, le 29 septembre 1922, De Vos résume la situation qui prévaut dans l'ensemble du pays et dans le Kwango :

Vous n'ignorez pas, mon Très Révérend Père, que, depuis un an, des différends ont surgi entre l'administration coloniale et les Missions. Ces différends sont nés du fait que les documents officiels ont formulé des directives en opposition non seulement avec les principes de l'Acte de Berlin et de la Charte coloniale, mais encore avec les textes même les lois de la colonie. Ce différend est loin d'être

terminé. Comme il était facile de le prévoir, ces directives ont eu de pénibles résultats. Sans chercher à grossir les faits, nous pouvons affirmer que dans la Province de l'équateur (le Congo belge est divisé en 4 provinces ou vice-Gouvernements), les villageois ont été emprisonnés ; dans la Province du Congo-Kasaï (c'est dans celle-ci qu'est établie la Préfecture du Kwango), plusieurs postes de notre mission ont été en butte aux vexations des fonctionnaires : destruction de cases de chrétiens, menace de détruire les écoles rurales, encouragements à la désertion des écoliers, ennuis créés à des femmes catéchumènes, renvoi d'enfants et d'adultes des écoles, etc. Évidemment nous avons protesté et nous osons espérer qu'il sera mis fin à ces vexations^{Note1}. .

Après une tournée dans la province du Congo-Kasaï, le Gouverneur Général s'en prend aux catéchistes qui, d'après son entendement, sapent l'autorité des chefs indigènes. Il instruit ses agents : « *Les autorités territoriales devaient faire en sorte que les catéchistes qui, tout le monde le sait, abusent de leur situation et sapent l'autorité de nos chefs indigènes, ne puissent faire de la propagande religieuse en dehors des limites de leur propre village* »^{Note2}. .

Dans le territoire de la Kamtsha-Lubwe où se situe la mission d'Ipamu, plusieurs incidents opposent les Jésuites Struyf et Vanderyst aux agents de l'État, notamment le commissaire de district du Kasaï à Luebo et l'administrateur du territoire, Deslahaut, à Idiofa.

Examinons en détail quelques-uns de ces incidents.

a. Les catéchistes et les chrétiens maltraités !

Dans une lettre qu'il adresse au commissaire de district, l'abbé Vanderyst se plaint de l'arrestation des catéchistes de Pangu et de Papagni ainsi que de l'arrestation de deux enfants qui se rendaient à Ipamu pour prévenir les Pères de l'arrestation du catéchiste de Papagni. L'administrateur est encore accusé d'avoir, par ses menaces, provoqué la désertion des écoles rurales, notamment celle de Masela, par les enfants. Il a menacé le catéchiste régional, Bernard Mudimula de l'arrêter et de lui mettre la corde au cou, si les enfants de l'école centrale du village y travaillaient encore à la construction, à la réparation ou à l'entretien des bâtiments^{Note3}. .

Dans un article de la *revue Congo*, devenu célèbre et publié sous le titre de « La polyandrie existe-t-elle au Congo ? », Vanderyst, accuse l'administrateur et ses agents de tolérer une pratique dégradante et de ne guère prêter attention aux plaintes des personnes qui réprochent les abus que les indigènes commettent sur les jeunes femmes^{Note1}. .

Le Père Struyf s'en prend au même administrateur territorial, Deslahaut. Celui-ci est accusé d'avoir tué un homme à Lokwa en lui administrant lui-même des coups mortels. Il n'a jamais été devant les juges pour ce crime^{Note2}. .

Pour le Jésuite, Deslahaut contribue à dépeupler la contrée, notamment la région des Mbuun, en recrutant en masse des travailleurs pour Leverville. Le Père Struyf dénonce aussi la complicité de l'État avec les agents du commerce dans la campagne de recrutement forcé de la main d'œuvre pour la coupe des noix de palme. À Mangaï, Lundgren, agent de la société suédoise, règne en maître et maltraite les Noirs sous le regard complaisant de Deslahaut^{Note3}. . Plusieurs autres abus et vexations sont signalés par les missionnaires qui s'estiment en droit de défendre les « pauvres Noirs » et « l'œuvre civilisatrice » qu'ils sont en train de mettre patiemment en place.

b. Les femmes mariées enlevées pour être baptisées^{Note4}.

Devant des graves accusations portées contre lui, l'administrateur Deslahaut réplique en faisant parler les Noirs eux-mêmes. Il cherche, par cette procédure, à démontrer que les Noirs de la région d'Ipamu sont mécontents des catéchistes, des chrétiens et de leurs complices, les Pères. Dans deux affaires que Deslahaut met en scène, un catéchiste et un chrétien sont accusés d'avoir enlevé des femmes « *coutumièrement mariées* » sous le prétexte de les emmener à Ipamu où elles seraient baptisées. Dans ces deux affaires, les Jésuites protègent leurs deux adeptes contre le chef reconnu par l'État.

- L'affaire du catéchiste Augustin Lombili à Kibwadu

L'administrateur territorial, Deslahaut, en tournée chez les Ding orientaux, arrive à Kibwadu pour la « *palabre indigène* ». Parmi les affaires qu'on lui soumet, celle du catéchiste qui, aux dires des gens, a convolé en noces avec une femme mariée. Voici comment l'histoire est racontée dans le procès verbal d'audition établi par Deslahaut :

Lombili Augustin est installé à Kibwadu en qualité de catéchiste, probablement en 1921. Il est originaire du Kwango. Depuis plusieurs mois qu'il est ici, les enfants ne connaissent rien, car il n'enseigne pas. Mafwule, habitant de Kibwadu l'accuse d'avoir incité sa femme, Madio, à se rendre à la Mission d'Ipamu pour y être enrôlée parmi les catéchumènes et qu'ensuite il pourrait ainsi la marier. Le plaignant déclare que sa femme n'avait jamais assisté à un cours de catéchisme depuis l'arrivée du catéchiste au village. Néanmoins, par deux fois, celle-ci a été surprise dans la maison du catéchiste entrain de boire du vin de palme. L'homme fait des reproches à sa femme et au catéchiste et l'affaire en reste-là. Quelques jours après, le catéchiste se rend à Ipamu et Madio disparaît aussi. On apprend dans la suite qu'elle a suivi le catéchiste et qu'ils ont fait ensemble la route jusque la mission. Mafwule, Kikele (frère de Madio) et le chef Mpia se rendent à Ipamu afin « de *présenter la palabre au Père* ». Ils lui font remarquer que Madio, mariée depuis longtemps suivant la coutume indigène, est réclamée par Mafwule, son mari, et qu'en plus, durant cette liaison elle a accouché deux fois, le premier enfant étant mort, mais que le second de trois ans se trouvait avec elle. Le Père (il s'agit du Père Struyf) fait appeler Madio ; celle-ci répond qu'elle désire rester à la Mission afin d'y recevoir le baptême. Le Père dit ensuite que Madio ne désire plus rentrer chez elle et que si elle veut rester à la mission, elle y resterait. Quant au catéchiste, il n'est plus renvoyé à Kibwadu. La dot payée par Mafwule était de 20 anneaux de cuivre, 30 calebasses de vin de palme et 400 djimbous. Pour le chef Mpia, son village n'acceptera aucun catéchiste aussi longtemps que Madio, cette femme mariée suivant la coutume indigène, ne fera pas son retour au village^{Note1}. .

- L'affaire Kiri du village Bankoko contre le chrétien Bernani

Une autre anecdote est révélatrice du climat dans la mission. Kiri, époux de Tzeibene, accuse le chrétien Bernani d'avoir fui avec sa femme et de l'avoir entraînée à la Mission d'Ipamu où elle est catéchumène. Le plaignant raconte que sa femme, Tzeibene, était auparavant *Mususumu*^{Note2}. au village de Bankoko., mais elle venait du village Bulumbu alors qu'elle n'avait que 12 ans. « *Durant son rôle de Mususumu, elle fut enceinte, mais l'enfant mourut. Suivant notre coutume, le rôle de Mususumu cesse vers l'âge de 15 ans, à moins qu'elle n'ait été, comme c'est le cas pour Tzeibene, enceinte. La femme se marie ainsi régulièrement, le nom de Mususumu disparaît et elle prend la dénomination : N'Kwono* »^{Note3}. .

Kiri dit avoir payé une dot de 10 anneaux de cuivre (valeur chacun de 8 frs) et de 1000 *nzimbu* (coquillages). En possession de cette dot, le frère de la femme la remet aux gens de Bankoko qui avaient versé la première dot de 20 anneaux pour que Tzeibene soit Mususumu dans leur village.

Tzeibene est inscrite dans le livret d'identité de Kiri depuis 1918 par Monsieur Deltour. De l'union de Tzeibene avec Kiri est né un enfant, mort par la suite. Il y a peu de temps, sur l'instance du chrétien Bernani, la femme s'était enfuie du village Okongo avec lui. Et maintenant elle se trouve à la mission à l'instigation du même chrétien qui veut se marier avec elle. D'ailleurs ce Bernani a suivi Tzeibene à la mission peu de temps après sa fuite.

Kiri dit aussi avoir été à Ipamu pour tenter de récupérer sa femme. Le Père Vanderyst lui aurait déclaré que Tzeibene ne quittera la Mission que lorsqu'elle aura terminé son catéchisme.

Kiri demande qu'on lui rende sa femme ou qu'on lui rembourse sa dot.

- Réaction de Deslahaut : mise en cause des missionnaires

Après avoir entendu ces deux affaires, Deslahaut décide, depuis Dibaya-Lubwe, d'envoyer le soldat Buga à Ipamu pour demander au Père Struyf de lui envoyer les deux femmes, Madio et Tzeibene, pour qu'elles soient entendues :

J'ai l'honneur de vous prier de bien vouloir m'envoyer Madio originaire du village Ibwadu, chef M'Pia et Tzeibene ou Tsoyva, femme du nommé Kiri, indigène du village Bankoko, afin qu'elles puissent être entendues au sujet d'une palabre indigène^{Note1}. .

D'après le rapport du soldat Buga, le Père Struyf l'aurait reçu avec mépris :

À mon arrivée à la Mission, le Père Struyf étant occupé à distribuer le travail, m'interpella et cria devant tout le monde rassemblé qu'il ne voulait pas de soldats dans l'enceinte de la Mission, que les soldats de Mofoinkolo^{Note2}. n'étaient que des « Niamsa » à cause qu'ils ont arrêté les catéchistes et qu'ils les ont frappés. Tout en gesticulant, il se dirigea vers moi et m'arracha la lettre dont j'étais porteur, puis se dirigea vers son habitation. Il revient immédiatement après sur ses pas et me mit assez fortement un bâton sous le menton en scandant ces mots « Vous soldats, vous n'êtes que les niamsa, de même que votre blanc est un niamsa. Il a fait arrêter de nos gens et les a fait frapper. Ne laissez pas cette palabre ; allez seulement le dire à votre blanc. [...] Il rentra chez lui ; fit la réponse à la lettre qu'il me remit^{Note3}. .

Dans sa réponse à la lettre de Deslahaut, Struyf déclare que les deux femmes ne se trouvaient pas à la Mission. L'Administrateur du territoire conclut qu'il y a mensonge de la part du Père Jésuite. Car selon les témoignages du catéchiste Lombili et d'autres personnes qui s'étaient rendues à la Mission, les deux femmes s'y trouvaient bel et bien. Selon Deslahaut. Struyf agit de cette façon « *pour démontrer aux indigènes que l'État n'a pas d'autorité* »^{Note1}. .

...étaient bel et bien selon Deslahaut, Struyf, agréés cette région pour démentir aux indigènes que l'État n'a pas d'autorité.

Dans leur correspondance, les missionnaires se défendent en disant qu'ils ont gardé ces femmes à la Mission, surtout celle qui a été une ancienne polyandre, pour les protéger contre « *les abus honteux et immoraux* » dont elles ont été victimes. Le cas de la femme de Kiri avait déjà fait l'objet d'un échange de correspondance entre Huysmans, factorien à Dibaya, et l'abbé Vanderyst. Les gens du village Bankoko seraient partis demander au Blanc de Dibaya d'écrire aux Pères d'Ipamu pour qu'ils renvoient, dans son village, Tzeibene, la femme de Kiri qu'ils retenaient à la Mission. La réponse Vanderyst à Huysmans est sans concession :

La femme que ces gens réclament est une victime d'une institution polygamique connue sous le nom de Mususumu. Cette femme est indignée de la façon honteuse et immorale dont ces gens ont abusé d'elle. Elle s'est réfugiée à la Mission ; elle désire formellement y rester. Elle y restera aussi longtemps qu'elle le désire, sous la protection de la Mission. Pour votre édification, je me fais un devoir de vous envoyer, ci-joint, une note publiée récemment à ce sujet dans la Revue Congo ^{Note2.}.

La transmission du dossier détaillé de ces deux affaires par Deslahaut au commissaire de district et au Gouverneur Général manifeste son intention de répondre aux accusations portées contre lui par les missionnaires. Il profite de cette situation pour formuler ses griefs contre les Pères. Il accuse les Jésuites d'Ipamu de n'avoir que du mépris pour l'autorité de l'État et d'enseigner cela à leurs chrétiens et à leurs catéchistes. Ces missionnaires n'ont, selon Deslahaut, d'égards ni à l'endroit de la tradition ancestrale des autochtones ni à l'endroit des chefs locaux pourtant reconnu par l'État. En résumé, les missionnaires refusent de respecter la politique du gouvernement telle qu'initée par le ministre Franck et appliquée par les instructions du gouverneur général.

En dehors de leur caractère polémique, les lettres relatives aux affaires Lombili et Kiri nous renseignent sur l'état de la société des Ding orientaux des années 1920.

Nous pouvons d'abord noter que, dans les villages, les coutumes ancestrales continuaient à régir la société malgré la présence de l'État colonial et des missionnaires chrétiens. Les gens continuaient à se marier suivant les règles de leur tradition, même si celles-ci étaient réprouvées par les Jésuites. La dot était payée en monnaie ancienne et les formes traditionnelles d'unions matrimoniales étaient encore en vigueur.

Ensuite, nous relevons le rôle, souvent ambigu, des catéchistes et des chrétiens dans le rapport entre la mission et le village. Le catéchiste pouvait, par exemple, profiter de la protection des missionnaires pour mener ses propres desseins. Le cas de Lombili est significatif. Le chrétien pouvait, lui aussi, au nom de la loi nouvelle apportée par le missionnaire, contourner la tradition et faire ses propres conquêtes. C'est le cas de Bernani. Le missionnaire, obsédé par son projet de combattre les « *mœurs et coutumes immorales* », ne pouvait pas voir la stratégie de ruse déployée par le catéchiste et le chrétien. Enfin, ces textes nous renseignent aussi sur les méthodes employées par les Pères et leurs catéchistes pour recruter les catéchumènes et les maintenir à la mission.

Une lecture attentive des documents relatifs à la querelle entre les missionnaires et l'État peut encore nous éclairer sur la manière dont les populations autochtones ont négocié leur passage de la tradition ancienne à la modernité chrétienne et occidentale.

3. 3. 2. Querelle avec les agents du commerce : affaire Lundgren

Dans une lettre écrite le 1^{er} janvier 1922 et adressé au Gouverneur Général, monsieur Lundgren, responsable de la Société Suédoise à Mangai accuse les pères Jésuites d'Ipamu et leurs catéchistes d'être la cause de la chute de sa production de noix de palmistes :

[...]En 1918, j'avais une production de noix palmistes de 73 tonnes, en 1919, 112 tonnes, en 1920, 181 tonnes, en 1921, 180 tonnes. Pendant les cinq premiers mois de 1921, j'avais une production moyenne de 17 tonnes par mois, pendant les derniers sept mois seulement 13 tonnes par mois, une diminution considérable. Le résultat aurait dû être amélioré au lieu d'être comme maintenant détérioré. Les principaux motifs de ceci sont d'après ce que j'ai pu juger : Au mois de mai, cette année-ci les révérends Pères Jésuites ont installé une mission à Ipambo ^{Note1.} à 4 heures de Manghay. Par l'intermédiaire du chef des Bangalas ^{Note2.}, tous les jeunes gens de sa chefferie qui n'ont pas été baptisés, ont été amenés à la mission. Dans la région des Badinga, les Pères ont installé des villages chrétiens sous domination d'un catéchiste. Les chefs n'ont évidemment plus d'autorité sur ces gens. Le premier travail que les chrétiens avaient à faire, c'était construire une grande maison en pisé pour le catéchiste, après pour eux-mêmes des maisons en pisé. Depuis l'installation de la mission ni les chrétiens de la mission ni ceux des villages nouvellement formés n'ont fourni un kilo de produits ^{Note3.}.

Pour bien comprendre la portée de cette accusation, il convient de se rappeler qu'à partir de 1911, la production des amandes palmistes et de l'huile de palme a remplacé la récolte du caoutchouc naturel. Si le ramassage de noix pourries et leur concassage en vue de l'obtention des coconots ne comportent pas de grands dangers, par contre grimper sur un palmier pour en descendre un régime de noix pour l'extraction d'huile est un travail risqué. Il fallait donc des personnes initiées. Dans la société traditionnelle, quelques personnes par village savaient grimper sur un palmier et la demande en huile de palme était limitée aux besoins domestiques. L'installation de l'industrie huilière fait donc augmenter exponentiellement la demande en noix de palme. Il se pose aussitôt deux problèmes majeurs : celui de la propriété des palmeraies dites naturelles et celui des grimpeurs. Pour avoir toujours plus d'huile de palmes, il fallait multiplier le nombre de grimpeurs. Or la dangerosité de ce travail ne suscitait pas beaucoup de vocations, surtout parmi les jeunes.

Pour forcer les gens à apprendre à grimper, les agents de l'État et du commerce employaient souvent des méthodes radicales : par exemple, on allumait un feu au pied du palmier sur lequel un jeune homme s'essayait à grimper. Par peur de tomber et de se laisser dévorer par les flammes, le jeune devait se débattre par tous les moyens pour atteindre le sommet de l'arbre. Pour fuir l'horreur de telles exactions, lorsque les missionnaires arrivaient dans la région, les jeunes préférèrent les suivre et se mettre, en quelque sorte, sous leur protection. Mais cette démarche reste préjudiciable pour les exploitants d'huile de palme. C'est ce qui est probablement arrivé dans la région d'Ipamu.

Les accusations de Lundgren montrent comment l'action missionnaire pouvait parfois contrarier les intérêts économiques et se mettre au travers de leur chemin. Les Jésuites d'Ipamu se mettront, plus tard, à recruter les coupeurs, à produire et à vendre l'huile de palme. Ils s'afficheront ainsi, ouvertement, en concurrent des sociétés huilières de la région.

Comme source historique, la lettre de Lundgren nous renseigne sur l'établissement des villages chrétiens et le rôle des catéchistes au début de la mission des Jésuites chez les Ding orientaux.

3. 3. 3. Le meurtre d'un chef

Un autre événement qui a troublé des missionnaires d'Ipamu en cette année 1922, c'est la « *révolte des Ngwii* » ^{Note1.} que Struyf détaille dans un article intitulé « *Le meurtre d'un chef* ».

Or le chef, en juin dernier, était un chrétien, baptisé par les Pères de Scheut. Il était reconnu de tous les Bangoli et l'État lui avait donné la médaille. Il s'appelait Benoît Mabera. L'an dernier, il avait introduit « *Bula Matari* », c'est-à-dire l'État, à l'extrémité de sa région où se trouve encore une vingtaine de villages absolument sauvages ; ils les avaient forcés de payer l'impôt, de faire de grands chemins, d'arranger des ponts sur de nombreux marécages que l'on rencontre ici aux bords des rivières dans la forêt équatoriale. Mais ces sauvages ne voulaient pas de l'État, ni de n'importe quel blanc. Nous-mêmes, nous n'y avons aucun catéchumène. C'était des gens à la mine farouche, et qui s'armaient de leurs terribles arcs aux flèches acérées. Plusieurs fois déjà ils avaient attaqué des Bangoli soumis, en avaient tué quelques-uns qu'ils avaient mangés. Naturellement, ils en voulaient à leur chef Benoît et n'attendaient qu'une occasion pour s'en venger ^{Note2.}. Cette occasion se présente lorsque le chef Benoît se rend dans cette région pour faire accommoder les chemins et les ponts, et proclamer la levée de l'impôt. Il est attaqué et tué à Oveke. Les « *sauvages se jettent sur lui, et le découpent en morceaux* ». Ils « *transportent ensuite leur horrible butin au village* » et le dévorent ^{Note3.}. La nouvelle se répand rapidement dans toute la région et les Pères de la Mission sont vite au courant. Struyf écrit encore : « *À la nouvelle de cet événement, ce fut le deuil général chez tous les Bangoli ; on pleura des jours et des jours ; on ne mangeait plus la chikwangu et on se contentait de patates douces, ce qui est le signe de la douleur. Nos chrétiens firent dire des messes pour les victimes. Que le bon Dieu ait pitié de leurs âmes !* » ^{Note4.}

C'est le Père Struyf lui-même qui se charge d'en informer l'État qui organise une expédition punitive : « *Immédiatement, j'avertis l'État et une expédition militaire, forte de 80 soldats occupa le pays révolté ; elle était dirigée par le lieutenant Clauwaert. Celui-ci a fait toute la guerre en Belgique où il faisait partie du régiment de lanciers. [...] Un soldat a été tué et huit blessés. Espérons que ces sauvages ne recommenceront plus* » ^{Note5.}

Le missionnaire Jésuite termine son récit de la révolte des Ngwii en justifiant ce qui l'a poussé à écrire : « *J'ai voulu montrer par cette histoire que tous les Bangoli, avant 1917 étaient de vrais barbares, puisque actuellement encore, ceux qui n'ont pas embrassé notre religion se montrent aussi sauvages* ». Comme quoi la religion, c'est-à-dire le catholicisme fait passer de la « *barbarie* à la civilisation ».

La révolte des Ngwii a eu des répercussions dans la mission d'Ipamu et chez les Ding orientaux. D'abord, elle donne naissance au mythe des « *Ngwii méchants et anthropophages* ». L'histoire du meurtre de Benoît, le chef chrétien, et de sa prétendue manducation par les « *sauvages du village Oveke* » a dû, à maintes reprises, être ressassée par les Pères à l'intention des catéchumènes.

À lire le récit de Struyf, le nom du chef noir pouvait figurer dans le martyrologe de la mission du Kwango. Son sang serait une semence qui a fait lever un grand

mouvement de conversions chez les Ngwii : « *Chez les Bangoli, nous assistons actuellement à un miracle de la grâce ; et le missionnaire n'y est pour rien : jamais ce peuple n'avait été visité par lui, sauf une ou deux fois en passant. Nous nous demandons ce que ce peuple peut avoir ainsi mérité du bon Dieu ; il est entrain de se convertir, non seulement les enfants, mais les hommes, les femmes, jeunes et vieux. Nulle part je n'ai assisté à pareil prodige de la grâce ! Nous ne pouvons que nous écrier : « Dieu seul est le Maître des cœurs ! »*

C'est juste après cet éloge fait à la conversion de Ngwii que Struyf entame le récit du meurtre du chef comme pour montrer le lien entre les deux événements. Mais le fait de répéter aux catéchumènes que les Ngwii ont tué et mangé leur chef n'était-il pas susceptible d'appréhension pour ceux qui approchaient ces Ngwii ? Nous lisons, par exemple, dans le rapport des Sœurs de Sainte Marie de Namur que la présence des filles « *Bangoli* » au dortoir n'était pas souvent désirée par les filles « *Badinga* ». Cette situation peut-elle être rapprochée à la réputation d'anthropophagie que Struyf a voulu coller au Ngwii ?

Ensuite, à la suite de cette révolte, l'autorité coloniale décide une restructuration des chefferies indigènes de tout le territoire de la Kamtsha-Lubwe. C'est probablement à cette occasion que seraient nées, dans la chefferie Munken, les sous-chefferies Ntor et Ibo.

3. 3. 4. Hantise du péril protestant et fondation de Kilembe

Au cours de cette année 1923, les tensions entre les agents de l'État et les missionnaires d'Ipamu baissent progressivement d'intensité et s'éteignent avec le départ du Père Vanderyst pour le Bas-Congo. Malgré tout, les Jésuites ne sont pas encore au bout de leurs peines. Ils sont hantés par le spectre de « *la poussée des protestants* » devant laquelle, à leurs dires, le Gouverneur Général, « *semble fermer les yeux* ». Après une longue tournée apostolique qui l'avait conduit jusqu'à Ipamu, Mgr De Vos écrit au Père Provincial :

Vous avez appris assurément, mon Très Révérend Père, les difficultés que suscitaient un peu partout aux missionnaires les agents du Gouvernement. Monsieur le Gouverneur Général Lippens se montre hostile à l'œuvre des missionnaires catholiques et semble fermer les yeux sur la propagande protestante. À l'heure actuelle, la poussée étrangère est plus vive et plus inquiétante que jamais. C'est l'invasion. Nous sommes en présence d'un effort d'occupation progressive, méthodique, disposant les ressources énormes en hommes et en argent. Voilà pourquoi il est absolument nécessaire pour enrayer cette propagande protestante dans le territoire qui nous est confié de multiplier le nombre des missionnaires et aussi les stations ^{Note1.} . Dans la suite de sa lettre, De Vos annonce qu'il ferait le nécessaire pour fonder, au courant de cette année, une mission « *chez les Bapende, race forte et intelligente, aux environs de Kilembe* » ^{Note2.} . Il répondait ainsi aux inquiétudes des missionnaires qui, dans cette région située loin au sud d'Ipamu mais à une distance plus ou moins raisonnable de Kikwit, se trouvaient confrontés à la concurrence toujours plus pressante des protestants américains. L'année précédente déjà, dans un article intitulé « *Que Dieu protège la tribu des Bapende !* », un jésuite, le père Beckers, s'interrogeait : « *les Bapende, tribu pleine d'avenir, deviendront-ils protestants ou catholiques ?* » ^{Note3.} . Cette question faisait suite à la constatation que cette région de Bapende était soumise à des visites régulières des Pasteurs américains qui finiraient par s'installer à Mukedi (1922). La « *menace* » protestante n'était, en effet, pas récente dans cette contrée. Du temps des Scheutistes de Pangu, il avait été question de l'érection d'une mission chez les Bapende pour barrer la route aux protestants. Mais le manque de personnel et d'argent n'avait pas permis aux missionnaires du Kasai d'étendre leur influence jusqu'ici. C'est aussi ce souci « *d'arracher les Bapende au paganisme et de les sauver de l'hérésie protestante* » ^{Note1.} qui avait finalement conduit les Scheutistes à abandonner leur territoire situé à l'ouest de la Loange au profit des Jésuites. C'est donc dans la logique de ce qui avait été concocté depuis les négociations entre Jésuites et Scheutistes que De Vos décide en 1923, de fonder la mission de Kilembe. La nouvelle station est confiée au dévouement du Père Henri Foubert ^{Note2.} .

3. 3. 5. La mort du Père Puters

Au cours de l'année 1923, la situation du personnel européen dans le poste d'Ipamu est la suivante : l'abbé Vanderyst est retourné à Kisantu ; trois autres Jésuites viennent rejoindre le père Struyf. Il s'agit d'abord du Père Léon Puters ^{Note3.} , désigné comme prêtre itinérant et du jeune scolastique, Jacques Delaere ^{Note4.} venus tous deux en 1922. Ensuite, Mgr De Vos, après sa première visite au poste (1922), désigne le père Libbrecht comme deuxième itinérant. Celui-ci amène avec lui un aide-laïc, monsieur de Fooz.

Au courant de cette année 1923, le Père Struyf était en route pour un congé en Europe et il avait laissé le poste au Père Libbrecht. Il arrive à Kisantu pour y recevoir les instructions de ses Supérieurs. C'est ici qu'il apprend la nouvelle du décès du père Puters. Les Supérieurs n'ayant personne pour Ipamu, vont lui demander de différer son congé et de retourner à la mission qu'il a fondée.

Les détails de la mort de Puters ont été consignés dans deux lettres, l'une du Père Libbrecht et l'autre du régent Delaere, et publiées dans la *Mission Belges de la Compagnie de Jésus* ^{Note5.} . D'autres informations dans différentes lettres manuscrites envoyées par les deux témoins à Mgr De Vos et au Père Provincial confirment ces données ; ainsi la chronologie de la maladie et de la mort de Puters peut être résumée de la manière suivante :

Le 2 octobre 1923, Libbrecht quitte Ipamu pour visiter la région des Ngwi (Bangoli). Il laisse Puters en bonne santé ainsi que Delaere bien rétabli d'une fièvre et en pleine convalescence. Le 11, vers 2 heures Puters dit à Delaere qu'il était fatigué et qu'il resterait en chambre pour se reposer. Au soir, la fièvre de Puters était montée de 37,6 à 39,4. Au milieu de la nuit, le Père a de forts maux de tête et commence à délirer, le thermomètre marquait 40, 4°. Le 12 octobre, à 5 h¼, le Père va de plus en plus mal et refuse de prendre du thé que lui propose Delaere. Le régent, dans un sanglot, annonce au personnel du poste que « *le Mfumu Léon est très mal... et qu'il faut prier le Bon Dieu pour qu'il nous le conserve...* ». Commentant la réaction du personnel du poste, Delaere écrit : « *Ce fut une consternation générale ; bien des larmes coulèrent* ». Le régent écrit une lettre en trois copies qu'il destine à Libbrecht et trois Ngwi (Bangolis) sont mandatés pour apporter ces missives. Les envoyés rejoignent Libbrecht à Kumukari, le samedi 13. Les lettres de Delaere lui demandaient de rentrer rapidement à la Mission. Entre temps, dès après le départ de trois messagers, la situation avait empiré. Vers 7 h 25, ce vendredi 12 octobre, Léon Puters mourait. Delaere commente :

C'était bien fini, je récitais les actes et quelques autres prières au chevet du lit, puis je lavai moi-même le corps. Nous l'exposâmes du mieux qu'on le put avec les habits sacerdotaux. Toute la journée les noirs se succédaient pour prier devant leur bon Mfumu et graver une dernière fois dans leur mémoire les traits de ce missionnaire qui venait d'offrir pour eux l'oblation totale de *SumeetSuscipe*. Pendant la nuit six hommes veillèrent ; le corps commençait à se décomposer assez fortement ; on ne pouvait plus attendre pour la sépulture. Dimanche matin nous enterriions notre cher Père au petit cimetière dans la grande forêt. Le bon Dieu vient d'éprouver cruellement notre récente station... ^{Note1.} Libbrecht qui s'était mis en route depuis samedi le 13, apprend la nouvelle de la mort de son confrère après avoir dépassé les villages Owum et Oveke. Il n'arrivera à Ipamu que le lundi 15, bien après l'enterrement qui avait eu lieu le dimanche 14 octobre.

3. 4. LES PROGRÈS DE LA MISSION ENTRE 1924 ET 1930

De 1924 à 1930, et après toutes les tensions que nous venons de décrire, la mission jésuite d'Ipamu réalise des progrès significatifs. L'infrastructure matérielle de base - chapelle, écoles, maisons d'habitation, etc. - est en place et les Jésuites peuvent véritablement missionner. L'histoire de cette période peut être reconstruite en trois phases principales.

3. 4. 1. Première phase : 1924-1926

La mort du Père Léon Puters, le 12 octobre 1923, devait nécessairement entraîner de nouveaux changements du personnel européen. Depuis ce tragique mois d'octobre 1923 jusqu'en avril 1924, Libbrecht est le seul prêtre resté sur place à Ipamu. Il essaie tant bien que mal de tirer son épingle du jeu en comptant sur les précieux services du régent Delaere qu'il peut envoyer en mission là où lui-même devait aller : « *Étant dans l'impossibilité de quitter le poste, j'ai permis au P. Delaere de faire une petite tournée dans le Sud pour visiter les écoles. Il s'est mis en route ce matin. Tout en faisant ainsi un travail utile et nécessaire, il aura de cette façon une bonne diversion à ses occupations habituelles. Les tragiques événements qu'il a vécus ici, en mon absence, lors de la maladie et de la mort du P. Puters ne lui ont évidemment pas fait du bien ; je suis donc bien content d'avoir pu lui accorder cette diversion* » ^{Note1.} . Quant à l'apport de l'aide-laïc, il estime qu'il est nul. Jusqu'en avril 1924, Struyf, absent depuis avant la mort de Puters, n'est pas encore revenu. Libbrecht souhaite vivement son retour et indique que la présence d'un deuxième prêtre est plus qu'une nécessité :

Ici, mon Révérend Père, nous attendons avec impatience le P. Struyf, car si tout va relativement bien ici, cela irait évidemment beaucoup mieux si nous étions deux prêtres et un scolastique ; de l'aide-laïc je ne parle pas car les services qu'il rend sont à peu près nuls. C'est surtout la visite de la région qui est forcément en souffrance, ministère bien nécessaire partout, mais surtout dans un territoire où la très grande majorité de chrétiens a été formée hâtivement et possède un minimum de connaissances religieuses ^{Note2.} . Dans les derniers jours de janvier 1924, le Préfet apostolique, Mgr De Vos, fait une visite à Ipamu, sûrement pour régler les questions relatives à la mort de Puters et s'incliner devant la tombe du défunt. À son retour à Kisantu, il presse Struyf de vite retourner à son poste d'Ipamu. Les obédiences du mois d'août 1924, apportent les changements attendus. Libbrecht est nommé prêtre itinérant au nouveau poste de Kilembe. Le Père Jules Lambrette qui était supérieur à Wombali depuis 1921, arrive à Ipamu à la mi-septembre 1924. Il est désigné Supérieur de la mission et Struyf est chargé de visiter les villages, travail qu'il affectionne. Le 28 juillet 1925, Mgr De

Vos effectue un autre voyage à Ipamu. Il est accompagné du Père Struyf qui se trouvait encore à Kisantu. De Vos se rend compte de visu du progrès de la Mission. Il promet un autre prêtre pour les obédiences prochaines. À cette époque, Ipamu compte environ 800 catéchumènes, parmi eux, 250 femmes environ. Au mois d'août 1925 Lambrette est nommé ministre de la communauté. Il abandonne sa responsabilité de Supérieur au profit de Struyf. Le troisième missionnaire promis par De Vos arrive en septembre 1925, c'est le Père Paul Dom qui restera peu de temps à Ipamu avant de rejoindre Wombali.

À partir de 1925, la mission d'Ipamu se mobilise pour construire deux nouvelles maisons destinées à abriter les Sœurs de Sainte-Marie de Namur attendues pour août 1927^{Note1}. C'est le Père Dom qui se dévoue pour conduire les travaux de construction. Les religieuses ont été appelées pour s'occuper de « la formation de la négresse », ce que les Pères ne peuvent pas faire^{Note2}.

3. 4. 2. Deuxième phase : 1926-1928

L'événement majeur de l'année 1926 a été, sans nul doute, la fondation de la mission de Mwilambongo. Le Père Struyf écrit : « *Ipamu ne pouvait suffire aux demandes d'admission comme catéchumènes. C'est alors que la fondation de Mwilambongo fut décidée pour secourir les Bambunda, qui venaient nombreux à la mission. Un excellent endroit fut trouvé, à l'est d'Idiofa, le long de la Lubwe. De l'autre côté de la rivière, on pouvait évangéliser les Bangongo, apparentés aux Bashilele* »^{Note3}.

C'est le Père Lambrette qui est détaché d'Ipamu pour aller fonder Mwilambongo. Une fois sur place, il est rejoint par le Père Paul Biebuyck. Le poste est d'abord appelé Mission de la Lubwe, ensuite Idiofa et finalement Mwilambongo à partir de 1929. Le Père Biebuyck décrit le nouveau poste :

Lorsque je suis arrivé à Idiofa, le Père Lambrette avait déjà déboisé, avec les catéchumènes, l'emplacement qu'il était venu reconnaître pour y établir un poste. D'un côté nous touchons à la Lubwe, qui coule à 20 minutes de marche. Des trois autres côtés nous sommes entourés par des marais. Le plateau que nous comptons occuper est suffisamment vaste pour y construire les bâtiments qu'occuperont les Pères et aussi ceux des Sœurs : car il faut prévoir que ce poste prendra rapidement une grande extension. Les marais ne nous effraient pas trop : jusqu'à présent nous n'avons pas encore remarqué la présence des moustiques. En outre, je pense que nous aurons raison de ces marais et pourrions les transformer en terrain fertile^{Note4}.

Dans la suite de sa note, Biebuyck indique qu'aussitôt après son arrivée, il avait renoncé à loger sous la tente et s'était installé, grâce au travail de Lambrette, « *dans une chambre très confortable qui a cinq mètres sur cinq, trois fenêtres et une porte. La maison comporte deux autres chambres de mêmes dimensions et une chapelle provisoire, qui plus tard sera transformée en chambre et en réfectoire* »^{Note1}. Il rapporte aussi que la Lubwe est un foyer de la maladie du sommeil contre laquelle lutte depuis plusieurs années la Mission médicale du Kwilu. Le projet des missionnaires est de dépister les malades et de les soigner par l'intermédiaire des catéchistes qui seront en même temps les infirmiers des villages.

Comme Ipamu, la région de Mwilambongo regroupe plusieurs groupes ethniques : les Mbuun, les Pende, les Wongo et les Ding orientaux. Les Mbuun constituant la communauté numériquement majoritaire, les missionnaires ont considéré la mission comme appartenant à cette dernière ethnie, de même qu'ils ont attribué Ipamu aux Ding orientaux. La fondation de Mwilambongo va donc contribuer à modifier la géographie ethnique de la région. Tous les Ding du bassin forestier de la Lubwe, à partir, approximativement de la région de Laba, vont s'attacher à Mwilambongo et perdre leurs contacts avec Ipamu ainsi qu'avec leurs frères du nord, pour se retrouver en minorité parmi les Mbuun.

À partir de 1927, le poste de Mwilambongo connaît un essor rapide à tel point qu'il pouvait, à l'arrivée des Oblats de Marie Immaculée, en 1931, concurrencer Ipamu^{Note2}.

En 1928, le père Van Naemen, vétéran du Congo depuis 1902, remplace Lambrette, nommé Supérieur régulier des Jésuites du Kwango avec résidence à Kisantu. En 1929, les Sœurs de Saint François de Sales de Leuze viennent s'établir à Mwilambongo.

Pendant que Mwilambongo commence à se construire, à la fin de cette année 1926, à Ipamu, le scolastique Jacques Delaere rentre en Belgique pour parachever sa formation de théologie à Louvain. Il est remplacé par un autre scolastique, Joseph Mertens, dont nous parlerons plus loin.

3. 4. 3. Troisième phase : 1928-1930

L'année 1928 a été riche en événements aussi bien pour la préfecture du Kwango que pour la mission d'Ipamu.

Le fait le plus marquant a été l'érection de la Préfecture du Kwango en Vicariat Apostolique, le 28 mars 1928. Mgr De Vos cède sa place à Sylvain Van Hee qui devient Vicaire Apostolique. Rappelons-nous que c'est le 31 janvier 1903 que la mission du Kwango était érigée en Préfecture Apostolique.

Le nouveau Vicaire Apostolique effectuera deux visites à Ipamu entre 1928 et 1930. La première visite a eu lieu du 14 au 19 juin 1929. Le rapport des Sœurs de Sainte Marie de Namur relate l'arrivée du Vicaire apostolique : « *Mgr arrive. Après une courte visite chez nous, il se rend à l'église où l'on chante le « Ecce Sacerdos » en kikongo après quoi Mgr donne sa bénédiction à tout le personnel blanc et noir de la mission* »^{Note1}. La Grand-messe est chantée le dimanche 16 à l'église ornée comme aux grandes fêtes. La cérémonie de la confirmation a lieu le mardi 18 et le Vicaire part le 19 pour Mwilambongo. La seconde visite s'est effectuée du 8 au 13 février. Pendant son séjour à Ipamu, Mgr Van Hee s'est entretenu avec les Pères et les Sœurs, il a conféré des confirmations et visité des classes.

Les Sœurs de Marie de Namur qui, pour plusieurs raisons, avaient retardé leur installation à Ipamu, y arrivent finalement le 22 juin 1928.

Les obédiences du mois d'août 1928 nomment, à Ipamu, Gustave Van Tilborg pour prendre la direction de la mission et exercer les responsabilités de ministre et de directeur de l'école primaire. À l'école il sera aidé par le régent Mertens. Un autre prêtre, le Père D'Hooghe arrive aussi à Ipamu pour remplacer le Père Dom, nommé à Wombali. D'Hooghe seconde l'infatigable Struyf qui a besoin d'un compagnon pour multiplier les visites aux postes « menacés de plus en plus par les protestants ». D'Hooghe n'est pas resté longtemps à Ipamu. D'après Struyf, « *la vie communautaire ne lui souriait pas beaucoup* »^{Note2}. Alors il est parti pour Mwilambongo.

Le 13 septembre 1928, une terrible épreuve frappe la mission : un arbre de 36 mètres de long s'abat brusquement au sol au moment où les filles terminent le travail manuel. Quatre filles sont tuées sur le coup ; deux autres ayant, l'une la jambe, l'autre le bras fracturé, sont transportées chez le médecin de la C.K. L'accident sème la terreur parmi les filles : en deux nuits toutes les chrétiennes à l'exception de trois et 56 catéchumènes quittent la Mission. Elles reviendront progressivement dans les semaines suivantes^{Note1}.

Au mois de novembre 1928, les Pères commencent la construction d'un dispensaire qui sera mis à la disposition des Sœurs.

À part la visite de Mgr Van Hee dont nous avons déjà parlé, les archives ne signalent pas des faits très significatifs pour l'année 1929. Elles retiennent toutefois quelques dates. Par exemple, l'arrivée, le 20 juin 1929, de cinq Sœurs de Saint François de Sales de Leuze et leur départ pour la Mission de Mwilambongo le 24. Elles ont été hébergées par les Sœurs de Marie de Namur^{Note2}.

Le 1^{er} septembre Van Tilborg se rend à Leverage où commence le 8, la réunion des Supérieurs du Haut-Kwango sous la présidence de Mgr Van Hee.

En décembre, Lambrette, supérieur régulier des Jésuites du Kwango, passe à Ipamu pour visiter les classes.

Pour l'année 1930, les chroniqueurs de la mission d'Ipamu retiennent quelques événements. Le 26 janvier le directeur du chemin de fer du Bas-Congo- Katanga rend visite aux missionnaires d'Ipamu. Il est dans la région pour étudier le projet d'une ligne passant par Mangai. Ce train permettrait de rejoindre Kinshasa en un jour et demi.

La maladie du sommeil préoccupe encore les autorités de la région. L'agent sanitaire de l'État passe le 10 mai pour examiner tout le personnel noir de la mission. Il trouve trois garçons atteints de la maladie du sommeil.

Le 3 août 1930, Mertens, le scolastique et Broux, l'aide laïc, quittent Ipamu. Le premier rentre en Belgique pour commencer sa théologie, le second, pour entrer au noviciat des frères Jésuites. Le remplaçant de Mertens, le scolastique Uyttenbroeck^{Note3}, arrive à la Mission le 18 octobre et est nommé directeur des classes.

Le 3 septembre, Roulin, Commissaire adjoint du District de Luebo et Jobar, le nouvel Administrateur du territoire visitent la mission. Au mois de novembre, le 23, ce sont le Substitut de Luebo et l'Administrateur Territorial qui passent à leur tour à Ipamu.

L'inspection des écoles est effectuée le 22 et le 23 décembre par le Père Struyf, délégué par Van Hee pour visiter les écoles de l'extrémité de la région : Mwilambongo, Kilembe, Ipamu, etc.

4. CESSION DE LA MISSION D'IPAMU AUX OBLATS DE MARIE IMMACULÉE (1931-1933)

C'est au mois de mars 1931 qu'on apprend à Ipamu et à Mwilambongo^{Note1}. que, désormais, il y aura deux Vicariats dans le Kwango : un pour le Bas (Vicariat de Kisantu)^{Note2}. et un pour le Haut (vicariat du Kwango)^{Note3}. ; on croit que Mgr Van Hee resterait pour le Haut. En outre, la partie Est comprenant les missions d'Ipamu, de Mwilambongo, de Kilembé dans le Kasai reprises jadis aux Scheutistes par les Jésuites, sera confiée sans tarder aux Pères Oblats de Marie Immaculée (O.M.I.). La cession de cette partie Est est donc d'Ipamu est le résultat de laborieuses tractations entre les Supérieurs jésuites et oblats. Retraçons d'abord schématiquement les étapes de ces négociations.

4. 1. AVIS : LES O.M.I. CHERCHENT À FONDER UNE MISSION AU CONGO BELGE

La Congrégation des missionnaires Oblats de Marie Immaculée (O.M.I.en sigle) a été fondée en 1816 par un prêtre diocésain, Eugène de Mazenod (1782-1861), aumônier auprès de la jeunesse et dans les prisons en Aix-en-Provence.

Commencé sous le nom de Missionnaires de Provence, l'institut reçoit son approbation officielle le 25 février 1826 sous la désignation de la Congrégation de Missionnaire Oblats de Marie Immaculée. Mazenod lance ses « missionnaires », d'abord dans les missions paroissiales, en Provence et dans le reste de la France. Le 14 octobre 1832, Eugène de Mazenod est nommé évêque à Rome et devient évêque de Marseille, le 24 décembre 1837. En 1841, il envoie la première équipe des Oblats au Canada où commence la grande aventure missionnaire auprès des Indiens et des Esquimaux. En 1843, les Oblats s'établissent à Ceylan et, en 1851, en Afrique du Sud.

Lorsque Mazenod meurt, le 21 mai 1861, les Oblats ont des maisons non seulement en France, mais aussi dans les autres parties de l'Europe et dans le monde.

4. 1. 1. Apporter « notre part de sympathie et de dévouement à l'œuvre congolaise »

Il semble que c'est le Roi Léopold II lui-même qui aurait demandé aux Oblats, probablement en 1903 ou 1904, d'accepter un poste de mission au Congo. Cette demande aurait été formulée au Supérieur Général des Oblats à Rome. En effet, en 1905, le Père Cyprien Delouche^{Note1}. , d'origine française, très proche du Roi et de la haute bourgeoisie catholique belge, est nommé premier provincial de la Province belge qu'il a lui-même implantée. Il se charge de faire avancer la demande du Roi et se rend à Rome. Un auteur anonyme écrit, en 1905, dans le M.G. : « La Congrégation des « Oblats de Marie Immaculée » est appelée à jouer un rôle prépondérant dans l'évangélisation du Congo. C'est une Congrégation française, qui a déjà donné des preuves de son activité en Belgique en récoltant des fonds en vue de l'érection de la Basilique du Sacré-Cœur de Marie, à Koekelberg. Elle a à sa tête le R.P. De Lalouche^{Note2}. qui, en vue de ses prochaines opérations au Congo, vient de se rendre à Rome, où il s'est mis en rapport avec la Propagande »^{Note3}. À Rome, Delouche s'entretient avec les instances de la Propagande et surtout avec le Père Augier, Supérieur Général des Oblats. Il défend une requête de Léopold II qui propose aux Oblats belges de fonder un poste de mission au Katanga. À cette époque, le Roi et son administration sont ébranlés par les suites du rapport de la commission d'enquête initiée à la suite de la « Question congolaise »^{Note1}. Ce rapport, comme nous l'avons indiqué, est senti par l'opinion catholique comme une attaque des protestants anglais contre les intérêts belges. La riche région du Katanga, voisine de la Rhodésie, étant convoitée par les Anglais, il était impérieux pour le Roi de pouvoir y dépêcher les missionnaires catholiques pour contrecarrer toute influence protestante donc britannique. Delouche et ses Oblats pouvaient donc jouer ce rôle de bouclier, s'ils acceptaient la proposition du Roi.

En juillet 1906, Delouche est encore sollicité par les instances royales. Il se rend à nouveau à Rome, cette fois porteur d'un mémoire détaillant les arguments avancés par les oblats belges pour qu'une mission leur soit concédée au Congo. Les arguments développés dans ce mémoire peuvent être résumés en trois principaux points :

1°. C'est un devoir d'honneur pour les Oblats d'accepter la proposition du Roi parce que « tous les religieux établis en Belgique ont cru de leur devoir et de leur intérêt de fonder une mission au Congo. [...] Seuls les Oblats n'y sont pas encore. Le droit de cité reconnu par tous ne nous sera accordé qu'à la condition que nous apportions notre part de sympathie et de dévouement à l'œuvre congolaise dans la colonie belge. Telle est la mentalité en Belgique. La basilique nationale, sur la volonté du Roi, a été confiée aux Oblats, de préférence à tous autres. On devine l'impression produite par cette préférence en faveur de religieux considérés comme une société française. En ces temps surtout, tout ce qui est français, à tort ou à raison, est mal vu et mal reçu. L'acceptation d'un poste de mission au Congo en nous conférant droit de cité, nous fera vraiment accepter par le clergé, les fidèles et surtout les autres religieux comme desservants de ce sanctuaire »^{Note2}.

Puisque, affirme encore l'auteur du mémoire, les oblats ont la confiance du roi, il n'est pas possible qu'ils refusent l'offre généreuse de la création d'une mission au Congo. La déception du Roi et des autorités officielles de Bruxelles serait grande si les Oblats venaient à décliner une telle offre.

2°. Il va de l'intérêt même des Oblats d'accepter la proposition du Roi. La fondation d'un poste des missions au Congo leur permettrait non pas seulement de perdre l'étiquette d'étranger et de français en Belgique mais aussi et surtout d'accroître le nombre des vocations en provenance de la Belgique et de la Hollande et d'économiser les ressources financières, « car le Roi pourvoira aux frais pendant 2 ou 3 ans. Il se chargera du départ des missionnaires et de leurs bagages, des frais de fondation des missions, des Pères, d'églises, de maison d'œuvres, d'entretien des Pères et des œuvres. Après ces trois premières années, 20.000 francs seraient assurés par le Roi pour continuer à aider les missionnaires. Cent hectares de terrain seront donnés en propriété à chaque mission fondée, et cela en vertu d'une convention passée récemment entre le Saint-Siège et le gouvernement du Congo. Ces terres défrichées par les noirs, feraient un terrain très productif capable de faire face aux besoins de la Mission »^{Note1}.

3°. Bien d'autres avantages attendent les Oblats. La région qui leur est proposée étant le Katanga, ils bénéficieraient d'un climat sain et des conditions sanitaires favorables. Ce centre minier riche sera incessamment relié au continent par deux voies ferrées : celle venant du Cap et du Transvaal, et celle venant de l'embouchure du Congo, partie voie ferrée et partie voie navigable. Ceci facilitera les déplacements des missionnaires. Pour le moment la région du Katanga est nominalement sous la juridiction des Pères de Scheut, mais il n'y a dans ces régions aucune mission fondée. Si les Oblats acceptaient de s'y installer, ce territoire pourrait constituer ultérieurement une Préfecture ou un Vicariat^{Note2}.

En octobre 1906, la réunion du Conseil général agréé le projet de la fondation d'une mission au Congo Belge^{Note3}. Augier charge Delouche d'informer le Roi que « la fondation de cette mission était acceptée en principe, et qu'on allait se mettre en mesure d'en assurer l'exécution »^{Note4}. Cette mise en exécution n'aura jamais lieu. Le projet meurt au stade de la gestation. Pourquoi les Oblats belges n'ont-ils pas pu aller au Congo à cette époque, malgré les multiples avantages qu'ils pouvaient en tirer ? Peut-être l'opinion belge de ces années 1905 et 1906, échaudée par la « campagne anti-léopoldienne », n'était-elle pas encore préparée à se départir de l'idée que les Oblats constituaient une congrégation « étrangère », malgré les accointances de Delouche avec le pouvoir belge ? L'immixtion de Delouche dans les intrigues politiciennes, surtout dans la fameuse affaire de la divulgation, à Londres, du rapport de la Commission d'enquête, n'a-t-elle pas discrédité Delouche et les Oblats auprès des autres Congrégations belges et de l'opinion catholique^{Note1} ?

Toujours est-il qu'en 1906 et dans les années suivantes, les Oblats n'ont pas su réaliser leur projet de s'installer au Katanga. Le Père Praet prétend que cette défection des Oblats serait liée au manque de personnel. Il note : « rappelons que dès 1905 et les années suivantes, on nous offrit un établissement au Katanga, honneur qui dut être décliné, faute d'hommes »^{Note2}. Aucun document de cette époque n'évoque cette raison.

4. 1. 2. Une ambition légitime : « prendre part à l'œuvre collective de la Belgique pour civiliser le Congo »

En 1920, Lucien Pescheur est nommé Provincial. Sous son mandat, on reparte de la fondation d'une Mission au Congo. D'abord en 1925, la S. C. de la Propagande, sur l'initiative du ministère belge de la Colonie, demande à l'Administration Générale des Oblats d'accepter une mission au Congo. La réponse est négative, sans que la province belge ait été avertie ou pressentie à ce sujet^{Note3}. Ensuite, une autre demande est faite en 1928 et cette fois la province belge est directement intéressée. La réponse de Pescheur est que l'insuffisance du personnel ne permet pas une réalisation du projet dans l'immédiat.

C'est avec Paul Praet, Provincial depuis 1929, que les Oblats belges commencent à envisager sérieusement leur implantation missionnaire au Congo. Dès son arrivée au pouvoir, le nouveau provincial prend l'initiative. Dans une note destinée à l'Administration générale, il justifie son projet en répondant à trois questions :

1°. « Pourquoi nous demandons une mission, sans attendre qu'on nous l'offre » ?

Il répond : « Ce qui nous y pousse, c'est l'ambition légitime de prendre part à l'œuvre collective de la Belgique pour civiliser le Congo. Celui-ci présente cette caractéristique d'être évangélisé par presque toutes les congrégations religieuses établies dans la mère-patrie. Nous sommes presque les seuls absents. Et cette absence nous met, depuis 25 ans, en état d'infériorité et d'impopularité vis-à-vis du public et surtout du clergé au point de vue recrutement »^{Note1}.

2°. Sous quelle forme faire une fondation ?

2. Sous quelle forme faire une fondation ?

« Évidemment, c'est à la forme autonome qu'il faut aboutir. Il n'y a guère que les Trappistes qui n'aient pas de territoire particulier. Toutefois, pour commencer, on pourrait travailler sous une autre juridiction, mais dans une région déterminée dont les limites définitives, approximativement prévues dès maintenant, seraient fixées plus tard après expérience faite sur place »^{Note2}.

3°. Dans quelle région pourrait-on fonder ?

Le regard de Praet se tourne naturellement vers la riche région minière du Katanga proposée depuis 1905 : « l'évangélisation du Katanga ne peut entraîner des charges sérieuses pour l'Ordre. La concentration de la population dans les agglomérations pour l'exploitation minière n'obligera qu'à la création d'une ou deux missions dans l'un de ces centres. Au point de vue naturel, les avantages sont nombreux : le climat est bon ; pas de palmiers, donc pas équatorial, dit-on au ministère. Région de montagnes ou de plateaux. Pas de mouche tsé-tsé, donc l'élevage est rendu possible. Pays minier en partie dans le sud. Communications faciles et multiples et dans toutes les directions »^{Note3}.

La province belge obtient de la Propagande et de l'Administration générale des Oblats, les autorisations nécessaires pour la fondation d'une mission au Congo. Sur le terrain, le Katanga n'offre plus de possibilités pour l'implantation d'une nouvelle Congrégation. Il faut chercher ailleurs. Praet se tourne vers les Scheutistes pour obtenir le Nord du Haut-Kasaï. Il arrive trop tard, les Passionnistes l'ont devancé : « Je suis allé voir le P. Van Der Hove à Scheut. Il m'a dit que j'arrivais trop tard pour le Kasaï. Le Sup. général venait de signer 2 ou 3 jours auparavant un contrat avec les Passionnistes pour le nord du Haut-Kasaï, district des Batetela. Pendant 6 ans ils travailleront sous les ordres de Mgr. De Clerq, ensuite ils seront autonomes »^{Note1}.

Van Der Hove propose d'autres sites à Praet ; celui-ci juge que tous ces lieux ne conviennent pas aux Oblats^{Note2}. Au même moment qu'il abordait les Scheutistes, Praet avait pris contact avec les Jésuites du Kwango.

4. 1. 3. Les Oblats bienvenus au Kwango

En novembre 1930, Praet reçoit la visite de Lambrette, supérieur de la mission du Kwango. Il est en Belgique depuis quelques mois et repartira bientôt pour le Congo. Il vient dire que les Oblats sont les bienvenus au Kwango. Il demande à Praet d'arrêter les pourparlers ailleurs. Le territoire que les Jésuites proposent aux Oblats est celui de l'ethnie des Bayaka avec les postes de Ngowa (1915), Kimbau (1916) et Mwenengunda (1928). Début décembre, Praet reçoit une lettre de Lambrette datant du 27 novembre. Dans cette missive, le Supérieur du Kwango, l'informe que Mgr Van Hee, Vicaire Apostolique du Kwango, envisage comme possible la cession de la partie de son vicariat jadis reprise aux Pères de Scheut, à l'Est de la rivière Kamtsha où il y a trois postes : Ipamu, Mwilambongo et Kilembe. Il l'invite à se rendre à la maison des Jésuites à Anderlecht. Praet s'y rend le 3 décembre, mais le père Lambrette est absent. Il voit le Père Verhoosel, procureur des missions. Il soulève des objections à propos de deux propositions de cession. La région des Bayaka a, certes, un climat meilleur que la partie Est, mais le ministère et les communications y sont plus difficiles. À l'Est, les Oblats craignent d'aller cueillir ce qu'ils n'ont pas semé. Ils ont aussi des appréhensions pour la pluralité de dialectes, la petitesse du territoire et le climat. Après une discussion animée avec Verhoosel, Praet penche pour la région Est, solution proposée par Van Hee et qui a pour avantages une éventuelle extension sur le territoire des Pères de Scheut, une densité et des dispositions de la population, des facilités de communications et les installations déjà faites. Le Procureur des missions conseille que les Oblats envoient un émissaire sur place pour bien se rendre compte de la situation.

Praet rend compte de toutes ses démarches à Rome. Il suggère que le Père Hubert Eudore du Basutoland soit désigné pour « faire un tour par là, discuter ensuite la chose avec Mgr Van Hee et préparer d'une façon immédiate et détaillée le contrat à conclure enfin entre Mgr Van Hee et la maison générale »^{Note1}.

Saisie de la question, l'Administration générale des Oblats décide, en janvier, en faveur de la région Est. Elle demande à Praet de poursuivre les pourparlers avec les Jésuites. À Rome, Mgr Dontenwill, Supérieur Général des Oblats, et son conseil se chargent d'entrer en pourparlers avec la Sacrée Congrégation de la Propagande pour obtenir la permission d'un établissement dans un territoire de mission.

Le 26 février 1931, Dontenwill soumet à la Propagande la proposition de Jésuites de céder aux Oblats belges, la partie de leur vicariat située entre la Kamtsha et la Loange dans le district du Kasaï. La preuve de l'accord obtenu des Jésuites est donnée par ce document du Père Misson :

Au nom de Mgr Van Hee, Vicaire Apostolique du Kwango, et en vertu de la délégation que j'ai reçue de sa Grandeur à cet effet, je viens vous demander la collaboration de la province belge des révérends pères Oblats de Marie Immaculée dans la mission du Kwango. Je puis ajouter que personnellement, appuyé par mon Conseil, je partage ce désir et que je suis pleinement d'accord avec le Très Révérend Père Ledochowski, Général de la Compagnie de Jésus. Mgr serait heureux de vous accueillir le plus tôt possible dans les postes de l'extrémité orientale de son Vicariat, entre la Kamtsha et la Loange, qui appartient au district du Kasaï, et de vous confier successivement ces mêmes postes. Il a confiance que l'activité de vos pères assurera le progrès religieux de cette région et fera bientôt une belle chrétienté^{Note2}.

Le 5 mars 1931, le cardinal Guillaume von Rossum, préfet de la Sacrée Congrégation de la Propagande, écrit à Mgr Dontenwill pour ratifier les accords passés entre Mgr Sylvain Van Hee et l'Administration Générale des Oblats de Marie Immaculée :

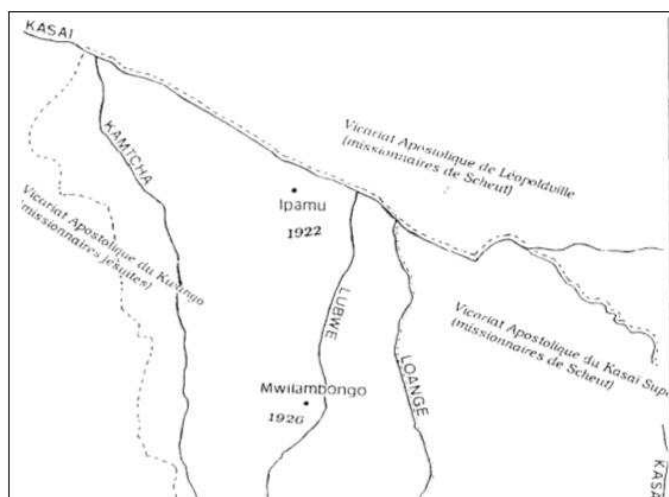
Je m'empresse de vous faire savoir que la Sacrée Congrégation de la Propagande est très heureuse d'accorder la permission demandée et forme les vœux les plus ardents pour que les pères de votre institut, si méritants dans l'œuvre missionnaire, puissent recueillir dans ce nouveau champ d'abondants fruits de salut. Les pères mentionnés travailleront pour le moment sous la dépendance du Vicaire apostolique du Kwango. Ensuite, quand le nombre de missionnaires sera plus grand et que les œuvres seront plus développées, on songera à ériger une nouvelle Mission à confier aux pères de la Province belge de votre Institut^{Note1}.

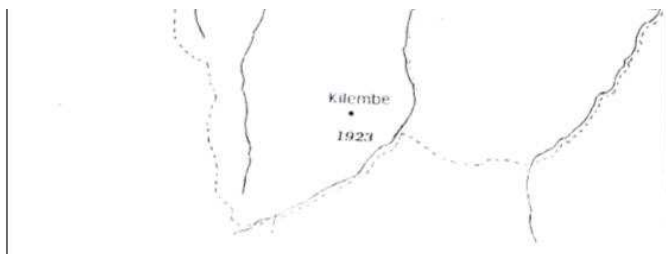
Le Père Praet est très heureux d'apprendre que les accords avec Mgr Van Hee ont été ratifiés par la Propagande. Il communique cette bonne nouvelle aux Oblats de Belgique, le 10 mars 1931. Dans sa lettre, il appelle ses confrères à travailler davantage : « Je ne doute pas que ces heureuses nouvelles vous excitent à travailler avec un nouveau courage à étendre le bon renom de notre chère Congrégation »^{Note2}.

4. 2. IPAMU ENTRE 1931 ET 1933 : UNE PÉRIODE DE TRANSITION

À partir du mois de mars 1931, les Jésuites d'Ipamu sont informés que leur poste serait remis aux Pères Oblats de Marie Immaculée. Si le premier Oblat, Hubert Eudore arrive le 12 juillet 1931 et ses autres confrères dans les mois qui suivent, les Jésuites n'abandonnent pas immédiatement la mission. Ils continuent à travailler avec les nouveaux venus leur confiant progressivement les responsabilités et les initiant ainsi à connaître leur nouveau territoire. La transition entre les deux sociétés missionnaires s'est opérée en douceur. Voyons, dans les lignes qui suivent, comment ces trois années de transition ont été vécues à Ipamu, par les uns et les autres.

Carte 13 : Mission d'Ipamu vers 1931





(source : Mubesala, Une mission au Congo ... annexe)

4. 2. 1. Du côté des Oblats

L'heureux aboutissement des négociations entre d'une part, les Jésuites et les Oblats et, d'autre part, les deux Congrégations précitées et le Saint-Siège, permet ainsi aux Oblats d'avoir un champ d'évangélisation au Congo belge.

La mission acquise, il fallait maintenant trouver les premiers ouvriers pour commencer. Le provincial belge et son conseil se tournent vers les missionnaires du Sud-Afrique qui ont déjà une certaine expérience de ces contrées subtropicales. Ils entreprennent des démarches auprès de Mgr Martin, Administrateur Apostolique de Basutoland. Praet lui adresse une lettre dans laquelle il lui demande de pouvoir détacher les Pères Eudore Hubert et Joseph Picard pour le Congo. Mgr Martin répond favorablement pour un seul des prêtres, le Père Hubert. Praet informe Hubert de sa nomination au Congo par courrier. Ce dernier s'en félicite et est prêt à se mettre en route. Parti du Basutoland en train, le 19 juin 1931, Eudore Hubert fait d'abord escale à Élisabethville ; il arrive à Ipamu, par le port de Mangaï, le dimanche, 12 juillet. Il y est accueilli par Van Tilborg, le supérieur d'Ipamu et par Struyf, le plus ancien de la mission. Les Sœurs de Marie de Namur décrivent le nouveau venu : « Grand, fort, âgé de 38 ans seulement, avec la prestance d'un Evêque, il semble tout prêt à sa mission future. [...] Il a été ordonné à Namur en 1917, a d'abord été vicaire quelque temps et puis il est entré chez les Oblats. »^{Note1}.

Il visite Mwilambongo le 24 et le 25 juillet accompagné par le Père Biebuyck. Les Sœurs de Saint François parlent de lui : « Il est très net, il est perspicace. Il déclare tenir absolument à ce que les Sœurs restent à Mwilambongo et utilisent leurs connaissances et leur expérience. »^{Note2}. Après Mwilambongo, les deux hommes retournent à Ipamu. Ils n'iront pas visiter Kilembe parce que Biebuyck craignait de traverser la région des « Bapende révoltés depuis peu et que pour les Jésuites cette mission ne comptait guère »^{Note3}. Une fois à Ipamu, Hubert écrit à son Provincial, le Père Praet, pour lui rendre compte de la situation du nouveau territoire^{Note4}. Praet avait auparavant promis qu'il enverrait deux missionnaires de Velaines dès que Hubert aurait donné les premières nouvelles après son arrivée à Ipamu.

Entre temps, sur place à Ipamu, les nouvelles obédiences de Mgr Van Hee déplaçaient Van Tilborg qui devait rejoindre Bandundu dès le mois de septembre 1931. Van Tilborg quitte le poste, le 11 septembre. Il fait route avec Hubert Eudore qui va attendre à Kinshasa, deux jeunes Pères Oblats embarqués le 2 septembre, à Anvers. Le 23 septembre, alors qu'il se trouvait à Kinshasa, Mgr Van Hee nomme Hubert Eudore supérieur d'Ipamu et délégué vicarial de la partie Est du Vicariat du Kwango.

Le 30 septembre 1931, les deux Oblats de Velaines, Edmond Renson et Jean Baptiste Adam arrivent et sont conduits à Ipamu. L'accueil est chaleureux. Adam écrit :

Le R.P. Struyf, sj, nous accueille les bras ouverts, et, de tous côtés, accourent en foule les indigènes, criant et frappant des mains. C'est l'enthousiasme pour les nouveaux venus. Tout le monde est à la joie. Vive Ipamu ! Nos premières impressions sont excellentes. Une population nombreuse, sympathique, et paraissant très bien disposée. Quelle impatience pour nous de savoir la langue pour travailler ! En attendant, le père Struyf se dépense autant qu'il peut, et je vous assure qu'il sait mener son monde^{Note1}. Effectivement Struyf va jouer un rôle considérable dans l'initiation de ce jeune missionnaire oblat à la pastorale dans les villages. Tandis que Adam reste à Ipamu silloner les villages avec Struyf, Renson est conduit à Mwilambongo et y est installé, le 20 octobre 1931, en attendant l'arrivée de Basutoland de Joseph Picard. Celui-ci arrive à Ipamu le 9 janvier 1932 et le 12, il rejoint l'équipe de Mwilambongo. Renson sera à nouveau détaché pour prendre possession de Kilembe.

En 1932, la Belgique envoie un deuxième contingent d'Oblats pour le Congo : Dieudonné Novalet, François Nizet, Louis Simon, Charles Simon, le scolastique Xavier De Ville et le frère convers Gérard Pison. Le 22 septembre 1932, le Père Alphonse Bossart arrive de Basutoland.

Ainsi, lorsque le dernier Jésuite, Yvon Struyf quitte Ipamu, le 20 janvier 1933, le nombre des Oblats du Congo belge s'élève à onze et ils sont répartis de la manière suivante : à Ipamu se trouvent Eudore Hubert, Jean-Baptiste Adam, Dieudonné Novalet et le frère Gérard Pison ; à Mwilambongo, il y a Joseph Picard, Alphonse Bossart, François Nizet, Louis Simon et Xavier De Ville ; à Kilembe, Edmond Renson et Charles Simon.

4. 2. 2. Du côté des Jésuites

L'année 1931 a commencé sous de mauvais auspices : une épidémie de grippe infectieuse règne dans la région et a fait, dans plusieurs villages, de nombreuses victimes. À la mission, elle atteint surtout les garçons parmi lesquels il y a plusieurs décès. Au même moment, une épidémie de dysenterie fait des ravages dans la région d'Idiofa. Des mesures sérieuses ont été prises par l'État pour enrayer la contagion de ces deux épidémies : la circulation est interdite dans le territoire et les nouveaux cas doivent être signalés. L'épidémie de grippe prendra fin au mois de février.

À Ipamu, on apprend la nouvelle de la cession du poste au mois de mars, comme nous l'avons déjà indiqué. Au mois de mai, le Père Allard arrive à l'improvise délégué par Van Hee pour une visite canonique du poste. Il y reste du 16 au 20. Il visite les écoles et s'entretient avec chacun des Pères et chacune des Sœurs. Il demande aux Sœurs de prendre complètement le catéchisme des filles. Le Père Supérieur conservera provisoirement le groupe qui doit être questionné pour le 15 août. Mais à partir de cette date, tout se fera chez les Sœurs et par elles. Les Sœurs expliquent cette mesure : « Le père Supérieur était par trop surchargé et puis il y a danger moral pour les filles de se trouver plus ou moins en contact avec les garçons »^{Note1}.

Pendant ce même mois, on installe à Ipamu des décortiqueuses à riz et à maïs qui vont fonctionner au moyen d'un moteur.

Le 31 janvier 1932, Mgr Van Hee effectue un voyage à Ipamu pour conférer les confirmations. Il y reste jusqu'au 5 février et profite de son séjour pour visiter les classes des filles et des garçons. Le 13 février, le Père Hubert part pour l'Europe. Le Père Struyf, délégué par Mgr Van Hee comme visiteur des postes cédés aux Oblats, assure à nouveau la direction d'Ipamu. Hubert Eudore revient à Ipamu, le 21 octobre 1932. À la fin de 1932, il ne reste plus que deux Jésuites dans la région concédée aux Oblats : Yvon Struyf à Ipamu et Van Naemen à Mwilambongo.

Au mois de janvier 1933, la vie suit son cours normal à Ipamu. Yvon Struyf clôture la retraite annuelle des Sœurs le 3 janvier. Il dit ses adieux aux Sœurs et celles-ci commentent cet instant pathétique dans leur Journal : « Le Père Struyf a tenu à nous dire au revoir à la veille de quitter la chère Mission arrosée de ses sueurs ; plusieurs fois, une larme a trahi son émotion, mais la générosité avec laquelle il accomplit son sacrifice ne peut pas manquer de féconder sa parole et d'assurer le succès de la retraite. »^{Note2}.

Le 8 janvier, le brave Père Struyf se rend à Mangaï célébrer les funérailles de monsieur Demolder, chef de Secteur de la C.K. décédé presque subitement. La messe a lieu au gîte d'étape transformé en chapelle ardente en présence d'une nombreuse assistance de Blancs et de Noirs.

Il préside, pour la dernière fois, la cérémonie du baptême, le samedi 14 janvier, suivi le lendemain de celle de la première communion. Les jours qui ont suivi, il les consacre à des « aux revoirs et des adieux » aux différentes communautés habitant le poste. Partout des larmes à l'idée que le bon « Mfumu Yvon », le « Tata » comme les filles aimaient l'appeler, allait bientôt quitter la belle mission d'Ipamu^{Note1}. C'est le vendredi 20 janvier que Struyf part définitivement d'Ipamu pour Djuma. La Sœur Saint Paul commente ce dernier moment mémorable :

À 4 h ½ le Père Struyf vient dire la messe pour la dernière fois dans notre petite chapelle. À 6 h ½, nos enfants font la haie sur la route du bois pour lui dire un dernier « au revoir ». Il vient encore nous saluer et nous bénir. L'émotion est générale. Les Pères Adam et Nizet donnent un pas de conduite à celui qui n'a rien épargné pour les initier à leur apostolat et qui leur laisse une mission florissante. Sous un extérieur rude, cet ardent missionnaire cache un cœur généreux et un dévouement sans borne. Depuis près de cinq ans que nous sommes à Ipamu, sa bienveillante sympathie pour nous ne s'est pas démentie un instant^{Note2}.

noir et se posent comme un idéal.

Le Père Van Naemen quittera, quant à lui, Mwilambongo à la fin du mois de janvier. En passant par Kilembe, avec le Père Hubert, il rejoindra Leverville où, accompagnés de Mgr Van Hee et de Struyf, ils assisteront, le 5 février, à la réception du Prince Léopold et de la Princesse Astrid. L'abandon d'Ipamu n'a pas été chose facile pour les Jésuites qui espéraient beaucoup de cette mission devenue rapidement prospère. Le Père Struyf exprime son amertume dans une note écrite en 1938 :

Le poste devient un beau centre d'activité spirituelle et matérielle. 600 garçons au poste, 250 ménages indigènes, 450 filles chez les sœurs. Une grande menuiserie avec moteur, une belle scierie, actionnée par une locomobile; 2 nouveaux aides-laïcs en avaient pris la direction. Une nouvelle Chevrolet faisait le transport. Mais la joie fut de courte durée. Une belle partie, la plus populeuse de la mission du Kwango, fut donnée aux Oblats. Ipamu tombait dans la région cédée. Et cela, au grand regret de la plupart des missionnaires. Mgr Van Hee, de concert avec les Supérieurs réguliers et ecclésiastiques, cédait un territoire à peu près grand comme la Belgique, avec une population de plus de 300.000 habitants, statistique donnée par les Pères Oblats eux-mêmes. Tout fut laissé aux Pères Oblats; les Jésuites partirent seulement avec leurs effets personnels ^{»Note3.} L'histoire officielle des Jésuites à Ipamu, chez les Ding orientaux, s'achève donc en 1933.

DEUXIÈME PARTIE SCHEUTISTES ET JÉSUITES CHEZ LES DING ORIENTAUX : LA MISSION EN ACTE

Un jour le Centenaire demanda au Blanc comment s'entendait en français le mot monné.

"Outrages, défits, mépris, injures, humiliations, colère rageuse, tous ces mots à la fois sans qu'aucun ne le traduise véritablement", répondit le Toubab qui ajouta : "En vérité, il n'y a pas chez nous, Européens, une parole rendant totalement le monné malinké."

Parce que leur langue ne possédait pas le mot, le Centenaire en conclut que les Français ne connaissent pas les monnew. Et l'existence d'un peuple, nazaréen de surcroît, qui n'avait pas vécu et ne connaissait pas tous les outrages, défits et mépris dont lui et son peuple pâtissaient tant, resta pour lui, toute la vie, un émerveillement, les sources et les motifs de graves méditations.

Ahmadou KOUROUMA, Monné, outrages et défits.

CHAPITRE SIXIÈME CONTEXTE DE L'ACTION MISSIONNAIRE

Le projet missionnaire en Afrique, a été, non seulement une entreprise de proclamation de « *la vérité dernière sur l'humain et le divin* »^{»Note1.}, mais aussi et surtout un immense travail d'acculturation et « d'occidentalisation » qualifié de « Civilisation » aussi bien par les colonisateurs que par les missionnaires.

Toutes les Congrégations religieuses belges qui allaient au Congo ne se gênaient pas d'afficher le double objectif d'évangéliser et de civiliser. Chaque missionnaire en particulier était convaincu que c'est un devoir moral de tirer les « *pauvres Noirs* » non seulement « *des ténèbres du péché* » par la proclamation de l'Évangile, mais aussi de misère intellectuelle et matérielle par l'école et l'apprentissage des travaux manuels. Ces convictions, les missionnaires les puisaient dans la pensée anthropologique et théologique de leur époque. Il est une erreur de juger l'action missionnaire en dehors de ce contexte.

1. CONTEXTE ANTHROPOLOGIQUE

L'ouvrage de William B. Cohen, *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*^{»Note2.}, résume bien l'image que les occidentaux du 19^e siècle et du début du 20^e se faisaient de Noirs. Tout au long du 19^e siècle et jusque vers les années 1945, en Belgique comme partout en occident, prédominait la croyance à l'infériorité des Noirs. Cette croyance, formée et renforcée par des siècles de contacts, s'appuie, à cette époque où le scientisme était devenu un véritable objet de culte, sur des théories pseudo-scientifiques et religieuses. Publiés dans des romans, des ouvrages « scientifiques », des revues et des magazines et vulgarisés par des kermesses et des expositions, toutes les idées et les préjugés défavorables aux Noirs étaient répandus dans toutes les couches sociales en Belgique et dans tout l'Occident chrétien. Les missionnaires eux-mêmes baignaient dans cette culture et ils partageaient, dans l'ensemble, les opinions de leurs contemporains, surtout quand celles-ci se présentaient comme les résultats des enquêtes scientifiques avérées. Les écoles qui les préparaient à la vie africaine, leur inculquaient aussi ces a-priori sous prétexte de prévenir contre d'éventuelles dérives^{»Note1.}. Souvent, une fois en Afrique, ceux des missionnaires qui n'avaient pas un niveau suffisant de culture et une intelligence formée pour discerner et juger par eux-mêmes, ressassaient les mêmes lieux-communs véhiculés en Europe pour expliquer les situations inédites qu'ils rencontraient et justifier leurs écarts de conduite envers les Noirs.

Tout au long du 19^e siècle et dans le premier quart du 20^e siècle plusieurs écoles de pensée justifiaient la théorie raciste de l'infériorité des Noirs en évoquant pêle-mêle des raisons environnementales, biologiques et religieuses. Ces raisons, reprises explicitement ou implicitement, ont d'une façon ou d'une autre influencé la pensée et le comportement des missionnaires, même s'ils n'adhèrent pas aux postulats pseudo-scientifique du racisme biologique.

1. 1. UN ENVIRONNEMENT DÉFAVORABLE

Une certaine pensée évolutionniste, développée à partir d'une interprétation des théories de Lamarck attribuait l'infériorité des Noirs à l'influence exercée par l'environnement.

D'après les géographes de l'époque, les conditions géographiques présentes en Afrique - sol fertile et climat chaud - permettaient à ses habitants d'ignorer tout problème alimentaire et vestimentaire et de mener une vie facile et douce, oubliant le passé, contents du présent, sans inquiétude pour l'avenir. Cette absence de difficultés se traduisait, chez les Noirs, par un manque de diligence et d'intelligence, et les condamnait à une « éternelle enfance ». Les largesses de la nature avaient donc fait tomber les Noirs dans l'indolence la plus complète.

Certains croyaient que le climat tropical et le « brûlant soleil » d'Afrique étaient débilissants et n'avaient pas permis aux Noirs de développer leurs facultés intellectuelles et les rendaient paresseux. Par exemple l'homélie prononcée par le Père Verest à l'occasion de l'embarquement des premiers Jésuites pour le Congo, insistait sur la « *brûlante Afrique* »^{»Note2.} et établissait une sorte de corrélation entre les chaleurs du tropique et la barbarie qui régnait dans ces contrées lointaines. Une fois sur place, les Scheutistes et les Jésuites faisaient, à plusieurs reprises, allusion aux conditions climatiques qui rendaient les Noirs paresseux, violents et inconstants. Elles déreglaient leur comportement sexuel et les incitaient à l'impudicité^{»Note1.}.

Les missionnaires jugeaient aussi les Noirs suivant les différents biotopes que ceux-ci occupaient. L'appréciation du missionnaire dépendait souvent de sa région de provenance, du premier milieu qui l'a accueilli ou de l'endroit où il a longtemps œuvré. Ainsi par exemple, des distinctions rigides ont été opérées entre les peuples de la forêt et ceux de la savane. Selon les convenances de chaque missionnaire, les uns ont été qualifiés de plus ou moins « civilisés » que les autres.

1. 2. LE CORPS REPRÉSENTE L'EXTÉRIORISATION DE L'ÂME

Les occidentaux ont aussi cherché à expliquer l'infériorité des Noirs en s'appuyant sur la biologie. Les tenants de cette école estimaient, en interprétant les théories de Lamarck, que les Noirs descendaient d'une race originairement blanche et qu'il a fallu des milliers d'années pour que l'action répétée leur rende la couleur noire héréditaire. D'après cette pensée, la couleur de la peau déterminait le niveau culturel. Les Européens étaient supérieurs aux Noirs à cause de leur peau blanche^{»Note2.}.

La peau noire et les caractéristiques physiques de l'Africain posaient un vrai problème au missionnaire. Cambier, par exemple, avoue sa difficulté de reconnaître un Noir parmi les Noirs : « *dans le commencement, on ne sait point... c'est drôle, mais c'est comme cela... reconnaître un Noir d'un autre Noir. Toutes ces figures noires comme l'as de pique, bariolées des mêmes tatouages, toutes ces têtes précédées d'un nez gros, large et court que le dictionnaire appelle épaté, ou suivies ou surmontées d'une tresse en cornet...* »^{»Note3.}

Le racisme dit scientifique avait atteint son paroxysme avec la publication en France, de 1853 à 1855, par Arthur de Gobineau, de son « *Essai sur l'inégalité des races humaines* »^{»Note4.}. L'auteur de cet ouvrage réédité en 1884, soutenait que l'humanité était peuplée de races différentes, bien hiérarchisées et possédant chacune ses propres qualités. Au sommet de la hiérarchie trônait la race blanche, porteuse d'une civilisation supérieure élaborée au cours des siècles. Comme les races ne pouvaient se maintenir indéfiniment dans un cloisonnement hermétique, elles allaient donc se mélanger les unes aux autres. Ce brassage aurait engendré une race impure. La race blanche allait se retrouver « contaminée » à tel point qu'elle serait incapable de maintenir sa propre culture. De ces axiomes de Gobineau, dérivait toutes sortes de comportements coloniaux décrits par la littérature missionnaire, tel que la ségrégation raciale, la question du concubinage des Blancs avec les femmes noires, le problème, très médiatique en Belgique, de l'éducation des mulâtres, etc.

Le développement de l'ethnologie, à partir de la première moitié du 19^e siècle, faisait créditer l'idée que les variations culturelles étaient fonction de diverses races et qu'il était important d'étudier les particularités physiques de chaque groupe humain^{Note2}.

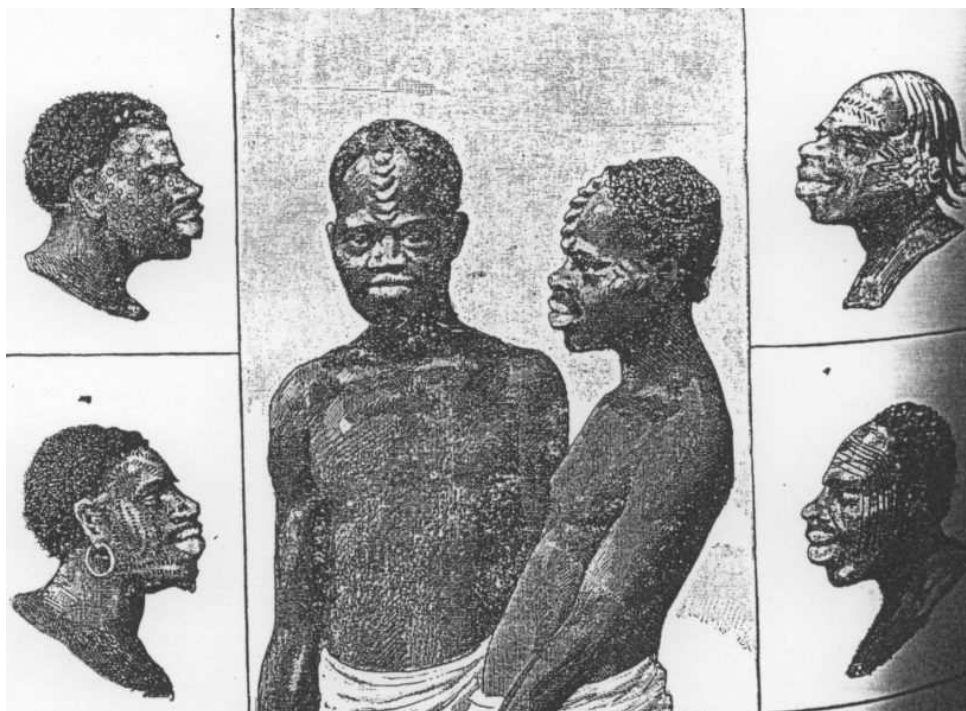
La venue de l'anthropologie physique et de la physiologie confortait l'opinion dans l'idée que les composantes physiques de l'homme dictaient sa conduite. La vieille conception que le corps, en extériorisant l'âme, dévoile les vices et les vertus de l'homme, retrouvait une nouvelle vigueur. D'après les savants de cette époque, les espèces humaines différaient par la structure de leur corps, leur organisation interne et par leurs facultés intellectuelles. Ces éléments conjugués déterminaient le degré de développement moral que chaque homme pourrait atteindre. Un des déterminants physiques se trouvait être la couleur de la peau. Les Européens voyaient en la pigmentation des Noirs le signe concret de la basse condition de ceux-ci dans la famille humaine. Tout au long des siècles la couleur noire n'avait cessé de refléter quelque chose de négatif dans la culture occidentale. Pour la plupart des Européens, même les plus cultivés, le teint des Noirs était un indice des forces négatives à l'œuvre chez eux. Le démon et les forces du mal étaient représentés par la couleur noire. Dans la tradition mythologique du monde occidental, la couleur noire n'était pas le symbole des forces *chthoniennes* et du monde de nuit^{Note3}.

L'attention des anthropologues allait aussi se focaliser sur la forme du visage et la dimension du crâne. Les hommes de science mettaient en rapport les traits faciaux et les destins particuliers à chaque race. La forme de la tête et les proportions des traits de la face révélaient le caractère d'un individu et le déterminaient aussi. C'est ainsi que, d'après Virey, chez le Blanc, le front avance et la bouche semble se rapetisser, se reculer, comme s'il était destiné à penser plutôt qu'à manger ; chez le Noir le front se recule et la bouche s'avance, comme s'il était plutôt fait pour manger que pour réfléchir^{Note1}.

La boîte crânienne était censée renfermer la clé du comportement humain. On supposait que la taille du crâne reflétait celle de l'encéphale et, par conséquent, l'intellect du sujet. Des anthropologues, comme Broca et son disciple Gustave Le Bon^{Note2}, par exemple, se mettaient à mesurer le crâne de membres des races blanche et noire ; ils déclaraient avoir trouvé des différences significatives entre la capacité crânienne des Blancs et celle des Noirs. Or un crâne volumineux cachait un large cerveau et un large cerveau était la caractéristique des sujets les plus intelligents. Le volume du cerveau des Noirs étant inférieur à celui des Blancs, ces savants européens concluaient que les Noirs avaient une capacité intellectuelle faible, qu'ils étaient dénués de volonté et d'esprit d'initiative.

La littérature ethnographique et missionnaire du Congo belge s'était aussi livrée à cette idéologie de mensuration. Nous reproduisons à la page ci-contre quelques portraits des individus du « *Type congolais* » tels que présentés par De Deken^{Note3}.

Portraits de congolais dessinés par De Deken



(source : *Deux ans au Congo...*, p. 169)

Adolphe Quételet, statisticien belge, avait essayé, à l'aide de chiffres, de cerner la nature de l'homme moyen qui représenterait la beauté et la moralité absolues. La perfection humaine serait atteinte lorsque tous les hommes se rapprocheraient dans leurs dimensions physiques de « *l'homme moyen* ». Dans le domaine racial, les Blancs constituaient l'idéal et tout ce qui s'en écartait était interprété comme la preuve de l'imperfection^{Note1}. On s'est alors mis à comparer un à un les organes des Noirs à ceux des Blancs et à conclure que l'anatomie du Noir s'écartait de la norme. On attribuait au Noir, par exemple, des organes sexuels démesurés et une sexualité débridée^{Note2}.

Trois Ding photographiés par J. B. Adam



(source : RMI)

1. 3. ENFANTS ET PROCHES DE L'ANIMALITÉ

Au 19^e et au début du 20^e siècle, une autre façon de mettre en relief l'infériorité des Noirs était de les comparer à des enfants ou de prétendre qu'ils possédaient des affinités avec le monde animal.

unimales avec le monde animal.

Traiter les Noirs d'enfants était un thème récurrent dans les récits des missionnaires et une habitude dans la pratique quotidienne. La pitié pour ceux qui vivent hors de la religion catholique, considérés comme des enfants au regard des croyants européens, était une attitude courante dans l'esprit missionnaire. D'où des écrits du genre de celui-ci de Cambier : « *pauvres noirs, mais bons noirs ; parfois enfants terribles, mais enfin bons petits enfants ne devenant terribles que lorsqu'on les a frappés, à peu près comme le caniche qui mord quand on l'agace* [...] », « *idées de la religion et de civilisation, tout cela à inculquer, à faire naître dans leurs cerveaux...* »^{Note1}.

Dans leur pratique quotidienne, les missionnaires de tout bord désignaient tous leurs catéchumènes, jeunes, adultes ou vieux, par le terme « enfant »^{Note2}. On note aussi un emploi massif du possessif : « *nos filles* », « *nos garçons* », « *nos enfants* », « *nos Noirs* », « *Nos nègres ou négresses* », « *nos sauvages, nos sauvageons* », « *nos peuplades* », « *nos tribus* », etc. Il y avait là un désir manifeste de les chosifier pour les posséder. Or posséder quelque chose, c'est avoir une emprise sur elle, c'est la dominer. Dans leur esprit, les missionnaires croyaient que tous les pensionnaires du poste de mission constituaient leur possession exclusive. Ils exerçaient une sorte de tutelle sur eux. Partout, chez les Scheutistes ou chez les Jésuites, l'attitude envers les écoliers, les catéchumènes et les chrétiens habitant le poste de mission, était empreinte de paternalisme. Ces Noirs étaient des enfants qu'il fallait habiller, nourrir, loger, soigner, éduquer et même enterrer s'il arrivait qu'ils décèdent au poste. Ils étaient aussi enfants à cause de leur docilité : « *Ils acceptent toujours bien la punition infligée, si je dis à quelqu'un, le matin : « Agenouillez-vous près de l'église », il ne manquera d'y revenir ; il toussera bien un peu, pour me rappeler qu'il est là, mais il y restera jusqu'à ce que je lui dise de partir* »^{Note3}.

Les Noirs n'étaient pas seulement des « *enfants* », mais ils étaient aussi des « *pauvres* ». Pauvres matériellement, car ils savaient se contenter de peu^{Note1}. Ils n'avaient pas le confort des Européens auquel les missionnaires avaient eux-mêmes renoncé. Sur ce point, les missionnaires qui ont fait des vœux de pauvreté, essayaient de s'identifier aux Noirs et d'épouser leur pauvreté. Les Africains étaient aussi pauvres moralement et spirituellement. Ils étaient païens, conduits par les passions aveugles, livrés à toutes sortes de superstitions et de péchés et donc prêts à être jeté dans la géhenne. D'où ce sentiment de pitié éprouvé pour eux par les missionnaires.

1889, Augouard effectue un voyage à l'Équateur, chez les Bangala, avec Cambier, le Scheutiste découvre lui aussi ces « *affreux cannibales* »^{Note2}. L'autre thème abordé par nombre d'auteurs du 19^e siècle et repris par les missionnaires était celui de la prétendue animalité des Noirs. Ce sujet avait engendré de nombreux récits légendaires dont un des plus célèbres reste celui des Niam-Niam^{Note3}, qui, selon une croyance largement répandue, possédait une queue. On racontait, en Europe, que ces gens n'avaient pour tout mobilier qu'un petit banc percé d'un trou dans lequel ils passaient leur prétendu appendice^{Note4}.

Comme les Noirs étaient censés être proches des animaux sauvages, la logique cartésienne voulait alors qu'on les accuse de cannibalisme. Le mythe de l'anthropophagie était donc ainsi né. Le célèbre prélat du Congo Brazzaville, le Spiritain Augouard, dans ses notes de voyage chez différentes populations de l'Afrique équatoriale, fait créditer les légendes des Noirs consommant la chair humaine surtout celle des Blancs. C'est à partir de ces notes d'Augouard que son biographe Antoine Redier écrira le célèbre « *L'évêque des anthropophages* »^{Note5}. Lorsqu'en

En 1921, lorsque les Ngwi se sont révoltés et ont massacré leur chef, le chrétien Benoît Mabere, les Jésuites d'Ipamu les ont accusés de s'être jeté sauvagement sur lui, de l'avoir découpé en morceaux et de l'avoir dévoré^{Note6}.

En 1930, un avion français s'écrasait près du village Bangende, chez les Ding orientaux. Une rumeur avait circulé jusqu'à Mwilambongo rapportant que les rescapés auraient été mangés par les habitants de la contrée. Une certaine inquiétude avait gagné les Sœurs. Elles rapportent dans leur Journal :

La baleinière rentre en rapportant d'étranges nouvelles que les Noirs, ennemis des Badingas, n'ont pas manqué d'amplifier : « un avion est tombé au début de l'année près de Lubué, les Blancs auraient été tués et ceux qui ont survécu, mangés par les habitants très méchants de cette tribu ». En tous cas, les Pères ne veulent plus que nous allions chercher des noix de palme dans leurs forêts parce qu'une fois, 2 garçons y ayant pénétré, on ne les a plus revus. En tous cas, les grands-pères, si pas les pères de nos gens ont comme leurs voisins, goûté la chair humaine^{Note2}.

Les récits à propos du cannibalisme relevaient parfois d'une simple présomption comme le montrent ces écrits de Sœur Joséphe-Marie : « *La race « Bakongo » s'approche de la Mission. Race Bakongo, gens fort sauvages, chez qui nous n'avons pas encore eu le moyen de pénétrer. Voici qu'eux-mêmes viennent à nous.[...] Nous avons soigné deux fillettes aux portes du tombeau: la première a été baptisée sous les yeux du chef, un vieux sauvage qui, dans son jeune temps, a sûrement goûté la chair humaine et la goûterait encore s'il en avait l'occasion* »^{Note3}.

Les histoires d'anthropophagie sont nombreuses dans les récits missionnaires, mais dans aucune d'elles, un missionnaire ne dit avoir vu les Noirs tuer leur victime, la dépecer et la faire cuire dans une casserole. Le missionnaire arrivait souvent trop tard et ne voyait que des crânes décharnés. Souvent les récits ne rapportent que ce que les missionnaires avaient entendu. Et pourtant, partout en Europe, la parole du missionnaire était acceptée sans autre forme de procès. Elle confirmait les thèses et les rumeurs qui circulaient à propos de l'anthropophagie des Noirs. Elle nourrissait les théories racistes les plus folles et fécondait même l'imaginaire littéraire.

Les jeunes missionnaires qui se proposaient d'aller en Afrique s'abreuyaient de tous ces récits et, dès lors qu'ils étaient établis sur le continent noir, ils reproduisaient ce qu'ils avaient eux-mêmes observé.

Pendant que les Blancs accusaient les Noirs d'anthropophagie, ces derniers, comme nous le verrons plus loin, portaient les mêmes accusations contre les Blancs^{Note1}.

Comme on croyait le Noir proche de l'animal, certains, comme au Moyen Âge et à l'époque des Grandes découvertes et de la Traite des Noirs, s'étaient demandés si l'âme du Noir était pareille à celle du Blanc, s'il avait une intelligence capable de comprendre la science occidentale, s'il éprouvait les mêmes sentiments^{Note2}. que le Blanc, s'il pouvait avoir des mœurs raffinées comme les occidentaux, s'il pouvait vraiment être « *un bon chrétien* », etc.

Un Jésuite, par exemple, s'était demandé, le plus sérieusement du monde, si le Nègre était capable d'affection, lui qui était « *à peine humain* » ? Le missionnaire écrit :

En débarquant sur le continent noir le missionnaire se voit enveloppé, dès l'abord, d'épaisses ténèbres : comment civiliser ce sauvage qu'on dit être une brute ? Comment former ce cœur à peine humain ? Comment le pénétrer, le connaître surtout ? Certes il est vite édifié sur la paresse native du noir, sur ses mensonges quasi érigés en vertu, sur son avidité du bien d'autrui ; mais, sous tous ces vices, son regard, habitué à sonder les consciences, cherche un sentiment qui pourrait secourir puissamment le travail de relèvement moral : l'affection. Hélas ! plus il fixe ce pauvre cœur, mieux il distingue ce sombre mélange d'inconstance et d'égoïsme qui est le propre du noir^{Note3}.

Cette manière de douter de l'humanité du Noir, de le considérer comme un enfant, allait influencer la conduite des missionnaires et conduire certains à adopter des comportements bien éloignés de la charité chrétienne.

1. 4. UNE SEXUALITÉ DÉBRIDÉE ?

Les savants occidentaux et les missionnaires avaient aussi disserté sur la sexualité des Noirs. D'après eux, les Noirs possédaient une libido déréglée qui ne leur laissait aucun repos. Cet état de fait venait de la taille démesurée de leurs organes sexuels, les Noirs ayant un pénis plus grand que celui de l'homme blanc et leurs compagnes ayant un vagin plus large que celui de la femme blanche^{Note4}.

Ces idées et beaucoup d'autres^{Note1} concernant la sexualité des Noirs allait induire une morale sexuelle intransigeante, empreinte de soupçon, enseignée et imposée par les missionnaires. En fait, les missionnaires allaient transférer Outre-mer les rigueurs d'une morale chrétienne de plus en plus contestée en Europe à cause de sa suspicion envers le corps et la sexualité.

La nudité était le signe le plus visible du dérèglement sexuel des Noirs. Il fallait à tout prix les habiller avant de les baptiser ou de leur donner un travail qui les met en contact avec les Blancs.

Si on analyse les dépenses opérées par les postes de missions au Congo, l'habillement des catéchumènes et des écoliers occupe une part importante. Cette campagne d'habillement était facile à mener chez les populations qui, comme les Ding orientaux, avaient une tradition vestimentaire. Ici le problème se posait seulement pour les femmes qui ne devaient plus exhiber leurs seins et les jeunes enfants qui souvent restaient nus jusqu'au début de l'adolescence.

L'attitude des Blancs vis-à-vis de la nudité des Africains suscite tout de même quelques interrogations. Que se passait-il dans la tête d'un Européen quand une jeune femme se présentait devant lui avec sa poitrine toute nue ? Pour l'Africain cette situation était normale puisque, chez lui, la femme ne couvre pas ses seins. Pourquoi tant de voyageurs et d'ethnographes du 19^e et du 20^e siècle avaient-ils une propension pour les collections des photos de nudité ? S'empressaient-ils de projeter leurs fantasmes sexuels sur les Africains ?

En tout cas la nudité, naturelle aux yeux des Noirs, posait problème aux Blancs. Cambier n'appréciait guère de rencontrer les Noirs nus : « *curieuse impression le premier jour que de voir ces hommes presque nus, mais qui cesse bien vite, il faut s'habituer à tout en Afrique* »^{Note2}. La nudité impressionnait même les Religieuses qui cherchent à justifier chacune de ses manifestations :

Vous parlerai-je des dortoirs habités chacun par 110 ou 120 élèves ! Elles dorment à peu près nues, ne gardant pour la nuit qu'un étroit pagne cache-sexe ; non pas par indécence car nos filles si « nature » ne se voient pas l'une l'autre, pas plus que nous ne songeons à nous offusquer de nos mains nues. Elles se dévêtent parce que 1° il y a dans les dortoirs des parasites indésirables : j'ai nommé puces et punaises qui se logent dans les nattes 2° elles se dévêtent pour n'avoir point froid et ainsi éviter les rhumes. En effet, le pagne de coton par les nuits fraîches et le brouillard servirait d'enveloppement humide et les glacerait toute la nuit. Serrées les unes contre les autres, elles n'ont pas froid et le brouillard ne colle pas à leur peau huilée »^{Note1}. Les danses africaines, souvent qualifiées d'obscènes et de lascives, étaient, pour les missionnaires, des signes tangibles de la dépravation des mœurs et de la sensualité débridée des Noirs. Il fallait coûte que coûte les interdire ou empêcher les convertis d'y prendre part. Mais cette tâche n'était pas facile même au poste de mission où les Pères et les Sœurs avaient une grande emprise sur leurs pensionnaires. Aucun jeune ne pouvait résister au tam-tam comme le raconte si bien Sœur Joseph Marie : « *Le soir, quand les tam-tams mettent de l'effervescence dans l'air et du feu dans les veines, les négresses n'ont plus envie de se coucher et Sœur Anna doit lever sa fine baguette de jonc souple pour les remettre dans l'ordre. C'est ainsi que dernièrement Sœur Anna n'avait pu tenir son sérieux en voyant les élèves de son dortoir sur le toit.* »^{Note2}.

Reprenant le thème de la libido dérégulée des Noirs, les Jésuites instaurent un régime moral sévère dans leurs missions. Ils voient des symptômes de la sensualité partout et même dans la coquetterie des jeunes filles. Ainsi, par exemple, ils interdisaient aux filles de tresser leurs cheveux, car les tresses étaient considérées comme signe de la légèreté de mœurs. Sœur Joseph-Marie écrit :

Une des nos chrétiennes peu régulière, « Anna », est envoyée au R. P. B. afin de recevoir une bonne semonce. Elle avait la tête couverte de petites tresses. Je vous assure qu'elle était bien transformée à son retour. Le R. P. et tous les Missionnaires interdisent sévèrement les cheveux travaillés parce que, disent-ils, c'est un indice de fornication consommée ou prochaine... jeune fille en train de se perdre... ou qui cherche... et moi qui trouvais si jolies ces coiffures ! Dès que nous découvrons un soupçon de tresse, vite, les grands ciseaux et la vanité tombe »^{Note3}. ! Pour éviter des flirts entre garçons et filles, au poste de mission les quartiers étaient séparés^{Note4}, et interdiction était faite aux garçons d'aller chez les filles et vice-versa. Malheur à qui transgresse cette règle !

Les séminaristes étaient soumis à une discipline plutôt spartiate. Il fallait les soustraire des obscénités de leur environnement familial et villageois. Les Pères les persuadaient de s'éloigner de leur famille surtout large, à se dérober devant les femmes et les jeunes filles qui, au hasard, se présenteraient sur leur chemin, car, disait-on, *salus in fuga* ! Une lettre circulaire de Mgr Van Schingen traduit les exigences disciplinaires de l'époque missionnaire :

Les étudiants se rendront directement à leur mission et y présenteront leur feuille de route à dater et signer. Les jeunes filles de l'école normale de Leverville ne pourront faire route avec les jeunes gens. Après avoir passé deux ou trois jours à la mission, l'étudiant se rendra au village pour huit jours au maximum. On recevra avec bienveillance ceux qui anticiperaient sur la date de retour à la mission. Qu'à la mission, les étudiants, et en tout cas les séminaristes et les postulants, aient un logement pas éloigné de la maison des Pères et une place fixe à l'église, afin de favoriser la surveillance qui sera discrète. [...] Tous les étudiants doivent être consignés à leur logement après la prière du soir. [...] »^{Note1}. C'est dans un contexte anthropologique colonial, empreint de racisme, de l'ethnocentrisme, de paternalisme et de rigorisme moral que les missionnaires entreprennent leur évangélisation au Congo et chez les Ding orientaux.

Il serait erroné de penser que tous les missionnaires, sans exception, ont épousé sans discernement les préjugés que nous venons de décrire. Les contacts prolongés avec les cultures autochtones, l'apprentissage des langues locales et les évolutions historiques ont constamment modifié les attitudes et aidé certains missionnaires à aborder la culture africaine avec un autre regard. D'autres, sans souvent se faire entendre, ont épousé la cause des Noirs et écrit des choses merveilleuses sur eux.

2. CONTEXTE THÉOLOGIQUE

Pour comprendre le comportement des missionnaires, il ne faut pas seulement appréhender le contexte anthropologique dans lequel ils ont évolué mais aussi les ressorts théologiques de leurs actions.

2. 1. NÈGRES MAUDITS !

Comme tous leurs contemporains, les missionnaires belges qui débarquaient au Congo, étaient impressionnés par la couleur des Africains, la différence de coutumes et de mode de vie. Il leur fallait trouver une explication théologique à ces phénomènes. Ils allaient rapidement recourir à une recette qui était à la mode depuis bien longtemps en occident : le mythe chamitique qui reléguait les Noirs au rang le plus bas de l'humanité. D'après une lecture de Gen. 9, 18-27, généralement acceptée au 19^e siècle, le fils de Noé, Japhet (l'Europe), est reçu dans les tentes de son premier fils Sem (Israël) et ces deux réduiront Cham (l'Afrique) à l'esclavage. Cham est maudit de Dieu parce qu'il s'est raillé de la nudité de son père. Et la couleur noire est le signe de cette malédiction^{Note1}.

Précisons que cette lecture a, pendant plusieurs siècles, dans le milieu chrétien et juif, justifié la traite des esclaves noirs et elle a pourvu l'institution de l'esclavage d'un fondement religieux.

Pour expliquer les « *mœurs et les coutumes* » des Congolais qu'ils n'arrivaient pas à comprendre et qu'ils considéraient comme « *barbares, fétichistes et aux antipodes de l'ordre social chrétien* », certains missionnaires avaient simplement admis que la race noire descendait de Cham, le fils maudit de Noé. Le célèbre Cambier n'échappe pas à ce mythe ; il se montre tout prêt à relayer la complainte du Noir déchu... « *Vous ne sauriez vous figurer de quelles erreurs sont frappées les intelligences de ces malheureux indigènes, de quels vices, de quelle corruption sont souillés leurs cœurs...* » il est vrai que ce même Dieu les a maudits, mais sa puissance est infinie ; pauvres gens, pauvre peuple ! On reconnaît bien là la malédiction portée contre Cham pour s'être raillé de la nudité de son père ! »^{Note2}. Ce thème revient régulièrement dans les lettres de Cambier ; il note encore : « *Est-ce donc pour ces hommes sur lesquels pèse tout le poids de votre malédiction que vous avez créé cette belle nature ? Ce chant me fait penser involontairement à l'enfant de Cham qui chante son malheur et pleure sa malédiction* »^{Note3}.

À en croire Jean Pirotte, ce thème de la malédiction des Noirs, descendants de Cham, était beaucoup plus répandu dans les publications des Scheutistes que dans celles d'autres ordres et congrégations missionnaires du Congo^{Note4}. Nous n'avons pas trouvé une référence à la malédiction de Cham dans les textes des Jésuites d'Ipamu que nous avons consultés. La question n'apparaît pas non plus chez les Sœurs de Sainte Marie de Namur et chez les Sœurs de Saint François de Sales, de Leuze.

2. 2. « HORS DE L'ÉGLISE PAS DE SALUT »

La tradition missionnaire de l'Église catholique prend racine dans la prédication des apôtres. Comme Pierre, ceux-ci font de la mort et de la résurrection de Jésus, l'objectif principal de leur témoignage (Act 2, 22 ss). Bien plus, suivant en cela les recommandations de Jésus (Mt 28, 19-20), les apôtres se convainquent qu'ils ont pour principale tâche d'apporter la « Bonne Nouvelle » à toutes les nations de la terre. « Malheur à moi, dit l'apôtre Paul, si je n'annonce l'Évangile ». Ceux à qui cette « Bonne Nouvelle » est annoncée, s'ils l'acceptent, ils sont baptisés. Le baptême permet au converti d'intégrer l'Église à qui, pour reprendre les mots de Benoît XV, Dieu « a confié le dépôt, le salut éternel que le Christ est venu apporter aux hommes ». C'est donc en intégrant l'Église par le baptême que les hommes et les femmes du monde entier peuvent accéder au « salut éternel ». Cette doctrine qui conditionne le salut à l'appartenance à l'Église catholique a été élaborée à partir du Concile de Florence. Celui-ci, en effet, promulgue, le 4 février 1442, la bulle *Cantate Domino* qui affirme :

[La très sainte église catholique] croit fermement, professe et prêche qu'aucun de ceux qui se trouvent en dehors de l'église catholique, non seulement païens, mais encore juifs ou hérétiques et schismatiques ne peuvent devenir participants de la vie éternelle, mais iront « dans le feu éternel qui est préparé pour le diable et ses anges » (Mt 25,41), à moins qu'avant la fin de leur vie ils ne lui aient été agrégés ; elle professe aussi que l'unité du corps de l'église a un tel pouvoir que les sacrements de l'église n'ont d'utilité en vue du salut que pour ceux qui demeurent en elle, que pour eux seuls jeûne, aumônes et tous les autres devoirs de la piété et exercices de la milice chrétienne enfantent les récompenses éternelles, et que personne ne peut être sauvé, si grandes soient ses aumônes, même s'il verse son sang pour le nom du Christ, s'il n'est pas demeuré dans le sein et dans l'unité de l'église catholique^{Note1}. Telle était l'origine de la formule, devenue proverbiale, « *Hors de l'église pas de salut* » ; telle était aussi, à notre sens, le ressort théologique de la mission depuis les Temps Modernes. Depuis cette époque, les buts ultimes de la mission sont restés inchangés pour l'Église catholique : s'implanter partout, répandre la vraie foi catholique et intégrer, par le baptême, le plus grand nombre des personnes dans l'Église catholique, unique lieu où le Salut soit possible. Ces objectifs se retrouvent identiques dans des instructions ou encycliques missionnaires, malgré les intervalles de temps qui les séparent les unes des autres et l'adaptation du langage aux nouvelles circonstances historiques et aux précisions des théologiens^{Note2}.

Depuis le 27 juin 1622, la papauté a créé la Congrégation romaine pour la propagation de la foi (de Propaganda fide), chargée, depuis Rome, de diriger les

entreprises qui repandaient la vraie foi parmi les schismatiques, les hérétiques et les païens. Cette instance sera très active tout au long de la période des missions belges au Congo. Elle sera constamment sollicitée pour délimiter les territoires, les confier à des sociétés missionnaires et nommer les chefs de mission.

Le 19^e siècle connaît un réveil missionnaire spectaculaire. Nombre d'historiens attribue cet éveil à la montée du laïcisme en Europe et à l'idée de faire triompher les « *droits de Dieu* » et de faire construire outre-mer la société chrétienne combattue par les laïcs occidentaux. Cette poussée du catholicisme hors de ses frontières européennes était sous-tendue par une théologie de l'urgence du salut et de la responsabilité de chaque croyant. Dans leur catéchèse et leurs écrits, les missionnaires répétaient inlassablement qu'il fallait assurer « le salut des infidèles », « arracher aux ténèbres les multitudes des païens ». Ce salut et cet arrachement s'obtenaient par le baptême et l'intégration à l'Église catholique. L'axiome « *hors de l'église, pas de salut* », était l'objet d'une interprétation plus rigide, peut-être par les théologiens, sûrement par la majorité des missionnaires. Il en résultait, comme nous l'avons observé aussi bien chez les Scheutistes de Pangu que chez les Jésuites d'Ipamu, un véritable acharnement à baptiser. Les récits des missionnaires mettent en scène les mille moyens utilisés pour administrer le sacrement à l'article de la mort (in articulo mortis). La parole du Christ « *Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé* » (Mc 16, 16) servait de fondement scripturaire à une pastorale pour laquelle le rite baptismal, qui agit « *ex opera operato* », était un moyen indispensable au salut des âmes.

Au Congo, dès 1907, une année après la signature d'une convention entre le Saint-Siège et l'État, les Supérieurs des Missions publiaient à l'intention de leurs missionnaires, un recueil d'instructions, une sorte de *vade-mecum* à l'intention des prêtres confrontés aux diverses situations pastorales sur le terrain. La première édition de ce recueil (il sera, plusieurs fois, revu et corrigé) affirmait la doctrine séculaire de l'Église : « *hors de l'église pas de salut* ». Imbu de tous les préjugés que nous avons évoqués plus haut, aucun missionnaire ne voyait dans les « *us et coutumes* » des Africains quelque chose de positif. Il faudra attendre la fin de la première guerre mondiale pour observer quelques signes de fléchissement dans la pensée théologique missionnaire.

2. 3. VERS UNE TOLÉRANCE DES TRADITIONS AFRICAINES

Il s'agit ici de la prise en compte de la réalité des traditions africaine dans la pastorale missionnaire. La théologie de la malédiction des descendants de Cham et celle de l'Église catholique, seule et unique moyen de salut (Hors de l'église pas de salut) conduisaient inévitablement à une pastorale de la table rase qui ne trouvait rien à « *défendre dans la coutume* » des Bantu. Cette pastorale qui a caractérisé, pendant plusieurs décennies, l'action des missionnaires belges au Congo était, surtout à partir des années 1920, progressivement remise en cause sinon discutée. Un ensemble de facteurs tant externes qu'internes à l'Église favorisait ce virement.

Évoquons d'abord le changement de la vision de « *l'autre croyant* » intervenu dans le chef même de la papauté à Rome. Jacques Gadille attribue à la Grande Guerre (1914-1918) et à l'exacerbation des nationalismes en Europe au cours de l'entre-deux-guerres, ce qu'il appelle la « *désoccidentalisation* » de l'Église romaine et le début d'une reconnaissance des personnalités juridiques et culturelles des religions non chrétiennes^{Note1}.

L'ecclésiologie du 19^e siècle, héritée de Vatican I, et les certitudes d'une supériorité de la civilisation occidentale étaient ébranlées par les horreurs d'une guerre meurtrière et sauvage menée par des peuples chrétiens. La tragédie de ce conflit avait fait comprendre à l'Église romaine que tous les peuples « *descendent du même Père, qu'ils ont la même nature et font partie de la même société humaine* »^{Note2}. et que l'Église, « *loin de s'effrayer de la diversité des usages, lois et institutions qui établissent et assurent la paix du monde, loin d'en rien retrancher ou détruire... conserve en s'y adaptant tous les éléments qui, variant avec chaque nation, concourent pourtant à la même fin, la paix du monde* »^{Note1}. L'Église catholique était, en principe, cette famille, cette cité où Grecs, Gentils et Juifs devaient se retrouver dans le strict respect des différences : « *... l'amour de la patrie de la terre... ne doit ni contrarier, ni à plus forte raison dominer l'amour de la patrie du Ciel... cette patrie dont nous trouvons véritablement l'image mystique dans l'église catholique, qui, par dessus toutes les barrières de nationalités et de langues, groupe en une seule famille, tous les enfants de Dieu, sous un même Père et Pasteur...* »^{Note2}.

Avec ces textes, le magistère donnait le ton de la reconnaissance du non européen, comme fils de Dieu, et de sa « civilisation » comme différente de celle de l'occident. Pour joindre l'acte à la parole, le Saint siège, par l'intermédiaire de son délégué apostolique, Mgr Celso Costantini, allait mener, en Chine, une politique de dialogue portant l'accent sur la mise en place de grands séminaires, l'encouragement des relations avec les non-chrétiens et la reconnaissance de « l'élévation morale des principes de Confucius et de Mencius ». Six évêques chinois seront sacrés le 28 octobre 1926, jour anniversaire de l'ordination épiscopale de dom Achille Ratti (Pie XI).

Cette politique de reconnaissance des autres cultures allait s'amplifier et être doublée, au plan de la liturgie, par une volonté d'« indigénisation » de l'architecture religieuse, de l'art sacré, à laquelle Mgr Costantini donne sa marque, notamment après son retour à Rome, comme secrétaire de la *Propagande*. Le cardinal Fumasoni-Biondi généralise cette orientation, comme l'atteste sa lettre au délégué apostolique du Congo belge, Mgr Dellepiane :

L'Église catholique n'est ni belge, ni française, ni anglaise, ni italienne ou américaine : elle est catholique. C'est pourquoi elle est belge en Belgique, française en France, anglaise en Angleterre, etc...

Au Congo, elle doit être congolaise : dans la construction des édifices religieux, et dans la fabrication des objets de culte, on doit tenir compte, avec le plus grand soin, des styles, des coloris et de tous les éléments de l'art congolais...^{Note3}.

Au-delà de la volonté d'« indigénisation » des cadres ecclésiaux et de l'art sacré, c'était tout un mouvement de réhabilitation des valeurs culturelles non européennes qui sous-tendait l'impulsion romaine : le pape Pie XI, ancien bibliothécaire de l'*Ambrosiana*, appelle près de lui les Oblats allemands initiateurs de la Bibliotheca Missionum comme le Père Streit. Il décide le transfert de la revue *Anthropos* du Père Schmidt, de Vienne aux environs de Lucerne et demande au Père Henri Dubois de l'aider à préparer l'exposition ethnologique missionnaire de Latran^{Note1}.

Parlons ensuite des efforts fournis par les Jésuites à Louvain. À partir de 1922, sur l'initiative du Père Albert Lallemand se tenaient chaque année, pendant l'été, les *Semaines de Missiologie*. Ces réunions rassemblaient, à l'Université Louvain, les missionnaires de diverses congrégations en congé en Europe et les différentes sommités de la théologie et des sciences humaines. Elles étaient une occasion d'échanger les expériences de terrain et de les confronter aux progrès de la théologie.

Le célèbre jésuite Pierre Charles, professeur de théologie à Louvain, succède à son confrère Albert Lallemand en 1924 et donne une impulsion nouvelle à ces rencontres. Un thème était proposé chaque année aux intervenants. Les éditions « *Museum Lessianum* » s'occupaient de publier les comptes rendus de ces Semaines de missiologie.

La quatrième semaine de missiologie tenue en 1926 avait choisi comme thème : « *Autour du problème de l'Adaptation* ». L'exposé du problème fait, par le père Pierre Charles, pour introduire le débat, constituait, à l'époque, une avancée majeure dans la manière de percevoir les autres cultures et les autres religions par rapport au christianisme. Le théologien militait pour le respect des cultures non européennes et notamment asiatiques pour le motif que chez chaque peuple on trouve des valeurs saines et honnêtes. Il écrit :

En principe tout le monde est d'accord. Depuis les condamnations des anciens dualismes et depuis que S. Pie V a réprouvé la 55^e proposition de Baius, on est orthodoxe si on ne reconnaît pas qu'entre la nature humaine, telle qu'elle existe historiquement et actuellement, et la grâce divine il n'y a point d'antagonisme foncier. Le Créateur et rédempteur, le Dieu cause de l'être et le Dieu cause de grâce ne sont pas des principes rivaux, mais une seule essence, très simple et très bonne. Il n'est donc pas nécessaire de détruire l'homme pour faire place au chrétien ; il est néfaste de saccager l'œuvre de la cause première pour frayer la route qui monte au ciel. Le Christ n'est pas venu ravager mais achever, et le péché d'origine qui a rendu infirme notre nature ne l'a pas corrompu au point de la rendre mauvaise. Dès lors dans tout ce qui est sainement humain, dans tout ce qui est honnête, il y a un terrain préparé pour la graine évangélique. Dès lors aussi tout effort vers le bien mérite une estime infinie ; tout front tourné vers la lumière porte une invisible auréole.^{Note2}.

L'évangélisation ne consistait pas à « dépayser les âmes sous couleur de les christianiser, comme si le Christ leur était étranger et comme si l'Europe avait, à la manière d'un nouveau peuple élu, on ne sait quel monopole »^{Note3}.

Tout était ainsi dit sur ce qu'on appellera plus tard « Dialogue inter religieux » et « Inculturation ».

Lors de ce même colloque, un missionnaire du Congo belge, le père Dufonteny, avait exposé les « griefs des indigènes au sujet de l'Apostolat ». Il relevait que le noir reprochait au blanc en général et aux missionnaires en particulier de mépriser la tradition ancestrale. Ce manque de respect pour leur « tradition », serait la cause même de la résistance des indigènes contre la religion des missionnaires :

[...] Si la tradition fascine déjà à tel point des esprits christianisés depuis des siècles, qui ne comprend la puissance de l'objection chez le Noir, qui ne vit que la tradition? Son pays repose sur la tradition; sa prospérité, son bonheur terrestre et immortel reposent sur la tradition; son existence même n'a pas d'autre base. C'est là le fond des préventions des Noirs contre le Blanc et surtout contre le missionnaire. Les difficultés qu'éprouve celui-ci à se faire accepter par eux n'ont d'autre raison profonde que celle-là. Des contrées entières sont restées fermées durant de nombreuses années, uniquement pour ce motif.^{Note2}.

Pour répondre aux récriminations des indigènes, le père Dufonteny proposait qu'on reconnaisse ce qui est exact dans les croyances des autochtones et qu'on montre que le missionnaire respecte les coutumes locales et l'organisation sociale en ce qu'elles ont de bon :

Tout en relevant à leurs yeux ce que leurs croyances ont d'exact, on parvient à leur expliquer bien des questions qui les intriguent: l'origine des maladies qui sont la suite du péché, et la réparation de Jésus, l'existence d'une Mère du Ciel, point qui leur est très sensible à cause du matriarcat en honneur dans le pays, le culte des images et des médailles à la place de leurs images et de leurs amulettes, etc. Bref, le meilleur moyen à employer, c'est de montrer à l'indigène, par des faits surtout, que le missionnaire respecte les coutumes locales, l'organisation sociale et les croyances

religieuses en ce qu'elles ont de bon^{Note1}.

Ces Semaines de Missiologie allaient lentement changer l'attitude des missionnaires - surtout ceux qui y participaient - vis-à-vis de la culture non européenne et africaine. L'ostracisme qui frappait les pratiques religieuses ancestrales se levait petit à petit.

Enfin, au Congo, la tolérance et la compréhension de la culture locale n'ont pas été le fait des autorités ecclésiastiques. Celles-ci, en opposition ouverte, depuis 1920, contre le gouvernement au sujet de la fameuse « politique indigène » que nous avons déjà évoquée^{Note1}, considéraient « la société indigène comme tout à fait pourrie »^{Note2}. Mgr de Hemptinne, Vicaire apostolique d'Élisabethville, était, comme nous l'avons déjà indiqué, l'un des plus grands pourfendeurs d'une ouverture du catholicisme aux cultures locales. Il est resté intransigeant contre les « coutumes des peuples arriérés » jusqu'à sa mort en 1958^{Note3}.

Les efforts de mise en pratique d'une *théologie d'adaptation* était l'œuvre de quelques missionnaires de « brousse » qui s'étaient alors mis à l'écoute de leurs ouailles. Ils se sont efforcés, parfois avec quelques maladroites, de décrypter les traditions pour y découvrir quelque « terrain préparé pour la graine évangélique ». Ils ont produit une abondante littérature ethnographique dont nous avons étudié les conditions de production dans l'une de nos publications.

3. CONTEXTE POLITIQUE ET JURIDIQUE

À l'origine des missions au Congo se trouve le Roi Léopold II. On l'a vu, bien avant la Conférence de Berlin, il aborde les Scheutistes et les Jésuites, sans grand succès à l'époque, pour leur demander de le seconder dans la constitution de ses stations scientifiques et hospitalières, embryons de son futur État Indépendant.

Pendant la Conférence de Berlin, il n'hésite pas à s'opposer aux ambitions du Portugal qui voulait ressusciter le droit d'intervenir dans les affaires religieuses des contrées sur lesquelles, autrefois, la papauté lui avait reconnu le privilège du patronat.

Lorsqu'il s'agira de délimiter les circonscriptions ecclésiastiques en Afrique centrale, le monarque fera pression sur le Saint-Siège pour écarter du Congo les Spiritains français et exiger des supérieurs de Pères Blancs de n'envoyer dans leurs missions du Congo que des missionnaires belges.

C'est aussi sur insistance du Roi que les Scheutistes et les Jésuites belges acceptent de s'implanter au Congo.

Le Roi avait donc exigé et obtenu que « son Congo » soit réservé aux seuls missionnaires belges, du moins en ce qui concerne les missions catholiques. Cette préférence pour les catholiques belges devait bientôt apparaître en contradiction avec l'Acte de Berlin qui recommandait la protection des institutions religieuses sans distinction ni de culte ni de nationalité.

La question s'est posée d'une manière aiguë vers 1906, lorsque des campagnes d'opinion accumulent des griefs contre l'administration coloniale du Roi et contre certaines réalisations missionnaires. Il fallait que les experts précisent le sens exact des mots « protéger » et « favoriser » contenus dans le texte de l'Acte de Berlin. Après d'âpres débats, on en vient à conclure que « si un gouvernement colonial estime opportun d'apporter à certaines œuvres une aide et une assistance matérielle quelconque, il peut le faire sans crainte d'une intervention des Puissances cosignataires »^{Note1}. Cette conclusion va permettre à l'autorité belge de poursuivre une politique de « préférence patriotique » visant à favoriser et à protéger ce qu'on a appelé plus tard les *Missions nationales*.

C'est ainsi, par exemple, que la personnalité juridique sera accordée, jusqu'en 1940, à environ 155 Sociétés missionnaires, essentiellement belges, en vertu d'un décret royal du 28 décembre 1888 conférant ce privilège aux associations religieuses, scientifiques et philanthropiques, avec des modalités fort précises permettant le libre développement des œuvres missionnaires, tout en préservant le Congo des « ingérences étrangères intéressées »^{Note2}.

Le 26 mai 1906 est conclue entre le Saint-Siège et l'État Indépendant du Congo, une Convention qui équivaut presque à un concordat.

Les Missions catholiques s'engageaient à créer des écoles indigènes sous le contrôle du Gouvernement; elles assureraient dans la mesure de leur personnel disponible et moyennant traitement équitable, le ministère sacerdotal dans les centres; elles notifieraient au Gouverneur Général la nomination de chaque supérieur de Mission; enfin les missionnaires entreprendraient pour le compte de l'État et moyennant indemnité, certains travaux spéciaux d'ordre scientifique rentrant dans leur compétence, tels que les reconnaissances géographiques, ethnographiques, linguistiques, etc.

De son côté, l'État promettait d'allouer à chaque poste ou station de Mission, dont l'établissement serait décidé de plein accord, 100 à 200 hectares de terres cultivables. Ces terres seraient concédées à titre gratuit et en propriété perpétuelle, mais elles ne pourraient être aliénées et devraient rester affectées aux œuvres de Mission.

Enfin les deux parties contractantes recommanderaient toujours à leurs subordonnés la plus parfaite harmonie. Si néanmoins des difficultés venaient à surgir entre missionnaires et agents de l'État, elles seraient réglées à l'amiable par les autorités locales respectives. Si l'entente ne pouvait s'obtenir, les autorités locales en réfèreraient aux autorités supérieures^{Note1}.

Lorsqu'en 1908, la Belgique succède à l'État Indépendant, elle reprend à son compte les divers engagements assumés par Léopold II vis-à-vis des missions et les complète par des nouvelles dispositions.

La charte coloniale du 18 octobre 1908, dans son article 2, entend appliquer au Congo les grandes libertés constitutionnelles contenues dans la constitution belge, notamment la liberté religieuse, et accorde une protection spéciale aux missionnaires. La convention de Saint-Germain-en-Laye précise que la liberté religieuse comprend le droit pour les missionnaires d'entrer, de circuler et de résider au Congo, avec faculté de s'y établir pour poursuivre leur œuvre religieuse.

La Convention de 1906 sera appliquée pendant longtemps d'une manière assez confuse: le contrôle des écoles ne se faisait pas et l'administration coloniale octroyait ses subsides au moyen des crédits votés annuellement avec le budget colonial, mais dont la répartition se faisait sans bases objectives ni stipulation de contre-prestations. Cette situation s'est prolongée jusqu'en 1925. À ce moment, la colonie passe, avec chaque mission nationale particulière, une convention^{Note2} fixant pour vingt ans les engagements des parties. Le Gouvernement accorde une allocation de 5.000 frs belges par an et par établissement de Mission assurant le ministère sacerdotal dans les centres importants du Congo. Sont considérés comme « centres importants » les chefs-lieux de provinces et des districts, les localités qualifiées « circonscriptions urbaines » et, en outre, toutes les stations d'évangélisation auxquelles sont attachés normalement au moins trois missionnaires. Dans les centres où résident plus de 100 européens, l'allocation était portée à 10.000 Frs.

Cette convention fixait également l'organisation de l'entente en matière scolaire et les subsides accordés aux écoles.

Plusieurs autres avantages ont été accordés aux missions belges en dehors de ce qui était prévu par les textes officiels, par exemple, des privilèges d'ordre fiscal ou budgétaire tels que la réduction ou l'exonération de l'impôt personnel, des tarifs de faveur sur certaines lignes de chemin de fer ou de navigation, l'exemption de droits d'entrée pour les objets destinés au culte, etc.

La notion exacte de Mission nationale a été précisée à l'occasion d'une discussion sur le budget colonial de 1926. Suivant les déclarations du Ministère des colonies à la commission du Budget, il fallait entendre par Missions nationales « les Sociétés de Missions sans distinction de culte qui ont leur siège en Belgique, qui sont dirigées par des Belges et qui comptent un certain nombre de Belges par leurs missionnaires au Congo »^{Note1}.

Comme on le voit, les Missions et la colonie entretenaient d'étroits rapports de collaboration. Dans l'idéologie coloniale belge, la Mission et l'État avaient un même combat à mener, une même justification à fournir : apporter les lumières de la « civilisation » aux populations demeurées en dehors du monde occidental policé.

L'État avait besoin des missionnaires parce, malgré leur contestation en Europe par la pensée laïque, les missionnaires demeuraient des experts incontestés en matière d'éducation à la « civilisation ». Ils étaient les seuls capables d'apporter non seulement « la lumière de la foi et la bonne nouvelle de la rédemption » à « ces pauvres gens dont les pensées et les préoccupations sont bien terre-à-terre », mais aussi cette « efflorescence du christianisme, qui s'appelle la civilisation » et qui interdit à l'indigène de « suivre la loi du moindre effort qui est celle de sa race, et de croupir dans sa misère ancestrale » qui risquerait de le faire « retomber sous le joug de la superstition »^{Note2}. Dans cette optique, le missionnaire devait stimuler l'activité économique des indigènes, leur inculquer le goût du travail et le désir du progrès. En dehors de leur objet propre et direct, qui est l'apostolat religieux, les Missions devaient « collaborer aux œuvres de médecine et d'hygiène, aux œuvres sociales, aux recherches scientifiques, aux entreprises économiques et surtout aux œuvres scolaires »^{Note3}. Telle était la place de la Mission dans la division coloniale du travail. Les missionnaires belges en étaient conscients. Leur engagement pour aller réaliser ces lourdes tâches, au Congo, apparaissait comme un devoir sacré et un signe de dévouement à l'Église, au Roi et à leur mère patrie.

Quant aux natifs, il n'est donc pas étonnant, en observant les relations entre la Mission et l'État, comme nous l'avons écrit ailleurs^{Note1}, qu'ils aient perçu l'œuvre missionnaire comme une des modalités de l'action coloniale.

CHAPITRE SEPTIÈME LES SCHEUTISTES EN MISSION À PANGU SAINT-PIERRE CLAVER

(1908-1919)

Nous avons, dans un travail antérieur, tenté d'évaluer l'activité apostolique de missionnaires de Pangu. Faute des documents, nous nous sommes résigné à présenter quelques généralités^{Note2}. L'exploitation des archives de Scheutistes à Rome, nous permettent aujourd'hui de savoir, avec plus ou moins d'exactitude, ce que les missionnaires de Pangu ont fait pendant leurs onze années de présence chez les Ding orientaux. Leur action a tourné autour de quatre axes : l'assistance aux malades, l'instruction et l'éducation des enfants et des adultes, la prière et les sacrements, les visites des villages. Cette action apostolique, pour être efficace, devait s'appuyer sur une activité économique, génératrice des ressources capables de soutenir les œuvres. Les missionnaires de Pangu se sont aussi mis au travail dans ce sens.

1. LES OUVRIERS DE LA MOISSON

L'évangélisation n'a été possible que grâce à un dévouement des femmes et des hommes venus de l'Occident et à la collaboration, sinon à la « *complicité* », tacite ou volontaire, des autochtones qui ont tôt compris dans quel sens tournait la roue de l'histoire. L'historiographie coloniale et missionnaire a souvent privilégié le rôle des missionnaires blancs reléguant au second plan les efforts des natifs. C'est, historiquement, une injustice, car « *la participation des natifs du pays à l'œuvre pionnière de l'évangélisation n'a été ni secondaire, ni négative, ni moins encore passive. Le travail des missionnaires aurait été inefficace, si, en dernière analyse, les Noirs eux-mêmes n'avaient accepté et répandu le message auprès de leurs frères. C'est donc eux qui sont les collaborateurs principaux et les plus actifs de leur conversion et de leur transformation sociale* »^{Note1}.

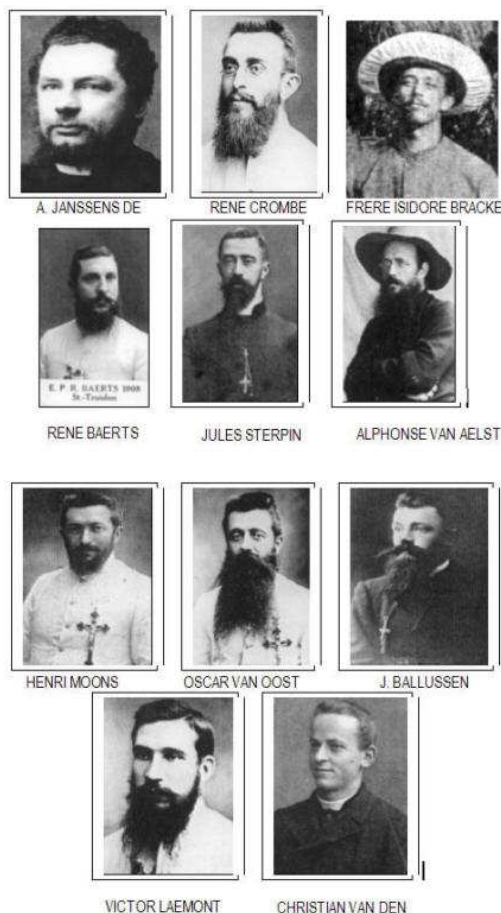
Il y a donc lieu d'entreprendre une investigation non seulement sur les catéchistes, ces collaborateurs attirés de la mission, mais aussi sur ces autres catégories de personnes - souvent désignés par le nom de « travailleurs » - qui ont aidé à mettre en place et à entretenir l'infrastructure matérielle indispensable à la mission.

Qu'il s'agisse du catéchiste, du boy ou du porteur, ces personnages, à cause de leurs contacts suivis avec les « *Blancs de Dieu* »^{Note2}, avaient une influence certaine auprès de leurs compatriotes et étaient ainsi les zélés les plus crédibles de l'Évangile. Nous allons, dans les lignes qui suivent, exposer ce que nous savons sur le personnel qui a travaillé à étendre l'évangile de Jésus parmi les Ding orientaux, à l'époque du poste de Pangu.

1. 1. LES SCHEUTISTES DE PANGU^{Note3}.

Bien que la C.K. ait désiré l'établissement d'une maison de religieuses à Pangu, celles-ci ne s'y sont jamais installées. Les débuts de la mission dans la région de Pangu ont été donc entièrement l'œuvre de la gent masculine. Ces Scheutistes de Pangu - Pères et Frères convers - sont, à une exception près, d'origine belge. Ils appartiennent tous à la communauté flamande, sauf deux. Au total 12 Scheutistes ont résidé à Pangu entre le 12 novembre 1908 et le 8 décembre 1919. Parmi eux, on compte trois Frères convers et 9 prêtres. Il y a eu, certes, d'autres missionnaires qui ont œuvré momentanément à Pangu, soit parce qu'ils étaient de passage par-là, soit qu'ils venaient remplacer l'un ou l'autre confrère absent. Dans ce travail, nous n'avons pas tenu compte de ces hôtes occasionnels. Il convient de faire remarquer le statut un peu particulier du Père Boghemans qui, comme capitaine du « Sacré-Cœur », résidait de longs moments à Pangu ainsi que son mécanicien le Frère Van den Tillaert. Ils peuvent être classés parmi les missionnaires de Pangu.

Les scheutistes de Pangu 1908-1919



(source : ARCCIM, Rome)

Auguste Janssens de Varebeke, surnommé Kakese par les indigènes du Kasai, est le premier prêtre scheutiste qui débarque à Pangu ce 12 novembre 1908. Il est né à Saint Nicolas-Waes en Belgique, le 26 juillet 1871. Après ses humanités au petit séminaire de Saint Nicolas, il entre au noviciat des missionnaires de Scheut le 6 avril 1890. Il est ordonné prêtre le 19 juillet 1896. Il s'embarque pour le Congo le 6 septembre 1896. Avant Pangu, il fonde, en 1904, le poste de Mushenge chez les Kuba où il reste Supérieur jusqu'en 1908. Il fonde ensuite Pangu au mois de novembre et il y demeure comme Supérieur. Le 13 décembre 1910, il rentre en Europe pour un repos. Il revient à Pangu, le 4 février 1912, où il reprend la direction de la mission jusqu'au 15 octobre de cette même année. Il est nommé Supérieur à Bokila. Il va encore travailler en plusieurs endroits au Kasai, jusqu'à sa mort à Masuika Saint Jean le 14 septembre 1942. Il aura au total accompli 46 ans de de vie missionnaire au Kasai^{Note1}.

D'après les notes de Janssens et de Sterpin, c'est le Père René Crombé, né à Velzeke en Belgique en 1878, qui est le co-fondateur de Pangu. Il est venu de Mushenge avec Janssens. Son séjour à Pangu est des plus brefs. Il se rend en retraite à Luluabourg le 23 mars 1909 et ne devait plus revenir pour des raisons de santé. Pour ce même motif, il rentre en Europe en avril 1914 en passant par Pangu (le 14 mars 1914). Il a exercé son ministère au Kasai pendant 28 ans. Il meurt à Zottegem en 1955.

Répondant à l'appel du Pro-premier, le Supérieur de Pangu, René Baerts, qui va à Luluabourg pour sa retraite annuelle, le 13 août 1914, amène avec lui 11 enfants pour l'école des catéchistes^{Note5}. Qui sont ces enfants ? Nos sources actuelles ne nous livrent aucun nom. Nous ne savons même pas comment ce premier groupe a évolué et quelle était l'issue de son aventure à Luluabourg. Le Journal de la Mission nous donne une information laconique sur les élèves de Pangu en 1916 : « Le 6 juin 1916, « Antoinette » revient de Luebo. Il amène un des élèves de Mpangu à l'école des catéchistes de Luluabourg : Masokotshi, renvoyé pour inconduite »^{Note1}. Qui est ce Masokotshi ? Était-il du premier groupe ou des autres groupes envoyés les années suivantes ? Ces catéchistes formés à Luluabourg peuvent être qualifiés de la

troisième génération ; et cette génération est plus instruite.

Les études à l'école de Luluabourg durent trois ans. Au début, les Pères De Cock et Callewaert sont exclusivement affectés à cette tâche. Le programme comprend la religion, le calcul, l'anatomie, la botanique, la zoologie, la physique, l'histoire du Congo, la calligraphie, la géographie et le style, la politesse, la pédagogie, la puériculture et le français. Les cours se donnent en Ciluba. Leur formation terminée, les jeunes catéchistes réintègrent leurs régions d'origine où ils sont mis à la disposition des missions^{Note2}.

En 1916, les Scheutistes inscrivent le cours de latin au programme de l'école des catéchistes appelée aussi école normale. Le Père De Cock est chargé de donner ce cours aux jeunes gens qui en manifestent le goût et l'aptitude en vue de la prêtrise. C'est de cette école qu'on recrutera les premiers séminaristes et l'un d'eux, Charles Mbuya, deviendra le premier prêtre du Vicariat du Haut-Kasaï^{Note3}.

En ce qui concerne la mission de Pangu, nous ne savons pas combien de ses catéchistes ont été formés dans cette école entre 1914 et 1919. Il nous est même impossible d'affirmer que les catéchistes installés dans la région à partir de 1917 ont reçu leur formation à Luluabourg. Il y a ici tout un champ d'investigation pour le futur.

La méthode employée par les catéchistes de Pangu, consistait à faire apprendre aux catéchumènes la récitation des prières et des commandements de Dieu et de l'Eglise en ciluba. L'explication des mystères de la foi et des textes bibliques était réservée aux missionnaires eux-mêmes.

Dans les villages, les catéchistes faisaient prier et baptisaient les mourants en l'absence du prêtre. Les Pères les invitaient quelques fois à la mission pour une retraite et à l'occasion de grandes fêtes.

Les sources écrites nous indiquent aussi que les catéchistes recevaient un salaire. Les Instructions aux Missionnaires précisent : « Il convient que la position de catéchiste soit regardée comme une position très honorable et qu'elle soit rétribuée d'après les services que le catéchiste rend au missionnaire »^{Note1}.

Sachant lire, écrire et calculer et connaissant les secrets de la religion des Blancs, le catéchiste avait, au village, une considération certaine. Même si dans la hiérarchie traditionnelle, il était issu d'une classe sociale inférieure, ses relations avec le « Blanc de Dieu » et sa connaissance de la « science du blanc », lui conféraient un pouvoir qui le hissait en haut de la hiérarchie sociale et lui permettait de traiter avec l'aristocratie traditionnelle. C'est à lui qu'on faisait appel pour lire la convocation du Blanc de l'Etat ; plus tard, c'est lui qui s'érigea en scribe du village. Combien de catéchistes Ding y avait-il à l'époque des Scheutistes ? Nous ne possédons aucun chiffre. Nous savons simplement que l'un d'eux avait été assassiné en 1919 par les gens de Ngulungu. Qu'un autre, nommé Mafuta Adrien, qui a été en procès à Luebo avec un certain Bangui Ilua, était libre depuis le 25 août 1919 et en route pour Pangu^{Note2}. Celui que les Jésuites ont trouvé à leur arrivée à Ipamu, un nommé Paul, était sûrement un Ngwi^{Note3}.

1. 3. LES AUTRES « TRAVAILLEURS »

Dans l'épopée missionnaire, on oublie souvent ces autres protagonistes, presque anonymes, que sont les « travailleurs » de Pères.

Chrétiens à Pangu, 1910.



(source, René Baerts 1910)

Dans le Kasaï cette catégorie de personnages inclut plusieurs corps de métiers dont le plus envié reste celui des « boys ». Le personnage de boy ou domestique mérite qu'on s'y arrête un peu. Il est le chef cuisinier des Pères. À ce titre, il est le seul à savoir le genre de nourriture que consomme le « Blanc de Dieu », la façon dont ces aliments sont préparés, le cérémonial qui précède et suit le repas des missionnaires. Il lui arrive parfois de capter l'une ou l'autre confidence que les Pères se disent à table. Lors des sorties en « brousse », il joue au majordome et à l'interprète du Père. C'est auprès de lui que le catéchiste du village va s'enquérir sur ce que le Père mange ou ne mange pas. Il fait le lit du Père, lui prépare sa douche et, comme une bonne ménagère, il pourvoit à quelques petits soucis matériels du missionnaire. Son rôle est encore plus important lorsqu'il se mêle au ministère du missionnaire. Il l'aide à entrer en contact avec les indigènes. Baerts raconte comment son boy lui a été d'un précieux apport dans sa recherche des malades du sommeil à baptiser : « Ici à Ekumene, je baptise 11 moribonds, tous atteints de la maladie du sommeil. Mon boy parle leur langue et il est bien instruit. Il est bien accueilli, dans sa recherche des malades : on les lui présente spontanément, et il n'essuie qu'un seul refus »^{Note1}.

À lire la documentation aujourd'hui disponible, on peut penser que chaque missionnaire qui « faisait la brousse » avait son boy.

À la mission, il y avait un quartier réservé aux boys^{Note2}. Ces auxiliaires indispensables à la vie et à l'action du missionnaire étaient eux-mêmes des « bons chrétiens ». Parce qu'ils devaient suivre les Pères dans leurs périple, les boys étaient surtout des jeunes célibataires choisis parmi les néophytes dévoués. Si Baerts ne nous livre pas le nom de son boy, nous connaissons les noms de Georges Kayembe, boy du Père Van Oost et de Jean, boy du Père Sterpin, mort à Luebo le 26 janvier 1912 des suites de coups de poing reçus d'un nommé Lisashi^{Note3}.

Par rapport à la société indigène, le boy est un privilégié. Il est censé connaître les « secrets » de missionnaires blancs, il possède même la « science de leur art culinaire »^{Note4}. À regarder de près, ces boys sont à l'origine de toute sorte de ragots qui circule encore aujourd'hui, parmi les natifs, au sujet des missionnaires. Ils sont cru à cause de leurs affinités avec les Pères.

À l'époque de missionnaires de Pangu, comme il n'y avait pas encore de routes carrossables, le porteur jouait un rôle capital dans le transport des personnes et des biens. Dans son rapport de 1912, Janssens donne quelques indications sur ce personnage : « La pirogue sur les rivières et fort rarement le hamac en cas de fatigue de la marche dans l'intérieur du pays, sont les moyens de voyager. Les porteurs du Père sont des travailleurs de la mission. Le paiement des porteurs est le même que celui qu'ils ont à la mission. Parmi ces porteurs, il y a des catéchumènes, des chrétiens et autres, toujours aux mêmes conditions et en tant que travailleurs engagés sans terme déterminé à la mission »^{Note1}. Même si la pirogue demeurait le principal moyen de transport sur la Loange, la Lubwe et le Kasaï, il a fallu des porteurs pour emmener les charges jusqu'à ces cours d'eau ou pour atteindre les plateaux herbeux du sud où les cours d'eau n'étaient plus navigables.

D'après Baerts, c'est parmi les Mbuun et les Pende que les Compagnies commerciales, les agents européens et aussi les missionnaires recrutèrent leurs contingents de porteurs. Il donne quelques estimations de distances que ces hommes parcouraient :

... De Dumba à Kiluit, mission des Pères Jésuites, il y a quatre jours de marche pour une caravane de porteurs, de Dumba à Ihunda, deux jours, de Pangu aux

« De Dumba à Nkwit, mission des Pères Jésuites, il y a quatre jours de marche pour une caravane de porteurs, de Dumba à Ibandu, deux jours, de Pangu aux Apende - par les Bakongo, - quatre à cinq jours »^{Note2}.

Le travail de ceux qui sont préposés à transporter le Père vautre sur son hamac était des plus délicats. Gare à eux si le missionnaire venait à tomber lors d'une glissade ou d'un faux pas au passage d'un pont^{Note3}.

Mais la tâche la plus rude pour les porteurs reste le transport des charges. Janssens estime que pour les porteurs de Pangu la charge était « de 30 à 40 kgrs par deux porteurs »^{Note4}. Le plus difficile n'était surtout pas le poids mais les sentiers que les porteurs devaient emprunter à travers la jungle tropicale.

Les porteurs contribuaient indirectement à répandre l'évangile. Ils parlaient du « Bon Dieu » dans leurs pérégrinations à travers différents villages.

À côté des boys et des porteurs, plusieurs autres travailleurs étaient au service des Scheutistes de Pangu : infirmier, constructeurs, tireur de vin, jardinier, éleveur, coupeurs de bois, factotum, etc. Janssens dévoile que tous ces travailleurs recevaient « comme paiement : au mois six francs ou quatre brasses d'étoffe indigo drill ou Tukula. On les paie aussi en nature à leur choix, surtout en objets d'utilité et de variété. Il reçoivent aussi par semaine sept morceaux de fil de cuivre soit en somme 2 m 17 de fil de cuivre rouge de 3 mm d'épaisseur »^{Note1}. Les Pères prétendent que leurs employés travaillaient « pendant cinq heures avant midi et pendant trois heures après midi »^{Note2} ; que la plupart des travailleurs se sont présentés spontanément et qu'ils ne comptaient ni sur les chefs ni sur les capitas pour le recrutement de leurs travailleurs^{Note3}.

Une chose est certaine : il était difficile de rester longtemps au service des Pères sans être catéchumène ou chrétien. Les travailleurs qui résidaient à la mission avaient l'obligation de mener une vie chrétienne exemplaire : mariage, obligation de participer aux exercices spirituels (messe, prière, confession, etc.), éducation chrétienne des enfants, etc.

2. ASSISTANCE AUX MALADES

Le motif principal évoqué dans tous les documents pour justifier la fondation de Pangu est le désir de la C.K. de voir les Scheutistes prendre la direction de l'hôpital et s'occuper de la santé physique et spirituelle de ses travailleurs. Le père Sterpin, dernier supérieur de Pangu résume ce motif : « La Compagnie du Kasai voulant fonder un hôpital pour ses agents a demandé à la mission de vouloir le diriger... »^{Note4}.

L'action de Scheutistes consistera non seulement à donner des soins curatifs aux patients de l'hôpital à Pangu, mais aussi à soigner dans les villages et surtout à administrer le sacrement de baptême à tous ceux qui étaient à l'article de la mort.

2. 1. L'HÔPITAL DE PANGU

Pour accepter d'envoyer des missionnaires à Pangu, Cambier s'est d'abord assuré des moyens que la C.K. mettrait à leur disposition. La Compagnie s'était engagée, nous l'avons dit précédemment, à confier la direction de l'hôpital aux Scheutistes et à leur verser des subsides.

L'hôpital est effectivement construit. Il comprend deux parties, l'une pour les Blancs et l'autre (le lazaret) pour les Noirs.

Lorsque les Scheutistes arrivent sur place, en 1908, un médecin, le docteur De Mey, est déjà au travail. Il reçoit les trois missionnaires qui débarquent presque à l'improviste. Les pères se préoccupent du sort d'un Blanc nommé André, agent de la Compagnie. Celui-ci, logé dans l'ancienne maison des Magasins Généraux, est très sérieusement malade. Un des pères le conduit le 17 décembre, jusqu'à Léopoldville où il meurt dans les services Croix rouge^{Note1}.

En 1910, l'hôpital pour Blancs compte une trentaine de malade. Un certain Monsieur Falen meurt « d'une mort très chrétienne » en juillet 1910 et est enterré à Pangu au cimetière de la Compagnie^{Note2}.

En octobre 1910, le docteur Daloze succède au docteur De Mey. Selon les notes de Janssens, les missionnaires comptent 35 malades à l'hôpital. Six d'entre eux, atteints de la maladie du sommeil, sont étrangers à la Compagnie du Kasai. Ils meurent dans le lazaret construit pour eux par les missionnaires et ils sont enterrés sur le territoire de la mission^{Note3}.

En 1912 il y a, à l'hôpital, à peine vingt malades dont quatre malades du sommeil. Depuis la fondation de la mission, quarante et un malades ont été baptisés.

Janssens parle assez sommairement de la manière dont les soins sont organisés par les missionnaires : « La mission dispose d'une pharmacie où les travailleurs chrétiens et païens, leurs femmes et leurs enfants, les orphelins et aussi les indigènes malades ou blessés viennent se faire soigner, soit par le Père pour les cas plus spéciaux et remèdes internes, soit par un infirmier noir, pour les cas ordinaires et remèdes externes »^{Note1}.

Les indigènes atteints d'affections plus sérieuses restent quelque temps à la mission et apportent de chez eux à manger ou de quoi acheter à manger. Quelquefois on leur fait préparer à manger par les femmes des travailleurs, aux frais du Père^{Note2}.

L'hôpital de Pangu ne durera pas longtemps. Le mardi 30 juillet 1912, le docteur Daloze est à la fin de son mandat. Il rentre en Europe. La direction de la C.K. cherche désespérément un remplaçant au partant. Elle demande aux missionnaires de Pangu de continuer à maintenir ouvert cet établissement et d'y accueillir les malades. Le directeur de la C.K. écrit au supérieur de Pangu :

Notre Administration centrale m'informe de ce que, malgré de nombreuses démarches, elle n'est pas encore parvenue à engager un médecin pour remplacer le docteur Daloze à Pangu. Il serait vraiment regrettable de devoir fermer l'hôpital. Aussi je viens faire appel à tout votre dévouement et à l'esprit d'abnégation des autres Pères, en vous priant de bien vouloir maintenir cet établissement ouvert et d'y recueillir les malades dont l'affection ne réclame pas les soins d'un médecin. Veuillez croire à toute la gratitude de la Compagnie du Kasai, et agréer, Très Révérend Père, avec mes plus vifs remerciements, l'assurance de ma considération la plus distinguée »^{Note3}.

Le sort de l'hôpital est, dès lors, scellé. On ne trouvera jamais un médecin pour continuer l'œuvre de De Mey et de Daloze.

Le *Journal de la mission* signale que le docteur Daloze est revenu à Pangu le lundi 13 janvier 1913 non pas pour y rester, mais pour faire ses adieux. Il apporte la nouvelle de la suppression prochaine de l'hôpital et du transfert de celui-ci à Dima. Le docteur reste encore trois mois dans la région faisant la navette entre Lubwe, Pangu et Basongo pour soigner quelques malades^{Note4}.

L'ordre de démolir l'hôpital et d'envoyer les charpentes et les autres matériaux à Dima arrive le 19 mars avec le steamer « SS Bertha ». Celui-ci emporte les premiers matériaux de l'hôpital de Pangu à Dima, le mardi 25 mars^{Note1}. Quant au docteur Daloze, il quitte définitivement Pangu le 6 avril 1913.

La lettre annonçant officiellement aux Scheutistes que l'hôpital est supprimé ne sera écrite que le 22 avril 1913 :

« J'ai l'honneur de porter à votre connaissance qu'en exécution d'une décision de notre Comité Permanent, en date du 21 mars dernier, l'hôpital de Pangu est supprimé »^{Note2}.

La suppression de l'hôpital va avoir une incidence durable sur la vie des missionnaires et sur l'avenir même du poste. La C.K. va supprimer, en 1913, les subsides qu'elle accordait aux Scheutistes de Pangu parce que ces subsides étaient subordonnés aux services rendus par les missionnaires à l'hôpital. Dès lors, la situation financière de missionnaires de Pangu devient précaire. Le Père Sterpin écrit, le 7 septembre 1924 : « En 12 la Compagnie supprimait l'hôpital, et en 13 ses subsides ; depuis lors nous n'avons plus eu qu'une existence précaire, on ne nous permettait que de faire du provisoire »^{Note3}.

Les missionnaires devront donc trouver d'autres ressources pour continuer leur ministère à Pangu.

2. 2. SOINS AMBULATOIRES ET BAPTÊME DES MOURANTS

La médecine ne s'arrêtait pas à l'hôpital de Pangu. Les missionnaires profitaient de leurs tournées pastorales dans les villages pour procurer les médicaments à ceux qui souffraient^{Note4}. Ils repéraient les malades du sommeil ou d'autres mourants et leur administraient le baptême. Les catéchistes et les boys aidaient les missionnaires dans leur tâche. Le père Baerts nous raconte comment il avait réussi à débusquer, lors d'un de ses voyages, quelques moribonds qu'il a baptisés : « Ici, à Ekumene, je baptise 11 moribonds, tous atteints de la maladie du sommeil. Mon boy parle leur langue et il est bien instruit. Il est bien accueilli, dans sa recherche des malades : on les lui présente spontanément, et il n'essuie qu'un refus »^{Note1}. Trouver des malades à baptiser n'était pas chose facile. Dans plusieurs passages de leurs écrits, les missionnaires de Pangu indiquent que les gens se méfiaient d'eux. Ils avaient peur de l'eau du baptême parce que celle-ci, croyaient-ils, donnaient la mort aux mourants. La venue du Père semait la panique parmi les malades et les proches s'empressaient de les cacher.

En 1910, René Baerts décrit une scène qui s'était déroulée dans un village des Banzadi :

[...] La superstition de nos indigènes leur est plus chère que la prune de leurs yeux. Ils craignent de se convertir et redoutent le baptême, par esprit d'atavisme : le changement de religion les empêcherait d'aller rejoindre leurs parents et leurs proches. Tout récemment encore, je fus mandé, pour une fillette moribonde, chez les Badjari, à quelque dix kilomètres de la mission. Je m'y rendis en pirogue [...]. Arrivé à destination, j'avais à peine fait amarrer la barque qu'un noir vint me dire : « L'enfant est morte, Père, inutile de vous déranger, vous pouvez retourner à Mpangu ! ». Oh ça, l'ami, ton accueil n'est pas charmant, et me dit assez qu'il y a anguille sous roche. Je vais voir la fillette : elle vivait encore. Heureuse bimbine ! elle n'était pas onduoyée d'un quart d'heure qu'elle se réveillait en paradis. Mais à côté de cette privilégiée, qui doit son bonheur éternel à la prière de quelque âme fervente de ma lointaine patrie, combien navrant est le sort de tant de malheureux, que leurs parents superstitieux cachent dans la brousse pour les dérober au missionnaire ou au catéchiste qui leur ouvrirait le ciel ! ^{Note2.} Les baptêmes à l'article de la mort (*in articulo mortis*) avaient une telle importance que les missionnaires les conféraient presque à tour de bras. Dans les registres, ils étaient clairement séparés des autres. Ces baptêmes répondaient à une exigence de la théologie sacramentaire de l'époque qui voulait que le baptême soit l'unique voie du salut. Mourir sans baptême signifiait la damnation.

Ainsi Baerts écrit-il : « *Pauvres noirs, vous êtes logés à bien mauvaise enseigne pour vous soustraire à l'envoyé du ciel, tandis que vous vous jetez à corps perdu dans les filets du démon, éternel ennemi de Dieu et de vos âmes !* » ^{Note3.}

Nous verrons dans la deuxième partie de ce travail que les Ding orientaux ne percevaient pas la question de la même manière.

3. ÉDUCATION ET INSTRUCTION

Le constat que Janssens fait de l'éducation dans la société traditionnelle des Ding orientaux est sans concession : « *L'éducation est nulle. La vie en promiscuité des enfants est ordinaire* » ^{Note1.} Il fallait donc que les missionnaires mettent en place un système scolaire. Au début la tâche ne devait pas être facile surtout en ce qui concerne le recrutement des élèves.

3. 1. RECRUTEMENT DES ÉLÈVES

En 1910, l'école compte vingt-quatre élèves et Baerts écrit : « L'école ouvre journalièrement ses portes à vingt-quatre sauvages, dont les derniers venus s'égosillent à l'A.B.C., tandis que les plus avancés commencent à parler français... à la nègre » ^{Note2.}

Dans un rapport dressé le 15 mai 1912, Janssens détaille toute la situation scolaire de cette année-là.

Il indique d'abord que 90 garçons fréquentent l'école journalièrement. Ces garçons sont tous des orphelins ou des enfants sans tutelle. Leur âge varie de 7 à 18 ans. Ils sont « venus librement, attirés par le désir de s'instruire et par l'appât du gain dans le commerce qu'ils ont facilité de faire à la mission avec le produit de la pêche qu'ils font eux-mêmes, de la chasse qu'on fait pour eux de temps en temps et des objets qu'ils ont chez nous à un prix très modique » ^{Note3.} Ces jeunes gens sont tous internes. Ils sont logés dans des dortoirs communs et sont obligés de travailler au moins une fois par jour. Ce « sont des enfants de Baja surtout et aussi quelques-uns de Bandjari » ^{Note4.} Ils reçoivent « une ration hebdomadaire en fil de cuivre qui équivaut dans l'échange à soixante-dix centimes, plus une brasse de tissu ordinaire tous les trois mois » ^{Note5.}

Ensuite Janssens parle de 21 garçons qui viennent à l'école une à trois fois par semaine. Douze d'entre eux rentrent journalièrement chez eux et les neuf autres restent logés à la mission parce que leurs villages sont éloignés de deux à quatre heures de marche. Pour attirer certains élèves de cette catégorie, les missionnaires leur donnent « de temps en temps une cuillère de sel et assurent aux chefs des villages la protection et l'intervention de la mission dans leurs litiges » ^{Note1.} D'autres viennent de leur propre initiative estimant que l'apprentissage fait à la mission est important. Il s'agit, dans ce dernier cas, « des enfants propres des travailleurs de la mission » ^{Note2.} à qui les missionnaires ne donnent aucune ration.

Enfin, Janssens nous révèle que les filles qui fréquentent quotidiennement l'école sont au nombre de neuf. Elles sont toutes enfants de travailleurs de la mission. Leur âge varie de 4 à 13 ans.

Il convient de remarquer que, d'après Janssens, il n'y avait à Pangu ni école pour adulte ni école du soir ; école professionnelle et école-chapelle n'existaient pas davantage. Le catéchisme était enseigné par les missionnaires mais jusqu'en 1912, aucun des élèves n'avait été baptisé parce que leur temps de catéchuménat n'était pas encore révolu.

Pendant tout le temps qu'a duré la mission de Pangu, ce sont les Pères qui ont cherché les enfants pour leur école. Par une propagande active, ils ont su captiver des jeunes des régions qu'ils visitaient. Quelques exemples tirés du Journal de la Mission montrent comment chaque visite pastorale était une occasion propice « d'enrôler les recrues ».

Le 20 mars 1912 Baerts entame une tournée à l'intérieur du pays, chez les « Badinga ». Il rentre de son expédition le 1^{er} avril et ramène à la mission « un enfant du village du chef Malungu et un autre du village Mingese, tous deux de la race Badinga. Ils resteront un mois pour commencer ici à la Mission » ^{Note3.}

Le 27 janvier 1914, ce même missionnaire effectue un voyage dans le bassin de la Lubwe. Il sillonne le territoire des Bambunda et des Bampende et en ramène 15 enfants ^{Note4.} La même année, le 18 mai, Van Aelst revient à la mission avec des enfants recrutés chez les Bambunda ^{Note5.} Le 10 mai 1916 le « Sacré Cœur » embarque à Mangai 12 garçons pour l'école de Pangu ^{Note6.}

La propagande des missionnaires pour leur école est telle que le nombre de recrues entre le 1^{er} juillet 1913 et le 1^{er} juillet 1914 atteint le chiffre de 297 élèves dont 277 garçons et 20 filles ^{Note1.} En 1918, une année avant leur départ, les Scheutistes peuvent se targuer d'avoir à leur actif 400 enfants ^{Note2.}

3. 2. PROGRAMME ET OBJECTIFS DE LA FORMATION

Jusque vers 1915, les Scheutistes du Kasai n'avaient pas un programme d'enseignement commun. D'ailleurs, ils hésitaient sur les objectifs que devait poursuivre l'école. Les missionnaires eux-mêmes étaient très peu préparés pour cette forme d'apostolat. Ils reconnaissaient volontiers qu'ils n'avaient pas la compétence des Jésuites. En 1908, le Supérieur général, le Père Botty, proposait un profil de Noir à former :

A mon avis, il nous faut au Kasai, ce que les protestants ont à Bolobo, ce que les Jésuites ont à Kisantu, c'est-à-dire à employer plusieurs missionnaires à la formation d'une élite indigène de gens instruits que les administrations et les sociétés doivent employer : si nous récusons, si nous tardons, cette élite sera formée par d'autres et nous sera une vilaine engeance... et pour longtemps. Il faut que les gaux soient obligés de nous rendre cet hommage, que nous ne sommes pas des incapables et des retardataires ; c'est le seul titre qu'il nous reconnaitrons, celui de civilisateurs (Je parle du temps - peut-être hélas pas bien lointain qu'ils seraient au pouvoir). A présent, ils louent notre dévouement, mais critiquent d'autant plus aigrement notre enseignement et nos méthodes. En somme, ne nous contentons pas d'un dévouement sans bornes, mais obscur, mais comprenons les devoirs du temps présent, et montrons au public, par des faits et des chiffres, que si nos adeptes savent prier, ils savent aussi se bien conduire, exercer tente-six métiers, gagner honnêtement leur vie, qu'ils sont même pour quelques-uns instruits et capables et que tous sont chrétiens et civilisés. Il faut que les gaux soient forcés de le reconnaître, et qu'ils ne se bornent pas à louer notre dévouement pour critiquer ensuite amèrement notre « pauvre enseignement et méthodes ». ^{Note3.} Botty milite pour un enseignement professionnel et pratique qui ferait des Noirs du Kasai des hommes capables non pas seulement de prier mais aussi de travailler dans les sociétés commerciales et industrielles et dans les administrations. Cette recommandation n'est pas suivie d'effet. En 1910, au démarrage de l'école de Pangu, les missionnaires proposent une ébauche de programme :

L'enseignement se donnera dans un laps de temps minimum de deux heures l'avant midi et une heure l'après midi. Il comprendra : l'avant-midi une leçon de catéchisme (texte et explication), l'après-midi, l'histoire sainte. Outre cela : la lecture, l'écriture, le calcul, quelques notions de géographie, etc. Pour autant qu'il est possible vu le nombre insuffisant de personnel enseignant. Il est à souhaiter qu'on apprenne aux enfants la manière pratique d'entendre la sainte messe. Les enfants se chargeront eux-mêmes de l'entretien de leurs maisons, de la cour, de l'entretien des classes. On insistera sur l'ordre et la propreté. On les initiera à l'entretien des objets de culte. La mission pourra leur fournir le nécessaire en fait d'habillement et de nourriture ^{Note1.} Cette proposition insiste, comme nous le voyons, sur la formation religieuse : le catéchisme et l'histoire sainte constituant les matières principales.

En 1912, dans son rapport, Janssens ne parle que très brièvement de matières enseignées : « *On apprend à lire et écrire premièrement en langue indigène. Après les plus intelligents sont admis à la classe de français et d'arithmétique* » ^{Note2.}

Disons que jusqu'au début de la première guerre mondiale, les écoles du Kasai (et donc celle de Pangu) fonctionnent chacune avec un programme élaboré localement par les missionnaires de chaque poste. Ceux-ci se contentent de donner un enseignement rudimentaire ayant pour objectif ultime l'acquisition des connaissances religieuses (catéchisme et histoire sainte). L'apprentissage de la lecture et de l'écriture venait s'ajouter comme outil nécessaire à l'obtention et la diffusion du savoir religieux. Le calcul était indispensable pour les auxiliaires utilisés par les compagnies européennes ou l'État (canita-acheteurs ou percepteurs

mission de façon religieuse. Le catéchisme est indispensable pour les adultes tenues par les compagnies européennes du pays (capita détenteurs ou percepteurs d'impôt).

En 1915, Égide de Boeck, Pro-préfet Apostolique du Kasaï, envoie, à ses confrères, une instruction relative à l'enseignement. Il commence sa lettre par une espèce d'état des lieux. Le constat est mi-figue mi-raisin :

Nos résultats en matière d'enseignement ne correspondent pas toujours aux dépenses, ni quelquefois aux efforts faits dans ce but. Je pense que la raison en est, pour les dépenses qu'on en fait, une bonne partie sans en discerner assez leur réelle utilité ; pour les efforts, qu'ils ne sont pas assez méthodiques. Certes nous ne sommes pas armés pour l'enseignement, et le fussions-nous, le nombre beaucoup trop considérable d'élèves, - la besogne souvent plus que suffisante qu'on trouve en dehors de l'école, seront toujours des obstacles sérieux à la bonne marche de l'instruction. Heureusement nous ne sommes pas sans avoir aussi quelques avantages. Nous n'avons pas à enseigner de langue maternelle : dès que nos enfants savent lire et écrire, ils connaissent parfaitement le congolais ; - les premières opérations d'arithmétique, conduites méthodiquement, ne sont généralement qu'un jeu pour eux ; - notre programme ne doit pas être chargé comme en Europe ^{Note1.} .

Devant ce résultat mitigé, De Boeck estime qu'avec de la bonne volonté un résultat plus appréciable peut être obtenu à condition de s'appliquer sur certains points. D'abord ne dépenser ses forces, son temps et son argent non pas aux élèves irréguliers ou temporaires mais plutôt aux seuls élèves réguliers destinés à rester quelques années.

Ensuite contrôler l'application des élèves. Ceux-ci « *devront passer un examen dont seule la réussite donnera droit à un pague comme récompense. Si nos moyens le permettent, les meilleurs élèves pourront encore recevoir une récompense de fin d'année ; mais qu'on s'abstienne de faire des frais en faveur de ceux dont le seul mérite consiste à grossir le chiffre des présences* »^{Note2.} . Enfin, il est nécessaire d'élaborer un programme et de fixer l'objectif à atteindre : « *Le maître (blanc ou noir) doit savoir le but à atteindre ; l'élève, les progrès à réaliser en vue des faveurs* »^{Note3.} .

De Boeck fixe les grandes lignes de ce programme :

Religion, Catéchisme et histoire sainte.

Lecture et écriture du congolais. Calligraphie.

Arithmétique.

Géographique générale et du Congo.

Quelques notions d'histoire (congolaise), de sciences naturelles, d'hygiène, de politesse^{Note4.} .

Le Pro-préfet indique aussi que ce programme « *semble bien réalisable en quatre années d'étude, comprenant le degré inférieur et le degré moyen. Il formerait de bons éléments pour le degré supérieur, qui serait constitué par l'école des catéchistes, ou, éventuellement, par une école préparant à d'autres emplois* ».

Il promet de faire « *circuler dans les missions quelques notions de méthodologie et un programme détaillé* »^{Note1.} , utiles aux confrères-instituteurs. Il insiste sur l'urgence de la formation de moniteurs noirs.

Pour terminer sa note, le Pro-préfet apostolique attire l'attention de ses missionnaires sur deux points des plus importants :

1° La création d'une école de catéchistes à Luluabourg ne décharge en aucune façon les autres missions du devoir de former elles-mêmes des catéchistes. On ne peut nier que pour ceux-ci, deux degrés d'instruction serait un minimum de connaissances requises. 2° Si la seconde génération doit réaliser les espérances qu'on fonde partout sur elle, elle ne le fera évidemment que dans la mesure de l'éducation reçue. Je sais parfaitement qu'une besogne écrasante nous est imposée partout par les œuvres que j'appellerais extra muros ; mais je me demande, non sans crainte, ce que deviendront ces enfants qui naissent et grandissent sous nos yeux ^{Note2.} .

Cette lettre de De Boeck a eu une grande importance dans l'évolution du système d'enseignement dans le Kasaï. Désormais, un programme commun allait s'imposer à toutes les missions. Les élèves allaient être évalués et encadrés suivant une certaine exigence éducative et disciplinaire. Les objectifs à atteindre sont restés les mêmes, principalement la formation religieuse (surtout celle des catéchistes) et secondairement la formation des agents subalternes de l'État et du commerce.

L'instruction de De Boeck était connue des missionnaires de Pangu. La copie que nous venons d'analyser se trouve dans le dossier de cette mission. Nous pouvons donc supposer qu'à partir de 1915 l'école de Pangu était organisée suivant cette nouvelle instruction.

La situation créée par l'instruction de De Boeck prévalut jusqu'aux années 20. En 1922, bien après la suppression de Pangu, une commission constituée par le ministre des colonies, Louis Franck, élabore les principes de base du système scolaire applicables à toutes les parties du Congo. Ce système met l'accent sur la primauté donnée à l'éducation plutôt qu'à l'instruction. Les programmes sont élaborés et les méthodes proposées en fonction de l'adaptation au milieu « indigène ». L'enseignement doit se faire dans les langues locales car on estime que la connaissance du français est source d'orgueil et de prétention^{Note3.} . Ces années 20 correspondent à la période de l'évangélisation des Ding orientaux par les Jésuites.

4. VIE SPIRITUELLE ET SACRAMENTAIRE

La présence des missionnaires à Pangu a aussi comme objet, la « *santé spirituelle* » des travailleurs de la C.K. et des autres habitants de la région. Une fois sur place, les Scheutistes vont reproduire ce que tous les missionnaires font dans tous leurs postes existants : conduire la prière, célébrer la sainte messe, conférer le baptême aux catéchumènes, aux enfants de parents chrétiens, aux mourants et donner la confirmation aux chrétiens qui la méritent. Les missionnaires essaient eux-mêmes d'entretenir leur vie religieuse par la prière et les retraites.

4. 1. LE SACREMENT DE BAPTÊME

Selon la théologie en vogue à cette époque les missionnaires de Pangu se sont acharnés à baptiser, le plus possible, tous les mourants pour leur ouvrir « *la porte du paradis* » et les petits enfants nés de parents chrétiens pour qu'ils ne meurent pas sans baptême.

Pour les adultes, l'accès au baptême n'était pas automatique dès lors qu'ils en avaient exprimé le désir. Dès 1907, la Conférence des supérieurs des Missions catholiques du Congo avait tracé le parcours à suivre par le postulant pour arriver au baptême. Ce parcours sera affiné au cours des ans et vers les années 30, il sera presque immuable dans l'ensemble du Congo Belge.

Le Recueil d'Instructions aux missionnaires indique quel genre d'adulte peut accéder au baptême : « *Pour qu'un adulte païen puisse être admis au baptême, il ne suffit pas qu'il ait les connaissances requises, il faut en plus que par son assiduité aux instructions et aux exercices religieux et par sa générosité à essayer de mettre sa conduite en accord avec les prescriptions de la religion, il ait donné la preuve de la sincérité de son désir de vivre en bon chrétien et de la probabilité de sa persévérance* »^{Note1.} . Pour être admis au baptême, il fallait parcourir deux étapes de formation : le postulat et le catéchuménat. Le Recueil d'Instructions fixe la durée du temps de probation avant le baptême à au moins deux années et demie. La durée respective du postulat et du catéchuménat est fixée dans chaque mission par l'Ordinaire. Nous n'avons trouvé aucun document écrit sur le déroulement d'une cérémonie de baptême à Pangu. Les registres de baptême nous livrent les chiffres des baptisés de 1909 à 1919.

Tableau N° 8 Nombre approximatif de baptisés d'après les registres de Pangu (1909-1919)

Années	Nbre de baptisés/ Ding orientaux	Nbre total de baptisés	Ding baptisés en %
1909	4	18	22,2
1910	7	31	22,6
1911	14	146	9,6
1912	12	72	16,7
1913	6	64	9,4
1914	24	201	11,9
1915	29	150	19,3
1916	44	236	18,6
1917	51	272	18,7

1918	0	10	0
1919	-	-	0
TOTAL	191	1200	15,9

(Sources : Registres de baptême de Pangu (1906-1918))

Pour uniformiser les pratiques dans le Kasaï, le Pro-préfet consulte, en avril 1914, les différents supérieurs de missions sur un certain nombre de questions dont celle des étapes à parcourir pour être admis au baptême. René Baerts, supérieur de Pangu, répond à cette consultation. En ce qui concerne le baptême, il donne les propositions suivantes :

1° Pour le postulat, la durée est fixée à un an et pour le catéchuménat à un an et demi dans les villages visités ou un an en mission vu le nombre d'instructions plus grand et la matière vue plus à fond. 2° En ce qui concerne les connaissances à acquérir : - Au postulat, les candidats devront connaître ce qu'ils doivent abandonner. Ils doivent apprendre les commandements de Dieu et la défense qui est faite par Dieu de rester polygame. - Au catéchuménat, les candidats devront connaître le texte du catéchisme tout entier ; ils apprendront les prières, l'explication du catéchisme et spécialement les commandements de Dieu et de l'Église ; ils étudieront aussi les sacrements, leurs devoirs envers le prochain, la restitution, le devoir de sauvegarder leurs sacrements, spécialement en dévoilant les empêchements au mariage et les positions irrégulières empêchant l'administration licite du baptême. - Au catéchuménat, la cérémonie est plus solennelle. Elle consiste en la remise par le missionnaire d'un témoignage de postulat accompli après une détestation des péchés, en la récitation du Credo et la demande formelle de baptême. On impose aussi à cette occasion une médaille de l'Immaculée comme signe distinctif des catéchumènes. 4° Une épreuve est prévue à la fin du postulat pour l'admission au catéchuménat et une autre, plus sévère, portant sur les principaux points de la doctrine, a lieu avant le baptême^{Note1}.

Se faire baptiser n'était pas une partie de plaisir. Les adultes devaient, pendant deux ans et demi apprendre la « *religion des Blancs* » à la mission. Et avant, le baptême proprement dit, les catéchumènes devaient subir un examen décisif. Parmi les Ding orientaux baptisés à Pangu les témoins citent Oscar Mimpambie, Iku Marie, Albert Malu, Émile Munkurying, Joseph Yamba et Yonge André^{Note1}.

4. 2. L'EUCCHARISTIE

Le Recueil d'Instructions indique que « à moins que des raisons graves et urgents ne s'y opposent, l'adulte baptisé doit aussitôt après le baptême assister à la messe et communier »^{Note2}. D'après le Journal de la Mission de Pangu, la pratique ici est que cette messe de première communion a lieu le matin du lendemain du jour de baptême. Ainsi, par exemple, sept travailleurs de la mission baptisés le samedi 31 mai 1913 reçoivent leur première communion, le dimanche 1^{er} juin, à la messe de 6 heures 45^{Note3}.

La fréquence de nouveaux convertis à la communion est un problème récurrent dans les écrits de missionnaires de Pangu et du Kasaï. Dans son questionnaire sur la pratique des sacrements, le Pro-préfet, De Boeck, interroge aussi les supérieurs sur l'application du décret *Sacra Tridentina*^{Note4}. du 20 décembre 1905. Ce décret, nous le savons, recommande la communion fréquente des fidèles. À cette question, le supérieur de Pangu répond que la communion fréquente « *se pratique surtout par les jeunes et on tâche d'y amener les autres* »^{Note5}, par l'énoncé de l'utilité intrinsèque de ce sacrement et du conseil de l'Église. En vérité, la communion n'est fréquente qu'à la Mission parce que les Pères célèbrent la messe tous les jours. À partir de 1913, les chrétiens de la Mission et des villages environnants ont l'obligation d'assister à la messe matinale et de communier. Les convertis des villages les plus éloignés se pressent à la mission pour les grandes solennités et surtout pour satisfaire au précepte de la communion pascale.

Les statistiques des communicants ont progressivement augmenté : en 1912, 3810 communions sont signalées à Pangu, puis 7291 en 1914 et 15456 en 1918^{Note1}. À la communion est étroitement associée la question du sacrement de pénitence.

4. 3. SACREMENT DE PÉNITENCE

Pour les missionnaires et les théologiens de cette époque, confession et communion sont étroitement liées. Le décret de 1905 insiste sur la fréquentation régulière de la communion avec « *une intention droite et pieuse* »^{Note2}. Cette intention « *droite* » consiste « *en ce que le communicant ne soit pas conduit par l'habitude, par la vanité ou par des raisons humaines, mais qu'il communie pour plaire à Dieu, pour s'unir plus étroitement à Lui par la charité et pour opposer ce remède divin à ses infirmités et à ses défauts* »^{Note3}. Il était recommandé au communicant d'être « *exempt de péchés véniels, au moins pleinement délibérés et de l'affection à ces péchés* »^{Note4}. et « *des fautes mortelles, avec la résolution de n'en plus commettre à l'avenir* »^{Note5}. Le communicant devait se confesser avant de communier et « *pour que la communion fréquente et quotidienne se fasse avec plus de prudence et ait plus de mérite, il ne faut la faire qu'avec l'avis du confesseur* »^{Note6}.

Mais concrètement, le missionnaire confesseur éprouve d'énormes difficultés pour accomplir sa tâche. Il lui faut comprendre ce que l'indigène lui dit dans une langue (en l'occurrence le ciluba) à peine maîtrisée. Il doit aussi, dans chaque cas, appliquer les recommandations données par les Supérieurs en matière de peine à infliger au pénitent. Il lui faut, dans ce cas précis, savoir distinguer entre péché mortel et péché véniel. Cela n'est pas facile. Pour répondre à ce genre de situation et se mettre à jour, le missionnaire de base doit continuellement s'en référer à ses supérieurs. Il leur adresse un questionnaire sur les sujets qui le préoccupent et leur indique, le cas échéant, ce qu'il fait dans la pratique. Voici l'exemple d'une question posée au Préfet Apostolique par le supérieur du poste de Luebo au sujet du vol :

Quelle est la materia gravis in materia furti ? Les opinions semblent bien différentes à ce sujet. Ne pourrait-on pas donner une règle générale pour toute la Préfecture ? Nous, à Luebo, nous considérons comme materia gravis (pour les indigènes) le vol de 3 frs ou objet ayant une valeur correspondante et 6 frs (pour les blancs). La materia 3 frs semble énorme si on considère le gain journalier de l'indigène d'autant plus qu'en morale d'ordinaire il y a un péché mortel, si l'on prend à quelqu'un autant qu'il lui faut en un jour pour le soutien de sa famille. Ce qui fait que le vol de 0,15 cts ou objet ayant cette valeur serait péché mortel. De même 6 frs semblent peu pour avoir la materia gravis dans les vols opérés chez les blancs. Toutefois, il nous semble qu'enseigner aux noirs qu'ils peuvent prendre plus avant d'atteindre la materia gravis, est très dangereux, et cependant il faudrait le faire si l'on veut suivre les principes de la morale. D'après Monsieur le Commissaire de District, chaque blanc coûte journalièrement à l'état 30 frs (pour les blancs qui gagnent 7.000 frs par an), c'est-à-dire que de fait chaque blanc de cette catégorie, tout compris voyage et transport ainsi que traitement de Congé, gagne 30 frs. Je donne simplement ce renseignement pour servir de base^{Note1}.

Ces questions portent sur de nombreuses situations concrètes et souvent inédites non prévues par le droit canonique et les instructions des Supérieurs des Missions du Congo : l'attitude à avoir vis-à-vis d'un protestant, dispense de la proclamation des bans pour le mariage, le jeûne, assistance à la messe pour les blancs concubinaires publics, mariage des soldats, onanisme, fiançailles, etc^{Note2}..

Les missionnaires sont appelés à tenir aussi la comptabilité des confessions. Ainsi, par exemple, de juillet 1912 en juillet 1913, les Pères de Pangu ont entendu 4115 confessions^{Note3}. Cette comptabilité est nécessaire parce qu'elle est associée à la communion.

René Baerts indique qu'à Pangu, il ne fait pas de la confession avant la communion, une obligation. Il laisse libre d'y venir ceux qui le désirent en « *leur donnant la théorie* »^{Note4}. Il insiste cependant sur « *l'obligation de se confesser quand il y a péché mortel et la faculté chaque fois qu'il y a péché véniel et même des péchés antérieurs* »^{Note5}.

Si les propos de Baerts paraissent quelque peu modérés, il n'en est pas de même dans l'ensemble de la préfecture. Dans plusieurs endroits, les missionnaires imposent la confession et veillent strictement à ce que ne puissent communier que ceux qui ont été régulièrement vus à la confession. Le supérieur de Demba écrit, par exemple : « *Nous imposons la confession préalable pour plus de sûreté pour sauvegarder la dignité du sacrement et leur inspirer un plus grand respect. Ensuite, et surtout, cela empêche assez bien que le Noir ne fasse par habitude, de la communion une partie constituante de sa journée. Aller à confesse est un léger sacrifice, surtout qu'il doit y aller au moment où ses amis s'en vont chez eux ou aux jeux* »^{Note1}.

4. 4. LA CONFIRMATION

Ce sacrement ne semble pas avoir posé beaucoup de problèmes aux missionnaires du Kasaï. D'ailleurs le *Recueil d'Instructions* ne réserve pas de longs commentaires à son sujet. Il précise simplement que « *tous les chrétiens qui étant arrivés à l'âge de raison, connaissent les principaux mystères de la Foi et le sacrement de confirmation, peuvent recevoir celui* »^{Note2}. Quelques autres indications sont données sur la faculté de conférer la confirmation aux enfants et aux adultes en danger de mort et sur le pouvoir de chaque chef de mission de déterminer l'âge auquel les enfants pourront être admis à la confirmation et l'instruction requise.

Les premières confirmations ont été conférées à Pangu, le dimanche 3 août 1913 par le père Oscar Bracq, préfet intérimaire, en route pour Léopoldville^{Note3}. À son retour, le 21 septembre, il s'arrête encore à Pangu et le lundi 22, il confirme 20 nouveaux chrétiens. D'autres cérémonies de confirmation auront lieu les années suivantes jusqu'en 1919, présidées successivement par le Pro-préfet Égide de Boeck et le Vicaire Apostolique Mgr De Clerq.

Avec l'autorisation de Mgr De Clerq, le Père Sterpin donne le sacrement de confirmation à quelques chrétiens de Mangai, le 16 novembre, quelques semaines

avant la levée définitive de la mission de Pangu, le 8 décembre 1919^{Note4}.

Du 1^{er} juillet 1913 au 1^{er} juillet 1914, Pangu comptait 115 personnes confirmées^{Note5}.

4. 5. L'EXTRÊME-ONCTION

D'après le Recueil des Instructions, le missionnaire avait « l'obligation d'administrer l'Extrême-Onction aux malades en danger de mort, même immédiatement après le baptême, si les malades sont capables de la recevoir avec fruit. Il pourrait y avoir obligation grave, si les malades la demandaient, ou si l'on devait juger qu'ils en ont besoin pour leur salut ; par exemple : un nouveau baptisé qui survit un certain temps après le baptême, ou un autre chrétien qui n'est plus en état de se confesser »^{Note1}.

Les missionnaires de Pangu ne nous ont guère laissé de traces écrites sur l'administration de ce sacrement. Les témoignages oraux n'en parlent pas non plus. Certes les missionnaires ont-ils probablement administré l'Extrême-Onction aux malades en danger de mort, immédiatement après les avoir baptisés, mais dans les registres, seul le baptême est inscrit.

Pour les natifs, les deux sacrements donnés au cours d'une même cérémonie et par le même officiant ne sont simplement qu'une seule et même chose. Pour eux, toute cette cérémonie là est le baptême. Cette confusion n'a rien d'étonnant parce que le baptême a un plus grand éclat. Il opère un changement visible dans le statut de la personne qui le reçoit. Celle-ci acquiert un nouveau nom (le nom chrétien) et meurt en « chrétien ». L'Extrême-Onction se distinguera progressivement du baptême lorsque les « chrétiens » deviendront de plus en plus nombreux et se trouveront en « danger de mort ». On ira alors chercher le prêtre non pour baptiser les mourants chrétiens (puisqu'ils ont déjà été baptisés), mais pour leur administrer l'Extrême-Onction.

4. 6. LE MARIAGE

Les différentes statistiques indiquent que les Missionnaires de Pangu ont béni un certain nombre de mariages. Il y en aurait eu 22 dans l'année 1912-1913 et 19 en 1913-1914. Nous ne sommes pas encore en mesure de distinguer les Ding orientaux de l'ensemble des mariés de Pangu.

Le mariage est tellement important pour l'Église que le *Recueil d'Instructions* lui réserve une large place. La première question qui se pose à tous les missionnaires est celle « de la validité des mariages indigènes »^{Note2}. Comment s'assurer que deux catéchumènes qui se présentent pour le mariage n'ont pas d'empêchements par rapport aux normes qui régissent leur communauté d'origine et par rapport au droit de l'Église ?

Le *Recueil d'Instructions* conseille aux Supérieurs des stations de mission d'annoter « très exactement toutes les habitudes et pratiques en usages chez les indigènes, au milieu desquels ils se trouvent, pour les fiançailles, les contrats de mariage, les fêtes et les solennités qui les accompagnent, ainsi que le divorce »^{Note3}. Ces notes sont éventuellement transmises aux chefs ecclésiastiques qui, après les avoir étudiées, peuvent se former une idée précise de la validité des mariages indigènes.

À l'état actuel de nos connaissances, il ne semble pas que les Scheutistes de Pangu aient entrepris minutieusement de telles enquêtes. La seule annotation que nous avons du mariage chez les Ding orientaux est celle, laconique, de Janssens : « Ils (les Badinga) pratiquent la polygamie et achètent la femme. 160 à 200 mitakos est le prix de la femme ce qui est environ vingt francs. La prostitution se pratique chez eux sur une grande échelle. Quelques hommes libres ont une femme libre et ont des esclaves dont les enfants leur appartiennent. Pour les femmes libres ils donnent la dot au père et pour les femmes esclaves on donne la dot au chef de village »^{Note1}. Il est difficile, faute de sources, de dire comment les missionnaires arrivaient à déterminer la validité du mariage indigène.

Le *Recueil d'Instructions* suggère quelques précautions à prendre pour assurer cette validité : « Quand deux catéchumènes se présentent pour le mariage, le missionnaire doit s'assurer qu'il n'y a aucun empêchement de droit naturel »^{Note2}.

Si l'un des deux fiancés au moins est chrétien, l'examen portera de plus sur les empêchements de droit divin et ecclésiastique. Il doit surtout s'assurer que les deux fiancés sont libres de tout lien matrimonial antérieur ».

Le *Recueil* indique toute la procédure à suivre pour ceux qui veulent se marier afin de prouver qu'ils ne s'étaient pas mariés auparavant. La recherche de ces preuves peut emmener le missionnaire à recourir au témoignage d'un Blanc ou au « serment supplétoire ». Le *Recueil* précise la manière et les termes du serment :

[...] l'assemblée prescrit une prestation de serment solennelle. Le missionnaire commencera par inculquer au Noir la gravité de l'acte qu'il va accomplir, l'impossibilité de tromper Dieu, l'inefficacité pratique de son mensonge pour se marier sans être libre, la vengeance divine qu'il appelle sur lui ; il annoncera ensuite que le serment se fera solennellement et le lendemain, pour lui laisser le temps de réfléchir. Au temps voulu l'intéressé sera, si faire se peut, introduit devant une table sur laquelle se trouvera un crucifix, un ou deux cierges allumés et le livre des évangiles ou un missel. Assis et revêtu de l'étole, le missionnaire fera mettre l'intéressé à genoux, il lui fera toucher de la main un évangile et récitera avant lui la formule de serment qu'il terminera par ces mots : « si je mens, j'accepte que Dieu me frappe, ainsi que les Saints »^{Note3}.

En réalité, les missionnaires, confrontés à la difficulté de comprendre toutes les subtilités des usages matrimoniaux des africains, n'ont jamais cherché à appliquer toutes ces arguties du droit romain. Ils ont béni tous les mariages qui se présentaient à eux tant qu'il n'y avait personne pour faire une quelconque réclamation.

En ce qui concerne les liens matrimoniaux antérieurs, les missionnaires acceptent qu'une femme déliée d'une union polygamique puisse se marier religieusement avec un homme de son choix. Il en était de même d'un polygame qui abandonnait toutes ses femmes et n'en gardait qu'une seule. Il avait droit au baptême et au mariage.

Un autre problème qui devait se poser à cette époque est celui du mariage entre deux personnes d'ethnies différentes. Les missionnaires de Pangu sont fréquemment confrontés à pareille situation d'autant plus qu'avec le développement des factoreries (Pangu, Lubwe, Mangaï, Eolo, Dima, etc.) et des transports fluviaux, le brassage des populations commence à s'opérer. Le *Recueil d'Instructions* donne une solution à ce problème : « Les supérieurs sont d'avis qu'il faut s'opposer autant que possible aux mariages entre personnes de races différentes, surtout quand ces races sont ennemies ou habitent des contrées éloignées l'une de l'autre. On ne peut y procéder que dans le cas où tous les moyens employés pour en dissuader les intéressés ont échoué. Même dans ce cas, il sera préférable de tolérer une union illégitime, surtout quand on prévoit qu'elle ne sera que passagère, plutôt que de procéder à un mariage qui ne tiendra pas »^{Note1}.

Cette solution ne répondait pas à la réalité du terrain. Les races telles que les définissaient les Supérieurs de Missions étaient une fiction qui ne s'occupait guère de la vie privée des gens. Avant même l'installation des missionnaires, les Ding orientaux contactaient des mariages avec les Lele, les Wongo, les Pende, les Mbuun, les Ding occidentaux, les Ngwii, les Nkutu, les Nzadi, etc^{Note2}. L'implantation des missionnaires n'a en rien altéré ces alliances séculaires.

Si dans les factoreries la majorité de travailleurs vont chercher leurs épouses dans leurs ethnies d'origine, un certain nombre, minoritaire certes, trouvent leurs compagnes soit parmi les femmes de l'ethnie locale soit parmi celles venues d'autres ethnies et attirées par la liberté des mœurs qu'offraient les comptoirs européens^{Note1}.

L'intransigence des missionnaires en matière de mœurs et leur désir de conformer le mariage et la famille aux exigences du droit canonique devait conduire à une sorte d'impasse. Finalement, seule une petite minorité, comme le montrent les statistiques, pouvait bénéficier du mariage chrétien. Comme souvent le baptême des adultes était conditionné par les exigences matrimoniales^{Note2}, beaucoup de gens ont refusé de se convertir au christianisme.

4. 7. LES MISSIONNAIRES EN PRIÈRE ET EN RETRAITE

Les sources écrites nous livrent quelques informations aussi bien sur la vie de prière des chrétiens de Pangu que sur celle des missionnaires eux-mêmes. Il nous est difficile de savoir comment les chrétiens de postes secondaires dépendant de Pangu s'organisaient pour prier.

L'horaire d'activité à Pangu nous indique les principaux temps de prière qui ponctuent la journée à la mission. Janssens écrit à propos de filles et garçons de son école : « Ils ont la Ste Messe à 6 heures et sept heures ils viennent à l'appel ; à 7 h 1/4, ils partent pour le travail qui dure jusqu'à 8 h 1/2 ; à 9 heures ils ont classe jusqu'à 11 heures. A 2 h 3/4 à la chapelle, chapelet ; à 3 heures classe jusqu'à cinq heures moins le quart ; puis prière du soir à la chapelle. A 9 heures couvre feu »^{Note1}.

La sainte messe se dit en latin et le dos tourné au peuple, comme il est d'usage à l'époque. Chaque prêtre célèbre sa messe ; la concélébration n'existe pas. Le chapelet et les autres prières sont récités en ciluba. Il s'agit de prières mémorisées sans en savoir la signification.

Les missionnaires eux-mêmes doivent faire preuve de zèle et de piété. Le *Recueil d'Instructions* ne leur recommande-t-il pas de baser « leur apostolat sur le

fondement d'une étroite union à la personne du Christ »^{Note2}. ? Ce contact divin, indispensable à leur œuvre, doit s'opérer « avant tout par la sainte messe, par l'office divin et par l'oraison »^{Note3}. Plusieurs indices prouvent que les missionnaires s'appliquent, tant qu'ils le peuvent, à mettre en pratique ces recommandations. Le Père Baerts accomplit son devoir de prière même pendant ses périodes en dehors de Pangu. Il écrit : « Ma caravane de retour se compose de 50 hommes. Chaque matin, je célèbre le St Sacrifice et fais réciter la prière en commun : cela édifie les hommes et attire les bénédictions de Dieu »^{Note4}. »

Le *Journal de la Mission* nous renseigne sur la retraite annuelle que les Scheutistes font régulièrement. Ils se rendent à tour de rôle soit à Luluabourg, soit dans une autre de leurs missions du Kasai. Ils peuvent aussi aller chez les Jésuites (à Wombali) ou dans leurs missions du Vicariat du Congo (Léopoldville, Moanda, etc.). Reprenons quelques-unes de ces retraites auxquelles les missionnaires de Pangu ont participé.

1911 - Le 16 août, le Père Baerts va en retraite à Luluabourg et revient à Pangu, le 13 octobre. Le frère Amandus part, quant à lui, le 6 novembre et revient le 12 décembre. Les Frères Vaogkemans et Antoine débutent leur retraite sur place à Pangu, le 26 octobre.

1912 - Le 13 novembre le « *Sacré Cœur* » descend à Wombali avec à son bord le Père Mortier, supérieur Général et René Baerts. Ce dernier se rend à la mission des Jésuites pour faire sa retraite avec le Père Doghmans.

1913 - Une retraite est organisée au début de l'année à Saint Trudon. Le Père Sterpin s'y rend, le 11 janvier.

1914 - Le 13 août, Baerts va en retraite à Luluabourg et amène avec lui 11 enfants de Pangu.

1915 - Le 30 juillet Baerts se rend à nouveau à Luluabourg pour faire sa retraite. C'est au retour de ce voyage, le 24 septembre qu'il annonce qu'il va quitter Pangu et qu'il sera remplacé par Van Oost. Le Père Sterpin s'embarque, le 7 novembre, à bord de « *l'Antoinette* » pour se rendre à Saint-Trudon où il fera un mois de retraite.

1916 - Le 27 juillet, Van Oost part à Hemptinne-Saint-Benoît pour faire sa retraite annuelle. À son retour au mois de septembre, il annonce qu'il sera remplacé par Van Aelst. Celui-ci arrive à Pangu, le 14 octobre.

1918 - Le 24 janvier, Van Aelst se rend à Luebo pour sa retraite annuelle.

La vie spirituelle du missionnaire ne se limite pas seulement à la messe, les prières et les retraites, les Supérieurs lui recommandent aussi d'étudier les écritures et certains sujets de théologie. Les Supérieurs de Missions exhortent aussi les missionnaires-prêtres de chaque station à se réunir « une fois par semaine pour étudier soit un sujet indiqué par leur chef ecclésiastique, soit un point de théologie indiqué par le Supérieur local »^{Note1}.

À Pangu comme dans toutes les stations de mission, les missionnaires ne souffrent pas d'ennui ; au contraire on peut leur reprocher leur excès d'activités. Ils sont constamment partagés entre l'organisation matérielle, les visites apostoliques et les activités spirituelles.

5. VISITES DANS LES FACTORIES, LES POSTES D'ÉTAT ET LES VILLAGES

Dans son rapport de 1912, Janssens indique comment le travail d'évangélisation est organisé dans la vaste mission de Pangu. Au poste de Pangu où sont établis les missionnaires, la pastorale est structurée de la manière suivante :

1° Pour les adultes : les chrétiens reçoivent une instruction sous forme de sermon, le dimanche. Les catéchumènes ont à la mission deux instructions du catéchisme par jour dans lesquelles on leur propose les objections les plus obviees avec réfutation. À une de ces instructions les chrétiens assistent également^{Note2}.

2° Quant aux élèves, pensionnaires et externes, les jours où ils sont à la mission, ils ont une demi-heure de catéchisme le matin et une demi-heure l'après-midi en suivant la même méthode que les adultes : instructions du catéchisme et objections réfutées^{Note1}.

Dans l'arrière-pays l'évangélisation est conduite autrement. Janssens explique : « Nous avons divisé la vigne en trois parties qui contiennent chacune des villages éloignés et rapprochés et à chacune de ces parties un Père est préposé. La durée d'un voyage d'évangélisation est d'un mois environ »^{Note2}.

Une fois dans un village le missionnaire assure un certain nombre de tâches^{Note3} :

1° « Le Père donne le catéchisme là où il y a des catéchumènes »

2° « Comme les Pères sont tous à l'évangélisation dans les villages, ils arrangent chacun les palabres des catéchumènes à moins d'une chose plus importante qu'ils demandent d'arranger au Supérieur de Mission s'il ne l'est pas lui-même ou qu'il communique au Supérieur après l'avoir arrangé si le village est fort éloigné de la Mission »^{Note4}.

3° « Il arrive que le Père en voyage arrange les palabres pour les indigènes ».

4° Les Pères célèbrent la messe, souvent de bon matin, et ils baptisent dans les factoreries où il y a beaucoup de travailleurs (Mangaï ; Dima, etc.)

5° Ils recherchent les malades graves pour les baptiser et leur donner l'extrême-onction.

6° Ils bénissent des mariages dans les factoreries où c'est possible.

Ces visites d'évangélisation, les Scheutistes de Pangu les ont faites le long de la rivière Kasai, en amont (Sanga-Sanga, Basongo, Benda-Bendi, etc.) et en aval (Lubwe, Mangaï, Eolo, Dima, etc.) de Pangu. Ils ont abordé la rive droite du Kasai où ils ont essayé de semer la graine de l'évangile dans les cœurs de Bankutu, surnommés Basongomeno. Sur la rive gauche, ils ont visité les villages de Banzadi, Bashilele, Badinga, Bangoli, Balori, etc. Ils ont remonté la rivière Lubwe jusque Dumba-Mulasa. Le long de cette rivière, ils ont rencontré les Badinga, les Bawongo (Bakongo), les Bambunda et les Bapende. Les missionnaires de Pangu ont aussi tenté, sans succès apparemment, d'installer une école-chapelle dans la région de Laba et à plusieurs reprises, ils ont visité le poste d'État d'Idiofa.

5. 1. DIMA

La carte des divisions ecclésiastiques établie en 1904, réserve les factoreries situées sur les deux rives du Kasai depuis la station de Lubwe jusqu'à celle de Dima à la préfecture apostolique du Haut Kasai. Il sera donc demandé aux missionnaires de Pangu d'étendre leur champ d'apostolat jusqu'au siège de la Compagnie du Kasai. Nous avons déjà signalé que, jusqu'en 1910, les rives du Kasai et donc Dima sont desservies par le Père Baerts.

Le 29 octobre 1910, le Père Sterpin arrive à Pangu pour renforcer l'équipe des missionnaires. Le Supérieur, Janssens, opère une nouvelle distribution de secteurs à évangéliser. Baerts s'occupe des populations de l'intérieur (bassin de la Lubwe) et du pays des Bankutu (rive droite du Kasai). Sterpin sillonne les factoreries installées en aval de Pangu (Lubwe, Mangaï, Eolo et Dima) et les villages riverains. Janssens travaille à la station même et visite les riverains en amont de Pangu jusqu'à la Sankuru (Sanga-Sanga, Basongo, Benda-Bendi, Butala, etc.)^{Note1}.

Sterpin^{Note2} effectue sa première visite à Dima en février 1911. Il y descend encore, le 27 juillet, à bord de « *Sacré Cœur* » et il rentre à la mission le 11 août. Le 28 novembre il se rend de nouveau à Dima : il baptise 75 catéchumènes et régularise plusieurs mariages. Il rentre à la mission le 20 décembre.

À partir de 1912, les allées et venues de Sterpin entre Pangu et Dima continuent. Elles ne cesseront qu'en mai 1913 lorsqu'il sera envoyé à la station de Bokila et remplacé par Van Aelst.

Après le départ de Sterpin, le *Journal de la Mission* indique un changement dans l'organisation de l'action pastorale. Les missionnaires ne sont plus affectés à un secteur particulier. Baerts, Van Aelst, Moons, Van Oost et Laemont vont tour à tour visiter Dima.

5. 2. EOLO

Cette factorerie se trouve près de l'embouchure de la Kamtsha dans une région habitée par les Balori et les Banzadi. Elle est fondée vers 1897 par les agents de la S.A.B., Piron et Stache. Elle est reprise par la C.K. en 1901. C'est à partir de cette date que les agents de la C.K. vont laborieusement occuper le bassin moyen et supérieur de la Kamtsha. D'après la littérature du début du siècle dernier, les populations de ces contrées sont restées longtemps hostiles à la présence européenne. Le *Journal de la Mission* rapporte que les acheteurs de tabac, partis de Pangu en décembre 1915, à bord de l'« *Antoinette* », sont rentrés de Eolo, le 3 janvier 1916,

sans avoir fait d'achats. Ils rapportent que « *les indigènes de la région de Eolo s'étaient enfuis devant les hommes de Bula-Matari* »^{Note1}.

Ce même Journal avait déjà noté que le 27 mai 1914, que le « *Sacré Cœur* » qui descendait à Dima avait embarqué le Père Van Aelst « *avec la pirogue pour faire la rive à partir de Eolo* »^{Note2}.

Eolo est aussi cité par Sterpin comme un des postes desservis par les missionnaires de Pangu^{Note3}. Les premiers Jésuites qui prendront la relève des Scheutistes dans cette région parleront d'une visite effectuée à Eolo en 1920^{Note4}.

À part ces quelques informations, nous ne disposons, pour le moment, d'aucune donnée fiable sur l'activité missionnaire à la factorerie de Eolo.

5. 3. L'ÉCOLE-CHAPELLE DE MANGAI SAINT BENOÎT

Rappelons qu'au mois de juin et de juillet 1909, le Père Baerts, passant à Mangaï, fait « *plusieurs baptêmes parmi les travailleurs de ce poste de la S.A.B* »^{Note5}. Le Père Sterpin rejoint Janssens et Baerts, le 29 octobre 1910. Il est chargé d'évangéliser les riverains du Kasaï en aval de Pangu. Il se rend à plusieurs reprises à Mangaï en 1911. La population de la région, les Ngwii (Bangoli) pour l'essentiel, est « *très attequée par la maladie du sommeil mais bien disposée* »^{Note6} à recevoir la religion des missionnaires. C'est alors pour les Pères de Pangu une « *occasion d'envoyer beaucoup d'âmes en Paradis* »^{Note7}. Sterpin entame des démarches auprès de la *Semaine religieuse de Namur* pour fonder ici une école-chapelle. Les fonds nécessaires sont alloués.

Le 9 juin 1912, le « *De Hemptime* » descend et fait escale à Pangu au beach de la mission. Il embarque Sterpin qui va à Mangaï pour y fonder officiellement l'école-chapelle. Le 16, Sterpin écrit à ses confrères de Pangu pour leur dire que tout va bien. Le 28, le « *Sacré Cœur* » descend jusqu'à Mangaï pour prendre le fondateur de l'école. Janssens accompagne le Steamer. Il revient à Pangu le 29 juin sans Sterpin. Celui-ci ne regagnera Pangu que le 13 juillet. Deux jours plus tard, le 15 juillet, Sterpin repart pour Mangaï achever les travaux qu'il avait commencés^{Note1}.

Dès lors, Mangaï, baptisé Saint Benoît, devient une des places fortes de l'évangélisation de la région des Ngwii. Plusieurs missionnaires de Pangu s'y rendent. Le *Journal de la Mission* parle des visites effectuées non pas seulement par Sterpin, mais aussi par Baerts, Van Aelst, Moons, Van Oost et Laemont.

À la fin de l'année 1914, la C.K. souhaite que les missionnaires réorganisent mieux l'école de Mangaï qui pourrait donner des travailleurs qualifiés à la Compagnie. Le père Van Aelst se rend à Lubwe, le 9 novembre 1914 pour discuter de la question avec un des responsables de la Société. Les difficultés consécutives à la guerre n'ont pas permis d'avancer dans ce dossier^{Note2}.

En 1918, Mangaï n'a plus beaucoup d'élèves. L'unique bâtiment qui sert à la fois de chapelle et d'école est presque à l'abandon. En février, monsieur Lundgreen, de la Société suédoise souhaite racheter le bâtiment. Il écrit au Père Sterpin :

« *Pour pouvoir prendre une décision concernant la construction de notre factorerie à Manghay, je vous saurai bien gré, mon père, de bien vouloir me faire savoir si votre chapelle à Manghay nous pourrait être cédée aux conditions, conformément à la lettre de monsieur De Carolis. J'ai difficile de prendre une décision concernant l'emplacement de mes magasins avant l'arrivée de votre réponse* »^{Note3}.

La réponse à cette lettre est négative. Sterpin ne voulait en aucun cas abandonner une chapelle pour laquelle il avait consacré une partie de sa vie missionnaire. En juin 1918, il descend encore à Mangaï pour y placer un catéchiste. Après plusieurs autres visites en 1918 et 1919, il s'y rendra, la toute dernière fois, du 5 au 13 novembre 1919^{Note4}.

L'école-chapelle de Mangaï ne sera supprimée qu'en 1919 en même temps que la Mission de Pangu. Elle aura, entre-temps, joué un rôle non négligeable dans la constitution des premières chrétientés, surtout chez les Ngwii. Beaucoup d'enfants recrutés ici iront compléter leur formation religieuse à Pangu. Les Jésuites qui succèdent aux Scheutistes ne tarissent pas d'éloge pour la « *conversion spectaculaire de Bangoli* »^{Note1}. Le plus illustre de ces convertis est le chef Benoît Mabere, assassiné par ses sujets à Oveke en 1921^{Note2}.

5. 4. LUBWE

Rappelons que Lubwe est fondé en 1893 comme poste d'État près de l'embouchure de la Lubwe sur la rive droite. Les sociétés commerciales, autorisées par le décret royal de 1892, viennent s'y installer. En 1901, la C.K. reprend Lubwe et s'installe sur la rive gauche à l'emplacement du hangar actuel. Lubwe devient l'une des plus importantes factoreries du bassin du Kasaï. La C.K. y entpose toutes les marchandises destinées à ses postes du bassin de la Lubwe ainsi qu'à ceux du bassin de la Loange.

Dès 1910, Baerts signale qu'il y a ici des chrétiens parmi les travailleurs de la Compagnie. Les missionnaires s'y rendent pour les instructions et les sacrements^{Note3}.

En lisant attentivement la correspondance entretenue entre les Pères de Pangu et la C.K. ainsi que le *Journal de la Mission*, nous nous apercevons que les visites des missionnaires à Lubwe sont presque hebdomadaires et motivées par des raisons parfois différentes de simples tournées apostoliques.

Ils y vont pour se procurer des marchandises pour eux-mêmes et pour leurs travailleurs, pour rendre visite aux Blancs qui y étaient installés ou encore demander des menus services comme, par exemple, l'emprunt d'un sac de sel^{Note4}.

Pour remonter la Lubwe en pirogue et visiter la région de Dumba-Mulasa et les pays de Bambunda et de Bampende, les Pères doivent obligatoirement passer par la factorerie et souvent c'est là qu'ils s'approvisionnent^{Note5}.

Pour aller à Mangaï ou à Dima, les Scheutistes s'arrêtent à Lubwe. Nous ne savons pas si les s'ils y ont installé une chapelle. Mais il est certain, d'après toutes les sources disponibles, que Lubwe était un centre important où il y avait des catéchumènes, des familles chrétiennes et des catéchistes.

5. 5. SANGA-SANGA

Entre Pangu et Bosongo se trouve Sanga-Sanga, un peu en aval de l'actuel Mapangu. Si les deux premières factoreries apparaissent sur les cartes d'avant 1910, Sanga-Sanga n'est inscrit pour la toute première fois dans les documents qu'à partir de 1911. C'est probablement au cours de cette année-là que les HCB acquièrent une concession de palmiers aux environs de ce petit village pour exploiter l'huile. Les Blancs de la nouvelle Compagnie s'y sont installés et ont commencé l'exploitation. Les missionnaires de Pangu, en difficulté avec la C.K., espèrent conclure un contrat avec les H.C.B, à la manière de Jésuites à Leverville ou de Mgr Van Ronslé à Alberta. Le Père Baerts exprime l'espoir que la nouvelle société peut engager un millier de travailleurs dans son fief : « *Si le terrain situé le long du fleuve ne promet pas une grande récolte, vu la rareté des villages, en revanche l'arrière-pays nous offre une compensation. D'autre part, à Sanga, à 3 heures de Pangu, Lever Brother commence une grande installation pour la récolte des noix de palme ; il pourra engager chez nous un millier de travailleurs. Il a déjà à Manghay, - où nous avons une école-chapelle, - un établissement. Comme il est encore peu développé, reste à voir si on lui donnera de l'ampleur jusqu'à y employer 1000 travailleurs, ou bien si on le supprimera pour développer l'autre* »^{Note1}.

Mais, des circonstances malheureuses viennent troubler ces prévisions. Le site semble insalubre et inadapté pour les Blancs. Le 14 octobre 1914, le « *Inzia* » vient chercher un Père pour enterrer deux de ces Blancs morts la veille. Un troisième meurt le jour suivant, c'est-à-dire le 15 octobre. C'est le Père Baerts qui va officier à ces funérailles^{Note2}.

La cause de ces décès successifs n'est pas précisée^{Note3}. Baerts s'y rend encore le 16 janvier 1915 pour visiter les rescapés. Effrayées par la tournure dramatique que prenaient les événements à Sanga-Sanga, les autorités des H.C.B. décident de déguerpir du lieu.

Le 12 mars 1915 le poste est délaissé : Blancs et Noirs et tout le matériel sont dirigés vers Tangu (Kwilu).

Les H.C.B. reviendront dans la région en 1922 et planteront leur nouveau poste à Brabanta, en amont de Sanga-Sanga. La Compagnie fera appel aux Scheutistes qui se chargeront de l'école professionnelle et de la santé spirituelle de ses travailleurs. Le premier supérieur de la Mission, Robert Bracq, arrive en 1928^{Note1}.

5. 6. BASONGO

Après la reprise, en 1901, par la C.K. du poste d'État de Lubwe, il était nécessaire pour l'administration d'avoir un poste lui permettant de contrôler la région

après la reprise en 1917, par le fait du poste de Basongo, il était nécessaire pour l'administration d'avoir un poste lui permettant de contrôler la région comprise entre le confluent de la Lubwe et celui de la Sankuru. Basongo est choisi. Il est situé sur la rive gauche du Kasai, un peu en aval du confluent de la Sankuru et du Kasai. Cet endroit fait qu'aucun bateau en destination ou en provenance de Lusambo ou de Luebo ne pouvait échapper à la vigilance des services de l'État. Le poste d'État et la garnison militaire installés à Basongo en 1906^{Note2}, répondaient au besoin de soumettre les Lele (Bashilele) jusque-là rebelles à l'ordre colonial.

Par le décret de 1913 qui crée les territoires, Basongo devient le chef lieu du territoire du même nom^{Note3}. À l'ouest, cette entité administrative s'étend jusqu'à la rivière Lubwe qui constitue la frontière avec le territoire voisin de la Kamtsha-Lubwe. Les Ding orientaux se trouvent ainsi partagés, sans s'en rendre compte, entre deux entités administratives. Ceux de l'est de la Lubwe répondent aux autorités de Basongo et ceux de l'ouest à celles de Mulasa (Idiofa).

Basongo se trouve sur la voie qui mène les missionnaires de Pangu en « haut », c'est-à-dire à Lusambo, à Luebo, à Luluabourg, etc.. Ils s'y arrêtent pour faire leurs hommages aux blancs de l'administration. Entre 1910 et 1912, la région en amont de Pangu (donc Basongo) est le champ pastoral de Janssens. Il y va visiter non seulement les Européens mais aussi les chrétiens et les catéchumènes noirs. Le 11 janvier 1912, des soldats venus de Lusambo annoncent la nouvelle du décès de Bullens, chef de poste de Basongo. Le Père s'y rend aussitôt pour présider les funérailles^{Note4}.

Les sources mentionnent de nombreuses visites des autorités de Basongo à Pangu. À titre d'exemple signalons que le 22 mai 1913, monsieur Galle, chef de poste d'État de Basongo, arrive en baleinière à Pangu pour percevoir l'impôt chez les « indigènes ». Il collecte plus de 800 frs. Le 6 novembre 1914, monsieur Beaujean de Basongo arrive à Pangu. Il doit, le lendemain, se rendre à Bambudi pour arrêter 5 hommes qui en ont empoisonné un autre par l'épreuve du poison. Le 17 avril 1916, Monsieur Brichot de Basongo, vient à Pangu pour percevoir l'impôt^{Note2}.

Comme nous pouvons le constater, les relations entre les missionnaires de Pangu et les agents de l'État résidant à Basongo étaient plutôt cordiales. Les sources n'indiquent pas des frictions particulières entre les « *Blancs de Dieu* » et les « *Blancs de l'État* ». Seule la conversion des Lele est présentée comme plutôt laborieuse. Ils n'affluent pas en masse à Pangu.

Les Scheutistes de Pangu n'arrêtent pas leurs pérégrinations apostoliques à Basongo. D'après leurs propres écrits, ils remontent la Sankuru jusqu'à la région de Butala. Ils n'indiquent cependant pas les limites de leur territoire sur les rives du Kasai en amont de Basongo.

5. 7. IDIOFA

Si l'essentiel des postes visités par les Scheutistes de Pangu se trouve au bord du Kasai, les missionnaires ne se sont pas limités à ces parages. Ils ont poussé leurs conquêtes spirituelles à l'intérieur jusqu'au poste d'État établi à Idiofa. On se souvient que « *le capitaine Daelman, fils du général, aide camp de la Princesse Clémentine* » arrive à Dumba Mulasa en mai 1906, pour y installer un poste d'État appelé Mulasa^{Note3}. Ce poste dépend du district du Kasai. Mulasa se trouve sur la rive gauche de la Lubwe en amont de l'actuelle mission de Mwilambongo.

En octobre 1913, monsieur Durant, chef du Territoire de Mulasa, ordonne au sous officier Ketele, d'effectuer une mission de reconnaissance dans la région des Mbuun (Babunda). Le but étant d'ouvrir une route pour le courrier entre le poste de Mulasa et le Kasai.

Dans son rapport du 9 novembre 1913, le sous-officier décrit les différents villages qu'il a visités en déterminant les « races », le nombre d'habitants et le nom de leurs chefs. À la lecture de ce rapport, l'administration coloniale se rend compte que les villages les plus peuplés se trouvent dans la plaine à l'ouest de Mulasa.

Par l'ordonnance n° 168/2 du 28 novembre 1913, le Ministre des Colonies crée le territoire de la Kamtsha-Lubwe dont le chef-lieu est fixé à Mulasa. Ce territoire fait partie de la Province du Congo-Kasai et du district du Kasai^{Note1}. On cherche alors un milieu plus ou moins central entre la Lubwe et la Kamtsha pour transférer le chef-lieu du nouveau territoire. La région d'Idiofa, autrefois visitée par Ketele, semble propice. Dès 1914, un poste d'État est créé à Idiofa, il n'a pas le statut de chef-lieu du territoire, mais les différents administrateurs blancs choisissent d'y habiter plutôt que de s'établir à Mulasa, jugé trop excentré.

Le nom d'Idiofa apparaît pour la première fois dans le Journal des missionnaires de Pangu sous la forme de « *Mulasa-Idiofa* ». Ce document indique qu'en date du 15 juin 1914, monsieur Deltour, « *agent de l'État de Mulasa-Idiofa et qui vient prendre charge de l'État* », est arrivé à Pangu. Il part pour Idiofa « *via Ebeke avec sa caravane de 2 Bambunda, 2 enfants Bambunda et 4 travailleurs de même race...* »^{Note2}. Les Scheutistes de Pangu doivent donc, pour traiter les affaires de leurs chrétiens situés à l'ouest de la Lubwe, s'en référer aux agents de l'État installés à Idiofa. Ils vont s'y rendre assez régulièrement pour visiter les Blancs, la petite garnison de la force publique, les autres chrétiens et catéchumènes.

Idiofa et le pays de Mbuun demeurent le domaine de prédilection du Père Van Aelst qui y effectue plusieurs voyages entre 1913 et 1915.

Le 17 avril 1915, « *il part avec une caravane d'indigènes et de porteurs Bambunda pour le village de Lebq*^{Note3}, où il va fonder une ferme-chapelle »^{Note4}. Cette ferme-chapelle a probablement été supprimée lorsque son fondateur a quitté Pangu en août 1915 pour entrer en fonction à Lusambo. Il revient pour un deuxième mandat en octobre 1916, mais cette fois comme supérieur de la mission, il n'a pas eu le temps de continuer ses randonnées chez les Mbuun. En novembre 1918, il quitte Pangu définitivement.

Par rapport à Idiofa, Pangu est le port le plus proche. Les Blancs d'Idiofa, embarquent et débarquent ici. C'est aussi via Pangu qu'ils reçoivent leur courrier^{Note1}.

Lorsqu'il a été question, en 1919, de transférer l'assassin du catéchiste de Ngulungu, il est envoyé par les missionnaires de Pangu à Idiofa plutôt qu'à Basongo, puisque les gens de Ngulungu relevaient de la juridiction du territoire de la Kamtsha-Lubwe.

5. 8. DEUX VOYAGES DE BAERTS DANS LE BASSIN DE LA LUBWE

En mai 1912 et en décembre 1913, René Baerts effectue successivement deux voyages pour visiter les populations du bassin de la Lubwe. Les récits de ces tournées - transcrits, pour le premier, par Baerts lui-même dans le rapport de Janssens et publié, pour le second, par ce même missionnaire, dans *Missions en Chine et au Congo* - sont importants parce qu'ils nous renseignent sur l'état des populations de cette région. Les résultats de ces deux périples - surtout la rencontre avec les Pende - ont été, comme nous l'avons déjà noté^{Note2}, un des arguments majeurs dans les négociations qui ont conduit les Scheutistes à abandonner la mission de Pangu en faveur des Jésuites.

5. 8. 1. Premier voyage (16 mai – 17 juin 1912)

Baerts commence par expliquer le mobile de son voyage : « Comme on nous avait dépeint les « Bampende » comme une race excellente sous tous les points, le R.P. Janssens m'envoya pour juger « de visu » de l'état des choses »^{Note3}.

La caravane part de Pangu en pirogue. Elle remonte la Lubwe jusqu'à la factorerie de Dumba « *point terminus de navigabilité* »^{Note4}. Cette montée dure huit jours pleins. Baerts remarque que, partout, il a suffi de déclarer qu'il est « *l'homme du bon Dieu* » pour être « *très bien reçu* » et qu'on le « *prie de venir au village* »^{Note5}. Tirant les conséquences de cet accueil chaleureux, il note : « *C'est un signe évident que nous commençons à être connus et qu'on ne demande qu'à entrer en relation avec le Père. Ainsi à plusieurs reprises, le long de la rivière les gens me criaient en s'enfuyant « passez votre chemin ! » et dès que je me faisais connaître « Nkumu Nzambi », « le Père », on m'appelait et on me priait de m'arrêter pour boire du malafu* »^{Note1}.

À partir de Dumba, le missionnaire fait une excursion de 15 jours dans la direction Nord-Est tout d'abord, ensuite il descend vers le sud jusqu'à la factorerie de Bienge (Katundu) pour revenir à Dumba. Il fait un compte-rendu de cette randonnée :

Au N.E. c'est la partie boisée, en plein pays Bampende. Villages nombreux, assez rapprochés, vivres en abondance et partout un accueil tel que je ne crois pas qu'on puisse en avoir de pareil chez les chefs Baluba. Partout on me faisait ressortir cent mille avantages pour construire une mission près du village me déconseillant fortement d'aller ailleurs : on promettait de faire le portage et les constructions (le paiement d'une charge est un kg de fer soit 0,70 fr prix C.K.). Partout on voulait me donner des moutons que j'ai dus naturellement refuser. Je ne pus refuser dans un grand village car avant que d'être assis, j'avais deux chèvres et du malafu et j'étais fêté et entouré. De la Lubwe, donc je suis remonté vers la Loanje jusqu'à l'ancien Dumba sur la Loanje, pour redescendre alors vers Bienge ; ici c'est le pays de plaine, sans le moindre bois et avec de rares ruisseaux. Ainsi de Bienge à Dumba nouveau, c'est une seule plaine de 60 kilomètres où il n'y a que les emplacements des villages signalés par des forêts de « mabondo », palmier raphia et pour le reste l'herbe et le caoutchouc des herbes. Dans deux villages Bambunda, la maladie du sommeil m'a été signalée par des mortalités assez nombreuses, partout ailleurs c'est un cas isolé. Dans le pays de plaine, la population est toujours excessivement dense et la factorerie de Bienge a besoin de 7 à 8 tonnes de sel par mois^{Note2}.

Baerts décrit les populations du bassin de la Lubwe :

Le long de la rivière on entre en communication d'abord avec les « Badinga ». Plus haut les Bakongo : un grand chef, « Kwilu », vint me voir dans un petit poste à la rive et me pria de venir chez lui et promit de me donner des enfants. Partout on m'offrait poules et bananes et partout ils avaient entendu parler des Pères. Les Bambunda me firent promettre de m'arrêter chez eux à la descente. En arrivant à Dumba je constatais de suite que la race des Bampende est une très belle race et qui aurait tôt fait de se convertir car ces gens sont excessivement bien disposés. Tout d'abord ils ne demandent qu'à entrer en relation avec le blanc. Ils font un portage intensif pour la C.K. et de nombreuses caravanes arrivent journellement en factorerie. Les agents à l'intérieur pour leurs voyages mensuels ont toujours des porteurs indigènes, tant Bambunda que Bampende. Quelques « Bambunda » même sont travailleurs dans les factoreries. Et pour les sticks et tous les matériaux de construction, ils ont la main d'œuvre indigène. La population est excessivement dense, la femme Bampende a en moyenne quatre enfants et chez les Bambunda il y en a plus encore. Aussi on est vraiment étonné de voir tant d'enfants à telle enseigne que dans la factorerie les vingt à trente Baluba avaient chacun de 3 à 5 boys Bampende ou Bambunda comme porteurs d'eau ou pour chercher du bois de chauffage. Et j'ai compté jusqu'à 50 enfants dans la factorerie qui venaient rebattre du caoutchouc ou balayer pour un cop de sel par semaine ^{Note3}. Le succès du Père Baerts est tel qu'il pense déjà à un second voyage :

Je suis rassuré qu'à un second voyage dans cette région de nombreux enfants se présenteraient car déjà maintenant des mères ont dû surveiller leurs enfants qui voulaient par force m'accompagner et trois grands chefs ont demandé spontanément à pouvoir venir à la Mission avec des moutons et des chèvres disant qu'ils conduiraient eux mêmes leurs enfants ^{Note1}. La renommée des missionnaires les a déjà précédés dans cette région :

Déjà avant mon arrivée dans la contrée, un chef avait demandé passage sur une baleinière, à M. le gérant de Dumba pour venir offrir un cadeau aux Pères à Mpangu. Je crois qu'on aurait difficile à avoir de meilleures dispositions. Des enfants faisaient demander par l'intermédiaire de mes boys que le Père restât pour les enseigner et les porteurs et les boys en s'entretenant mutuellement disaient « Que les indigènes désiraient ardemment prier avec le Père ». Des enfants au service des Blancs ou ayant été en rapport avec les chrétiens ont demandé à leur Blanc ou au chrétien de leur donner le moyen pour venir à Mpangu ^{Note2}. Baerts termine son récit par une brève description de la langue de la région et des activités économiques : « *La langue du pays est une langue très euphonique ayant de nombreux rapprochements avec le Tshiluba.* »

Les indigènes s'adonnent à d'énormes plantations et des vivres abondent ; il y a des villages où il y a plus de 200 moutons et chèvres ^{Note3}.

Janssens tire la conclusion du récit de son confrère Baerts : « Il me semble qu'on peut dire raisonnablement que si une nouvelle mission ne se fonde pas sous peu dans les pays des Bampende, qu'il faudra que les Pères de la Mission de Mpangu s'y rendent de temps en temps et que de ce côté il y aura augmentation des dépenses, autant pour de frais de voyage que pour faire de la Propagande, qu'on sera obligé de faire dans cette tribu ». Le supérieur de Pangu suggère l'établissement d'une mission chez les Pende : « Mais le pays de Bampende semble être suffisamment habité et mûr pour l'évangélisation pour qu'on y établisse une mission qui promet d'être très florissante et peu coûteuse ^{Note4}. »

L'intérêt suscité par le pays Pende oblige Baerts à entrevoir un autre voyage dans cette contrée. Celui-ci a lieu en 1913.

5. 8. 2. Deuxième voyage de Baerts (29 décembre 1913- 27 janvier 1914)

De retour de son premier voyage dans la région de Dumba, Baerts reçoit une lettre de Cambier le désignant supérieur de Pangu ^{Note1}.

Janssens doit aller fonder une autre mission. Il reste encore sur place jusqu'au 15 octobre, le temps, sûrement, de préparer et de faire, en bon ordre, la remise et la reprise.

Entre temps les activités de missionnaires ne se sont pas arrêtées. Les Pères Sterpin et plus tard Van Aelst vont, sous la direction de Baerts, continuer l'évangélisation de la région en visitant les villages des Ding, Lele, Nkutu, Nzadi, Ngwii, etc.

Le 29 décembre 1913, Baerts reprend son bâton de pèlerin et se dirige, cette fois-ci à pied, en direction du pays des Pende. Le récit de ce deuxième voyage est publié en août 1914 dans la revue des Scheutistessous le titre « *Autour de Pangu St Pierre Claver* » ^{Note2}.

Baerts introduit son récit de la manière suivante : « *J'ai promis des détails sur mon voyage à l'intérieur ; je viens m'exécuter par la présente* » ^{Note3}.

Baerts part de Pangu avec 16 catéchistes qui sont, dit-il, « *les premiers fruits de ma mission* » ^{Note4}. Ils sont « *de la race de Baska, mais tous savent lire et écrire en Tsiluba* » ^{Note5}. À deux heures de Pangu, le convoi visite en premier lieu Bambudi, « *village de Badinga, dont les gens viennent à notre marché et dont deux enfants sont internes à la mission* » ^{Note6}. Le lendemain, une marche de 6 bonnes heures conduit les voyageurs à Nkumunu, où une hutte badinga fait oublier à Baerts la formidable orage essuyé en route. « *Ces huttes, percées d'une ouverture à 80 centimètres du sol, n'offrent pas une entrée facile : on lève une jambe, on baisse la tête, on hisse la masse comme on peut. Il y en a là une trentaine* » ^{Note7}.

La troisième étape c'est « *Kawanga, 22 cases* » ^{Note1}. Ici la délégation doit parlementer pour obtenir des indications payées d'avance. Baerts écrit : « *Nous en avons pour notre argent : on nous fait patauger dans les marais, puis traverser en une pirogue minuscule la Loanji, affluent de la Lubue, pour arriver le soir à Tukume, de 23 cases. J'arrive à temps pour baptiser un pauvre homme qui meurt le lendemain. Il y a une Providence pour les nègres de bonne volonté* » ^{Note2}.

Quatrième étape :

Un guide indigène me conduit à Mbele, poste secondaire de la C.K. sur la Lubue. Passé par un village bakongo (15 cases), dont le chef me reconnut pour m'avoir vu il y a deux ans voyageant en pirogue. Nous traversons la Lubue sur un radeau improvisé, qui nous plonge en un bain presque complet : le boy placé derrière moi n'y perd que son vêtement, tenu en main par précaution. Nous logeons à Ekumene, gros village, moitié Badinga moitié Bakunda ^{Note3}. Baerts et son équipe se trouvent maintenant « sur une bonne route, en pays Babunda. Certains villages ont 1600 cases ; en d'autres, l'État a recensé jusqu'à 800 contribuables (mâles et adultes). Ce sont des fumeurs de chanvre enragés, braves gens au demeurant. Ils n'avaient jamais vu un missionnaire ; mais tous les villages où je me suis arrêté m'ont confié des enfants. Le fils aîné d'un chef m'a accompagné ; il est encore maintenant à la mission, et il vient de faire venir sa femme et son enfant » ^{Note4}.

De Mbele à Dumba Mulasa, sur 16 heures de marche, le missionnaire de Scheut compte 8 à 9 grands villages. Un de ces villages voulait avoir des catéchistes ; « il s'offrait à leur bâtir une habitation et un hangar pour la prière commune ; mais je n'ai pas pu accéder à ce désir, la région n'étant pas encore pacifiée. D'ailleurs, ce n'est que partie remise : le fils du nyampara de ce village est depuis un an et demi à notre mission ; il sera baptisé sous peu ; il est le catéchiste tout désigné pour sa région » ^{Note5}.

Baerts note que la C.K. possède un poste à Dumba Mulasa depuis nombre d'années et que l'État vient d'en fonder un aussi.

Les voyageurs de Pangu entrent au pays de Bapende : « J'ai placé, écrit Baerts, six catéchistes en différents villages et ramené des enfants avec moi. Revenant vers le N.E., je retrouve deux catéchistes qu'un chef Bapende était venu chercher lui-même à la mission. Les enfants savent parfaitement leurs prières du matin et une partie de leur catéchisme. Les gens voudraient me garder définitivement auprès d'eux. J'y place 10 catéchistes en différents villages ; 15 enfants m'accompagnent à Pangu pour y rester : je dois en refuser beaucoup, car ils se présentent en masse » ^{Note1}.

L'équipe amorce le voyage retour. Il a des difficultés pour passer chez les Wongo : « Je ne suis ici qu'à 4 journées Sud de Pangu ; mais la route est fermée, par suite d'une palabre des Bakongo avec l'État. Nos 2 premiers catéchistes qui s'y présentèrent avaient failli être mis à mort, n'avaient eu la vie sauve que grâce au chef mupende, et avaient dû payer passage » ^{Note2}.

La caravane de retour se compose de 50 hommes. Elle se met chaque jour sous la protection divine : le Père célèbre le St Sacrifice et fait réciter la prière en commun. Les gens du village Ibunda veulent avoir leur hangar de prière : « on me fit tracer sur le sol les limites d'un hangar, et immédiatement on alla chercher les matériaux qu'on étala devant moi » ^{Note3}.

Le missionnaire de Pangu tire une conclusion de son voyage : « Les adultes de là-bas qui m'ont suivi jusqu'ici sont toujours à la mission. Quand viendra la saison sèche, beaucoup d'autres viendront me rendre visite. Ces gens n'ont connu jusqu'ici que deux éléments étrangers : l'État et les Compagnies. De Dumba à Kikwit, mission des Pères Jésuites, il y a quatre jours de marche pour une caravane de porteurs, de Dumba à Ibunda, deux jours, de Pangu aux Apende, - par les Bakongo - quatre à cinq jours » ^{Note4}.

L'article de Baerts ne se termine pas là. Une dernière partie fait le point de la situation présente de la mission de Pangu :

Actuellement, nous avons ici à Pangu près de 200 internes : tout un petit monde à nourrir et à vêtir. Et voyez s'il est mélangé. De la rive droite du Kasai, des Basha et des Basakata ; de la rive gauche, des Badjari, des Banguli et des Baboma ; de Pangu même, des Badinga, des Bashilele, et des Bedjie. Ajoutez-y les travailleurs Baluba, Batetela, et Bena-Nkamba ; cela nous fait 13 dialectes différents, qui se parlent couramment à la mission. On se console de la difficulté des langues par l'avantage qu'offre la multiplicité même, au point de vue de la propagande parmi différentes populations. Le rôle

qui se parlent couramment à la mission. On se console de la difficulté des langues par l'avantage qu'offre la multiplicité même, au point de vue de la propagande parmi différentes peuplades. Le règne de Dieu sur le continent africain s'étend ainsi de proche en proche ; la bonne semence que nous jetons germe tôt ou tard, fructifié par les prières de bonnes âmes d'Europe. « Mon Dieu, que votre règne arrive » ! tel est notre cri du cœur à tous ^{Note1.} .

Le champ apostolique de missionnaires de Pangu ne s'est pas limité à la rive gauche du Kasai ; ils sont aussi allés à la conquête des âmes cachées dans la jungle tropicale de la rive droite. C'est le pays de Bankutu, mais aussi de quelques Ding et Nzadi.

5. 9. CHEZ LES BANKUTU (OU BASONGO-MENO)

La rive droite du Kasai est considérée par les Ding orientaux comme étant le « *pays de Bankutu* » ^{Note2.} . Cette région couverte par la forêt équatoriale reste mystérieuse pour beaucoup et les populations qui y habitent ont la réputation d'être cruelles. Toutes les ethnies de ce rivage, excepté quelques villages Ding bien connus, sont qualifiées de « Bankuur » (Bankutu en kikongo). Dans les récits de Wissmann et d'autres Européens qui vont suivre, ces peuples sont désignés par l'ethnonyme de « *Basongo-Meno* ».

Dans les écrits de missionnaires de Pangu, l'allusion aux populations de la rive droite du Kasai n'est faite qu'à partir du mois d'août 1910. Janssens note qu'au cours de ce mois-là, « un Père qui était descendu à Dima a ramené d'un des postes de bois sur la rive droite du Kasai à un jour en montant de Dima, deux enfants qui ont demandé pour accompagner le Père à la Mission avec la ferme volonté de s'inscrire dans la Religion autant que d'apprendre à lire et à écrire » ^{Note3.} .

Le 1^{er} novembre le même missionnaire revenait encore à la Mission avec quatre enfants de la même contrée. Selon Janssens, ces enfants sont tous de la « *race des Baja* » ^{Note4.} et les Pères de Pangu continueront ponctuellement, jusqu'en juin 1911, à ramener les enfants de cette région à la Mission.

Les véritables visites missionnaires, à la rive droite, ne débiteront qu'en 1911. En effet, le 2 juillet 1911, le Père De Cleene, provincial du Vicariat, en séjour à Pangu, traverse le Kasai et va au pays de « *Basongo Meno* » en compagnie de Sterpin, des Frères Félix et Piet. C'est la première fois qu'un missionnaire de Pangu aborde cette contrée. Ils vont jusqu'à un village sis à 2 heures de la rive et sont bien reçus. La traversée s'est faite à bord du « *Sacré Cœur* » qui revient à Pangu le soir du même jour. Le 5 juillet, c'est un mercredi, Baerts se rend à son tour chez les « *Basongo-Meno* » et s'entretient avec deux chefs Bankutu. L'accueil est chaleureux et on lui propose de revenir au village. Un homme qui était malade ayant été soigné par le Père et guéri d'une maladie grave qui le tenait depuis un bon temps, viendra plus tard remercier le Père à la Mission.

Le 17 juillet Baerts se rend à nouveau à la rive droite chez les Bankutu. Un « indigène » de la contrée, venu l'avant veille à la mission, lui sert de guide. Il rentre le 21 juillet après avoir visité les villages de Makanga, Ndumba et Kangara. Il estime que les gens sont bien disposés ^{Note1.} .

À partir de cette année, les contacts avec les Bankutu deviennent plus réguliers. La rive droite du Kasai, depuis la hauteur de Dima jusqu'à l'embouchure de la Sankuru, entre dans le champ d'apostolat de Scheutistes de Pangu. Les Pères font des visites pastorales dans cette contrée, mais ils en reçoivent aussi à la Mission des élèves, des catéchumènes, des chrétiens et des notables.

6. VIVRE AU QUOTIDIEN À PANGU : CONDITIONS MATÉRIELLES DES MISSIONNAIRE

La mise en valeur des ressources localement disponibles est, pour les missionnaires, non seulement une réponse aux recommandations des instances romaines et des supérieurs des missions, mais aussi une manière pour ces « *étrangers* » de découvrir, de s'insérer et de survivre dans un espace physique et humain inhabituel.

Quand ils arrivent à Pangu en 1908, les Scheutistes se trouvent en présence des populations dont le mode de vie leur est inconnu. Il s'agit notamment des « *Badinga* » (Ding orientaux) qu'ils décrivent comme des « *agriculteurs* » et des « *Banzari* » (Badjari, Nzadi ou « gens d'eau ») qui ont la réputation d'être « *pêcheurs* ». La différence entre ces deux groupes étant essentiellement d'ordre économique : les premiers achètent contre du manioc le poisson aux seconds ^{Note2.} .

Il y a aussi la rivière *Kasai* elle-même et ses deux plus proches affluents, la *Loange*, en amont de la mission et la *Lubwe* en aval. Ce sont des voies de navigation, des zones de pêche et des lieux de commerce à la fois intéressants et dangereux. Il fallait donc apprendre à s'y accommoder.

La forêt tropicale, de deux côtés du Kasai, est un autre impératif auquel il fallait s'habituer. Elle est giboyeuse et les populations locales (surtout les Ding) y font la chasse à l'éléphant, aux antilopes ainsi qu'aux singes. Il fallait, aux missionnaires, une dose d'ingéniosité pour avoir accès à ces ressources cynégétiques. Cette forêt contient également du bois pour différents usages, les missionnaires le savent.

Tous ces éléments vont constituer pour les Scheutistes de Pangu, des atouts majeurs à mettre à profit pour organiser leur vie matérielle sur place et rechercher leur autosuffisance.

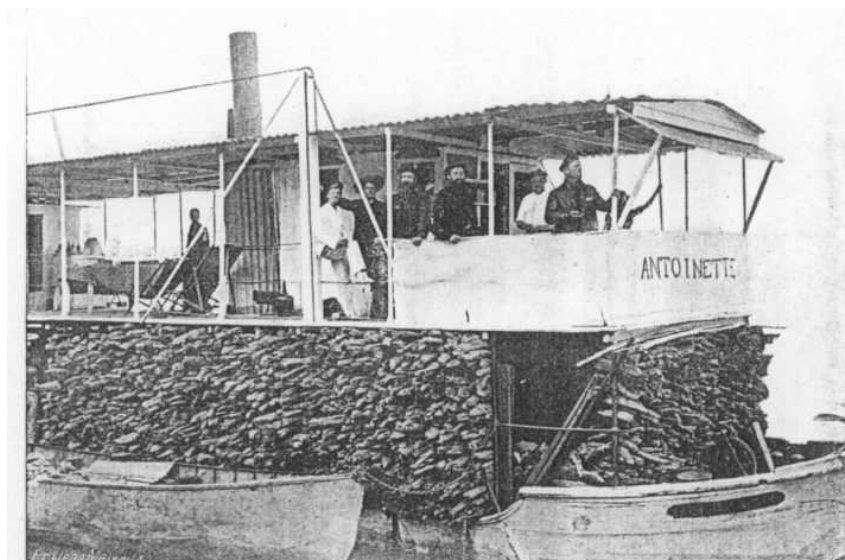
6. 1. NAVIGATION ET VENTE DES BOIS DE CHAUFFAGE

La fin du 19^e siècle et le début du 20^e correspondent à l'ère du charbon et de la vapeur. Si en Belgique, c'est le charbon qui fait tourner les machines à vapeur, au Congo c'est le bois de chauffage, la source d'énergie. Les steamers qui remontent et descendent le Kasai ont donc besoin de bois comme combustible.

Il convient de retenir qu'à cette époque le bateau est le seul moyen moderne de transport dans le Haut-Congo, c'est-à-dire dans toute la région située en amont du Stanley-Pool.

C'est ainsi que depuis sa reconnaissance par l'Allemand Von Wissmann et l'extension de la mise en valeur de son bassin par le décret de 1892, le Kasai a vu accroître très rapidement sa flottille et sur ses rives, le nombre de postes à bois.

Steamer Antoinette



Steamer avec son chargement de bois.

(source : anonyme, *Question congolaise. Compagnie du Kasai* ...)

Nous ne savons pas si chacune des sociétés qui ont œuvré au Kasai avant 1901 avait son bateau. Nous avons la certitude que la N.A.H.V et la S.A.B. avaient leurs propres steamers. Il circulait aussi à cette époque des bateaux appartenant à l'État et aux missionnaires protestants.

Une liste dressée en 1912 par les missionnaires de Pangu donne le chiffre de 26 bateaux qui accostaient au port de la mission pour s'approvisionner en bois. Parmi ces steamers, 2 appartiennent aux Scheutistes (*Sacré-Cœur* et *Notre Dame*), 1 aux Jésuites (*Saint Pierre Claver*), 1 aux protestants du PCM (*Samuel Lapsley*), 7 à l'État belge, 3 à la société nommée CITAS et le reste, soit 12 pour la CK^{Note1}.

Il est utile, à ce niveau, de dire un mot sur le « *Sacré-Cœur* » qui avait Pangu comme principal port d'attache. Le Père Boghemans en est le capitaine attitré, mais parfois relayé, quand il est empêché, par un autre missionnaire. Par exemple, en septembre 1914, Egide De Boeck, alors Pro-Préfet apostolique, conduisait le bateau, Boghemans ayant été désigné pour la nouvelle mission de Mokadi^{Note2}.

Le Frère Christian Van den Tillart est, quant à lui, mécanicien de bord. Les grosses réparations se font soit à Léopoldville soit à Dima. Ces réparations coûtent parfois assez cher à la congrégation. Par exemple, les réparations faites à Dima, en décembre 1914, ont coûté 1.036,84 F^{Note1}. et le recouvrement de cette somme s'est effectué en Europe. Si le coût de l'entretien du « *Sacré-Cœur* » peut apparaître énorme, il est, en réalité, infiniment insignifiant par rapport aux multiples services que le bateau a rendu aux missionnaires pour relier le « bas » (Léopoldville) et le « haut » (Lusambo, Luluabourg, etc.). Ce bateau a été utile non seulement aux Scheutistes mais aussi aux autres congrégations masculines et féminines qui sont allées à l'assaut du Kasai et plus tard du Katanga. Les agents de l'État, européens comme africains en ont aussi profité. De temps en temps, ce bateau aide la C.K en transportant ses paniers de caoutchouc et d'autres colis. Cambier témoigne : « *Notre steamer, au lieu de descendre bêtement à vide, prend, chaque fois, à la descente, du C.T.C. pour la Compagnie. Moi-même, fin avril, descendant de Dima, j'avais demandé à Monsieur Chaltin de nous donner du Cargo pour Kinshasa* »^{Note2}.

Pour s'approvisionner en bois, chaque propriétaire de navire s'organisait autant qu'il le pouvait avec ses propres travailleurs. Le poste à bois de la CITAS est supprimé fin décembre 1914.

Si au début de la Mission de Pangu, le *Sacré-Cœur*, vapeur des Scheutistes, s'approvisionnait en bois auprès de la C.K^{Note3}, rapidement les pères organisent eux-mêmes leur poste de bois et vendent ce combustible à d'autres vapeurs qui passent par leur port. Parmi les acheteurs, on compte entre autres les vapeurs de la C. K^{Note4}. et de l'État^{Note5}.

Les steamers de l'État étaient gérés par une régie, la *Marine du Haut Congo*, qui avait comme mission de faciliter leur navigation dans l'ensemble du bassin intérieur du Congo. À Pangu, la régie avait son propre poste de bois qui, officiellement supprimé en 1915, continuait à exister en privé, alimenté par des volontaires, le personnel n'étant plus salarié par l'État^{Note1}.

Le coupeur de bois obtenait, pour un stère de bois de 1 m 50 de haut sur 1 m 50 de long et 0 m 50 de large, un prix de 10 mitako ; la mise en stère lui prenait une journée de travail, de l'aube au début de l'après midi^{Note2}. Ce travail contraignant devait inéluctablement perturber le calendrier traditionnel et l'emploi du temps des hommes.

En 1916, les Pères se plaignent des préjudices que leur causent les anciens travailleurs de la CITAS et du poste de bois de l'État, irrégulièrement installés aux environs de la mission. Ces gens « *font de fréquentes incursions à l'intérieur, disant aux indigènes qu'ils sont envoyés par nous pour acheter des vivres qu'ils revendent ensuite aux S/S de passage. Ils abusent de la crédulité des indigènes ; [...]* »^{Note3}.

Pour couper l'herbe sous le pied de ces « *indésirables* », les Pères demandent à l'administrateur du territoire d'intervenir pour « *débarrasser Pangu de ces mauvais sujets* » et ils entrent en contact avec la *Marine du Haut Congo* afin d'obtenir la concession de l'ancien poste de bois de l'État.

Le 19 janvier 1918, le Directeur de la Marine du Haut Congo répond aux Révérends Pères de la Mission de Pangu :

J'ai l'honneur de vous faire savoir qu'en suite de l'entretien que vous avez eu avec Monsieur le Commandant Görasson, le poste à bois de Pangu vous sera concédé aux conditions stipulées dans le contrat ci-joint. Je vous prierais de me renvoyer deux exemplaires de ce contrat dûment signé^{Note4}.

Ce contrat qui avait été signé par les Pères comporte 17 articles définissant les droits et les obligations de deux parties.

Les Pères s'engagent principalement à maintenir continuellement à la disposition de la Marine de la Colonie un stock de 80 m3 de bois. La Marine de la Colonie devait acheter la mesure de bois au prix de 1,10 F.

Les Pères ont un autre avantage : l'outillage, tel que scies, haches, machettes, pouvait leur être cédé par l'État au prix de revient pour le matériel neuf, et à 50% de réduction sur ce prix pour le matériel d'occasion.

Les missionnaires de Pangu se sont donc mis à vendre les bois de chauffage qui étaient coupés par leurs travailleurs. Combien de « *travailleurs* » étaient affectés à cette tâche en 1918 ? Les sources ne nous l'indiquent pas. Nous savons seulement qu'en 1913, la mission compte un total de 93 travailleurs payés en sel et en mitakos.

Le commerce s'est tellement développé que le bois commençait à manquer autour de la mission. Les pères de Scheut s'en plaignent dans leur correspondance et dans le journal de la mission.

Le poste à bois acquis par les Scheutistes de Pangu en 1918 cessera ses activités avec la suppression de la mission en 1919.

Mais à côté des bateaux à vapeur, les missionnaires n'ont pas oublié le moyen local de transport fluvial : la pirogue.

En effet, Pangu se trouve au bord du Kasai et les autochtones « *Nzadi* » ont la réputation d'être d'habiles piroguiers. Dès le début de leur installation ici, les Pères ont fait appel à la pirogue pour leurs visites pastorales le long du Kasai. René Baerts indique que son premier voyage chez les « *Badjari* » pour baptiser une jeune fille mourante s'est effectué en pirogue^{Note1}.

Vers 1910, les Pères disposent déjà de deux ou trois pirogues. L'une d'elles, la grande, se perd dans la nuit du mardi 19 septembre 1911 après que sa chaîne aura été brisée par une tornade. Une autre grande pirogue sera rapidement acquise^{Note2}.

Le *Journal* nous informe que parmi les missionnaires de Pangu, c'est le Père Sterpin qui a effectué le plus grand nombre de voyages en pirogue. Il se rendait souvent à Basongo, Lubwe et à Mangaï à bord de la grande pirogue de la mission.

6. 2. UN FUSIL POUR LA CHASSE

Dans un rapport sur les dépenses effectuées pour l'achat des vivres frais entre juillet 1912 et juillet 1913, un missionnaire de Pangu fait le commentaire suivant :

Le gibier a été très abondant et a fourni beaucoup pour les vivres frais. Il serait avantageux pour la mission d'avoir un port d'arme et un permis de chasse, car ayant des cartouches on vivrait de la sorte à bon compte^{Note1}.

Nous ne savons pas si le Père Van Aelst qui arrive à Pangu, le jeudi 24 avril 1913, venant de Saint-Antoine de Lusambo, pour remplacer le Père Sterpin nommé à Bokila, avait apporté avec lui son fusil de chasse.

Une lettre du commissaire de District intérimaire, écrite à Lusambo, le 29 septembre 1916, l'autorise à transférer temporairement à la Mission de Pangu son fusil Winchester P 39. À cette occasion, il lui est aussi envoyé les permis de port d'arme pour les années 1915 et 1916^{Note2}.

Cette lettre soulève quelques problèmes en ce qui concerne la datation. D'abord, il semble peu probable qu'une lettre écrite à Pangu, le 28 septembre, arrive à Lusambo le même jour et obtienne une réponse le lendemain. Pour remonter le Sankuru et atteindre Lusambo, il fallait, à l'époque, aux steamers qui portaient de Pangu, au moins deux à trois jours. Ensuite, d'après les indications du *Journal de la Mission de Pangu*, en septembre 1916, le Père Aelst n'était plus en poste à Pangu. Il avait quitté ce lieu, le mardi 17 août 1915 et était remplacé par le Père Van Oost qui était, lui, arrivé à Pangu le dimanche 8 août, accompagné de « *son boy de Lusambo, Georges Kayembe* »^{Note3}. Qui a apporté la Winchester P 39 de Lusambo à Pangu et à quel moment ? Nous ne savons pas pour l'instant répondre avec précision. Il y a, cependant une certitude : il y avait eu à Pangu un ou des fusils de chasse.

Les témoignages oraux sont formels à ce sujet. Ils certifient que les Pères chassaient les hippopotames avec leur fusil et tiraient parfois sur ces animaux qu'ils traquaient grâce à leurs « *juimelles* » à partir de leur véranda^{Note4}.

traquent grâce à leurs « jumeaux », à partir de leur veranda

Avec un hippopotame tué, les Scheutistes de Pangu disposaient d'une quantité suffisante de viande pour nourrir tout leur monde de la mission pendant quelques semaines. Ils chassaient aussi d'autres gibiers dans la forêt giboyeuse des environs de Pangu ou dans la grande forêt de la rive droite du Kasai. La chasse était donc un élément important dans l'effort d'autosuffisance des Scheutistes de Pangu.

6. 3. AGRICULTURE

Les quelques sources dont nous disposons indiquent clairement que les Scheutistes de Pangu ont essayé de faire produire la terre autour de la mission. Dans un état de lieu du 30 juin 1913, nous lisons :

On a commencé les plantations de café : pour les pépinières, on a déboisé et desséché et rehausser une plate-bande marécageuse entre deux fortes collines : 50 mètres de largeur sur 1000 de longueur. Le ruisseau a été détourné. Cela servira de pépinière pour le café et le caoutchouc, de jardin potager et nous comptons continuer ce travail pour des prairies . La documentation écrite actuellement disponible, n'indique pas ce qu'est devenue la pépinière pour le café et le caoutchouc. Mais nous supposons que cette pépinière était destinée à la C.K. parce qu'à Bena Makina la compagnie avait, en 1904, demandé aux missionnaires d'établir une plantation de caoutchouc.

En ce qui concerne le jardin potager, les sources n'informent pas sur ce qui y était planté. Cependant, en 1913, les Pères avaient deux jardiniers ; ce qui laisse croire qu'ils mettaient beaucoup de soin à cette activité qui leur procurait des légumes.

Parmi les travailleurs de la mission, il y a un « *malafutier* » ; il s'agit d'un tireur de vin de palme (*malafu*).

(source : De Clerq, MCC 1894)

La région de Pangu et le pays des Ding orientaux, entre la Pio-Pio et la Loange, était réputé être riche en vin de palme succulent. Les témoignages du 19e siècle abondent à ce sujet. Le missionnaire protestant, George Grenfell, de passage dans la région écrit : *Les populations (Ba. Dinga) qui habitent le long du Kasai (Inférieur) sont réputées être turbulents et ivres. C'est l'abondance de vin de palme qui les rend ainsi.* . Nous avons, à ce sujet, déjà évoqué les témoignages de De Deken, de Sœur Marie Godelieve et de De Clerq .

Les missionnaires de Pangu se sont bien adaptés aux habitudes de cette région où les populations raffolent du vin de palme. Ils n'ont pas eu besoin d'importer le vin de l'Europe pour garnir leur table et étancher leur soif. Toutefois, ils n'avaient pas osé se servir de ce vin indigène pour célébrer l'eucharistie. Aucune source écrite ne garde la trace des habitudes alimentaires de ces missionnaires de Pangu. Aucune allusion n'est faite, dans le *Journal de la Mission*, à un quelconque repas des Pères. Il est donc difficile d'établir si ceux-ci s'étaient accommodés aux mets de la contrée. Ce qui est certain c'est qu'ils avaient immensément besoin de manioc et de maïs pour nourrir leurs travailleurs et leurs élèves. Ils devaient pour cela mettre à contribution des villages environnants. Nous n'avons pas trouvé des données sur la livraison ou sur l'achat de la cikwangue ou du « *pain de maïs* ».

Les Pères de Pangu ont été mis à contribution par l'État pour vulgariser la culture du riz parmi les populations au milieu desquelles ils oeuvraient. En juillet 1916, 10 sacs de semence de riz sont expédiés au Supérieur de la mission de Pangu, par le bureau du Commissaire de district :

J'ai l'honneur de vous faire savoir que j'expédie ce jour à destination de Pangu et sur la demande du Révérend Père Supérieur de la Mission St Antoine de Lusambo 10 sacs de semences de riz blanc dénommé Mongala. Je vous serais très obligé, Très Révérend Père Supérieur, de bien vouloir propager ce riz entre les chefferies de la région de Pangu qui désirent s'adonner à la culture de cette céréale .

Le 29 juillet 1918, par l'intermédiaire de l'administrateur territorial de Basongo, le Commissaire du district du Kasai propose encore au supérieur de Pangu la distribution du riz pour l'ensemencement :

J'ai l'honneur de vous faire savoir que Monsieur le Commissaire du district du Kasai tient à votre disposition une certaine quantité de riz destinée à l'ensemencement. Je vous serais obligé de vouloir me faire savoir quelle quantité de riz vous aimeriez qu'il vous soit envoyé . Le riz sera effectivement vulgarisé et les Ding s'adonneront à sa culture. Douze années plus tard, en 1928, un administrateur territorial de Luebo fera ce constat : « *Les Badinga habitent un pays de galeries et de forêts. Ce sont des chasseurs assez frustes mais qui commencent, grâce à la propagande active, à s'adonner à la culture du riz et à la récolte des fruits du palmier* » . La consommation du riz va supplanter celle du maïs. On le mangera sous forme de bouillie appelée « *ikap* ». Il s'agit de la farine de riz plongée dans l'eau tiède, puis pétrie, emballée dans les feuilles et cuite à la vapeur. Cette recette était réservée aux personnes en deuil et à qui il était rituellement interdit de consommer la cikwangue.

6. 4. ÉLEVAGE

Les Scheutistes de Pangu entretenaient aussi leur petit élevage domestique. Ils avaient un travailleur spécialement affecté à cette tâche (un chevrier). Dans l'inventaire du 30 juin 1913, il est écrit :

À la date du 30 juin 1913, nous avons : 7 moutons. La région étant pauvre en fait de pâturage, je crois que nous aurons difficilement un troupeau. 30 chèvres 9 canards 39 poules dont 8 d'Europe 2 oies destinées à la mission du Père Janssens .

Dans son document de 1924, Sterpin indique que « *vu les circonstances nous n'avons qu'une centaine de têtes de petit bétail* » .

Le cheptel de leur élevage, les Pères l'ont constitué avec les bêtes acquises localement. Ils indiquent à plusieurs reprises dans leurs différentes notes que partout où ils passaient, on leur offrait moutons, chèvres et poules. C'est probablement au retour de ses pérégrinations chez Pende dans la région au-delà de Dumba sur la Lubwe que le Père Baerts aurait rapporté les moutons à Pangu. Le pays des Pende est décrit comme favorable à l'élevage :

La langue du pays est une langue très euphonique ayant de nombreux rapprochement avec le Tshiluba. Les indigènes s'adonnent à d'énormes plantations et les vivres abondent, il y a des villages où il y a plus de 200 moutons et chèvres .

Dans le Recueil d'Instructions aux Missionnaires, il est recommandé aux missionnaires de « *connaître les ressources et les richesses* » de la région où ils œuvrent ; de « *créer les moyens de mettre ces ressources en valeur* » et de « *stimuler l'activité des indigènes* » . Les Scheutistes de Pangu ont essayé à leur manière de mettre en pratique cette recommandation. Ils ont réussi, grâce aux moyens techniques (bateau, fusil, etc.) et financiers qu'ils avaient et à la main-d'œuvre quasi-gratuite dont ils disposaient, à survivre et à faire vivre leur mission pendant 11 ans.

Comme nous pouvons le constater, la région que les Scheutistes cède aux Jésuites en 1919, n'est pas une terre inculte. Elle a été défrichée par les missionnaires du Kasai qui y ont jeté les premières semences de l'Évangile.

CHAPITRE HUITIÈME

À IPAMU (1920-1933) : DES JÉSUITES EN MISSION

Comme nous l'avons indiqué au chapitre précédent, lorsque les Jésuites prennent la relève des Scheutistes chez les Ding orientaux, dans le territoire situé à l'Ouest de la Loange, ils continuent dans la même ligne tracée par leurs prédécesseurs : recours aux auxiliaires autochtones et visite dans les villages, les factoreries et les centres extra-coutumiers naissants.

1. UNE POIGNÉE DE MISSIONNAIRES... ET UNE ARMÉE DE CATÉCHISTES

Selon le Père Marcel Pauly, le nombre des jésuites présents dans l'immense Vicariat apostolique du Kwango est insignifiant et, sans le concours « *d'une armée de catéchistes* » locaux, la tâche d'évangélisation serait impossible à mener. Pauly fait des calculs pour le Kwango, un territoire sept fois plus grand que la Belgique : « *45 prêtres qui se trouvent devant un million de païens à convertir ; soit un prêtre pour 20.000 âmes sur une étendue de deux mille 600 km² [...] Supposez une Belgique païenne privée de ponts, routes, tramways, chemins de fer, etc., occupée par 6 prêtres : soit un ... par diocèse ! Alors que nous en comptons ici des milliers* » . Il fallait donc des milliers de catéchistes pour quadriller les villages et aller porter le Christ là où il n'y a ni pont ni route.

À Ipamu, les Jésuites, aidés par les Sœurs de Marie de Namur et parfois par quelques aides-laïcs, ont recours, eux aussi, au « *système des catéchistes* » . Dans les lignes qui suivent, nous présenterons d'abord la « *poignée des missionnaires* » (prêtres, Frères, religieuses et aides-laïcs) qui a travaillé à Ipamu depuis sa fondation en 1921. Ensuite nous nous intéresserons aux catéchistes, ces auxiliaires incontournables de la mission, et aux autres travailleurs dont l'apport à la construction et à la prospérité d'Ipamu n'est pas à négliger.

1. 1. UNE POIGNÉE DE MISSIONNAIRES

Entre 1921 et 1933, plus d'une dizaine de Pères et frères scolastiques jésuites ont été nommés par Mgr De Vos et son successeur, Mgr Van Hee, pour demeurer à Ipamu et évangéliser la région. Les Sœurs de Sainte Marie de Namur (1929) viendront épauler les Pères. Il y aura aussi, ponctuellement, des aides-laïcs pour s'occuper surtout de la vie matérielle de la mission.

1. 1. 1. Les Pères, les Frères et les aides-laïcs

La Compagnie de Jésus comporte des prêtres (Pères), des frères coadjuteurs et parfois des aides-laïcs. De temps en temps l'un ou l'autre prêtre diocésain, désireux de contribuer à l'action missionnaire, pouvait rejoindre les compagnons comme auxiliaire volontaire. Tel est le cas de l'abbé Vanderyst.

Pour mémoire, le Père Arthur Brielman a été le premier Jésuite à avoir visité, en 1920, la région de Ding orientaux après le départ des Scheutistes de Pangu. Il serait allé jusqu'à Lubwe^{Note2}. Lors de son second voyage, il est accompagné par Mgr De Vos^{Note3} lui-même. Ils confèrent des baptêmes et visitent la mission abandonnée de Pangu. Le choix d'un site pour l'implantation d'un premier poste jésuite chez les Ding orientaux a été confié à l'abbé Hyacinthe Vanderyst. Celui-ci est un agronome et prêtre diocésain de Liège, arrivée à la mission de Kisantu, le 26 avril 1906, comme auxiliaire volontaire (Fidei Donum avant la lettre) ; il y participe à la lutte contre la maladie du sommeil. L'abbé Vanderyst reste à Ipamu de 1921 à 1923 et retourne à Kisantu. Son séjour dans cette nouvelle mission a été marqué, comme l'indique les archives, par la polémique véhémement opposant les missionnaires aux agents de l'État. Le prêtre de Liège a écrit de nombreuses lettres pour accuser les agents de l'État ou réfuter leurs accusations.

Le Père Yvon Struyf, compagnon de première heure de Vanderyst, est le fondateur officiel d'Ipamu, désigné par De Vos. Yvon Struyf^{Note1} est né à Zaventem, le 29 octobre 1876 et il meurt à Kikwit, le 2 mars 1950. À pied d'œuvre au Kwango à partir de 1903, il enseigne, comme régent, le catéchisme à Kisantu. Il assure la rédaction et la publication de la revue *Ntetembo eto* (notre étoile), puis fait paraître quatre volumes de lecture Kikongo pour les écoliers, un manuel et une traduction partielle des *Quatre Évangiles en un seul* de Weber. Il rentre en Belgique en 1907 pour parachever sa formation de jésuite. À son retour au Kwango en 1911, il est nommé Supérieur de la station de Kimpako où il séjourne pendant dix ans (1911-1921). Il établit dans la région quatre-vingt écoles de brousse, ouvre un dispensaire et lutte contre la maladie du sommeil.



Les jésuites d'Ipamu

1- A. Brielman	7- J. Delaere	13- Allard
2- Y. Struyf	8- J. Mertens	14- Mgr. De Vos
3- L. Puters	9- J. Broux	15- V. Fouss
4- E. Libbrech	10- E. D'Hooghe	16- G. Van Bulck
5- J. Lambrette	11- G. Van Tilborg	17- Mgr. Van Hee
6- P. Dom	12- V. Uttenbroeckx	

(Source, *Les Jésuites au Congo – Zaïre. Cent ans d'épopées...*)

En 1921, Mgr De Vos, préfet apostolique du Kwango, désigne Yvon Struyf pour fonder un nouveau poste de mission à Ipamu, site auparavant choisi par l'abbé Vanderyst.

Struyf arrive au mois de septembre de cette même année 1921. Il effectue sa première visite pastorale au début du mois de novembre 1921. Il parcourt la région à l'Est d'Ipamu. En passant par le village Bulumbu (Ulwum), il atteint Pangu et visite quelques villages Lele (Bashilele). Son périple dure trois semaines. Yvon Struyf est encore à Ipamu jusqu'à l'arrivée des Pères Oblats de Marie Immaculée en 1931. Il a été Supérieur d'abord de 1921 à 1924, ensuite de 1925 à 1928. Struyf continue à travailler avec les Oblats jusqu'en 1933 et ne quitte définitivement Ipamu pour Djuma que le vendredi 20 janvier 1933^{Note1}.

À Ipamu, Struyf a été un infatigable « broussard ». Il a, pendant ses douze années de ministère, sillonné de nombreux villages, installé des écoles rurales et visité divers peuples de la région. Ses biographes ont des opinions divergentes sur sa personnalité et ses rapports avec les indigènes. Les uns reconnaissent qu'il était un travailleur tenace et un esprit curieux avec un don particulier pour les langues ; qu'il entretenait des relations empreintes de bonté et était proche des gens. D'autres le dépeignent comme un homme bourru, partisan des méthodes fortes envers les Noirs.

Son jeune confrère, Jacques Delaere, alors régent, écrit de lui :

J'ai parlé du P. Struyf. Permettez-moi de vous le présenter ; grand, fort, avec une longue barbe touffue et un front qui s'éclaircit, il ne rêve que de connaître sa Mission jusqu'aux plus extrêmes limites et de pouvoir parler les différents dialectes des races qui y habitent. Quelle activité, tant dans la station même qu'au cours de ses différents voyages ! Quand je l'entends raconter ses expéditions, le désir me prend d'explorer aussi un peu le pays ; il m'a promis qu'à Pâques je visiterais peut-être avec lui les villages bangolis et je compte bien que cet espoir se réalisera. Au poste, le P. Struyf ne se repose guère. À peine a-t-il déjeuné, qu'il donne, à 6h ½, sa première leçon de catéchisme ; il s'applique à faire comprendre ces grandes vérités à son auditoire, composé surtout de Bangoli et de Badinga. Pour se faire mieux comprendre, il se permet des libertés dans l'emploi de la langue, mais quand il s'agit de publier, il est à cheval sur la grammaire Kikongo qu'il possède du reste sur le bout des doigts. Il a une facilité remarquable pour les langues ; depuis qu'il est arrivé dans la région, il s'est mis en devoir, outre ses multiples occupations, non seulement d'étudier les langues du pays, mais encore de rassembler les premiers éléments pour la composition d'une grammaire de ces langues^{Note2}. Ndaywel, traduisant et commentant l'opinion des autochtones qu'il a abordés sur le terrain, déclare :

Dans le pays Ding-Ngwi, demeure encore vivant sur les lèvres des vieux, le souvenir d'un certain père « Yvon » dont on vante le courage et la bonté. « Celui-là au moins, buvait le vin de palme avec nous », disent les anciens avec nostalgie ! D'aucuns ont vu en lui un ancêtre revenu sous les traits d'un européen. On dit de lui qu'il demanda un jour à un vieillard (village Ipamu) où se trouvait un grand arbre qui avait existé autrefois au milieu du village ; or cet arbre était abattu depuis longtemps. Mais cette question raffermait les Ding d'Ipamu dans leur conviction que le Père Yvon Struyf était leur ancêtre (puisqu'il se souvenait de l'ancienne configuration du village). Un tel attachement nous paraît unique : le seul fait que son nom soit si connu (même par les plus jeunes qui ne l'ont pas

vu), alors que le souvenir de ces collègues n'est plus aussi vivant, montre le degré de popularité dont il a joui^{Note1}.

Le jugement des Oblats sur Struyf est différent de celui de deux auteurs que nous venons de citer. Dans *Pôles et Tropiques*, Hebette le décrit comme « un ancien broussard de légende, homme bourru, aimant ses noirs d'une affection virile, nullement sentimental et matant sans indulgence leur esprit indiscipliné et frondeur. Ses plus puissantes armes d'apostolat, aurait-on dit, était sa voix de tonnerre et sa fêrule^{Note2} ». Et très récemment, le Père Jean Marie Ribaucourt dira que « le Père Yvon a laissé le souvenir d'un homme vigoureux, partisan des méthodes fortes, qui lui causeront, d'ailleurs, des difficultés avec l'administration, lors de son séjour postérieur à Djuma »^{Note3}.

Quelle que soit l'opinion affichée, le Père Yvon Struyf est, dans la région d'Ipamu, le seul Jésuite dont le souvenir demeure encore présent. Les autochtones l'appellent affectueusement « *Mfum Ivon* ou *Tata Ivon* »^{Note4}. Le baptême reçu de lui ou, du moins, à son époque, a, dans l'opinion publique, une plus grande notoriété que celui conféré par les Oblats ou les prêtres autochtones d'aujourd'hui. On revendique être chrétien de Père Yvon (Mukristu ya Mfum Ivon) comme on revendiquait être chrétien de Pangu (Mukristu ya Pangu).

Yvon Struyf est aussi reconnu comme un talentueux ethnologue dont les œuvres et les enquêtes ont inspiré la célèbre monographie de *Badzing de la Kamtsha* du Jésuite Mertens^{Note5}.

En 1922, arrivent à Ipamu le Père Puters et le Scolastique Jacques Delaere. Nous avons déjà évoqué la mort du premier. Quant à Jacques Delaere, il faudrait noter qu'il est né à Gand en 1898 et mort à Kikwit en 1977. Entré dans la Compagnie à Ore Place (Hastings) en Angleterre en 1916, il part pour le Congo en 1922. Il est affecté comme régent à Ipamu de 1922 à 1926. Ses supérieurs lui assignent comme première tâche, la formation des catéchistes. Il est aussi chargé de la cuisine et il doit décider le menu à préparer : « *Grosse affaire ! écrit-il, non pas de dresser le menu, mais de le faire réaliser ! De ce chef, j'ai à m'occuper du poulailler, des chèvres et des moutons ; j'ai commencé un jardin potager à un quart d'heure d'ici dans la vallée ; bref ce n'est pas facile qu'on pourrait le croire : impossible de s'adresser soit au maraîcher qui passe régulièrement par votre rue, soit à un épicier du coin* »^{Note1}. Nous pensons que c'est en sa qualité d'intendant que Delaere a eu l'idée d'installer, comme nous le verrons plus loin, une scierie pour mettre en valeur les bois de la forêt des environs d'Ipamu^{Note2}.

Delaere maîtrise très vite le kikongo, langue d'évangélisation de la région. Il traduit en cette langue et fait paraître à Kisantu en 1930 *Les quatre Évangiles en un* du chanoine Weber sous le titre de « *Luzingu ya Mfum eto Yezu Kristu* » (La vie de notre Seigneur Jésus Christ). De la même période date sa carte géo-ethnographique dressée avec le Père Planquaert.

Après sa formation théologique en Belgique, Delaere revient au Congo et il est chargée de créer le petit séminaire de Wombali où il s'occupe aussi de lancer une imprimerie (1930).

Au début de 1923, Mgr De Vos envoie le Père Ernest Libbrecht à Ipamu. Originaire de Gand, né en 1888 et mort à Kingandu en 1961, Libbrecht vient pour la première fois au Kwango de 1913 à 1919. Affecté comme régent à Kisantu, il s'occupe des écoles. En 1923, au terme de sa formation théologique, il revient au Congo et il est envoyé à Ipamu pour aider Struyf et Puters à visiter les villages de la vaste mission d'Ipamu. Très critique vis-à-vis de Struyf et à l'endroit des Scheutistes, Libbrecht ne restera qu'une année à Ipamu. Il sera affecté, en 1924, à Kilembe et y restera jusqu'en 1929. Nous avons retrouvé de lui quelques lettres adressées au Père Provincial et un article publié dans les *Missions Belges de la Compagnie de Jésus*, sous le titre de « *Unechasse au Léopard à Ipamu* »^{Note3}.

En remplacement du Père Libbrecht, Mgr De Vos nomme le Père Jules Lambrette. Celui-ci était supérieur à Wombali depuis 1921 ; il arrive à Ipamu à la mi-septembre 1924 et exerce les fonctions de Supérieur de la mission à la place de Struyf qui est chargé de visiter les villages. Jules Lambrette est né à Dolhain-Limbourg en 1876 et il est mort à Leveville en 1949. Après six années de surveillance des grands pensionnaires dans les collèges jésuites de Mons et de Liège, il est envoyé à Kisantu en juin 1910. Il y sera dès l'année suivante et jusqu'en 1935 un Supérieur remarquable. D'abord dans la station de Sanda, puis celle de Kimbau (1919), il devient Supérieur de Wombali en 1921 et d'Ipamu en 1924. En 1926, il est détaché d'Ipamu pour fonder un nouveau poste à Mwilambongo où il restera jusqu'en 1928. Devenu Supérieur de la station centrale de Kikwit, il est appelé en 1929 aux fonctions de Supérieur régulier de toute la Mission du Kwango et le restera jusqu'en 1935.

À son départ pour Mwilambongo, Lambrette est remplacé à Ipamu par le Père Paul Dom. Ce Jésuite est né à Resteigne en 1891 et mort à Djuma en 1963. Arrivé au Congo en 1925, il travaille à Ipamu jusqu'en 1926. Il apprend d'abord le kikongo avant de commencer à confesser et à instruire les catéchistes. À Ipamu, Paul Dom s'occupe aussi de la construction des maisons devant accueillir les Sœurs de Sainte Marie de Namur. Le missionnaire quitte Ipamu à la fin de cette année 1926 pour Wombali où il est directeur adjoint des écoles technique et primaire. Nous avons, de lui, deux lettres publiées l'une en 1925^{Note1}, et l'autre en 1926^{Note2}.

À la fin de l'année 1926, le scolastique Jacques Delaere rentre en Belgique pour parachever sa formation de théologie à Louvain. Il est remplacé par un autre scolastique qui deviendra bientôt célèbre. C'est Joseph Mertens. Il est né à Menin, le 11 janvier 1903. Il entre au noviciat des Jésuites à Tronchiennes en 1920. En 1926, il est envoyé en régence au Kwango où il est affecté au poste d'Ipamu.

Mertens, chargé d'enseigner le catéchisme, est sous-directeur à l'école primaire. Jusqu'en 1928, il travaille sous le contrôle du supérieur de la mission, Yvon Struyf. À partir d'octobre 1928, il collabore avec le Père Gustave Van Tilborg, supérieur et directeur de l'école primaire à Ipamu. Le 3 août 1930, Mertens, le scolastique et Joseph Broux, un aide laïc, quittent Ipamu. Le premier rentre en Belgique pour commencer sa théologie, le second, pour entrer au noviciat des frères Jésuites^{Note1}. En 1935, à la fin de sa formation de jésuite, il revient au Kwango. Il ne peut plus rentrer à Ipamu puisque, entre temps, ce poste de mission a été concédé aux Pères Oblats de Marie Immaculée depuis 1931. Il n'aura donc été à Ipamu que pendant plus ou moins quatre ans, de 1926 à 1930. Revenu au Kwango, Mertens dessert, comme missionnaire itinérant, dans le Bas-Congo et chez les Bayaka. Il est en poste à Mpese (1935-37 et 1941-1945), Ngoa (1937-39), Kisantu Bergeck Saint-Ignace (1939-41). C'est de 1935 à 1939 qu'il publie trois volumes de sa monographie qu'il intitule « *Les Ba Dzing de la Kamtsha* »^{Note2}. Il écrit aussi « *Les chefs couronnés chez les Ba Kongo orientaux. Étude de régime successoral* » et plusieurs autres articles dont nous retiendrons celui consacré à l'esclavage chez les « *Ba Dzing* » de la Kamtsha.

Mertens rentre définitivement en Belgique en 1945. Il est opéraire au collège de Gand (1946-49), écrivain et opéraire à Oostakker (1949-51), écrivain à Louvain (1949-57). Il quitte la Compagnie en 1957.

En 1927, un autre prêtre, le Père D'Hooghe arrive aussi à Ipamu pour remplacer le Père Dom. Edmond D'Hooghe est né à Essen en 1889 et est mort à Gand en 1952. Brancardier pendant la première guerre mondiale, il part pour le Kwango en 1918 où il accomplit sa régence pendant deux ans à Wombali et Leveville. De retour en Afrique après sa théologie et son ordination, il est affecté à Wombali de 1924 à 1927 et il y visite les villages. Arrivé à Ipamu en 1927, il y restera jusqu'en 1929. De 1929 à 1930, il missionne à Mwilambongo et de 1930 à 1931, il est à Kilembe. D'après Struyf, « *la vie communautaire ne lui souriait pas beaucoup* »^{Note3}, c'est alors qu'il est parti pour Mwilambongo.

À Ipamu, D'Hooghe seconde l'infatigable Struyf qui a besoin d'un compagnon pour multiplier les visites aux postes « *menacés de plus en plus par les protestants* ».

Les obédiences du mois d'août 1928 nomment, à Ipamu, Gustave Van Tilborg pour prendre la direction de la mission et exercer les responsabilités de ministre et de directeur de l'école primaire. À l'école, il sera aidé par le régent Mertens. Van Tilborg est né à Tumhout en 1867 et est mort à Mbansa-Mboma en 1951. Après la philosophie, il est envoyé au collège de Gand où il enseigne la sixième pendant cinq ans (1892-1896), puis devient surveillant des internes pendant deux ans (1896-1898). Ordonné prêtre à Louvain en 1901, il fait le troisième an en Autriche (1901-1902), puis devient professeur de flamand et d'allemand à Bruxelles (1902-1905). En 1905, il part pour le Kwango. Il travaille à Kisantu comme visiteur des villages alentours et directeur d'école (1905-1907) avant de passer dans le nord de la Mission à Wombali où il sera broussard, puis ministre, catéchiste, confesseur et visiteur de Bandundu et de Fayala jusqu'en 1921 puis de Kikwit (1921-1928). Il arrive donc à Ipamu en 1928 et y restera jusqu'à l'arrivée des Oblats de Marie Immaculée en 1931. Il est le dernier supérieur jésuite d'Ipamu.

Lorsqu'en 1930 Mertens quitte Ipamu pour poursuivre sa formation à Louvain, il est remplacé par un autre scolastique, Victor Uyttenbroeck, né à Lierre, le 30 août 1905 et mort dans son village natal, le 23 novembre 1965. Arrivé à Ipamu le 18 octobre 1930, Uyttenbroeck est nommé directeur des classes, fonction qu'il exercera jusqu'en 1932. La mission ayant été cédée aux Oblats, le jeune régent sera affecté à Kikwit de 1932 à 1933. Après sa formation en Belgique, il reviendra au Congo en 1939.

Pendant les douze années de présence jésuite à Ipamu, aucun frère coadjuteur n'y avait, apparemment, été affecté. Joseph Broux y était, de 1925 à 1930, comme aide-laïc. Né à Zonhoven en 1901 et mort à Gand en 1983, ce Joseph Broux a commencé chez les Jésuites comme domestique à la maison de retraite d'Alken. C'est après avoir travaillé comme aide-laïc à Ipamu qu'il décidera d'entrer au noviciat, en Belgique, comme frère coadjuteur. Sa formation terminée, il rentrera au Congo en 1935 et y restera jusqu'en 1976.

Dans son *historique de la mission d'Ipamu*, le Père Struyf cite un autre aide-laïc, monsieur Fooz, que Broux venait remplacer parce qu'il « *entrait dans la Compagnie en qualité de Frère coadjuteur* »^{Note1}. Nous n'avons pas trouvé le nom de Fooz dans le répertoire des Jésuites du Kwango. Struyf se serait-il trompé dans l'orthographe du nom ? Il est possible qu'il s'agisse du Frère Victor Fouss, menuisier et remarquable constructeur d'églises, qui a œuvré au Congo de 1922 à 1982^{Note2}.

En conclusion, sept Pères jésuites, trois scolastiques et deux aides-laïcs (ou Frères coadjuteurs) ont missionné à Ipamu entre 1921 et 1933. De tous ces missionnaires, la mémoire collective des Ding orientaux n'a retenu que le nom du Père Yvon Struyf. C'est, peut-être, sa présence ininterrompue (1921-1933) et son action de proximité auprès des autochtones qui l'a rendu si célèbre.

1. 1. 2. Les Sœurs de Sainte Marie de Namur à Ipamu pour « coopérer à l'œuvre magnifique de civilisation et d'évangélisation... »^{Note1.},

Dans la Mission jésuite du Kwango, les supérieurs ont fait appel aux Sœurs de Notre-Dame de Namur dès qu'ils étaient sûrs que la Compagnie allait s'établir au Congo. Les Sœurs sont désirées pour préparer les jeunes filles à leur responsabilité « *d'épouses chrétiennes pour les jeunes néophytes des colonies scolaires* »^{Note2.}. Les sept premières Sœurs de Notre-Dame de Namur débarquent au Congo le 6 juin 1924. Elles vont travailler dans la partie Ouest de la Mission, c'est-à-dire dans le Bas-Congo. Avec l'extension de la Mission, d'autres congrégations féminines d'origine belge s'installent progressivement et essaient dans les nouvelles fondations. C'est dans cet élan qu'il faut situer l'arrivée de Sœurs de Marie de Namur et leur implantation à Ipamu en 1928.

En effet, la Congrégation des Sœurs de Sainte Marie de Namur est une institution de droit pontifical. Elle est fondée en 1819 par le père Nicolas Joseph Minssart et elle fusionne avec la congrégation initiée par Rosalie Nizet. Ses constitutions approuvées le 21 septembre 1834, lui assignent comme buts, les soins de malades et l'éducation des jeunes filles dévouées.

En 1922, les Jésuites sollicitent cette congrégation des Sœurs Sainte-Marie de Namur pour s'occuper de l'éducation des jeunes filles et de la santé maternelle à la mission de Leveville fondée, on le sait, à l'instigation des H.C.B en 1911.

Les Sœurs, qui n'attendaient qu'une occasion propice pour réaliser leur rêve « *de coopérer au Congo, à l'œuvre magnifique de civilisation et d'évangélisation qu'y poursuit glorieusement la Belgique* »^{Note3.}, acceptent l'offre des Jésuites. Après moult tractations, un premier groupe de cinq religieuses s'embarque à Anvers, le 11 septembre 1923.

Ces pionnières sont d'abord initiées à leur mission, par les Sœurs de Notre Dame, à Kisantu, et par les Franciscaines Missionnaires de Marie, à Léopoldville. Le 18 décembre, elles s'installent enfin à Leveville (Kwango) au confluent du Kwilu et du Kwango.

Leveville est, alors, une mission en pleine prospérité au point de vue de l'apostolat de la jeunesse masculine ; mais rien encore n'a pu être réalisé en faveur des enfants et des fillettes. Les Sœurs se mettent à l'œuvre. Elles inaugurent successivement des classes élémentaires, un dispensaire, la consultation des nourrissons, - tout en assumant la direction du lazaret des Huileries du Congo Belge(H.C.B.) et en exerçant leurs fillettes aux travaux de défrichage et de culture^{Note1.}. Les résultats obtenus par les religieuses sont encourageants.

En 1926, Mgr De Vos demande aux Sœurs de commencer une nouvelle communauté à Ipamu où, jusqu'à présent, toutes les femmes qui sont à la mission sont mariées ou du moins fiancées et où les fillettes ne sont pas admises parce qu'il est interdit aux Pères de s'occuper de filles. Les Supérieures majeures acceptent la proposition et fixent l'arrivée des Sœurs à Ipamu pour 1927.

Entre-temps, elles préparent, en Belgique, quatre missionnaires pour ce nouveau poste. Ces Sœurs ne partent finalement d'Anvers que le 15 octobre 1927. La date de l'installation à Ipamu est différée en janvier 1928. Les nouvelles venues arrivent à Leveville le 21 novembre 1927. Le départ pour Ipamu étant projeté pour le mois de janvier, elles ont le temps de s'initier aux divers travaux de la mission. Le programme de l'installation de la communauté d'Ipamu ne se réalisera pas suivant les échéances prévues. Les circonstances imprévues viennent troubler toutes les prévisions. Au cours du mois de décembre 1928, l'une des pionnières de la mission, la Sœur Saint-Jean, meurt à la suite d'une longue maladie. Une autre religieuse tombe gravement malade et oblige les Supérieures à la reconduire en Europe. Le départ pour Ipamu se trouve forcément retardé et il devient évident qu'un nouveau renfort s'impose pour rendre possible la fondation projetée. Il fallait attendre jusqu'au 8 mai 1928 pour voir ce renfort constitué de trois missionnaires s'embarquer à Anvers.

Le 17 juin, fête du Sacré-Cœur de Jésus, à Leveville, la petite communauté d'Ipamu est constituée sur le bateau qui la conduit à destination. L'équipe est composée de quatre religieuses : Sœur Emmanuel, Sœur Berchmans, Sœur Saint Léon et Sœur Saint Paul.

Les Sœurs arrivent à Ipamu, le 22 juin 1928 et sont accueillies par l'infatigable Père Struyf qui écrit : « Ipamu avait une population très dense : un grand nombre de ménages indigènes et beaucoup des filles. On construisit la maison pour recevoir les Religieuses de Sainte-Marie de Namur. Le Père Dom, qui venait de remplacer le Père Lambrette, s'est bien dévoué à la construction des deux habitations des Religieuses. Toutes les dépendances pour les Sœurs étaient prêtes ; les Sœurs pouvaient arriver. Elles furent reçues en triomphe par la population »^{Note1.}.

L'histoire des Sœurs de Marie de Namur peut être reconstituée grâce à deux principales sources dont les originaux se trouvent aux archives de la maison générale à Namur : les rapports mensuels^{Note2.} reprenant les principaux événements de chaque jour du mois et les différentes correspondances^{Note3.}.

Les Sœurs arrivent donc à Ipamu le 22 juin 1928. Elles fixent leur emploi du temps : la prière, les classes et les travaux manuels constituent les points essentiels de cet horaire. Elles se repartissent les charges : Sœur Emmanuel s'occupe de la couture, d'une classe, du catéchisme, de l'entretien de l'église et de la chapelle de la communauté ; Sœur Berchmans se dévoue au catéchisme, à la cuisine, à la lessive et au repassage ; Sœur Saint Léon se consacre au catéchisme, à une classe, au dispensaire, aux cultures et aide à la couture ; Sœur Saint Paul est Supérieure et rédige les rapports, elle a comme autres tâches : le catéchisme, une classe, la consultation médicale, les injections, les examens microscopiques au dispensaire, l'entretien du magasin et la gestion financière.

Le 13 août 1928, les Sœurs accueillent leur Sœur visitatrice, Sœur Thérèse de la Sainte Famille. Elle vient de Leveville et rapporte, de là-bas, la nouvelle de l'incendie qui, dans la nuit du 8 au 9 août, a dévasté la mission.

À Ipamu, les Sœurs connaissent, le jeudi 13 septembre, une épreuve autrement terrible : un arbre de 36 m de long s'abat brusquement sur le sol au moment où les filles terminent le travail. Quatre d'entre elles sont tuées sur le coup. Deux autres ayant, l'une la jambe, l'autre le bras fracturé, ont été transportées chez le médecin de la C.K.

Ce triste accident a semé la terreur parmi les filles « *encore très superstitieuses* » : en une nuit, toutes les chrétiennes, à l'exception de trois, et 56 catéchumènes ont quitté la mission^{Note1.}.

Commentant les événements de Leveville et d'Ipamu, Mgr De Vos écrira aux supérieures : « Le Diable vous en veut, c'est pour cela qu'il vous ennuie. Mais le Bon Dieu vous aime, c'est pour cela qu'il vous éprouve. »^{Note2.}

Cet accident n'a pas arrêté l'ardeur et la détermination des religieuses. Elles se sont mises au travail et les filles qui avaient fui reviennent progressivement. Le 8 octobre, les Sœurs ouvrent une classe de couture sous la direction de Sœur Emmanuel ; 17 filles choisies parmi les plus jeunes la fréquentent les après-midi où elles se montrent appliquées.

Le 28 janvier 1929, la communauté des Sœurs s'agrandit avec l'arrivée de la Sœur Marie Véronique qui s'était embarquée à Anvers, le 1er janvier. On lui attribue quelques tâches : la couture pour les Pères, le catéchisme, la classe et la couture quatre après-midi par semaine, au groupe de 30 à 40 enfants les plus jeunes de la mission et à l'éducation desquelles on a le plus d'espoir de travailler avec succès^{Note3.}.

En 1930, une nouvelle religieuse, Sœur Saint Augustin, arrive à Ipamu. On modifie encore une fois la répartition des tâches entre les Sœurs.

Le 4 mai 1932, Sœur Saint Paul, rentrée en Belgique pour cause de santé, depuis février 1931, revient à Ipamu. Elle est accompagnée de Sœur Justina qui arrive de Leveville. Sœur Marie-Chantal qui fait son stage à Léopoldville, est attendue avec impatience. Elle arrivera à Ipamu le 29 mai 1932. Ainsi donc, pour la première fois, Ipamu compte sept religieuses. Mais cette situation ne durera pas longtemps.

En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, en janvier 1933, le dernier Jésuite, Yvon Struyf, quitte Ipamu. Depuis qu'elles avaient su que l'Est du Kwango passerait sous la juridiction des Pères Oblats de Marie Immaculée, les Sœurs de Sainte Marie de Namur ont manifesté leur intention de quitter Ipamu pour « *ne pas se voir séparées de leurs Sœurs des autres missions du Vicariat du Kwango* »^{Note1.}. Elles éprouaient une gêne à travailler sous la gouverne de deux familles religieuses masculines différentes : Leveville dépendait des Pères Jésuites tandis qu'Ipamu, des Pères Oblats. Mgr Van Hee n'a pas demandé aux Sœurs de partir en même temps que les Pères, mais il ne s'y opposerait pas si elles manifestaient la moindre intention d'opérer un changement. Les Sœurs de Sainte Marie de Namur ne tarderont pas à manifester leur désir de quitter Ipamu. Une première opportunité se présente en cette année 1933. Monseigneur Van Hee veut réaliser son projet d'installer des religieuses au poste de Lumbi. Il compte sur les Sœurs de Sainte Marie à qui il adresse une lettre, le 13 novembre. La Supérieure Générale des Sœurs de Sainte-Marie, Mère Charles-Marie, en voyage en Amérique, répond à Van Hee : « *Il nous serait bien agréable de pouvoir répondre au désir de Votre Excellence en envoyant des Sœurs pour le poste de Lumbi.* »

Mais à notre grand regret, il nous est impossible pour le moment, de penser à une nouvelle fondation, qui réclamerait cinq missionnaires. Nous ne pouvons retirer personne de Leverville, comme Sœur Scholastique le pense, le lazaret est maintenu ; nous ne pouvons non plus en retirer d'Ipamu, étant donné l'état de santé et l'âge de plusieurs Sœurs »^{Note2}.

Une solution possible envisagée par la Supérieure Générale serait, à long terme, le déménagement d'Ipamu et l'aménagement de Lumbi. Cela se ferait en deux temps. Il aurait d'abord, au courant de 1934, l'échange des supérieures entre Ipamu et Leverville ; Sœur Scholastique irait à Ipamu préparer l'éventuel transfert de la communauté à Lumbi et Sœur Saint Paul viendrait à Leverville. L'aménagement de Lumbi serait possible par la suite si une autre congrégation acceptait de s'installer à Ipamu.

Mgr Van Hee contacte les Sœurs de Saint François de Sales de Leuze, installées à Mwilambongo depuis 1929, qui attendait un renfort de la Belgique.

Entretemps, deux événements imprévus viennent troubler les propositions arrêtées. Tout d'abord, Sœur Scholastique, « *souffrante et anémiée, devra, sous recommandation expresse du Docteur de Leverville, rentrer en Europe* »^{Note3}. Elle ne pourra donc pas remplacer Sœur Saint Paul à Ipamu. Dans cette lettre du 31 mars 1934, Van Hee demande à Sœur Saint Paul de rejoindre d'urgence Leverville où l'attend Sœur Scholastique avant de prendre le chemin de l'Europe. Il lui recommande aussi de remettre le gouvernement de la petite communauté d'Ipamu à Sœur Emmanuel.

Ensuite, l'abandon de Djuma par les Sœurs de Notre-Dame, appelées par leur Provinciale à rejoindre Lemfu, décide le Vicaire Apostolique à trouver d'urgence les remplaçantes pour cette importante mission et de surseoir l'idée de l'ouverture d'une maison des Sœurs à Lumbi.

Comme les Sœurs de Saint François de Sales ont accepté de reprendre la place des Sœurs à la Mission d'Ipamu, Van Hee offre, aux Sœurs de Sainte Marie, de remplacer les sœurs de Notre-Dame à Djuma. Il écrit à la Mère Générale :

J'ai le plaisir de vous informer que les Sœurs de Saint François de Sale de Leuze ont accepté de reprendre la place de vos Sœurs à la Mission d'Ipamu. J'ose espérer que vous voudrez bien permettre à vos vaillantes religieuses d'Ipamu de se transporter à la Mission de Djuma pour y continuer l'œuvre des Révérendes Sœurs de Notre-Dame. La remise-reprise se ferait pendant les vacances du mois de septembre prochain. Je n'ose plus vous parler de Lumbi. Je comprends les raisons qui vous font hésiter à assumer cette nouvelle charge dans la mission. D'autres religieuses se sont offertes pour cette fondation. Mais j'ai estimé de mon devoir d'offrir la priorité aux Sœurs de votre Congrégation dont j'ai eu si souvent l'occasion d'apprécier le dévouement et l'esprit de sacrifice. Je vous demanderai de bien vouloir vous mettre en rapport à ce sujet avec le Révérend Père Mission, Vice-Provvincial de la Compagnie de Belgique et que j'ai mis au courant de la question^{Note1}.
Le 8 juillet, Mgr Van Hee informe la Supérieure d'Ipamu, Sœur Emmanuel (Sœur Saint Paul étant partie pour Leverville depuis le 12 avril), que sa communauté pourra bientôt quitter Ipamu :

Les pourparlers engagés avec vos Supérieures majeures d'Europe ayant abouti à l'accord complet sur tous les points, les Sœurs de Sainte Marie à Ipamu pourront quitter ce poste au début des vacances prochaines pour être transférées à la Mission de Djuma plus rapprochée de votre maison de Leverville. C'est l'unique raison pour laquelle nous nous sommes résignés à ce changement qui n'était certainement pas dans les vœux des Pères Missionnaires d'Ipamu. Le R. P. Hubert et ses Pères garderont le souvenir reconnaissant de l'excellent travail d'apostolat que vos chères Sœurs ont accompli dans ce poste et dont les résultats sont appréciés à leur juste valeur par le R. P. Inspecteur et par les Pères Missionnaires^{Note2}.
Alors que tout semblait sur la bonne voie, un autre impondérable surgit : la Sœur Supérieure de Mwilambongo écrit que l'état de santé de ses Sœurs ne leur permet pas de quitter Mwilambongo pour reprendre Ipamu ; « *de plus, sa très révérende Mère Générale ne lui laisse aucun espoir de recevoir des renforts cette année, ni même l'année prochaine* »^{Note3}. Devant cette nouvelle situation, le Vicaire Apostolique demande à Sœur Emmanuel de rester à Ipamu jusqu'à nouvel ordre. Il en informe la Mère Générale des Sœurs de Sainte Marie et prie les Sœurs de Notre-Dame de ne pas hâter leur départ avant qu'une solution à leur remplacement ne soit trouvée. Après avoir reçu la lettre de Mgr Van Hee, Mère Charles-Marie va trouver la Mère Générale des Sœurs de Notre-Dame pour lui exposer la situation. Celle-ci comprend et décide de téléphoner à la Sœur Supérieure Provinciale de Lemfu pour lui dire de retarder le retour en Europe des Sœurs que celles de Djuma allaient remplacer au Bas-Congo.

Dans une lettre écrite le 21 août 1934, Mère Charles-Marie informe Mgr Van Hee du départ imminent des les Sœurs Scholastique et Angèle ainsi qu'une nouvelle missionnaire de la Belgique pour être à Djuma à la fin de l'année. Mère Charles-Marie en accord avec la Mère Générale des Sœurs de Notre-Dame, demande à Sœur Saint Paul, que deux Sœurs de Leverville aillent, vers le commencement de décembre, s'initier à la mission de Djuma. Enfin, elle propose de réduire à quatre Sœurs la communauté d'Ipamu^{Note1}.

Mgr Van Hee répond à Mère Charles-Marie pour la remercier pour ce qu'elle entreprend pour Djuma. Il lui annonce attendre, pour fin décembre 1934, les Sœurs Passionistes de Tirlemont pour Lumbi. Il espère demander au Provincial des Pères Oblats qui viendra prochainement au Kwango, de l'aider à trouver des religieuses pour Ipamu. Les Sœurs de Sainte Marie pourront alors consacrer tous leurs soins aux deux postes les plus importants du Vicariat du Kwango : Leverville et Djuma^{Note2}.

Sœur Saint Léon part d'Ipamu pour Leverville, le 8 novembre. Sœur Saint Paul envoie, comme demandé, deux Sœurs à Djuma. Elles sont vite rejointes par Sœur Scholastique et ses deux compagnes de voyage. La question de Djuma étant résolue, il restait à trouver des Sœurs pour Ipamu. Mgr Van Hee écrit à Mère Charles-Marie :

Voilà donc l'avenir spirituel de Djuma bien assuré et je vous en remercie au nom de la Mission du Kwango. L'avenir d'Ipamu m'inquiète davantage. Je comprends vos préférences sans pouvoir les partager. Omnibus debitor sum, je me dois tout à tous indistinctement et les âmes d'Ipamu me sont aussi chères que celles de Djuma ou de Leverville. [...] Je ne crois pas que les Révérendes Pères Oblats puissent trouver de sitôt les Sœurs qui pourront remplacer vos Filles à Ipamu. Vous avez appris que leur R. P. Provincial, qui devait venir nous rendre visite au Kwango, vient de mourir subitement à Rome. C'est peut-être un motif de plus d'espérer : le R.P. Calozet qui, m'assure-t-on, était un très saint religieux, nous aidera très certainement du haut de la gloire où il est entré^{Note3}.
Conjointement au courrier adressé à Mgr Van Hee pour lui demander de trouver des remplaçantes aux Sœurs d'Ipamu, Mère Charles-Marie envoie ce même message aux Pères Oblats. Ainsi, de 1933 à 1936, le Père Emmanuel Teunissen, provincial des Oblats en Belgique, reçoit-il au moins douze lettres de la Supérieure Générale des Sœurs de Sainte Marie de Namur, demandant avec insistance que soient remplacées ses consœurs d'Ipamu. En 1935, Mère Charles-Marie suggère même au Provincial des Oblats de contacter certaines congrégations religieuses désireuses d'aller en mission. Elle cite les Sœurs de la Miséricorde de Renaix ; les Sœurs de Saint Vincent de Paul de Grootenberge ; les Sœurs Joséphites de Grammont sans oublier les Sœurs de Bonne-Espérance déjà en pourparlers avec les Oblats^{Note1}. Les Oblats éprouaient une certaine gêne à s'engager pleinement dans cette recherche parce que, sur le plan du droit, ils n'avaient « *aucune autorité pour accepter, refuser, retenir ou laisser partir des Sœurs dans tout le territoire* » du Vicariat de Mgr Van Hee. S'ils aidaient Mgr dans ses démarches afin de trouver des Sœurs pour Ipamu, c'est parce que celui-ci le leur avait demandé « *amicalement* »^{Note2}.

La Mère Charles-Marie s'est aussi adressée à Mgr Dellepiane délégué apostolique du Congo pour lui demander avis et conseil sur le retrait de ses Sœurs d'Ipamu. La réponse était toujours la même : ne retirer les Sœurs que si, en accord avec le Vicaire apostolique, on réussissait à trouver des remplaçantes^{Note3}.

La solution à la question d'Ipamu ne viendra que vers la fin de 1936, lorsque, sur insistance de Mgr Van Hee et le conseil de la délégation apostolique, les Sœurs de Saint François de Sales de Leuze, acceptent de prendre la relève des Sœurs de Sainte Marie de Namur à Ipamu. Le changement ne s'est pas fait immédiatement. Les Sœurs de Sainte Marie de Namur ont dû attendre jusqu'en septembre 1937 pour pouvoir enfin partir d'Ipamu. Pour annoncer l'heureuse nouvelle du départ imminent des Sœurs d'Ipamu, Mère Charles-Marie écrit, le 8 août 1937, aux Supérieures de Leverville, Djuma et Ipamu :

« *Je suis vraiment heureuse de pouvoir vous annoncer que le petit groupe de Sœurs de St François de Sales destiné à permettre à celles de Mwilambongo de reprendre Ipamu, s'embarqueront vendredi prochain 13 août, en même temps que le Père Théo Pierpont qui retourne au Congo. J'espère donc qu'elles arriveront à Ipamu, s'il plaît à Dieu, vers le 13 septembre - et qu'alors notre quatuor d'Ipamu pourra presser son départ. [...] J'espère donc que Sœur Emmanuel et ses compagnes arriveront à Djuma approximativement dans la dernière huitaine de septembre. Sauf meilleur avis, il me semble que Sr Emmanuel et Sr Justina devront aller à Leverville, tandis Sr Marie Véronique et Sœur St Augustin resteront à Djuma* »^{Note1}.

Les Sœurs ne quitteront définitivement Ipamu qu'au courant du mois de septembre 1937, après une passation de pouvoir avec les Sœurs de Saint François de Sales de Leuze. Le nombre total de Sœurs de Sainte Marie ayant séjourné à Ipamu, entre 1928 et 1937, aura été de sept. Nous décrirons leurs réalisations dans les paragraphes qui suivent.

1. 2. UNE ARMÉE DE CATÉCHISTES

Le catéchiste est la véritable cheville ouvrière de l'action missionnaire. Grâce à lui, comme l'indique aussi le Père Pauly, « le missionnaire étend son action ; son influence est décuplée, est centuplée... Armé d'une connaissance plus complète et plus intime de ses compatriotes, de leurs mœurs, de leurs coutumes, de leur mentalité et de leur cœur, le catéchiste noir est un excellent conseiller pour le missionnaire perplexe devant les mesures à prendre et de moyen à employer ; quel excellent intermédiaire à utiliser pour trancher une palabre délicate et nécessitant une solution immédiate alors que le Père est mobilisé ailleurs. Le Missionnaire désire-t-il connaître les dispositions intimes des indigènes de tel village, à qui s'adressera-t-il sinon au catéchiste »^{Note2}.

Au fur et à mesure que grandit la Mission, le nombre des catéchistes s'accroît. Dans l'ensemble du Kwango, on compte 2.000 catéchistes en 1926, 2.168 en 1927, 2964 en 1929 et 3.114 en 1930.

Dès leur arrivée dans la région d'Ipamu, les Jésuites activent le réseau des catéchistes légué par les Scheutistes de Pangu. Ils commencent à mettre en place les premières écoles rurales et les premiers villages chrétiens autour de ces catéchistes formés par les Scheutistes. Telles sont les indications que nous fournit l'abondante correspondance consécutive à la querelle entre les agents de l'État et les missionnaires d'Ipamu. Dans les villages où il n'y avait pas de catéchistes locaux, les missionnaires installent des jeunes gens qui viennent du Bas-Congo ou de la région de Kikwit et de Wombali. Les sources nous indiquent qu'en 1922 et 1923, les Jésuites avaient déjà des catéchistes un peu partout dans la région qu'ils commençaient à évangéliser. Dans une lettre adressée au Père Struyf, en octobre 1922, le Commissaire de District Adjoint, Charles Delhaise, note :

J'ai l'honneur de porter à votre connaissance que, dans la tournée d'inspection que je viens de faire dans le territoire de la Kamtsha-Lubue, j'ai constaté que tous les catéchistes installés dans les villages indigènes de même que les noirs de la mission en général, ne sont pas munis de passeport de mutation prévu par l'art. 6 du décret du 3 mai 1910. Je vous prie de remarquer que les intéressés doivent venir eux-mêmes chez l'Adm. Terr. Avant de quitter leur chefferie pour solliciter l'obtention du passeport de mutation. L'autorisation en question doit être inscrite dans leur livret d'identité^{Note1}.

Répondant à cette lettre de Delhaise, le Père Struyf nous indique, approximativement, où sont installés les catéchistes en 1922 :

1° À ma connaissance, tous les catéchistes établis chez les Bambundas ont été envoyés à Idiofa et se sont mis en règle pour leur passeport de mutation ; 2° Tous nos catéchistes établis chez les Bangoli, appartiennent à cette race et n'ayant donc pas quitté leur chefferie n'ont pas besoin de ce passeport. 3° Les catéchistes établis chez les Badingas à Bandzam, à Ebwadu et à Ntshimu sont en règle^{Note2}.

En recoupant les données contenues dans la correspondance échangée entre les missionnaires d'Ipamu et les agents de l'État entre 1922 et 1923, nous avons pu reconstituer une petite liste de quelques noms de catéchistes dépendant d'Ipamu.

Tableau N° 9 Quelques catéchistes d'Ipamu (1922-1923)

Prénoms et Noms	Village d'affectation	Ethnie
André Mafuta	Mbansam	Ding orientaux
Augustin Lombili	Kibwadu	Ding orientaux(origine Kwango)
Adrien Moke	Mpeshi	Nzadi
Marcus Ekole	Papagni	Ngwi
Emery Mpungululu	Ivang	Ngwi
Bernard Mudimula	Masela	Mbuun
Paul ?	Mpangu (Bangoli)	Ngwi

(Sources : Archives des Jésuites de la PBS, boîte XIII/6 et celles Ministère belge des Affaires étrangères (AMBAE), M. 628.)

Il convient de noter que les catéchistes répertoriés ci-dessus sont ceux qui ont eu des problèmes avec les agents de l'État. Les autres, sûrement plus nombreux, n'ont pas été cités^{Note1}.

Ces catéchistes légués par les Scheutistes sont, en général, peu appréciés de certains Jésuites. Le Père Libbrecht n'a que peu d'estime pour eux : « Nos chrétiens sont peu fervents et d'une ignorance crasse ; les catéchistes que j'ai vu à l'œuvre sont en général pitoyables et devront être remplacés au plus tôt dès qu'on en aura formés, car ceux-ci n'ont aucune espèce de formation de catéchiste »^{Note2}.

Cette formation des catéchistes débute dès 1923, lorsque le scolastique Delaere arrive à Ipamu. Les Pères lui confient la responsabilité de former les catéchistes-instituteurs. Libbrecht écrit encore : « Au point de vue des catéchistes, tout est encore à refaire. Tous les catéchistes en fonction ne répondent pas aux devoirs de leur charge ; ils n'ont pas reçu de formation de catéchiste et ont en général un minimum d'instruction. Le P. Delaere travaille activement à former de jeunes éléments destinés à remplacer peu à peu les catéchistes actuels »^{Note3}. Delaere lui-même précise la tâche qui lui est confiée : « Mon occupation principale est la classe, c'est-à-dire la formation d'une élite, et donc des futures catéchistes. Quand je dis « classe » il faut bien remarquer que l'enseignement qui se donne ici est on ne peut plus primaire. Il faut bien commencer par le commencement : quand mes élèves sauront bien lire et écrire, on pourra songer à voler plus haut »^{Note4}. Cette école des catéchistes d'Ipamu formera donc une nouvelle armée des catéchistes suivant l'esprit des disciples d'Ignace de Loyola. Combien en a-t-on formé entre 1923 et 1933, nous l'ignorons. Toujours est-il qu'à partir de 1925, le territoire de la mission d'Ipamu est quadrillé par les catéchistes et les écoles rurales foisonnent un peu partout. En 1928, on compte 76 catéchistes à la tête de 76 écoles rurales dans la région d'Ipamu ; ils sont 128 à Mwilambongo et 56 à Kilemba^{Note1}. À l'arrivée des Oblats de Marie Immaculée en 1931, on dénombre 150 catéchistes dans la région d'Ipamu.

Les catéchistes formés par les Jésuites ne sont pas, eux aussi, exempts de toute critique. Les agents de l'État les vilipendent sans ménagement. Ils leur reprochent leur jeune âge, leur manque de maturité, leur excès de pouvoir auprès des indigènes et leur posture dictatoriale. Dans son rapport politique, un administrateur territorial de Kikwit écrit :

Le « Longe »^{Note2}, vit comme un pacha : dix minutes de cantiques le matin, dix minutes le soir (quand il ne se fait pas remplacer par un candidat assez instruit) sa mission d'évangéliste est remplie. Il a toute la journée 30 (ou plus) travailleurs qui lui font des plantations de riz, de haricots, etc. et qui à leurs moments de loisirs, cassent des coconottes que le « Longe » vend à son profit personnel. Le « Longe » est craint, sinon respecté par les indigènes (j'ai vu un de ces petits autocrates qui avait 8 ans). Des procès verbaux d'officiers de police judiciaire ont établi : 1°) que les enfants sont la propriété de catéchiste ; l'autorité du père ou de la mère ou du tuteur n'existe plus, 2°) que le catéchiste impose le travail et ce pour s'emparer du paiement^{Note3}. Le Père Van Hee comprend les difficultés de ces jeunes catéchistes qui évoluent, souvent, dans un milieu peu propice à l'éclosion de toutes les vertus chrétiennes :

Pauvres jeunes gens, dénués de toutes les qualités raffinées de l'esprit et du cœur, qui distinguent notre jeunesse chrétienne civilisée, et qui s'imposent à notre sympathie. Portant en eux les germes des défauts de leur race, enclins à la suffisance et à la vanité, tout aussi prompts au découragement, par ailleurs vivant au milieu de mille dangers pour le corps et pour l'âme, en butte souvent à l'hostilité des vieux de l'endroit, ayant à lutter contre leurs propres défauts et ceux de leur prochain, il leur faut une volonté bien supérieure à la moyenne, pour tenir bon, pour marcher droit et poursuivre leur œuvre obscure, mais combien précieuse aux yeux de Dieu^{Note4}.

Une fois encore, Mgr Van Hee, Vicaire apostolique, reste bien conscient des limites aussi bien intellectuelles que morales de ses catéchistes. Il soutient la création des écoles normales pour la formation intellectuelle des catéchistes et bien plus, il propose l'érection de sortes de noviciats pour les parfaire moralement :

Nous avons dû courir au plus pressé et nous contenter le plus souvent d'éléments très imparfaitement formés. Les écoles normales combleront ce déficit, mais nous n'oublions pas que les qualités morales sont encore plus nécessaires aux catéchistes que le savoir et l'habileté professionnelle. Aussi faudrait-il, à côté des écoles normales, des espèces de noviciats pour catéchistes, où les jeunes gens les mieux doués et les mieux formés moralement et intellectuellement passeraient une année entière de préparation immédiate à la grande œuvre à laquelle ils sont appelés à se consacrer^{Note1}. Pauly insiste, lui aussi, sur la formation des catéchistes :

Un outil ou un moteur, rend service en proportion de sa perfection par rapport à sa fin. Périodiquement, il doit être vérifié afin que l'on puisse procéder à temps aux réparations ; faute de quoi les avaries s'aggravaient et aboutiraient bientôt à une brisure ou à une panne. Il en est de même du catéchiste. S'il est mauvais, il produira un effet néfaste bien difficile à neutraliser ; d'où la nécessité de le surveiller toujours afin de prévenir ses chutes et de le redresser à temps. S'il est bon, Dieu sait le bien qu'il peut faire autour de lui ; d'où, la nécessité de veiller afin d'encourager et d'éviter défaillances et faiblesses. S'il est nul, résultat nul aussi ou plutôt négatif ; d'où la nécessité d'une formation sérieuse et relativement longue (3 ans minimum) qui amènera avantageusement le candidat à l'âge de se marier. L'expérience en effet prouve que les catéchistes mariés, ne fût-ce que par leur âge, ont plus d'influence et d'autorité sur les indigènes et les catéchumènes ; ils sont en outre plus stables et moins exposés aux faiblesses^{Note2}.

Malgré les défauts qui leur sont reprochés, les catéchistes demeurent des personnages emblématiques de la période missionnaire. Ils ont été utiles, non pas seulement comme propagandistes de la religion chrétienne, mais aussi, comme principaux agents de la mutation culturelle qui a poussé les sociétés indigènes à imiter les modes de vie du colonisateur. Kisweso indique même que, dans plusieurs endroits dans le Kwango, les catéchistes ont collaboré étroitement avec l'administration coloniale^{Note3}. Quant aux missionnaires, les bénéfices qu'ils tirent de l'action des catéchistes sont énormes. Pauly récapitule ces avantages en quatre points :

1° Par sa présence continuelle au village, le catéchiste empêche bien des actes de cruauté (meurtres, vente d'hommes, rixes, poison d'épreuve, etc.) qui, sans lui, ne seraient connus ni du Père, ni des agents de l'État et resteraient impunis. Que d'âmes hors de portée du missionnaire sont sauvées grâce au zèle et à la vigilance d'un humble catéchiste qui les baptise avant leur mort. 2° Par son enseignement, il opère sur les catéchumènes un premier dégrossissement et les prépare au baptême ; car, pour obtenir, enfants, adultes ou mariés, avant de sejourner au poste une année et demie, doivent d'abord prier deux ans au village. En même temps que la prière et la lecture, il enseignera le texte du catéchisme, ce qui permet au missionnaire de s'attacher davantage à la substance de la

doctrine. 3° Par sa bonne conduite surtout, il fera tomber l'un après l'autre les préjugés des indigènes vis à vis de la religion (du blanc... comme ils disent) ; il montrera aux païens la supériorité de la civilisation chrétienne sur les grossières superstitions du paganisme et facilitera ainsi les premiers rapports avec le missionnaire. 4° Par son influence, il empêchera les chrétiens rentrés au village de retomber dans leur ancienne vie de paresse et de vice : ici encore, il remplacera le missionnaire qui ne peut être partout en même temps ^{Note4.} . Il serait utile de compléter ce tableau de l'action du catéchiste par une étude approfondie de son comportement vis à vis des autochtones et au village. C'est ce que nous ferons dans la troisième partie de ce travail.

1. 3. Tentative de formation d'un clergé indigène

Chez les Jésuites du Kwango, la question de la formation d'un clergé indigène se pose dès le début des années 1920. Cette prise de conscience est consécutive à trois facteurs qu'il convient d'énumérer. D'abord, les directives pressantes des instances romaines qui obligent les missionnaires à créer, sans prudence excessive, un clergé indigène, gage de l'émergence et de la pérennité des Églises véritablement locales^{Note1.} . Ensuite, la forte croissance de premières chrétiens dans la partie occidentale du Kwango et l'extension de la mission à l'Est rendent impérieuse la création d'un clergé autochtone. Enfin, la concurrence des protestants à l'Est du Kwango montre aux missionnaires la nécessité d'un clergé indigène, capable de parler le langage de son peuple et de lui annoncer l'évangile suivant le secret de sa culture.

Ce n'est pas sans crainte ni préjugés que les Jésuites vont essayer d'amorcer la formation des premiers séminaristes. La tâche leur paraissait coûteuse, laborieuse et risquée. Réussiraient-ils à transformer ces païens noirs, ignorants et pleins de vices, en « d'autres Christ » ? Un de ces Jésuites écrit : « *Former des prêtres indigènes est, pour le missionnaire, l'œuvre des œuvres et l'art des arts. Il faut des ressources pécuniaires considérables, des trésors de patience, d'intelligence et de tact ; mais surtout il faut des grâces surabondantes, pour transformer en d'autres Christ, des hommes que l'atavisme païen a encoûrés d'ignorance et de vice* » ^{Note2.} .

Malgré toutes ces appréhensions, les Jésuites ouvrent leur premier petit séminaire du Kwango à Lemfu, le 20 septembre 1920. Ce séminaire compte déjà 57 séminaristes en 1926. Ces premiers séminaristes sont recrutés parmi les élèves catéchistes qui, comme l'a dit le Père Delaere, ont su « voler plus haut ». À Wombali, par exemple, ayant d'abord amélioré le programme des classes inférieures existantes, le P. Lambrette organise une école de catéchistes comprenant trois années d'études supplémentaires ; cette école donne plusieurs élèves au petit séminaire de Lemfu^{Note1.} .

À Ipamu, les Pères procèdent de la même façon. Ils envoient leurs meilleurs élèves catéchistes à Lemfu. Il semble bien que c'est aux alentours de 1928 et 1929 que les trois premiers élèves catéchistes d'Ipamu sont envoyés à Lemfu. Il s'agit de Gabriel Onsingi, Jean Mungele et Laurent Ndaywel^{Note2.} . Aucun n'est devenu prêtre. Nous retrouvons Onsingi et Ndaywel sur la liste des enseignants d'Ipamu en 1935. Quant à Jean Mungele, nous avons décrit son étonnant itinéraire dans une de nos précédentes publications^{Note3.} . Dans son rapport de 1929, Mgr Van Hee indique que le petit séminaire de Lemfu « est entré dans une voie de progrès et donne des espoirs fondés pour l'avenir » ^{Note4.} . Il note que, cette année là, le séminaire compte 80 élèves, dont plusieurs appartiennent à des Préfectures ou Vicariats différents. Il y a quatre élèves en première année de philosophie. Il dévoile aussi que l'emplacement du Grand Séminaire est à l'étude. Mgr Van Hee ajoute « Ces vocations seraient plus nombreuses si nous pouvions fonder à l'Est du territoire un petit séminaire pour les régions du Kwango-Kasaï. L'éloignement de Lemfu du centre de la mission, les difficultés du voyage (il y a 28 jours de marche de Kilembé à Lemfu, 22 de Kikwit, Leveville ou Djuma, les voyages par eau sont presque aussi longs et très coûteux), le séjour prolongé dans une région différente de la leur, détournent certainement beaucoup d'enfants de l'idée d'une vocation ecclésiastique » ^{Note5.} . C'est donc pour pallier ces difficultés que Mgr Van Hee crée, en 1931, le petit séminaire de Wombali. Nous n'avons pour le moment que très peu d'informations sur les jeunes de la mission d'Ipamu qui ont fréquenté ce séminaire de Wombali. D'après l'abbé Valère Banga-Banga^{Note6.} , en 1933, quelques jeunes gens, dont Thomas Isobo de Mangai et Léon Pusu de Panu, auraient été envoyés au petit séminaire de Wombali par les Pères Oblats, mais les Jésuites les auraient refoulés parce qu'ils n'étaient que catéchumènes^{Note1.} .

1. 4. UNE FOURMILIÈRE EN ACTIVITÉ...^{Note2.}

Les nombreux « travaux d'Hercule » entrepris à Ipamu nécessitent une main-d'œuvre abondante, c'est une fourmilière en activité ! Si les catéchumènes adultes et les enfants s'occupent des travaux les plus ordinaires (construction des maisons, les travaux des champs, transport des briques, entretien du poste, entretien des routes, etc.), les Pères ont besoin d'une main-d'œuvre un peu plus spécialisée pour des tâches spécifiques comme la fabrication des briques cuites, l'élevage, la coupe des noix de palme et la fabrication de l'huile, la scierie et la menuiserie. Ne pouvant pas eux-mêmes préparer leur nourriture, blanchir leur linge et entretenir leur maison, les missionnaires d'Ipamu, comme jadis ceux de Pangu, ont aussi recours au système de « boys ». Avant que ne soient frayées les routes, les porteurs et leurs hamacs demeuraient la seule alternative pour le missionnaire désireux de voyager à travers les difficiles sentiers de la forêt tropicale. Le Père Dom résume la situation de ceux qui travaillent à la mission en 1925 : « *Nous avons ici 830 catéchumènes, plus un certain nombre de baptisés qui travaillent pour nous. Environ 80 ménages encore païens habitent chacun sa petite hutte et sont répartis en deux villages bien distincts, pour éviter les conflits de races. J'ai distribué le travail à 170 gamins, pour qui, comme à Bruxelles, la crainte est le commencement de la sagesse* » ^{Note3.} .

Tout ce monde de travailleurs exige, pour être efficace, d'être organisé et surveillé. Afin de contrôler les catéchumènes adultes et enfants, d'encadrer les filles et de surveiller le « makwela » (camp des mariés), les Pères et les Sœurs recourent aux « capita ». Les « capita » sont aussi utiles pour le pilotage des équipes de travail. Cette fonction n'est guère enviée. Les Sœurs le reconnaissent volontiers : « *le poste de capita est très ingrat et n'est guère envié* » ^{Note4.} . En février 1929, pour rendre la tâche moins difficile, elles ont dû remplacer leur premier « capita » et engagé un second à qui elles ont donné le pouvoir de surveiller « les femmes avec petits enfants et les fillettes incapables d'exécuter les gros travaux de culture » ^{Note1.} .

La situation du « capita » était inconfortable parce qu'il était perçu comme un délateur par les autochtones lorsqu'il devait dénoncer les fautes auprès des missionnaires et à l'inverse, il était traité de complice par les missionnaires lorsqu'il ne dénonçait personne. Certains « capita » n'hésitaient pas à abuser de leur pouvoir. Les Sœurs de Mwilambongo se plaignent de la brutalité de l'un de leurs « capita » : « *Joseph, notre meilleur capita parce que fidèle et dévoué, sachant lire et écrire, a encore frappé les filles aux champs. Le R. Père nous prévient qu'il faut le congédier. Ce sera une perte pour nous. Joseph a du chagrin mais il accepte la pénitence* » ^{Note2.} . On raconte aussi beaucoup d'autres anecdotes à propos des capita. Par exemple, celui qui, à Ipamu, à l'insu des Pères et des Sœurs, aidait les fiancées à rencontrer leurs fiancés à l'heure des travaux manuels ou lorsque les filles descendaient à la rivière ; ou encore ces capita de Mwilambongo qui se livrent à la concussion : « *Il paraît que nos capitais masculins prélèvent des impôts de nos filles sous leurs ordres. Ah ! mais cela ne durera pas ! Ainsi Jean a battu une jeune chrétienne retournée en permission parce qu'elle ne lui avait pas rapporté une poule ; un autre voulait du manioc etc. Ah ! messieurs les capitais ! Le R.P.B. réunit ces messieurs, leur fait petit sermon bien collé avec menace de renvoi s'il y a récidive* » ^{Note3.} . Certains capita habiles tiraient donc profit de leur position, de l'ignorance et de la naïveté des missionnaires pour se livrer à toute sorte de combines. À côté de ces exceptions, il existait tout de même des capita dont l'intégrité et la rectitude morale étaient éprouvées.

À l'époque des Jésuites tous les capita n'étaient pas des natifs. Comme pour les catéchistes, les missionnaires en ont emmené de la région de Kikwit ou du Bas-Congo. Ces gens, souvent jeunes, étaient exposés à toutes sortes de tentations.

2. FÊTES LITURGIQUES ET PROCESSIONS SOLENNELLES

Les missionnaires d'Ipamu, les Pères comme les Sœurs, essayent, dans la mesure du possible, de fonder leur vie quotidienne sur la prière communautaire et l'oraison individuelle. Nous ne disposons pas de beaucoup d'éléments pour étudier les retraites auxquelles les Pères auraient participé. Les rapports des Sœurs de Sainte Marie de Namur, par contre, nous informent sur toutes les récollections mensuelles organisées à l'intention des religieuses. Le texte précise les dates, les thèmes abordés et les noms des prédicateurs. Le plus souvent, la responsabilité de prêcher ces récollections et ces retraites, incombait aux supérieures de la mission. Entre 1928 et 1933, ce sont les noms de Yvon Struyf et de Van Tilborg qui sont les plus cités par le rapport des Sœurs. Mais ce qui a le plus marqué les esprits, ce sont surtout les célébrations de grandes fêtes liturgiques et les processions solennelles auxquelles elles donnaient lieu.

2. 1. SOLENNITÉS CENTRALES : NOËL, PÂQUES ET ASSOMPTION

Aux fêtes de Noël (Lubutuku), de Pâques (Pake) et de l'Assomption (Nzanguka)^{Note1.} , les chrétiens de toute la région desservie par les Jésuites d'Ipamu se rassemblent au poste de mission. Ils viennent de partout, hommes, femmes et enfants, apportant chacun leurs provisions pour le voyage et pour le séjour. Avant la fondation de Mwilambongo en 1926, les chrétiens qui affluaient vers Ipamu, provenaient des zones aussi éloignées que les alentours d'Idiofa (sud) et la région de Mateko-Mokala (nord-ouest). Pendant ces rassemblements festifs, pour employer une expression de Mertens, « à la mission grouillaient les noirs de toutes les races » ^{Note1.} (Ding, Mbuun, Ngwii, Lwel, Nzadi, Yans, etc.). Le Père Dom décrit la fête de Noël 1924 :

La fête de Noël n'a rien ici du caractère qu'elle revêt en Belgique : nous n'avions ni crèche, ni messe de minuit ; mais il y avait les cœurs d'un bon millier de chrétiens venus de très loin pour recevoir l'Enfant Jésus. Ici, c'est par un beau soleil et parmi la verdure des palmiers que Jésus vient au monde. Les chrétiens seuls ont pu trouver place dans l'église ce jour-là : les païens se tenaient à genoux

au dehors. Les catéchistes des villages étaient venus recevoir leur salaire ; ils avaient amené avec eux un certain nombre de leurs petits élèves, qui prirent ainsi un premier contact avec nous ; beaucoup nous sont restés »^{Note2}.

Les Sœurs de Sainte Marie de Namur racontent leur première fête de Noël à Ipamu en décembre 1928 :

Le jour de Noël, le Révérend Père Supérieur est venu, à 4 h ½, célébrer ses trois messes dans notre petite chapelle. Tout portait à la paix et au recueillement et l'on avait un peu l'illusion d'être à Bethléem. Depuis plusieurs jours, des caravanes arrivent nombreuses de tous les villages. Le jour de Noël, l'église est comble et pourtant les chrétiens seuls y ont accès tandis que la foule des catéchumènes est agenouillée dehors. Pendant toute la journée, les visiteurs se succèdent à la jolie crèche. Puisse le Divin Enfant s'attacher tous les cœurs^{Note3} ! Jusqu'à leur départ d'Ipamu en 1933, les Jésuites n'y ont célébré ni la veillée de la nativité ni celle de Pâques ; les conditions matérielles ne s'y prêtaient pas.

L'affluence des chrétiens à Ipamu est encore beaucoup plus grande à Pâques. Ils viennent à la mission dès le début de la semaine sainte pour être présent au *triduum pascal*.

Pendant la semaine sainte, les Pères organisent parfois des retraites ou des récollections^{Note4} pour les catéchistes et les chrétiens, mais souvent ils écoutent les confessions de nombreux pénitents qui désirent communier à Pâques comme les y obligent les « *commandements de l'Église* »^{Note5}. Ainsi, par exemple, à la fête de Pâques 1930, les confessions sont tellement nombreuses que les Pères n'ont pas assez de temps pour dormir dans la nuit du samedi au dimanche de Pâques : « *Les confessions se succèdent presque sans interruption : samedi à 10 h ½ du soir les Pères étaient encore au confessionnal et le jour de Pâques, à 3 h du matin, on les réveillait déjà pour se confesser* »^{Note1}. Après les confessions, les Pères doivent célébrer des messes. À Pâques du 27 mars 1932, il y a trois messes le matin. La première à 6 heures pour les catéchumènes, la seconde entre 6 h ¾ et 7 h ½ pour les chrétiens baptisés la veille et qui doivent recevoir leur première communion, et la troisième, la Grande Messe, à partir de 7 h ½ pour tous les chrétiens qui sont « très nombreux ». Les Sœurs notent dans leur rapport :

Nous avons le plaisir de voir assister à la messe 9 blancs parmi lesquels 1 protestant et 1 russe schismatique. Tous occupent le chœur et suivent très attentivement les offices ce qui est un bel exemple pour nos noirs. Malheureusement, une dame seule communie. Nos prières montent ardentes vers le Divin Ressuscité afin qu'Il apporte la paix à ces âmes. Au cours de la messe, Monsieur Bruggemans (Bula matari comme disent les noirs) fait lui-même la collecte parmi nos chrétiens. Tous ces blancs auxquels vinrent encore s'ajouter un juif et plusieurs autres dans la matinée passèrent la journée chez les Pères toujours heureux de leur faire un peu de bien. Ils emportèrent le soir le meilleur souvenir de la fête religieuse et de la fête de famille qui suivit. Le Père Struyf se donna tout entier à eux réservant les jours suivants aux noirs^{Note2}.

La fête de l'Assomption, le 15 août, draine aussi son monde. L'Assomption 1930, à en croire les Sœurs, « a ramené de nombreux chrétiens à la mission. Les Pères ont entendu pour eux deux, pendant cette semaine, environ 1500 confessions. Malgré la fatigue de ces jours, le Père Struyf, profitant du retour à la mission de tous ses catéchistes, commença, le soir même de la fête, à leur prêcher une retraite de trois jours »^{Note3}.

Les liturgies célébrées pendant ces fêtes sont somptueuses. La messe dite en latin, les chants grégoriens, incompréhensibles même par les catéchistes les plus instruits, les ornements liturgiques et les gestes rituels, tout cela donne, aux cérémonies et aux officiants, un caractère mystérieux sinon magique. Ces fêtes célébrées à la mission ont une toute autre dimension sociale méconnue. Elles sont une occasion pour différentes promotions de baptême ou de mariage de se retrouver et de raviver les amitiés qui se sont autrefois tissées. Pour de nombreux chrétiens, ces voyages à la mission sont aussi des sortes de pèlerinage.

Ils reviennent non pas seulement pour se confesser et communier mais aussi revoir les anciens maîtres et les anciens compagnons « d'infortune », revisiter les lieux où ils ont peiné à travailler pour arracher le baptême^{Note4}.

Pour les missionnaires ces rassemblements à la mission constituent des occasions propices de rencontre avec leurs catéchistes de brousse pour régler certaines situations qui n'ont pas pu l'être lors des visites des villages, payer leurs salaires, les encourager, les tenir au courant des nouvelles de l'Église, leur soumettre le calendrier des visites, recruter les catéchumènes et les enfants pour les écoles.

2. 2. COMMÉMORATION DES MORTS

Il convient d'abord de remarquer que les missionnaires n'ont pas réussi à implanter l'habitude de demande de messes pour les défunts. Nous nous demandons s'ils ont cherché à implanter cette habitude chez les autochtones. En tout cas, nous n'avons trouvé aucun document concernant cette pratique. Par contre, les célébrations du 2 novembre semblent avoir eu beaucoup de succès.

En effet à la fin du mois d'octobre de chaque année une foule nombreuse afflue encore à la mission. Elle se presse officiellement pour fêter la Toussaint, mais en réalité, c'est la commémoration des défunts et des âmes du purgatoire, le 2 novembre, qui constitue l'attraction principale. C'est le moment où apparaissent au grand jour les liens tissés quotidiennement par les missionnaires avec les défunts lorsqu'ils vont réciter leur bréviaire au cimetière, souvent dans les heures tardives de la nuit.

Pour les autochtones, le clou de la manifestation du 2 novembre n'est pas les messes, comme peuvent le croire les missionnaires. Leur attention se focalise sur la procession et la prière au cimetière. C'est le moment le plus important de toute cette journée dédiée aux morts. Voici, à titre d'exemple, comment se déroulent les cérémonies en ce jour de la prière aux morts :

- Le 2 novembre 1930, les Sœurs notent dans leur rapport : « Le Père Supérieur vient dire chez nous ses trois messes tandis que le Père Struyf dit à l'église deux messes suivies de la grand-messe. À la soirée on se rend en procession au cimetière en récitant le chapelet. Les 1300 à 1400 noirs se rangent en cercle. Chant du Miserere en kikongo. Allocution par le Père Struyf »^{Note1}.

- Les mêmes Sœurs de Sainte Marie de Namur racontent ce qui s'est passé le 2 novembre 1933 et précise que la procession a fait halte devant la tombe du Père Puters : « *Après les Messes dites pour les défunts, a lieu la procession au cimetière. Pendant la marche, la récitation du chapelet alterne avec les chants. Arrêt à la tombe du Père Puters, s.j., le vaillant missionnaire tombé, tout jeune encore au champ d'honneur. Au cimetière, bénédiction des tombes, allocution de circonstance et chants pour les morts* »^{Note2}.

D'après les informations d'un témoin de l'époque, le retour du cimetière se faisait en rang, mais le prêtre qui, à l'aller, ouvrait la marche, sera le dernier à quitter le lieu. Il fermait la marche^{Note3}. Ce détail et le fait que la procession se fasse le soir, ont de l'importance pour les Noirs. Notre informateur rapporte qu'il était interdit à la foule et même aux enfants de chœur de regarder en arrière pendant tout le temps du retour à la mission. Et qui plus est, il était dit que celui qui osait transgresser cette règle tombait et mourrait immédiatement ! Le Père restait derrière pour continuer, la nuit tombante, à converser avec les morts.

Cette procession au cimetière rappelle étrangement plusieurs cérémonies locales qui culminaient par une parade au cimetière. L'enterrement d'un mort occasionnait une procession derrière le « grume- cercueil ». Une fois au cimetière, les participants faisaient un cercle autour du tombeau, le maître de cérémonie prononçait une allocution (*laswan*) ainsi que certains membres de la famille du défunt. Se rendre au cimetière, c'était aussi pour sacrifier un bouc à l'ouverture de la cérémonie du retrait de deuil (*matang*). L'invocation des morts, pour la guérison de certaines maladies, pour demander une bonne chasse, pour solliciter la purification d'un village hanté par les sorciers, etc., donnait aussi lieu à des processions et des prières au cimetière. Dans leur imaginaire, les autochtones faisaient, sans doute, un rapprochement entre le culte des morts tel qu'il était rendu par les missionnaires et leurs propres cérémonies. Ils s'imaginaient probablement aussi que, de la même manière que le mage ou le devin traditionnel avait le pouvoir d'entendre les morts et de leur parler, le missionnaire en faisait autant. Ces soupçons étaient nourris par certaines pratiques des Pères, comme par exemple, le fait, pour eux, de se rendre au cimetière, souvent le soir, pour réciter leurs vœux ou chercher la quiétude pour une saine méditation. Tous les natifs, chrétiens ou païens, étaient convaincus que les missionnaires entretenaient un commerce régulier avec les morts et pouvaient, le cas échéant, délivrer des personnes ou des villages malmenés par les mauvais esprits et les méchants défunts.

2. 3. ADORATION ET PROCESSION AU SAINT SACREMENT

Les Jésuites ont traduit les expressions *adoration* et *Salut au Saint Sacrement* par un même terme kikongo, « *lukembilu* »^{Note1}. Le salut au Saint Sacrement, souvent précédé par une procession, se déroule le soir des grandes fêtes liturgiques et particulièrement lors des célébrations mariales et de la Fête-Dieu.

La procession des rogations du mois marial, en mai, offre une occasion de défilé avec le Saint Sacrement et de l'exposer pour le salut et l'adoration. Pendant trente jours, les Pères organisent chaque soir, à l'église, des exercices de piété pour vénérer Marie : chant d'un cantique à la Ste Vierge, lecture des apparitions de Lourdes (en Kikongo), exposition du Saint Sacrement, Salut avec récitation de 2 dizaines de chapelet et les litanies de la Sainte Vierge. Ce mois marial se clôture, le 31 mai, par une Procession du Saint Sacrement :

« Pour la première fois, on contourne tout notre domaine par les belles allées tracées au cours de l'année. On récite le chapelet. Comme l'an dernier, les enfants ont été recueillis et ils ont marché dans un ordre parfait. Représentez-vous un défilé de près de 1.700 personnes : filles et garçons priant à haute voix. Spectacle qui a dû toucher le Cœur de Jésus et attirer sa bénédiction sur toute cette population ». « Le temps est magnifique. Après la messe de 6h ¼, la procession se met en marche. Un reposoir où domine la statue de ND de Lourdes a été dressé sur le perron de notre maison. Tout se déroule dans le recueillement et l'ordre le plus

parfait »^{Note2.}

En la fête Dieu, la procession du Saint Sacrement est plus solennelle encore. Celle, organisée le 15 juin 1931, est une première. D'après le rapport des Sœurs, « elle fut un vrai triomphe pour Jésus - Hostie. Tout se déroula dans le recueillement et l'ordre le plus parfait. La journée était splendide. Rien de plus impressionnant pour nos cœurs que la pensée que Jésus était porté pour la première fois dans ce coin de terre voué il y a quelques années au paganisme »^{Note1.} . Toutes ces processions et toutes ces cérémonies liturgiques ne se passaient pas toujours comme les missionnaires auraient souhaité. Les conditions climatiques et des impondérables d'un autre ordre pouvaient venir troubler la fête. Ainsi, par exemple, le 3 juin 1932, une tornade tropicale vient ternir la fête du Sacré-Cœur : « À 6 h ¼, grand-messe à l'église. Répondant à l'invitation du R. P. Struyf, la plupart des catéchistes sont revenus pour la fête, accompagnés de leurs femmes. Aussi, Satan montra visiblement sa rage. Au moment de la Messe, la foudre gronde, les éclairs sillonnent les nues, la pluie tombe en torrent. Malgré cela, l'église regorge de monde et bien des catéchumènes sont obligés de rester sous la véranda. Malgré le bruit, malgré la peur, l'office se poursuit dans le recueillement. Journée de victoire pour Jésus et de défaite pour Satan »^{Note2.} .

Toutes ces processions et tous ces temps de prière rythmaient la vie à la mission et rendaient moins monotone le séjour dans ce milieu où les danses et toutes les réjouissances indigènes étaient interdites. Ipamu, comme d'ailleurs, toutes les missions créées par les Jésuites, est un univers clos, où tout se déroule suivant un horaire précis imposé par les missionnaires : prière du matin, catéchisme ou école, travail manuel, l'angélus à midi, prière du soir, etc.

Dans ce milieu, au style presque monacal, il n'y a pas de place pour les réjouissances mondaines ; et souvent les prêtres n'hésitent pas, d'un ton ferme, à le rappeler.

3. LES SACREMENTS

La mission, Ipamu, est avant tout le lieu où les païens et les chrétiens vont chercher les sacrements. Le baptême pour les premiers et la communion, la confession, la confirmation et le mariage pour les seconds. Les Jésuites traduisent le mot « sacrement » par le terme kikongo « kisakramento » (pluriel : bisakramento)^{Note3.} . La réception de ces sacrements exige un temps de préparation plus ou moins long et induit un séjour plus ou moins prolongé à Ipamu.

3. 1. LE BAPTÊME

Le terme « baptême » a été traduit en kikongo « mbotika » ; « baptiser » se dit « kupesa mbotika » (donner le baptême), tandis que « recevoir le baptême » est rendu par l'expression « kubaka mbotika » (prendre le baptême)^{Note4.} .

Comme du temps des Scheutistes, baptiser demeure la principale activité du missionnaire Jésuite, non pas simplement parce que le baptême est le sacrement d'initiation qui fait entrer dans la vie chrétienne, mais parce que les chrétiens, à l'époque, sont convaincus que quiconque meurt sans ce sacrement est automatiquement voué à la « géhenne », au feu de l'enfer. C'est, du moins ce qu'enseignaient la théologie et la tradition de l'Église. Il fallait donc baptiser autant que possible tous ceux qui en expriment le désir et tous ceux qui sont à l'article de la mort.

Pour le baptême des mourants, les missionnaires d'Ipamu, comme autrefois leurs collègues scheutistes de Pangu, ne sont pas très regardants. Il suffisait qu'un Père soit informé par un catéchiste ou un tout autre chrétien, pour qu'il se rende auprès du malade et le baptise dès lors qu'il présume que l'agonisant est encore en état de recevoir le sacrement suivant les normes définies par le droit de l'Église et les instructions des Supérieurs du Congo.

Le baptême normal, par contre, ne pouvait être administré sans une longue préparation préalable nécessitant un apprentissage des dogmes, des prières et des manières de vivre en chrétien. Cette période de préparation dure environ quatre ans chez les Jésuites . Les deux premières années se passent au village, à l'école rurale. C'est l'étape pendant laquelle, pour reprendre l'expression de Pauly, le catéchiste opère le « dégrossissement » des catéchumènes, enfants, adultes ou mariés, avant de les livrer aux Pères qui les maintiendront au poste de mission pendant deux ans encore. À l'école rurale, au village, le catéchiste dispense les premiers enseignements : la prière, la lecture (surtout pour les enfants) et le début du catéchisme. À la fin de ce cycle, qualifié de pré-catéchuménat, le catéchiste fait le tri et envoie ses meilleurs candidats à Ipamu. Les Jésuites mettent en place ce système qui a bien marché ailleurs, dès leur arrivée à Ipamu en 1921. Ils utilisent, comme nous l'avons déjà indiqué, d'abord les catéchistes formés par les Scheutistes de Pangu, ensuite leurs propres catéchistes venus du Kwango ou formés à l'école des catéchistes à Ipamu.

À la mission, pendant un an et demi ou deux ans, le missionnaire s'assure lui-même, comme le recommande le *Recueil d'Instructions*, de l'éducation chrétienne et de l'orthodoxie de la doctrine. Le contenu de l'enseignement prodigué par le Père, se constitue de « *Vérités de notre Sainte Foi et des principaux faits de l'Histoire Sainte - Nouveau Testament* ». L'histoire Sainte, une sorte d'abrégé du Nouveau Testament, est enseignée d'après un petit ouvrage traduit en kikongo sous le titre de « *Luzingu lu Mfumu eto Yezu-Kristu* » (La vie de notre Seigneur Jésus-Christ).

Les journées du catéchumène à la mission ne sont pas de tout repos. Il est soumis à un horaire et à une discipline stricte. L'emploi du temps est réglé à la minute près. Voici ce qu'il était en 1932 :

Le lever est fixé à 4 h chaque matin ; la messe à 5 h 30 ; le déjeuner à 6 h ; à 6 h 30, par groupe et sous la direction d'un capitaine, les catéchumènes apprennent le texte du catéchisme ; à 7 h, le Père distribue le travail : défrichement de la forêt, plantations. Les plus doués des jeunes catéchumènes se rendent en classe pour y recevoir quelques leçons de l'enseignement primaire dispensées par quelques instituteurs de fortune mais sous la direction et la surveillance du Père. Après un repos à 10 h, l'explication du catéchisme pour tous reprend à 10 h 30. Une demi-heure de classe de lecture interrompt cette explication du catéchisme ; à 11 h 30, une visite est organisée pour les soins aux malades. Après la pause-déjeuner de midi, à 14 h, une demi-heure de lecture réunit à nouveau les catéchumènes avant de reprendre le catéchisme à 14 h 30. Le travail manuel recommence à 15 h jusqu'à 17 h 20 ; une prière du soir en commun à 18 h15 clôture les exercices de la journée^{Note1.} .

En résumé, le catéchumène consacre, au cours d'une journée, 5 h 20 de travail manuel (moins 3 h de classe s'il est parmi les doués) ; 1 h 30 de catéchisme et 1 h de lecture. À cela, il faut ajouter une heure de prière (30 minutes de messe matinale et 30 pour la prière du soir). Le catéchumène est donc occupé pendant plus 9 h par jour. L'essentiel de son occupation est le travail manuel.

Cet horaire vaut aussi pour les femmes et les filles encadrées par les Sœurs. Jusqu'en 1928, seules les femmes mariées sont reçues à Ipamu car les Pères avaient interdiction de s'occuper des jeunes filles, parce qu'il était interdit aux Pères de s'en occuper. L'arrivée des Sœurs de Marie de Namur en 1928 a donc ouvert la voie du baptême et de l'instruction aux filles.

La concentration des catéchumènes à la mission (en 1932, Ipamu compte 5.000 catéchumènes) soulève de nombreux problèmes.

D'abord, la question de discipline et de moralité. Il faut un grand nombre de capitaine pour surveiller et faire travailler chacun. Mais tout ne va pas de soi. Les témoins parlent des cas de révolte et d'insoumission, de renvois à cause des liaisons illicites entre jeunes filles et jeunes garçons, de la cohabitation difficile entre différents groupes ethniques, des accusations de sorcellerie, des risques d'épidémie, etc. À propos des rivalités entre ethnies par exemple, les Sœurs signalent ce fait insolite qui s'est produit en 1928 :

L'installation de nos filles dans leurs nouveaux dortoirs a été marquée par des paniques nocturnes qui durèrent quatre jours et se répétèrent jusqu'à trois la même nuit. Toutes les filles sortaient des dortoirs et arrivaient chez nous en criant parce que, disaient-elles, des hommes venaient crier aux portes et jeter de la terre et des bois par-dessus les murs. Comme nous, le Père Supérieur finit par croire que le loup était dans la bergerie ; aussi, un beau soir, Sr. Emmanuel et moi, nous nous mimas aux aguets pour découvrir les coupables. Voici ce qui se passait : une fille sortait et faisait entendre du dehors des sifflements et des ronflements sinistres tandis que d'autres, grâce à l'obscurité, lançaient du dedans des projectiles par-dessus les murs inachevés. Alors, toutes criaient et les coupables se mêlaient aux autres pour chercher ces prétendus visiteurs nocturnes... Et la cause et le but de ce tapage ? - direz-vous. Rivalités de races. Les Bangolis voyant de mauvais œil l'arrivée de beaucoup de nouvelles Badingas qui les surpasseront en nombre voulurent les effrayer. Une enquête en règle fut faite. J'interrogeai successivement une quinzaine de filles pendant que les autres étaient tenues en silence et je découvris que presque toutes les Bangolis étaient complices. Les deux plus coupables, c'est-à-dire celle qui sortait et celle qui fut trouvée cachant des projectiles furent congédiées et tout rentra dans le calme^{Note1.} .

Ensuite, il faut trouver de la nourriture, des vêtements et un logement pour tout ce monde ; ce qui implique une charge financière assez lourde et une logistique conséquente. L'emploi du temps est tel que les missionnaires ne laissent aucun moment de répit au catéchumène pour qu'il puisse se livrer à un autre travail rémunérateur pour sa propre subsistance ou celle de sa propre famille. Pendant deux ans, le catéchumène, quel que soit son âge, devient une personne dépendante des Pères. Si le problème du logement est rapidement solutionné par la construction des cases avec les matériaux trouvés localement, les vêtements et la nourriture restent une préoccupation permanente pour les Jésuites.

Jeu d'enfants Ding d'Ipamu



Cliché Delaere, S. J., Ipamu, 1922-26.

JEU DE LA GRAINE ROUGE (Ba Dzing de la Kamtsha).

Le gamin de droite mesure de l'empan.

Le gamin de gauche est assis, comme s'assevent les B. à pareil jeu.

(source : MBCJ, 1925)

Enfin, cet accroissement démographique pose aussi la question de la qualité même de l'enseignement dispensé. Est-il possible, pour un nombre si réduit de missionnaires, de suivre pas à pas chaque catéchumène et de lui servir de véritable guide spirituel ? Le pasteur peut-il vraiment connaître ses brebis ?

Malgré les efforts déployés par les Jésuites, la vie à Ipamu reste difficile et le souhait de chaque catéchumène est d'en finir et de partir. C'est ce qui explique non seulement les réclamations des indigènes qui exigent que les Pères diminuent la durée du catéchuménat à la mission, mais aussi l'explosion de joie qui suit les cérémonies de baptême.

Donc, après ces deux années passées à travailler, à apprendre et à prier, le catéchumène passe un examen à l'issue duquel, s'il réussit, il est baptisé. Celui qui ne réussit pas reprend les enseignements pour être interrogé à une prochaine occasion.

En mars 1924, le Père Libbrecht interroge des catéchumènes aspirants au baptême. Il signale qu'une bonne moitié échoue, ce qui fait réfléchir les catéchumènes peu enclins à apprendre.

Les récits des missionnaires fourmillent de beaucoup d'anecdotes sur ces examens qui précèdent le baptême. L'interrogateur s'attend à toute sorte de réponses.

Le Journal des Sœurs de Mwilambongo rapporte : « Le Révérend Père fait passer des examens, or, il y en a de très bouchés. Jugez : Qu'est-ce Pâques ? C'est la Pentecôte. Qu'est-ce que l'Assomption ? C'est la Toussaint. De qui la Sainte Vierge est-elle mère ? De Sancta Maria »^{Note1}. La Sœur Joséphe-Marie, rédactrice du journal explique, à sa façon, le pourquoi de cette ignorance : « Ces pauvres enfants ne savent pas s'appliquer, subjugués qu'ils sont par l'indolence millénaire de leur race, ils ont de plus à lutter contre leur ignorance, à lutter aussi contre le climat, les difficultés de la langue dans laquelle est écrit le catéchisme et se trouvent dans la même impuissance où seraient nos bambins blancs qui devraient étudier leur catéchisme en latin. Cependant, parmi ceux qui savent le Kikongo, il en est qui répondent comme des petits théologiens et ceux-là nous consolent des autres. Il faut beaucoup de patience dans cet enseignement avant qu'une petite flamme d'intelligence passe dans les yeux dolents de nos négresses et amène sur leurs lèvres ce mot qui nous paie de nos labeurs : 'compris' »^{Note1}.

L'échec (*kuvila malongi*^{Note2}) à l'examen qui conduit au baptême a été, pour plus d'un, source de frustration et de déshonneur. Les Pères et les Sœurs décrivent ces scènes où, d'un côté, les heureux lauréats jubilent, chantent et crient et de l'autre côté, les malheureux perdants faisant grise mine et pleurant parfois à chaudes larmes. Rester encore des mois à la mission à travailler et à subir le diktat des capita est un calvaire en plus.

Aussitôt les résultats proclamés, les candidats au baptême commencent une retraite silencieuse de trois jours. Le rapport de 1929 commente ce moment de retraite :

Samedi 19 (janvier) - Baptême d'une centaine de catéchumènes parmi lesquels 48 femmes ou filles. La retraite leur avait été prêchée pendant trois jours par le Père Supérieur qui, comme le Père Struyf d'ailleurs, ne compte ni son temps ni ses peines quand il s'agit du bien des âmes. - Si nos enfants sont sauvages et difficiles, il faut reconnaître que, pendant la retraite, elles édifieraient nos plus ferventes retraitantes de Belgique. Elles passent dans un silence absolu ces trois jours de recueillement et prient comme des anges. Aussi nous avons la certitude que la réception de des premiers sacrements fait époque dans leur vie et que si - souvent hélas- la nature prend trop vite le dessus, à l'heure de la mort au moins, le souvenir de leur baptême et de leur première communion ramènera à de bons sentiments les pauvres brebis égarées^{Note3}.

Les cérémonies de baptême se déroulent à l'église au jour fixé. La veille, à la fin de la retraite, les candidats se rasent mutuellement la tête, puis, en groupe, descendent à la rivière pour un grand bain. Purification ou symbole de grand acte du lendemain ? Le matin du jour « J », toute la Mission se rassemble devant l'église. Les baptisés sont disposés sur deux rangs, d'un côté, les hommes, vêtus d'une culotte (ou pantalon) et d'une chemise blanche ; en face, les femmes (filles) drapées de pagnes ou robes aux couleurs chatoyantes. Après une allocution qui rappelle aux néophytes le sens de l'acte qu'ils vont accomplir et les incite aux regrets de toutes leurs fautes, le missionnaire procède aux cérémonies. Prières avec imposition des mains, sel, onction d'huile sainte : l'âme se débarrasse de Satan pour accueillir Dieu. Entrée dans l'église en récitant le « Je crois en Dieu », admission du croyant dans l'église. Puis une question : « Veux-tu être baptisé ? » et la réponse : « Je le veux ». Alors le missionnaire verse l'eau sur le crâne nu : « un tel, je te baptise, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». L'eau coule sur le front. La cérémonie se termine avec le Saint-chrême, le linge immaculé et la lumière^{Note1}.

Pendant le cantique final, la foule est impatiente, et lorsque les nouveaux baptisés apparaissent sur le porche de l'église, c'est une explosion de cris. Des cortèges s'organisent ; la fête se poursuit par village de provenance : chants, danses et repas avec les membres de la « tribu » et les parents venus du village. Les tambours et les tamtam roulent jusqu'à ce que la cloche rassemble tout le monde pour le Salut au Saint Sacrement. La nuit qui vient est encore une grande veille, une vigile, car demain, les néophytes feront leur première communion. Ils seront ensuite placés sous la protection de la Vierge Marie par l'imposition du scapulaire et la réception du chapelet qui remplaceront amulettes et fétiches.

Tableau N°10 Les Ding orientaux baptisés par les Jésuites d'après le registre de baptême d'Ipamu.

Années	Total des baptisés	Ding orientaux	Pourcentage
1921	73	3	4,1
1922	151	25	16,6
1923	36	23	63,9
1924	320	88	27,5
1925	209	54	25,8
1926	210	51	24,3
1927	509	160	31,4
1928	306	150	49

1929	516	168	32,6
1930	508	216	42,5
1931	498	222	44,6
1932	994	372	37,4
1933	699	283	40,5
Total	5029	1815	36,1

(Sources : Registres de baptême, Archives de la Paroisse d'Ipamu.)

Après ces deux jours festifs, les nouveaux baptisés regagnent leurs villages et rejoignent leur communautés chrétiennes conduite par le catéchiste^{Note1.} Certains, les plus intelligents, sont retenus soit pour devenir catéchiste, soit pour continuer les études en vue de la prêtrise ou pour devenir moniteur. Les Pères font parfois embaucher leurs meilleurs néophytes comme auxiliaires, soit dans les sociétés commerciales ou industrielles, soit dans l'administration de l'État. Combien de Ding orientaux ont été baptisés à l'époque des missionnaires Jésuites ? La compréhension du tableau de la page précédente impose quelques commentaires. Les noms des bébés baptisés dont les parents sont chrétiens n'ont pas été pris en compte parce qu'inscrits dans un cahier à part et que ce carnet n'indique pas le village d'origine des parents. Nous ne savons pas si tous les baptêmes faits par les catéchistes aux personnes en danger de mort ont été enregistrés. Nous n'avons aucune indication dans ce sens. Enfin, quand le registre indique comme domicile, les entités extra-coutumières, comme Dibaya, Lubwe et Mangai, il ne nous permet pas d'établir les identités ethniques des personnes concernées. À vrai dire, les statistiques que nous présentons sont lacunaires, mais elles ont l'avantage d'exister comme base à partir de laquelle, nous pouvons tenter des extrapolations.

3. 2. LA COMMUNION

Le mot « communion » a été traduit en kikongo par le vocable « *Mbundana* »^{Note2.} Nous n'avons pas trouvé d'indices qui montrent que les Jésuites auraient organisé des cérémonies de première communion pour les enfants nés de parents chrétiens. Les enfants de chrétiens de Pangu étaient-ils encore trop jeunes ou simplement les Jésuites n'accordaient-ils pas une importance particulière à ce genre de cérémonie ? Peut-être que ces premières communions se faisaient au même moment que celles de néophytes. En tout cas, à plusieurs reprises, les manuscrits nous décrivent les cérémonies où les premières communions sont administrées aux nouveaux baptisés. Ces séances se déroulent, chaque fois, le lendemain du baptême.

C'est en 1934, à l'époque des Oblats, en la fête de la Sainte Trinité, que pour la première fois, d'une façon très solennelle, la première communion de 21 enfants de chrétiens, parmi lesquels 9 filles et 3 garçons de classes de Sœurs, est organisée à Ipamu. Les Sœurs de Sainte Marie de Namur commentent cet événement :

Tous furent préparés à ce grand acte de leur vie, par un catéchisme spécial et plusieurs instructions. Nos petites filles étaient vêtues de blanc, nos trois garçons en pantalon bleu et blouse blanche garnie de bleu. Tous avaient un cierge en main. À 6 h ¼ un des Pères revêtu de la charpe et accompagné des enfants de chœur vint les chercher chez nous. Les autres enfants, garçons et filles, et les gens mariés faisaient la haie. On se rendit en procession à l'église au chant de « Laudate Dominum » alternant avec la récitation du chapelet. La plupart des parents étaient dans le cortège. 8 des enfants étaient d'Ipamu même. L'église avait été ornée comme aux grandes fêtes. Tous nos premiers communicants occupaient la place d'honneur. À l'Évangile, allocution de circonstance par le R.P. Adam. À la communion, tous vinrent communier à l'autel. À la fin de la messe, exposition du St Sacrement puis devant la statue du Sacré-Cœur qui se trouvait au milieu du chœur, le cierge à la main gauche, et la main droite sur les évangiles, nos heureux du jour, vinrent faire la rénovation des vœux du baptême. Ensuite l'aînée de nos fillettes, lu une consécration à la Ste Vierge. Première cérémonie de ce genre à Ipamu et combien consolante pour le Cœur du Divin Maître. Puisse son appel « Laissez venir à moi les petits enfants » être compris de tous nos parents chrétiens. Combien le bon Dieu doit être content chaque matin, de voir ces chers petits, faire plus d'un Km pour venir communier à la messe de 5 h ½^{Note1.}

Les missionnaires reconnaissent que la communion fréquente est très en honneur parmi leurs chrétiens d'Ipamu. Ils se confessaient régulièrement et affluent à la messe dominicale pour s'approcher de l'Eucharistie. Le Père Dom témoigne :

La communion fréquente est très en honneur parmi nos chrétiens. Il leur est libre de se confesser tous les jours s'ils le veulent, après la prière du soir, un Père se tient à leur disposition. Je ne puis pas encore les entendre, ne connaissant pas suffisamment leur langue ; j'espère pouvoir le faire à Pâques. Tous les samedis, les chrétiens nous arrivent des environs pour se confesser et communier le lendemain ; ceux qui habitent à une heure de la Mission sont tenus à l'assistance à la messe de dimanche. Beaucoup de travailleurs de Mangay nous arrivent aussi avant le jour, s'ils n'ont pu se confesser la veille. Ils sont à la porte de l'église pour attendre leur tour. Ce jour là, la messe est à six heures un quart, les autres jours à cinq heures vingt^{Note2.}

La communion, comme le baptême, a aussi engendré ses légendes et ses mythes parmi les indigènes. La Sœur Marie Joseph rapporte une de ces pratiques rencontrées parmi les filles en Mwilambongo : « *La communion ! Elles y tiennent encore plus qu'à leur chapelet ! Avant la communion : elles se lavent très soigneusement la bouche et puisqu'elles doivent être à jeun, elles ne peuvent donc pas avaler leur salive ; aussi profitent-elle d'un instant d'inattention pour lancer prestement et vigoureusement le trop plein du liquide par les ouvertures qui servent de fenêtres ! Si vous passez de l'autre côté pour une surveillance... pensez à Jésus au prétoire !* »^{Note3.}

Beaucoup d'autres choses dites à propos de l'hostie subsistaient encore jusqu'à une époque récente. Par exemple, il nous était rappelé lorsque nous étions enfant, que l'hostie ne devait pas toucher les dents au risque de les abîmer. Un jeune homme ayant imprudemment mâché une hostie, il aurait vu subitement sa bouche se remplir de sang. Il a dû se dénoncer auprès du Père Supérieur pour arrêter cette sorte « d'hémorragie » ! Il nous a été également rapporté l'histoire d'un voleur ayant forcé un tabernacle qui serait resté figé devant celui-ci avec le ciboire qu'il voulait dérober entre les mains ! Il n'a pu se tirer d'affaires que grâce à la présence du Père qui lui a administré une forte punition. Ces anecdotes ont été nombreuses parmi les chrétiens d'Ipamu. Les plus anciens les transmettaient aux nouveaux et ainsi, « de bouche à oreille », ces « légendes » se sont répandues dans les nouvelles Missions qui se sont créées et parmi les nouvelles générations de chrétiens.

3. 3. CONFESION

La confession, appelée « *Mfunguna* »^{Note1.} en kikongo, est étroitement associée à la communion. Nul ne peut communier sans s'être, au préalable, confessé. Les Pères prennent parfois soin de donner un billet, sorte d'autorisation de communier, lorsqu'ils craignent que certains pécheurs n'ayant pas reçu l'absolution, se glissent impunément parmi les communicants. Alors gare au malheureux qui oserait braver l'interdit ! Les Pères ont aussi le pouvoir d'excommunier tous ceux qui tentent de communier sans confession.

Comme du temps de Scheutistes, se confesser n'est pas une chose aisée pour les convertis. Les missionnaires se plaignent que les chrétiens ne savent pas faire leur examen de conscience. Ils sont incapables de distinguer ce qui est péché et ce qui ne l'est pas. Nous analyserons l'appropriation de la confession par l'indigène dans la troisième partie de cette dissertation.

3. 4. CONFIRMATION

Les Jésuites ont traduit le mot de « *confirmation* » par le terme kikongo « *Nsiamisa* »^{Note2.} La cérémonie de confirmation n'est pas en elle-même aussi impressionnante et spectaculaire que celle du baptême par exemple. Si elle attire des foules et devient somptueuse, c'est à cause de la présence de l'évêque qui vient de loin (l'évêché se trouvait à Kisantu dans le Bas-Congo)^{Note3.} pour cette circonstance. Chaque venue de Monseigneur se préparait longtemps à l'avance et constituait, chaque année, un événement exceptionnel.

Entre 1921 et 1928, à l'époque où le Kwango avait le statut de Préfecture Apostolique, c'est Mgr De Vos, alors préfet apostolique qui venait à Ipamu conférer la confirmation et réconforter ses missionnaires. Les annales de la Mission notent surtout la visite du 28 juillet 1925. Elle a été d'un grand réconfort pour les missionnaires qui étaient encore traumatisés par le décès de l'un des leurs, le Père Puters, en octobre 1923. C'est au cours de cette visite qu'avait été prise la décision de fonder Mwilambongo pour contrecarrer « l'activisme » des protestants chez les Mbuun.

En 1928, la Préfecture du Kwango acquiert un nouveau statut ; elle devient Vicariat apostolique et le Père Sylvain Van Hee est nommé premier Vicaire Apostolique. Après son intronisation, il entreprend de visiter son Vicariat et décide de conférer des confirmations à chaque étape de son voyage. Il arrive à Ipamu, le vendredi 14 juin 1929. Après une courte visite chez les Sœurs de Sainte Marie de Namur, « *il se rend à l'église où l'on chante le « Ecce Sacerdos » en kikongo après quoi, il donne sa bénédiction à tout le personnel blanc et noir de la mission* »^{Note1.} Il chante la grand-messe le dimanche 16 à l'église ornée comme aux grandes fêtes. Le 17, il célèbre, le matin, la messe dans la petite chapelle des Sœurs. Il revient chez les Sœurs à 8 h ½ pour la visite des classes. Cette visite terminée, « *les enfants forment la haie dans une allée de palmiers et notre petite Sidonie, enfant de Leverville, adresse quelques mots à Monseigneur. Celui-ci fait aux enfants quelques recommandations toutes paternelles et leur donne sa bénédiction* »^{Note2.} À 5 h du soir Mgr Van Hee revient chez les Sœurs pour leur donner une instruction

sur le thème de la « *Simplicité religieuse* »^{Note3}. C'est seulement le mardi 18 juin, la veille de son départ pour Mwilambongo, que le Vicaire Apostolique préside à la cérémonie de la confirmation. Le rapport des Sœurs de Sainte Marie, n'indique même pas le nombre des confirmants de cette journée. Mgr Van Hee prolongera son séjour à Mwilambongo pour accueillir en personne les Sœurs de Saint François de Sales, de Leuze, qui sont arrivées sur place le 24 juin 1929.

De 1930 jusqu'en 1937, année de l'érection d'Ipamu en préfecture apostolique, Mgr Van Hee, viendra régulièrement à Ipamu, Kilembe et Mwilambongo, visiter les missionnaires et conférer les confirmations. Ces visites ne se ressemblaient pas, mais elles étaient chaque fois solennelles et festives. Les supérieurs redoublaient d'ardeur pour les rendre toujours plus belles et plus originales les unes que les autres. L'évêque ne chôme pas. Les supérieurs meublent son emploi de temps avec les moments de prière, de défilés d'enfants et des catéchumènes, de rencontres avec des catéchistes, des visites canoniques des Sœurs et des Pères, des visites de classes, etc.

Quant à la cérémonie de confirmation proprement dite, elle intervient dans la foulée et pas nécessairement un dimanche. Lorsqu'il confère la confirmation un jour de la semaine, Mgr décrète un congé ce jour-là ; ce qui fait le bonheur de toute la mission.

Le sacrement de confirmation est précédé par une préparation plus ou moins longue au cours de laquelle les Pères ou les catéchistes insistent sur le rôle de l'Esprit Saint et les dons qu'Il accorde aux baptisés. Il ne semble pas qu'un examen ait été prévu pour sanctionner cette formation. Mais la semaine précédant la cérémonie, les candidats sont soumis à une retraite obligatoire et silencieuse pendant laquelle le Père exhorte les confirmants et leur apprend les prières.

La confirmation, comme le baptême ou la première communion, se termine très souvent, au village, par une fête avec consommation de quelques victuailles et de boissons.

3. 5. LE MARIAGE

Rappelons que le mariage chrétien en « *pays infidèle* » est restée longtemps une question épineuse pour les missionnaires^{Note1}. Même si les Supérieurs des Missions du Congo Belge ont essayé, dans leurs Instructions, de rendre compatibles les exigences canoniques avec les pratiques locales, sur le terrain, ses adaptations devenaient inapplicables tellement les coutumes matrimoniales étaient complexes et diversifiées. Le missionnaire devait souvent faire du cas par cas.

Pour traduire le mot « mariage », les Jésuites du Kwango ont employé deux termes : « *Longo* »^{Note2}, et « *Makwela* »^{Note3}.

Comme l'exigence du droit de l'Église, les Jésuites mettent beaucoup de soins à célébrer religieusement les mariages. Les couples reçoivent une formation sommaire relative à la vie d'une famille chrétienne, aux droits et devoirs des parents chrétiens, à l'indissolubilité du mariage et à son caractère monogamique. La semaine précédant la bénédiction du mariage, les fiancés font une retraite avec le Père Supérieur. La cérémonie se déroule pendant la messe : « *Mardi 12 (février 1929) - La messe de mariage eut lieu à l'heure habituelle, c'est-à-dire à 5 h ¼. Les 12 couples qui ont été préparés par une retraite à la réception du sacrement, sont rangés dans le chœur et communient à l'autel. Dans la matinée, les jeunes mariés viennent nous faire leurs adieux. Puissent-ils tous rester de bons chrétiens* »^{Note1}.

Pour plusieurs, le mariage est la dernière étape d'un long cheminement débutée à l'école rurale au village, puis prolongée par le catéchuménat à Ipamu et couronnée par le baptême et la communion. Les mariés n'ont pas les mêmes situations matrimoniales antérieures.

Sous l'éclairage des notes de Sœur Joseph-Marie^{Note2}, nous observons trois situations différentes :

1° Les personnes venues à la mission en étant déjà mariées suivant les usages coutumiers : Celles-ci se présentent souvent en famille : père, mère et enfants (parfois, les enfants âgés sont laissés au village pour minimiser les nombreuses difficultés de la vie à la mission). Toute la maisonnée est alors inscrite au catéchuménat et logée au « *makwela* », camp des gens mariés. À l'issue des deux années de préparation, le missionnaire baptise les deux conjoints et il bénit leur mariage. Ici il n'y a pas nécessité d'exiger le consentement des époux, car ils sont, en fait, déjà mariés. Il s'agit du « *mariage des gentils* » dont parle la Sœur Joseph-Marie. Il se produit souvent, dans cette première configuration, des drames lorsqu'un des conjoints vient à échouer son examen de baptême. Écoutons encore une fois la Sœur Joseph-Marie :

Les examens de baptême sont clos. Une dernière fois, on examine la situation des aspirants ; pour avoir des situations nettes, le mari et la femme païens doivent avoir le baptême le même jour ; qu'ils s'arrangent et que le plus savant des deux dégrossisse l'autre... cela amène des tableaux comiques car parfois le savant fait entrer la science à coups de chicotte sur les reins de sa chère moitié ... ou bien il vient se déclarer veuf... ou libre de mariage... Cela ne prend pas ! Attendez votre comioté, cher enfant^{Note3} !

2° Les personnes venues demander le baptême sans avoir auparavant contracté officiellement un mariage au village. Ici deux alternatives se présentent :

a) Si le jeune homme était fiancé ou vivait en concubinage avec une fille, il demandera au membre de sa famille de régulariser la situation, notamment en payant la dot, et fera venir la fiancée à la mission pour le catéchuménat et le baptême. Dans ce cas, le garçon et la fille vivent séparés, le premier dans le quartier des garçons et la seconde dans celui des filles chez les Sœurs. Si les deux fiancés réussissent au même moment leur examen de baptême, ils reçoivent le sacrement et quelques temps après se marient religieusement.

b) Il arrive aussi qu'un jeune homme ou une jeune fille fiancés ou mariés suivant les prescriptions de la coutume refusent d'accompagner à la mission son partenaire qui désire le baptême. Celui ou celle qui est allé à Ipamu reçoit son baptême et rentre au village. Si lui ou elle veut se marier religieusement, il (ou elle) devra attendre la conversion de l'autre. Cette situation est plutôt rare, car dès que quelqu'un veut dissimuler sa situation d'avant le catéchuménat, il est vite dénoncé par le catéchiste ou par les chrétiens du village. Les missionnaires posent alors comme condition d'admission au baptême, la présence à la mission et au catéchuménat de la personne restée au village. Les témoins affirment que le Père Struyf n'hésite pas à employer la manière forte pour emmener les fiancées réticentes au baptême à la mission.

3° La situation des polygames qui demandent le baptême et le mariage est la plus problématique. La réponse des Jésuites est sans concession. Il faut que le polygame se débarrasse de toutes ses femmes et n'en garde qu'une seule. Ici un problème de choix se pose. Laquelle choisir ? C'est à ce niveau, comme nous le verrons plus loin, que les nouveaux convertis vont ruser avec les missionnaires. Ils garderont officiellement une épouse, mais en réalité, ils continueront à entretenir toutes les autres. La Sœur Joséphe Marie reconnaît que, pour le missionnaire, la question du mariage n'est pas facile à régler :

Il y a parfois des cas épineux, simples ou complexes et les Pères ont souvent chaud à travailler ces causes... brûlante !!! d'autant plus que nous devons établir la liberté du mariage en même temps que l'indissolubilité. Nos nègres comprennent facilement le 1^{er} point, quant au 2^{ème}, il y a encore de la besogne et je crois que plusieurs générations passeront avant qu'il ne soit établi. Oh ! nos nègres ne sont pas des saints, pas même de solides chrétiens. Ils sont au bas du chemin, montant vers la perfection catholique... et nos blancs ? Combien sont à mi-chemin de la descente et combien ont roulé plus bas que les noirs qui, eux, ont l'excuse des traditions ancestrales. Pour être cachées, les mœurs européennes n'en sont pas moins coupables et lorsque nous enseignons les Saintes lois du mariage, nous lisons dans les yeux des noirs scandalisés : « Et ces commandements, existent-ils pour les blancs ? »

C'est vrai, le missionnaire ne pouvait pas établir que tous les mariages qu'il bénissait étaient conformes au droit canonique. D'abord parce qu'il était incapable de comprendre la complexité des règles très élaborées qui régissaient les rapports matrimoniaux des indigènes. Ensuite ceux qui se présentaient à lui, avaient déjà arrangé entre eux, au village et selon la coutume, leurs palabres de mariage (dot, consanguinité, etc.). Enfin parce que le contrôle en matière de vie affective et de mœurs sexuelles est difficile à effectuer. Ne pouvaient être punis que des cas flagrants.

4. LE MISSIONNAIRE EN « BROUSSE » : VISITES DES VILLAGES

L'action pastorale des Jésuites du Kwango a souvent oscillé entre deux options : une « *sédentarisation* » par l'établissement des fermes-chapelles puis des postes des Missions et une « *nomadisation* »^{Note1}, consistant à parcourir des villages (« *faire la brousse* » selon l'expression des missionnaires belges) pour annoncer l'évangile.

La fondation d'Ipamu et le développement en ce lieu d'un ensemble complexe d'activités missionnaires incarnent l'option de sédentarisation. Dans ce centre (plus tard à Kilembe et Mwilambongo) où le Père Supérieur est le responsable principal et le coordinateur de toutes les activités (admission au catéchuménat et au baptême, organisation des prières et liturgies, surveillance des travaux manuels, etc.), les Jésuites tentent de développer une chrétienté modèle. Mais Ipamu sert aussi de base d'appui logistique aux missionnaires qui se déploient dans l'arrière pays, allant de village en village, installant des catéchistes, inspectant des écoles rurales, prêchant la Bonne-Nouvelle et enrôlant les recrues. Cette forme d'apostolat itinérante peut être qualifiée de « *nomade* » et les missionnaires qui s'y livrent, les Jésuites, dans leur jargon, les appellent les « *excurrans* » ou « *broussards* ».

Il serait intéressant d'étudier les compte-rendus de déplacements de ces « *excurrans* » dans une région où la présence européenne était une véritable curiosité et où les conditions matérielles n'avaient aucune commune mesure avec les commodités du monde occidental. Malheureusement nous n'avons trouvé aucun journal de voyage tenu par les broussards d'Ipamu. Nous nous contenterons de quelques récits publiés, notamment par le Père Struyf, dans les revues de Jésuites et des quelques informations glanées dans les rapports de sœurs de Sainte Marie de Namur et le Journal des Sœurs de Saint François de Sale, de Leuze.

4. 1. LES PÉRIPLÉS DU PÈRE STRUYF

Selon les témoignages recueillis, Struyf semble être l'unique Jésuite à avoir régulièrement été « broussard » depuis la fondation d'Ipamu et sa cession aux Oblats de Marie Immaculée. Il est vrai qu'entre 1921 et 1922, l'abbé Vanderyst a parcouru la région des Ding orientaux et des Mbuun et qu'entre 1923 et 1924, les Pères Puters puis Libbrecht vont chez les Ding de l'Ouest et les Ngwi, mais ces voyages ont été éphémères et ils n'ont pas laissé de souvenir précis dans la mémoire collective. Le souvenir de « Mfumu Ivon » est, par contre, encore évoqué.

4. 1. 1. « Ma première visite aux Badinga »

Tel est le titre d'un article de Struyf qui décrit une première randonnée de reconnaissance qu'il a effectuée chez les Ding orientaux et les Lele quelques jours seulement après son arrivée à Ipamu, probablement au début du mois de novembre 1921. Il prend la direction Nord-Est. Il longe le Kasaï et s'arrête au village Bulumbu (Ulwum), entre Ipamu et l'actuelle cité de Dibaya-Lubwe, où il assiste à un rituel organisé à la suite de la « mort » d'un aigle : J'arrive à Elumbu, village des Badinga ; tout le monde est parti au village voisin avec les tambours et des calebasses de malafu. Pourquoi ? On avait tué un grand aigle, qu'ils appellent « mpungu » : c'est le roi de la forêt et, dans la croyance des Badinga, le Père du chef de village : défense absolue de tuer cet oiseau. Or un indigène avait dressé un piège dans la forêt pour prendre des singes ; et voici que ce n'est pas un singe qu'il prend, mais un aigle « mpungu ». Grande palabre avec le chef de village : « On a tué mon père, je dois en savoir la raison ; on doit me payer une amende ».

J'arrive à ce village juste à temps pour assister à toute la scène. Le chef, entouré d'une foule énorme, était assis devant sa hutte, l'aigle étendu devant lui. Deux tambours battaient le rythme, et le groupe de Badinga se suivaient à la file en chantant et en se croisant les bras, se frappant le bras droit de la main gauche : bruit saccadé et assourdissant. Ils chantaient dans une ronde sauvage, les exploits du roi de la forêt. Tout à coup je vois un groupe nouveau, arrivant à l'extrémité du village : tous avec des lances et des flèches, revêtus de pagnes du pays d'une épaisseur énorme, des grelots aux pieds, la figure barbouillée de rouge et de blanc, gesticulant, tournoyant sur eux-même, lançant flèches et lances. [...] Parmi ce groupe se trouvait l'individu qui avait tué l'aigle : c'était pire qu'un diable. Il avançait, reculait, jetait sa lance, tournoyait comme une toupie, puis s'élançait vers l'aigle étendu devant le chef, un grand vieux mudinga, qui doit en connaître des histoires, et savoir raconter les vieilles légendes du pays. [...] Après cela se fait le partage des plumes entre le chef et celui qui a tué l'aigle ; la chair de l'oiseau est mise dans un pot de terre, tout le monde en mangera. La dépouille est conservée et mise sur un grand pieu au milieu de la cour du village, où les danses se poursuivront bien longtemps encore dans la nuit... danses sauvages et lugubres. ^{Note1.} Struyf continue son chemin jusqu'à Pangu. Il se dirige ensuite vers le sud-est où il rencontre les Lele (Bashilele) qu'il décrit comme une peuplade « nullement mûre pour la réception de la religion ». Il commente :

J'avais averti de mon arrivée ; j'ai été reçu au milieu d'un vacarme épouvantable. Les femmes et les enfants surtout étaient particulièrement bruyants, tous les hommes étaient armés de leurs arcs et flèches. Quels grands et solides gaillards ! Leurs villages sont entourés d'une palissade et les huttes se touchent presque. J'ai demandé beaucoup de détails sur leur langue, mœurs, origines, etc. Les Bashilele appartiennent, comme les Badinga, les Bangoli, les Banzari, les Balori aux Bantous des forêts. Leur langue est extrêmement difficile ; c'est une mer à boire. Quelle que soit la difficulté de ces langues des Bantous des forêts, nous devons absolument arriver à les connaître et avec de la volonté et de persévérance nous y arriverons. Précieux avantages pour l'explication de notre religion, car ces peuplades ne connaissent absolument rien de notre kikongo, langue véhiculaire de la Préfecture ^{Note1.}. Ce voyage aurait duré - d'après l'auteur lui-même - trois semaines. Il ne mentionne pas de difficultés rencontrées. Il ne dit rien sur le recrutement des catéchumènes et sur les anciens chrétiens de Pangu.

4. 1. 2. Accueil triomphal chez les Badinga

En mai et juin 1922, le Père Struyf effectue un long voyage chez les « Badinga ». Il ne précise pas la région visitée. Il indique seulement avoir rencontré « de grands villages très peuplés et rapprochés, qui n'avaient jamais vu un missionnaire catholique » ^{Note2.}. Partout il lui est demandé des catéchistes et il note qu'il est temps d'occuper cette belle région pour ne pas la laisser prendre par les missionnaires protestants. Il commente l'accueil qui lui a été réservé par les populations de cette contrée : « Vous ne sauriez croire comment j'ai été reçu par ces Badinga ! Un vrai triomphe ! Chez ces noirs, dont on disait tant de mal, chez qui l'on pouvait craindre d'attraper des coups de flèches, chez ces « sauvages », ces « barbares » ainsi qu'on les appelait, nous sommes considérés, nous, missionnaires, comme des sauveurs et des protecteurs : « Mon Père ! Mon Père ! » ^{Note3.}

Il indique enfin qu'il va bientôt entreprendre de visiter les pays de Balori et des Bashilele où les missionnaires n'ont ni catéchiste ni catéchumène. Ces régions ne sont pas encore ouvertes aux Blancs : « L'État lui-même ne s'aventure pas encore dans ces contrées où il y a de très grands villages » ^{Note4.}.

En 1924, Struyf effectue un troisième voyage au pays des Badinga et des Bangoli. C'est au cours de ce périple qu'il dresse « une grande croix à l'endroit où Benoît, le chef de tous les Bangoli, a été tué et dépecé » ^{Note1.}. Il fait aussi cette année-là, une tournée chez les Bankutu sur la rive droite du Kasaï.

En 1925, le missionnaire d'Ipamu séjourne plus de cinq semaines chez les Badinga. Comme pour les autres visites il ne nous situe pas la zone géographique où il a effectué son périple. Il ne s'agit pas d'une région forestière : dans ses commentaires, il indique avoir marché sur des « immenses plaines où la chaleur est torride ». Il serait probablement allé vers le Sud d'Ipamu en direction d'Idiofa. Ce voyage lui procure un grand bonheur et il écrit :

Je viens de rentrer de voyage : plus de cinq semaines. La plupart du temps, je me trouvais dans une région qui n'avait jamais vu de missionnaire catholique ou bien rarement. Jamais de ma vie je n'ai senti autant la grâce de Dieu, que parmi ces peuples naguère sauvages et anthropophages. Quels villages énormes et admirablement situés sous de beaux palmiers. Parfois j'ai été reçu en triomphe ; j'ai eu les larmes aux yeux en voyant la joie délirante et un peu sauvage de toute la population : pendant que je traversais le village, c'étaient des cris d'allégresse ; on ne voulait plus me laisser partir. Et tous ces villages sont à six ou huit journées de marche d'Ipamu. Ah ! des prêtres, Seigneur ! envoyez-nous des prêtres pour recueillir la moisson qui est mûre. Ce que j'ai souffert pourtant, pendant ce voyage, de la chaleur torride dans ces immenses plaines, et aussi des privations. Mais tout cela ne compte pas en comparaison des grandes consolations du bon Dieu : tous ces villages nous tendent les bras et appellent les catéchistes. Et il faut aller vite : car nous avons devant nous les missionnaires protestants qui sont nombreux et qui ont de l'argent plus que nous. Eux-mêmes ont un traitement énorme. Nous, missionnaires catholiques, nous vivons d'aumônes ^{Note2.}. En cette même année 1925, Struyf explore les populations des deux rives de la Kamtsha. Les chrétiens de la rive gauche, bien disposés, bâtissent à leurs propres frais un poste secondaire à Mateko Mandwelo. À partir de cette époque, les visites du missionnaire deviennent plus fréquentes. Chez les Ding de l'Ouest et du Sud-Ouest, il est actif non seulement à proximité des actuelles missions de Kimputu et de Mateko, mais aussi à Longwama, Fimbum, Eolo, etc. Chez les Ding orientaux, il se fait signaler à Lubwe, Pangu, Bambudi, Kibwadu, Ngyenkong et en direction du sud jusque dans la région de Laba.

4. 1. 3. Misères d'un « broussard » !

Le travail du missionnaire « excurrens » n'est pas de tout repos. Ses conditions matérielles de vie sont souvent précaires. Il loge « chez l'habitant », d'habitude le chef du village ou le catéchiste, dans des maisons de matériaux végétaux, parfois perméables au vent et à la pluie, en compagnie de grillons, stridents surtout la nuit. Le plus dur à supporter ce sont ces distances à effectuer à pied, en hamac ou en pirogue. Beaucoup d'anecdotes foisonnent à ce sujet. Une, parmi tant d'autres, est celle du Père Struyf qui a failli perdre la vie alors qu'il descendait la Lubwe en pirogue. La malheureuse aventure du missionnaire nous est contée par deux sources : le journal des Sœurs de Saint François de Sales, de Leuze et le récit de la victime elle-même publiée dans la *Revue Missionnaire des Jésuites Belges* sous le titre de « La descente de la Lubwe » ^{Note1.}.

C'est pour faire l'éloge du vaillant missionnaire qui « se dévoue héroïquement au Congo depuis de nombreuses années » que la Sœur Joséphe-Marie rapporte ce qui est arrivé au brave Père : « C'était un héros ! Un digne fils de Saint Ignace ! Au temps où la route-auto n'était qu'un projet, après une visite à la mission (il s'agit de Mwilambongo), il retournait en baleinière, sur la Lubwe ; un vent violent s'élève... naufrage de la baleinière... Hardi nageur, il échappe à la mort, pour être attaqué après, des « bula-matari » sorte de guêpes qui encerclent la victime et auxquelles il est difficile de se soustraire... Le Père sort vainqueur de ce nouveau danger. On raconte de lui des choses étonnantes dans la région et chacun connaît son dévouement » ^{Note2.}.

Le Père Struyf lui-même raconte son aventure :

Par un beau matin, après avoir dit adieu aux Pères de Mwilambongo, nous nous dirigeons vers la rivière. Tous nos pagayeurs sont là, nos bagages déposés et nos chaises installées dans la baleinière. Nous faisons un signe de croix et... en avant !... Les pagaies battent l'eau en cadence tandis qu'un nègre, ayant une barre de fer dans chaque main, frappe les flancs de l'embarcation. Toujours le même rythme, toujours le même bruit strident et énervant ! Nous voilà descendant la Lubwe, par d'incroyables méandres. [...] La rivière profonde, n'a que 30 ou 40 mètres de large. L'une de ses rives est à pic, l'autre, plate, inondée, se prolonge en forêt... Ce n'est que dans la région de Kilembe que la Lubwe coule à travers des plaines marécageuses. [...] A un moment donné voici devant nous un formidable tournant et un grand shnack. Afin de l'éviter les pagayeurs foncent sur l'autre rive où des bouquets d'arbres plongent dans la rivière. Tout d'un coup les voilà qui hurlent à tue-tête : « Bula Mataril Bula Mataril ! » et tous se jettent à l'eau, abandonnant baleinière et pagaies. C'est un « sauve-qui-peut » général ! Nous voilà seuls dans l'embarcation, mon compagnon et moi ainsi que mes deux chiens qui

nous avaient suivis dans notre expédition. Je me lève, ne comprenant rien à cette escapade ni aux cris de « Bula Matari ! » que pouvaient-ils signifier?... Le « Bula Matari » c'est l'État... Ah! je saisi enfin! Les « Bula Matari » dont il s'agit, tous les payeurs, tous les habitants des rives de la Lubwe les connaissent. Ce sont les « mamowchis », les terribles guêpes, qui s'attachent en grappes compactes à maints troncs d'arbres le long de l'eau... À peine étions-nous debout dans la baleinière, que par centaines, ces insectes dérangés et excités par notre folle arrivée, se jettent sur nous. Tête, barbe, mains, notre corps entier ne tarda pas à être envahi et piqué. Que faire?... Rester dans la baleinière? Il n'y fallait pas songer! Se jeter à l'eau? C'est ce que nous avions de mieux à faire.^{Note3.} Le premier, mon compagnon sauta dans la rivière, profonde à cet endroit de trois ou quatre mètres. Son casque, tombé de sa tête, resta dans la baleinière. Ne sachant pas nager, il s'enfonça dans l'eau. Le voilà qui reparait. Pour lui c'est le « struggle of live ». Il plonge, gigote, fait des efforts surhumains pour se sauver. Comment a-t-il pu se tirer d'affaire? C'est le secret de la Providence et des Saints Anges! Resté seul dans la baleinière, je vois près de moi mes deux chiens qui hurlent de douleur. Je dépose alors mon casque et mes lunettes et tout habillé, je saute par-dessus bord. Il était temps car l'embarcation s'en allait tout doucement à la dérive et sans payeurs, sans gouvernail, je pouvais foncer sur un shnack! [...] Je pus enfin atteindre la rive et, m'accrochant aux branches d'arbres qui plongeaient dans la rivière, je parvins à gagner la berge.^{Note1.} Ce récit est l'exemple concret des dangers qui guettent le missionnaire « *excurrens* » lors de ses pérégrinations. Les obstacles sont nombreux pour ces Européens qui se trouvent souvent dans un environnement géographique et culturel inédit. Il leur faut, en tout cas, plus que du courage pour résister !

4. 2. LES RELIGIEUSES D'IPAMU EN « BROUSSE »

Les religieuses sortent rarement du poste de Mission pour des visites apostoliques dans des villages. Les préjugés sur la faiblesse de leur condition physique et sur leur peu d'endurance à résister aux difficultés et aux aléas climatiques sous les tropiques ne les favorisent guère à se risquer en « brousse ». Elles sont en quelque sorte confinées à des tâches « *domestiques* » à la mission. De temps en temps, le Père Supérieur leur propose une excursion ou leur demande d'intervenir dans un village proche menacé par une épidémie ou pour soigner un malade ne pouvant se déplacer à la mission. Ces visites ponctuelles sont courtes et ne permettent pas aux Sœurs d'approfondir leur connaissance des gens. Nous évoquons trois circonstances qui ont permis aux Sœurs d'Ipamu de sortir en brousse.

4. 2. 1. Deux excursions

Les rapports de 1930 et 1932 mentionnent deux excursions entreprises par les Sœurs hors d'Ipamu.

- Depuis le 13 janvier 1930, les agents de l'état recherchent un avion qui s'est écrasé dans la région avec ses trois aviateurs français. Les squelettes de trois malheureux ont été retrouvés le 11 mars à 7 heures d'Ipamu, près du village Bangende sur la route Dibaya-Idiofa. Les funérailles sont organisées le 13 mars à Mangaï et les missionnaires d'Ipamu, Pères et Sœurs, sont présents.

Le 19 mars, le Gouverneur de la Province du Congo-Kasaï, le Commissaire de District de Luebo et l'Administrateur territorial d'Idiofa, amenés par les tristes événements, viennent à Ipamu pour remercier les missionnaires d'avoir assisté aux funérailles et d'avoir prêté leur concours dans la bonne tenue de celles-ci.

Plus tard, en avril 1930, le lundi de Pâques, le Père Supérieur, Van Tilborg, propose aux Sœurs une promenade jusqu'à l'endroit du crash de l'avion :

Notre bon Père Supérieur, trouvant que nous avions besoin d'une petite détente, vint nous proposer de faire, en auto-camion, une promenade jusqu'à Bangende, endroit où périrent les trois malheureux aviateurs français. L'offre, si aimable, fut naturellement acceptée mais Sœur Berchmans, sujette au « mal d'auto » demanda de garder la maison. Après deux heures d'auto, nous pénétrons, non sans être émuës, dans la partie de la forêt où eut lieu l'accident. L'endroit précis de la chute a été déblayé en un rond-point et relié par une large avenue à la route carrossable de Dibaya à Idiofa. Au centre du rond-point une stèle a été érigée. Une grande croix horizontale en étoffe blanche domine l'endroit afin de l'indiquer aux avions. Puisse Dieu avoir fait miséricorde à ces malheureux pionniers pour qui du fond du cœur, nous avons récité un « *miserere* ».^{Note1.} Cette sortie ne pouvait pas permettre aux Sœurs d'entrer en contact avec les autochtones. Elle n'ont fait qu'une sorte de pèlerinage au lieu où les « Blancs » sont morts.

- Le vendredi 9 septembre 1932, en la fête de Saint Pierre-Claver, est un jour férié. Les Sœurs en profitent pour organiser une excursion apostolique : « *Dès le matin, cinq Sœurs, parmi lesquelles nos nouvelles venues, se mettent en route avec un groupe d'enfants portant vivres, remèdes, matabishes, etc. Après plus de deux heures de marche dans un petit sentier ombragé par la forêt, on arrive à Mwven, petit village indigène. L'arrivée des Sœurs est tout un événement. Celles-ci visitent le village, soignent quelques malades et assistent à la leçon donnée, par le catéchiste des Pères, à une vingtaine d'enfants. Après avoir adressé quelques bonnes paroles à ces pauvres gens, les Sœurs prennent le chemin du retour, escortées par la troupe des bambins. Pour de nouvelles missionnaires surtout, il n'est pas sans intérêt de réaliser le cadre où naissent et grandissent ces pauvres sauvagesses de qui l'éducation nous est confiée* ».^{Note2.}

4. 2. 2. Les Sœurs au chevet des malades à Nkaykung

Le 16 octobre 1933, un Européen avertit les Pères qu'une épidémie de dysenterie a commencé au village Ngaykung^{Note1.}, à 18 kilomètres de la Mission. Les Pères consultent les Sœurs pour évaluer les dispositions à prendre. Les deux parties s'entendent sur le principe de ne pas risquer l'extension de la contagion en emmenant les malades à la mission. Il est demandé aux Sœurs de se rendre sur les lieux pour constater l'état des choses. Les Pères conduisent les Sœurs Saint Paul et Saint Léon jusqu'au lieu où le chemin est carrossable. Le voyage se poursuit en « *tipoy* » et les Sœurs arrivent à destination :

À Ngaykung, les gamins annoncent notre arrivée : de toutes les huttes accourent les indigènes. Le « *nlongi* » (catéchiste) apporte des pliants, et nous nous installons dans la grande hutte qui sert à la fois de chapelle, de salle de catéchisme, de classe, etc.... Le chef, qui s'agitte en tous sens, fait amener les malades - et, devant toute la population émerveillée, nous débarrassons le microscope, dont le cuivre étincelle au soleil. Pendant que l'une examine, l'autre distribue injections et remèdes. Il a fallu se munir de toute une pharmacie. Ces bons sauvages viennent demander des « *nkisi* » pour tous leurs bobos réels ou imaginaires - et l'on distribue... les remèdes appropriés. Tous les enfants du village sont pris soudain de gros rhumes : ils toussent à fendre le cœur le plus dur et défilent à l'envi afin de recevoir un badigeonnage de teinture d'iode. Le chef se met en quatre pour nous servir et nous offre une poule indigène. Les douze porteurs reçoivent du manioc, des chenilles et du vin de palme, qu'ils dégustent à plaisir. Nous faisons le tour du village : il comprend une cinquantaine de huttes disséminées de-ci de-là. Tous les gamins nous suivent. À notre approche, quelques bébés effrayés cherchent un refuge dans les bras de leurs mamans, qui nous donnent le « *mbote* », (bonjour) en souriant. D'autres bambins regardent craintivement à la porte de la hutte - et les petites poules indigènes fuient éperdues ».^{Note2.}

Après des examens au microscope, les Sœurs constatent qu'il s'agit bel et bien d'un début d'épidémie à enrayer au plus tôt. Des injections sont données aux cinq ou six malades déclarés et « *le baptême est administré à un petit chez qui la maladie, trop avancée, réclame plutôt un passeport pour le ciel* ».^{Note3.}

En attendant l'arrivée de l'agent sanitaire de l'État, résidant à plusieurs journées de marche de la mission, une des Sœurs se rend chaque jour prodiguer des soins aux malheureux de ce village. Le chef du village exprime sa reconnaissance aux religieuses.

5. L'ÉDUCATION

Venus au Congo par la faveur de Léopold II pour s'occuper des colonies scolaires, les missionnaires jésuites vont les abandonner parce que les divergences sont vite apparues entre eux et l'État quant aux objectifs poursuivis par la formation. L'État met l'accent sur la formation militaire et exige des enfants et du personnel une discipline stricte et rigoureuse : discipline à la militaire. De leur côté, les Jésuites veulent avant tout évangéliser la population. Les enfants doivent surtout, dans leur esprit, devenir les auxiliaires de leur apostolat futur ; ils souhaitent donc insister davantage sur la formation de leur conscience selon les principes moraux chrétiens et sur l'enseignement des éléments fondamentaux de la doctrine catholique. Ils sont convaincus que la meilleure façon de « civiliser » et « d'évangéliser » les Noirs, c'est d'éduquer et de scolariser les enfants. Le changement ne peut pas venir des adultes trop ancrés dans leurs traditions ancestrales et incapables de renoncer aux pratiques superstitieuses, à la sorcellerie et à la polygamie. C'est pour cette raison que les Jésuites ont mis en place le système des « *fermes-chapelles* ».^{Note1.} C'est-à-dire des écoles dirigées par des catéchistes africains, où les catéchumènes cultivent des champs et élèvent porcs, moutons, chèvres et volaille, pour leur propre ravitaillement et celui des Pères missionnaires.

Les fermes-chapelles seront, elles aussi, remises en cause à partir de 1905 par le rapport de la fameuse Commission d'enquête, évoquée précédemment et surtout par la violente campagne « *anti-missionnaire* » menée par les socialistes belges à partir de 1911. En 1912, le système des fermes-chapelles est supprimé. L'apostolat des Jésuites s'appuie désormais sur le *catéchiste-instituteur* et l'*école rurale*. C'est sous cette nouvelle formule que les missionnaires du Kwango font leur entrée à Ipamu en 1921.

5. 1. LES ÉCOLES RURALES

Dans un article publié en avril 1922, le Père Van Hee explique la nouvelle méthode des écoles rurales. Il écrit :

Dans toute l'étendue de notre Mission, nous suivons un plan identique d'évangélisation ; il nous donne les meilleurs résultats. Permettez-moi de vous l'exposez en quelques mots. Dès qu'une Mission nouvelle a formé ses premières recrues, c'est-à-dire en fait des jeunes gens capables d'enseigner à leurs congénères la doctrine reçue au poste, on les place comme *catéchistes-instituteurs* dans les villages les plus importants. Cela se fait avec l'assentiment du chef du village, et, le plus souvent, à la demande même de la jeunesse du village. [...] C'est ce que nous appelons l'œuvre des *écoles rurales*. Elle forme la base de tout notre système actuel d'évangélisation ^{Note1.} .

Mais comment les Jésuites établissent-ils concrètement ces écoles-rurales ? C'est encore Van Hee qui répond : « L'installation de pareille école est simple. À coté d'une maison convenable en torchis pour le catéchiste, on construit un local également en argile, avec couverture en paille ; ce local sert à la fois d'école et de chapelle. Un tambour indigène ou une tringle de fer font l'office de cloche »^{Note2.} .

Ces écoles placées au cœur même du village, forment pourtant un monde à part. Elles ont leur programme édicté par le missionnaire, leur calendrier et leur emploi du temps journalier sans aucune conformité avec les usages du village. Van Hee détaille cet emploi du temps :

Le matin de bonne heure, le catéchiste appelle son monde à la chapelle pour la prière et le catéchisme. Vient à la chapelle qui veut ; il n'y a de contrainte d'aucune sorte ; il n'est fait appel qu'à la bonne volonté des postulants. Les exercices du matin terminés, tout le monde est rendu à la liberté : les adultes vont au travail, les enfants les accompagnent ou se livrent à leurs ébats. À 10 heures, la jeunesse revient, pour la classe, et sous la conduite du catéchiste-maître d'école, les marmots épellent courageusement leur abécédaire ; les plus avancés lisent quelque livre élémentaire ou griffonnent sur une ardoise les premiers éléments de l'écriture. Tout cela pêle-mêle, à tue-tête, sans que personne ne s'occupe de son voisin. L'après-midi, la classe recommence pour ceux qui veulent bien y revenir, et le soir, la chapelle se remplit de nouveau pour la prière et le catéchisme. De temps en temps, l'école rurale reçoit la visite du missionnaire ; jour redoutable pour les paresseux, car tout le monde est appelé à l'examen^{Note3.} .

Lorsque Vanderyst et Struyf arrivent dans la région d'Ipamu, ils commencent par l'implantation des écoles rurales. Les sources de cette époque, notamment la correspondance relative au conflit qui oppose les missionnaires aux agents de l'État, indiquent qu'entre 1921 et 1923, les jésuites avaient disséminé leurs catéchistes-instituteurs dans la presque totalité du territoire des Ding orientaux compris entre la Piopio et la Loange. Une partie des Ngwi (surtout ceux proche de Mangai), les Ding du Sud-Ouest et les Mbuun (jusque dans la région d'Ifwanzondo) ont aussi leurs écoles rurales.

Dans ce premier temps, les Jésuites ont eu recours aux catéchistes formés par les Pères scheutistes de l'ancienne mission de Pangu et à ceux qu'ils importaient du Bas-Congo et du Kwilu. Ces catéchistes-instituteurs (surtout ceux venus d'ailleurs) ont été, comme nous l'avons déjà évoqué, à l'origine d'un certain nombre de conflits qui ont surgi entre les missionnaires, les chefs traditionnels et l'État. Malgré toutes les difficultés qu'il a pu engendrer, le système d'écoles rurales a été à la base de la prospérité des nouvelles chrétientés qui vont bientôt se développer dans la zone couverte par la mission d'Ipamu et chez les Ding orientaux.

5. 2. L'ÉCOLE CENTRALE DES GARÇONS À IPAMU

Les élèves qui ont suivi depuis un temps suffisant - deux années en général - les leçons du catéchiste instituteur, et savent tout le texte du catéchisme, sont admis à l'école centrale de la Mission pour la préparation immédiate au baptême. Au bout de deux ans, ils retournent au village. Cependant quelques-uns parmi les meilleurs fréquentent l'école des catéchistes ou s'initient à des travaux rémunérateurs : menuiserie, élevage, culture, construction. Dans l'ensemble du Kwango, on compte 23 écoles centrales dont celle d'Ipamu et 8 écoles de catéchistes.

À Kikwit et à Kisantu, l'école des catéchistes se mue peu à peu en véritable école normale. En 1927, les Frères de la Charité de Gand prennent la direction de celle de Kikwit ; en 1929, les Frères de Notre-Dame d'Oostacker se chargent de celle de Kisantu. Nous lisons dans les différentes sources de cette époque que les Jésuites d'Ipamu, de Kilembe et de Mwilambongo envoient certains de leurs meilleurs élèves à l'école normale de Kikwit. Ce sont ces personnes qui constitueront, avec les anciens candidats séminaristes comme Laurent Ndaywel, Thomas Isabo et Gabriel Utsenge, le premier bataillon d'enseignants qui ont formé la génération de nos parents à Ipamu dans les années 1930.

La venue de Mgr Van Hee à la tête du vicariat apostolique du Kwango, en 1928, a modifié la politique des jésuites en matière d'enseignement. À partir de 1933, le nouvel évêque nomme un missionnaire-inspecteur exclusivement chargé de veiller à la bonne marche des écoles. Le rapport des Sœurs de Sainte Marie de Namur note qu'en mars 1934, le missionnaire-inspecteur, le Père Dumont, est en visite à Ipamu.

Sous l'impulsion de Van Hee et de son inspecteur scolaire, une nouvelle organisation des écoles voit le jour. Pour comprendre ce changement, il faut se rappeler quelques dates.

En 1922, le ministre des colonies Louis Franck met en place « *le statut scolaire colonial* »^{Note1.} qui veut développer l'école agricole et l'enseignement de masse. La collaboration avec les missions religieuses « *nationales* » prévoit des subsides et des avantages en nature à condition de se soumettre au programme et à l'inspection de l'État.

En 1924 est décidée la *subsidiation* de l'enseignement ; quelques accords sont signés en 1925 et 1926, avant de se généraliser en 1928. Il y a, d'une part, des écoles primaires du premier degré, deux années en milieu rural et urbain, destinée à la grande masse ; tandis que le deuxième degré, trois années, est réservé à une élite dans les grands centres et les principaux postes de missions, d'autre part, il y a les écoles « *spéciales* » : pour les candidats commis, pour la formation des instituteurs (écoles normales), et les écoles professionnelles et agricoles. C'est dans le cadre de ces réformes que Mgr Van Hee réorganise le système scolaire dans son vicariat.

Théoriquement voici comment les choses se passent pour les garçons. Ils font leur première année d'études primaires au village à l'école rurale ; leur seconde année, à l'école régionale ; leur troisième, au poste secondaire ; les dernières années se font à l'école centrale. En pratique et en ce qui concerne Ipamu du temps des Jésuites, on compte à peine quelques postes secondaires (Mateko ma Ndwelo, Kibwadu, Bambudi, Mo...), les écoles régionales n'existent pas. L'école centrale pour garçon d'Ipamu reçoit toujours les enfants, pour les premières années d'études, directement des écoles rurales et parfois des postes secondaires. Voici la situation de l'école primaire d'Ipamu pendant l'année scolaire 1935-1936 :

Tableau N°11 Classes, enseignants et nombre d'élèves Ding orientaux

Degré	classe	Enseignant	Élèves Ding O	Total/ élèves
2ème	3ème	Laurent Ndaywel	10	23
idem	2ème	Laurent Efini	17	51
Idem	1ère	Thomas Isabo	12	61
1er	2ème	Gabriel Utsenge	12	32
Idem	1ère	Philippe Ngwengwen	10	12
Total			61	179

(Source : Registre de l'école primaire d'Ipamu 1935-1936, Archives de l'école)

5. 3. ÉDQUER LES PETITES « SAUVAGESSES »^{Note1.} : UNE TÂCHE POUR LES SŒURS DE SAINTE MARIE

Jusqu'à l'arrivée des Sœurs de Sainte Marie de Namur, en 1928, le poste d'Ipamu n'a pas d'école pour filles. Les Pères ne sont pas autorisés à s'occuper eux-mêmes de l'éducation des filles. Ils ne peuvent apprendre le catéchisme qu'aux femmes mariées.

Femme Ding et ses enfants





(source : J. B. Adam)

En vue de préparer l'arrivée des Sœurs à Ipamu, le Père Joseph Van Wing, sollicite, en mai 1927, auprès du ministre des colonies, un subside pour l'établissement d'écoles primaires du premier et second degré pour filles à Ipamu :

« Monsieur le Ministre,

J'ai l'honneur de bien vouloir faire accorder un subside pour premier établissement d'école à savoir :

[...]Un subside de 25.000 frs pour premier établissement d'écoles primaires du premier et second degré pour fille à Ipamu ; écoles qui seront tenues par les Sœurs de Sainte Marie de Namur, mais qui doivent être construites aux frais de la Préfecture. Il y a 200 élèves au poste » ^{Note1}.

Le ministre répond le 6 août 1927. Il écrit au Père Procureur des Jésuites :

« J'ai l'honneur de vous faire savoir qu'à la demande du R. P. Van Wing, les subsides extraordinaires ci-après sont alloués, à titre d'intervention dans les frais de premier établissement aux œuvres d'enseignement de la Mission du Kwango :

[...] Aux écoles primaires pour filles d'Ipamu : 25.000 frs » ^{Note2}.

Lorsque les Sœurs arrivent en juin 1928, les Pères ont déjà regroupé sur place 240 femmes et filles. L'ouverture des classes a lieu le 23 juillet 1928. Les Sœurs commentent :

L'ouverture des classes a eu lieu le 23 juillet. En voyant l'ardeur des garçons qui, ici, dépasse les filles de cent coudées, nous croyions que celles-ci allaient être enchantées de s'instruire aussi. Hélas ! au lieu d'avoir comme à Leveville des délégations de femmes mariées suppliant pour être admises, nos filles accueillent la nouvelle par un charivari et déclarent qu'elles sont venues à la mission pour être baptisées et non pour apprendre à lire. Tandis que nous les attendons auprès de nos tableaux, elles, corbeilles au dos, défilent en nous narguant et partent dans leur chère forêt... Nous n'étions pas très fières en venant nous agenouiller au pied du tabernacle pour demander au Maître la façon de prendre ces pauvres gens. Un entretien nous apprit qu'une nouvelle sottise avait été répandue : on leur avait dit que si elles venaient en classe elles ne pourraient plus se marier. Punition, avertissement que ce sont, non celles qui viennent en classe, mais celle qui ne savent pas obéir qui seront retardées pour le baptême et le mariage et, depuis lors, nos « moutons » viennent docilement à nous ^{Note3}.

En 1929 les classes des Sœurs comptent 268 élèves réparties en Classes primaires section A où les religieuses ont groupé les plus jeunes de la mission et en Classes primaires section B comprenant les filles en âge de se marier et qui reçoivent un enseignement plus adapté à leur futur rôle de mère de famille. La Sœur Rauscent Julie, institutrice diplômée est directrice de l'école. Les classes sont organisées de la manière suivante :

Tableau N°12 École des filles à Ipamu en 1929

Années	Nombre d'élèves	Divisions	Religieuses	Monitrices noires
1ère a	67	27 24 16	Delogne Blanche, Institutrice diplômée	Hélène Anziam Cathérine Wopieng Womolago
2ème a	40	6 14 20	Chamberland Jeanne Institutrice diplômée	Wodjir Alekei

I. Classes primaires - Section A

Années	Nombre d'élèves	Divisions	Religieuses	Monitrices noires
1ère a	126	30 10 11 17 10 27 21		Viarum Wokiengé Ngabusay Wofanga Unkana Mukata Tambim
2ème a	35	20 15	Rauscent Julie Institutrice diplômée	Masile

II. Classes primaires - Section B

(Source : Rapport scolaire 1929, ASSMN)

De l'arrivée des Sœurs en 1927 à leur départ en 1937, le nombre d'élèves n'a cessé d'augmenter. D'après l'ensemble des données disponibles, cette progression a atteint le chiffre cumulé de 462 élèves en 1932. cette année-là, les Sœurs sont obligées non seulement de dédoubler leur classe de première année, mais aussi d'ouvrir une classe spécifique pour les enfants d'Ipamu village :

Les petites élèves de Sœur Marie Véronique étant absolument trop nombreuses, il s'agissait de dédoubler la classe. D'autre part, beaucoup d'enfants de la mission, garçons et filles, sont en âge d'école et personne n'avait le temps de s'occuper d'eux. Le village d'Ipamu enfin, dirigé par un chef païen, est loin de briller par sa ferveur. Les enfants de chrétiens comme les autres y grandissent en petits sauvages. En 1930, nous étions parvenues à faire venir en classe quelques fillettes de ce village. Les classes ayant été quelque peu négligées l'an dernier à cause du manque de Sœurs, les petites sauvagesses en profitèrent pour retourner à ... la chasse aux chenilles ! Il fallut faire un nouvel appel qui fut, cette fois, couronné de succès. Tous les matins, 22 enfants d'Ipamu, garçons et filles de 6 à 9 ans, nous arrivent pour la classe. Chose prodigieuse, le chef Kabongo, païen polygame, nous amena lui-même, un de ces jours, une enfant se disant malade et qui n'était pas venue en classe. Son propre fils est arrivé avec un autre garçonnet pour se faire inscrire. Les trouvant trop grands, je voulais les envoyer chez les Pères. « Non, me fut-il répondu, c'est ici seulement que nous voulons venir en classe ». J'ignore s'ils se sont présentés à la classe des garçons où, jusqu'ici, on n'est pas parvenu à avoir un seul gamin d'Ipamu ^{Note1}.

Les religieuses vont aussi, dès 1931, ouvrir une École Élémentaire Ménagère Agricole Professionnelle que dirige la Sœur Saint Léon accompagnée de deux monitrices noires. Cette école compte 67 filles en 1931 ; elles sont 75 en 1932. La formation donnée par cette école est résumée dans le rapport des Sœurs :

Elle (l'école ménagère) a un attrait très marqué pour nos fillettes noires. Celles-ci s'initient, sous l'œil vigilant des maîtresses, aux travaux suivants : cuisine, lessive, repassage, confection et réparation des vêtements, jardinage, fabrication de l'huile d'arachide, de l'huile de palme, d'amidon de manioc, de vinaigre de palme, etc. Elle s'occupe aussi de vannerie, de corderie, du travail du raphia ^{Note2}.

Lors d'une visite de Mgr Van Hee en 1934, les Sœurs organisent une exposition culinaire pour mettre en valeur le savoir-faire de leurs élèves de l'école ménagère. Toutes les recettes exposées sont composées uniquement de produits locaux :

À côté des belles tartes dorées garnies de riz ou de bananes, voici des bonbons variés à base de farine de manioc ou de maïs et dans la fabrication desquels le vin de palme a remplacé la levure. Puis, viennent les bouteilles contenant l'huile raffinée de palme et d'arachide, vinaigre de palmier qui pourrait, comme force, rivaliser avec notre vinaigre de vin, sirop d'ananas, etc. ... À côté de la semoule de riz et de l'amidon de manioc, d'une blancheur éclatante, de délicieuses confitures de mangues et d'ananas faites au sucre de canne fabriqué au Congo. Puis viennent les bocaux de concombres, ananas, papayes au vinaigre, les plats appétissants de croquette de riz, de crêpes de manioc, de frites de patates douces et de manioc, voire même du pain d'épice fait de farine de riz et de sirop d'ananas. Nos enfants sont très friandes de tous ces mets qu'elles préparent à l'école ménagère. Elles sont émerveillées de toutes les combinaisons auxquelles se prêtent leurs produits dont elles n'ont jamais tiré qu'un menu unique, préparé à la façon ancestrale ^{Note3.}

Les Sœurs de Sainte Marie de Namur perçoivent déjà, à cette époque, le rôle que doit jouer la femme dans le progrès moral et matériel de la région :

Convaincues de l'importance de l'éducation de la femme pour relever le niveau moral et matériel de la région, nous ne négligeons aucune occasion d'éveiller en elle le sentiment de sa dignité personnelle, de sa responsabilité vis-à-vis de son mari et de ces enfants. Des cours de morale, d'hygiène et de puériculture sont données régulièrement et toutes nos élèves sont initiées aux travaux des champs qui, après leur mariage, assureront à la famille avec une honnête aisance, la santé physique et morale ^{Note4.}

Il nous a été difficile de relever le nombre de filles Ding orientaux parce que les rapports des Sœurs ne donnent pas d'indications sur l'origine ethnique des élèves et le registre scolaire n'en dit pas plus ! Toutefois, une chose est certaine: le nombre de filles ne cesse de croître depuis la fondation de la mission où plusieurs d'entre elles ont été baptisées et mariées.

5. 4. DIFFICULTÉS DE LA SCOLARISATION

Le nombre de plus en plus élevé des filles et des garçons fréquentant l'école à l'époque des Jésuites ne peut masquer les difficultés éprouvées par les missionnaires pour recruter les enfants et les maintenir sur les bancs de l'école. Comme du temps des Scheutistes, les Pères et les Sœurs d'Ipamu continuent à distribuer sel et étoffes pour attirer les plus retors. La difficulté de trouver facilement à manger à la mission, la discipline imposée par les missionnaires et leur capita, ne favorisent guère, du moins au début, une venue massive et sans contrainte des élèves. À propos de la situation alimentaire à Ipamu, le Père Dom écrit : « *Il est pénible parfois de les entendre dire Lumona nzala, nous avons faim, littéralement « nous voyons la faim » [...] Heureusement ils parviennent à se contenter de peu : des fruits de la forêt, des champignons, des chenilles, des grillons, des feuilles de manioc, tout cela se mange chez eux ; les œufs pourris, on les cuit, la viande avancée de même ; « on ne mange pas l'odeur » disent-ils.* » ^{Note1.}

Tous les témoins sont unanimes pour affirmer que les Jésuites ont souvent recours à l'État pour contraindre les enfants à fréquenter leurs écoles. Pour d'aucun, ce refus de l'éducation sur le modèle occidental peut apparaître curieux. Replaçons-nous dans le contexte de l'époque. À quoi l'école sert-elle dans la vie pratique ? Dans ces sociétés où les gens vivent de l'agriculture, de la chasse et de la pêche, est-il utile de passer plusieurs mois entre les murs à répéter les balivernes d'un maître, même missionnaire, au lieu d'apprendre à couper son champ, à chasser ou à pêcher. Plusieurs enfants Banzadi désertent la mission à l'approche de la saison sèche. À Ipamu même, les enfants ne manquent en aucune façon leur mercredi et leur dimanche pour aller à la chasse. Lisons encore un témoignage du Père Dom : « *L'après midi de mercredi et la journée du dimanche sont des jours de grande chasse. Lorsqu'une bête a été abattue, nous recevons une épaule, c'est-à-dire la part du chef ; tout le reste est mangé, même la peau et les entrailles, le tout, partagé entre les chasseurs suivant des règles invariables.* » ^{Note2.}

En réalité la chasse et la recherche de la nourriture ne sont pas seulement pour le mercredi et le dimanche, elles sont quotidiennes :

Pour passer le temps, pendant qu'ils surveillent le riz, ils confectionnent des arcs et des flèches en bois ; ils parviennent parfois ainsi à tuer quelques-uns des oiseaux qui ravagent le champ de riz. Ils tressent des cordes eux-mêmes avec une écorce d'arbre ou les fibres des feuilles d'une espèce de palmier. Les Scouts auraient beaucoup à apprendre de l'ingéniosité de ces petits sauvages. Ici construire une maison, pas n'est besoin de clou ou d'instruments compliqués ; la *kitansi*, sorte de grand couteau, sert à tout les usages : abattre des arbres, creuser la terre, etc ^{Note1.}

L'école des missionnaires ne donne pas immédiatement à manger. Elle n'apprend ni à chasser ni à pêcher. Bien sûr elle conduit au baptême et au mariage, mais après ? Pour les filles la fréquentation de l'école pose encore beaucoup de problèmes. Une femme qui sait lire et écrire et qui a été baptisée ne peut-elle épouser qu'un homme ayant plus d'aptitudes ou les mêmes qu'elles ? Est-il facile de trouver un tel individu ? Beaucoup de filles n'ont jamais pris le risque de « voler plus haut » pour ne pas manquer de mari.

Les vertus de l'école occidentale ne sont découvertes que progressivement grâce à la modernisation économique de la société et à un besoin de plus en plus croissant d'une main d'œuvre plus ou moins qualifiée.

6. ASSISTANCE MÉDICALE

Les soins aux malades ont été, avec la prédication et la scolarisation, un des piliers de l'action missionnaire. Pour les Jésuites du Kwango et les Scheutistes du Kasai, l'apparition de la maladie du sommeil et l'hécatombe qu'elle a provoquée, demeurent un tournant décisif dans leur manière de percevoir et l'Évangile et le salut. Ces missionnaires se sont vite rendus compte que la « mission » n'est possible que là où l'homme est « debout ». Soigner les malades devient donc un impératif dans le projet de « relèvement » des noirs. Il faut les soigner pour qu'ils soient baptisés, qu'ils prient, qu'ils travaillent et qu'ils aillent à l'école pour contribuer ainsi à l'avènement, chez eux, de la « civilisation chrétienne » et au progrès de la mère-patrie, la Belgique.

La fondation de la Mission d'Ipamu, se situe, nous l'avons déjà indiqué, à l'époque où l'État mène dans la région, une campagne contre la maladie du sommeil. L'abbé Vanderyst, un des fondateurs d'Ipamu, est également impliqué dans la lutte contre cette maladie.

En 1927, en prévision de l'arrivée des Sœurs, les Pères d'Ipamu construisent un dispensaire. Jusqu'à cette date, les missionnaires donnent quelques injections et quelques remèdes pour soulager des nombreux malades. Le dispensaire des Sœurs fonctionne dès leur arrivée en 1928. Dans leur rapport de 1929, elles écrivent :

Notre dispensaire est ouvert tous les jours de 7 à 9 h du matin. Il est dirigé par deux Sœurs munies du diplôme de médecine tropicale et du diplôme de Croix-Rouge : Sœur Saint Paul et Sœur Marie Chantal. Une troisième religieuse, Hambenne Saint Augustin, a fait un stage de 5 années comme aide pharmacienne, elle nous est d'un précieux secours par sa connaissance approfondie des médicaments et leurs propriétés. Les Sœurs sont aidées par quatre infirmières noires. Le nombre des consultations s'est élevé à 11.481 ^{Note1.}

Au dispensaire, les Sœurs procurent non seulement les soins curatifs, mais elles s'occupent aussi de la prévention. Elles font chaque semaine, la consultation des nourrissons : « *Les enfants sont pesés et soigneusement examinés au point de vue de la santé et de la propreté. Les mères sont, en général, fidèles à suivre nos conseils d'hygiène et de puériculture et nous constatons avec plaisir un réel progrès malgré certaines coutumes indigènes qui accompagnent la naissance et ne disparaîtront qu'avec le temps.* » ^{Note2.}

Les Sœurs adhèrent dès 1931 à l'Œuvre National de l'Enfance à laquelle elles adressent des rapports et dont elles reçoivent des subsides.

Le personnel de la mission est régulièrement examiné au point de vue de la maladie du sommeil et les sujets suspects reçoivent les injections et sont mis en observation. Des malades de la région viennent aussi demander des injections tant pour la maladie du sommeil que pour d'autres maladies. En 1931, par exemple, les Sœurs disent avoir donné 3619 injections et enregistré 18.492 consultations. Parmi les pathologies fréquemment rencontrées dans la région, elles citent la trypanosomiase, la vermineuse, le pian, la malaria, les diarrhées, la dysenterie, la lèpre, etc.

Les malades affluent de partout. En 1933, les Sœurs remarquent qu'une grande partie des trypanosés « arrivent d'au-delà de la Kamtsha » ^{Note3.}

7. AFFRONTER LE QUOTIDIEN À IPAMU : LES CONDITIONS MATÉRIELLES

Quand ils commencent le poste d'Ipamu, le Père Struyf et l'abbé Vanderyst ne peuvent compter ni sur les subsides de l'État ni sur l'aide des compagnies commerciales avec qui ils sont brouillés. Les missionnaires se tournent vers leurs confrères et leurs amis en Belgique. Struyf écrit le 24 novembre 1921 :

Permettez cependant que je mendie un peu, car bien des choses indispensables nous manquent et continueront à manquer, si la générosité des amis des missionnaires ne s'en mêle pas. Avant tout, il nous faudrait une bonne et solide tente, absolument indispensable dans nos voyages ; pour le moment, nous avons heureusement celle d'un poste voisin, mise provisoirement à notre disposition. Un fer à hosties et un calice seraient également les bienvenus, ainsi qu'une bonne quantité de chapelotes et médailles (de préférence des médailles-scapulaires). Enfin je me permettrai d'ajouter : de bonnes étoffes, grande largeur, pour vêtir les catéchumènes, dont la garde-robe très sommaire nous oblige à leur procurer quelque chose de plus convenable ^{Note1.}

Au début, la vie matérielle des missionnaires d'Ipamu est particulièrement précaire comme ils l'affirment eux-mêmes. Progressivement, ils vont transformer cette jungle « *malfamée* » en une espèce de grande ferme où agriculture et élevage vont prospérer.

7. 1. AGRICULTURE ET ÉLEVAGE

La croissance graduelle de la Mission et de sa population impose aux jésuites de trouver localement des solutions pour leur propre subsistance et celle de leurs élèves et catéchumènes. Ils reviennent à la vieille recette de la ferme-chapelle où la production agricole et l'élevage étaient les principales activités du poste. Au courant d'une journée, sur 9 heures d'activité, les catéchumènes consacrent, comme nous l'avons déjà indiqué, 5 h 20 au travail manuel. Ce travail consiste en premier lieu à cultiver des champs, à pratiquer le jardinage et l'élevage pour produire la nourriture nécessaire à la Mission. En 1923, le Père Delaere indique que ses élèves exécutent plusieurs tâches : en plus des maisons d'habitation qu'ils construisent, ils font le jardin et construisent une bergerie pour les Pères. Delaere parle de la construction de cette bergerie :

Je suis, ce matin, un peu plus libre que d'ordinaire : les enfants sont partis à plusieurs lieux d'ici pour chercher de grandes feuilles qui couvriront le toit d'une bergerie que je construis. Disons vite que le fait est exceptionnel, car cette excursion leur enlève quelques heures de classe ; mais c'est un cas de force majeure. [...] Le R. P. Struyfm'a donc dit un beau matin, sans plus de façon : « Construisez-nous une bergerie, bien couverte, de 10 m sur six environ ». Et me voici improvisé architecte. Voilà ce qui explique pourquoi nos gamins ont pris leur vol vers la grande forêt, et que j'ai, moi, le temps de vous écrire ^{Note1.}

Le Père Ernest Libbrecht indique dans une lettre de 1924 qu'il y a une certaine autosuffisance à Ipamu. Le personnel a la nourriture nécessaire et, grâce à des cultures de riz, haricots, pommes de terre, les missionnaires peuvent se procurer une partie des ressources nécessaires à leur œuvre : paiement de catéchistes, salaires, etc. ^{Note2.}

Il aura fallu très peu de temps aux Jésuites pour améliorer, avec le concours d'une main d'œuvre gratuite assurée par les catéchumènes et les élèves, les conditions d'existence dans leur jeune poste.

Lorsque les Sœurs arrivent en 1928, les travaux de champs et l'élevage sont déjà ancrés dans les mœurs des pensionnaires de la Mission. Elles poursuivent l'œuvre en mettant à contribution les femmes mariées et les filles qui leur sont confiées. Elles commencent par la production vivrière qu'elles estiment essentielle pour la subsistance des catéchumènes : « La culture des plantes vivrières occupe tous les bras car la nourriture est une question capitale pour pouvoir accepter de nombreux catéchumènes. Notre essai de jardin potager semble réussir et, trois semaines après les semis, on commence déjà à récolter cerfeuil, salade et radis » ^{Note3.}

Si au jardin potager, les Sœurs produisent les légumes européens pour elles-mêmes, pour leur part, les catéchumènes récoltent le manioc, le maïs, l'arachide, le riz, le haricot, l'ananas, la banane, la patate douce, l'igname, etc. dans leurs champs. Les Sœurs pratiquent également l'élevage de la volaille, des caprins et des ovins. Elles notent, par exemple, qu'au mois d'août 1932, elles construisent une bergerie et qu'au mois de septembre, le Père Struyf leur apporte 19 moutons de Mwilambongo.

L'autosuffisance alimentaire acquise, les Pères et les Sœurs se lancent dans la production commerciale. Ils vendent notamment l'huile de palme, des noix palmistes et le café. En tout cas, à l'arrivée des Oblats de Marie Immaculée, Ipamu se porte bien sur le plan de sa production agricole. On ne parle plus de la disette des premières années.

7. 2. UNE PETITE INDUSTRIE

Pour mettre en valeur les ressources naturelles de leur concession d'Ipamu, les missionnaires ne se sont pas contentés d'une exploitation manuelle, mais ils ont fait venir des machines et ils ont mis en place une petite industrie mécanique.

C'est le Père Delaere qui, le premier, a eu l'idée d'installer une menuiserie et une scierie. Impressionné par les nombreux bois de qualité dont regorge la forêt autour d'Ipamu, Delaere conçoit un projet entre 1924 et 1925 ; il l'emporte avec lui en Belgique en 1926 et là, il entame des démarches pour l'obtention des fonds. Il adresse une série de lettres à ses supérieurs, notamment au vice-provincial et à l'économe, pour expliquer l'urgence et la nécessité d'une scierie mécanique à Ipamu. Il obtient 5000 frs. de l'économe et un permis d'exploitation du bois de la part du gouvernement. Lorsqu'il publie, en 1928, son célèbre article intitulé « La forêt d'Ipamu » ^{Note1.} pour justifier le bien fondé de son projet et solliciter d'autres fonds auprès des bienfaiteurs, une scie à grumes est déjà achetée et est prête à être embarquée pour le Congo :

L'idée a fait son chemin ; si bien que sur les quais d'Anvers, autour d'une locomobile de 40 hp. On voit s'amonceler de grandes caisses avec la marque réglementaire J.S. et en dessous, peint au pochoir : IPAMU. L'on croit rêver !... C'est une scie à grumes, une vraie ! pouvant scier des épaisseurs de 1 m 50, une affûteuse mécanique... Et, comme l'on ne sait que faire de machines sans conducteur, et qu'une école ne se conçoit pas sans maîtres, un menuisier-charpentier habitué aux machines à bois s'embarquera sous peu ^{Note2.}

La scierie et la menuiserie commencent à fonctionner en 1929 grâce au travail de deux aides-laïcs : M.M. Fooz et Broux. Elles produisent les planches nécessaires pour des constructions et du mobilier. Certaines commandes sont même exécutées pour l'État ^{Note3.}

Abattage d'un gros arbre dans la forêt l'Ipamu.



Abattage d'un arbre à la manière indigène.

(source : MBCJ, 1925)

L'huile de palme, extraite d'abord manuellement pour la consommation locale, sera ensuite exploitée pour des fins commerciales. Une petite presse à huile mécanique est achetée probablement vers les années 1930. Les Pères vendront jusqu'à 12 tonnes d'huile de palme et 12 de noix palmistes par an.

La petite huilerie, la scierie ainsi que la menuiserie bénéficient de la main d'œuvre des catéchumènes et des chrétiens installés à la Mission.

7. 3. LES COMPTES DE LA MISSION

L'argent généré par les activités productives et commerciales de la Mission sert avant tout aux salaires des catéchistes (50 à 60 francs par an + 3 pagnes), une rétribution est allouée aux catéchumènes (0,35 centimes pour chacun par semaine ainsi que trois pagnes par an) ; les aides-laïcs engagés pour la scierie et la menuiserie doivent être entretenus au même titre que les Pères, c'est-à-dire leur nourriture, leur habillement ainsi que leurs soins de santé. Il faut enfin noter que les Pères reçoivent aussi pour la direction de l'école centrale des subsides du gouvernement et que de nombreux bienfaiteurs en Belgique leur viennent souvent en aide. Nous n'avons pas trouvé des traces de la comptabilité des Pères jésuites d'Ipamu. Il nous est, pour le moment, impossible d'évaluer, ne fût-ce qu'à titre d'exemple, les recettes et les dépenses de la mission.

Tableau N°13 Relevé des comptes de la Mission d'Ipamu. Deuxième semestre 1928

Mois	Recettes	Dépenses	Remarques
Juin - juillet	51.564,00	3.989,00	dont : 25.000 frs subsides de 1ère installation : 24.500 frs cédés par Leverville, Banque : 1.500 frs reçus de la Sœur Thérèse : 3.600 frs pour frais de voyage
Août	279,50	5.863,60	Diverses dont 5.462 frs au RP. Struyf pour sel et tissus
Septembre	1.488,60	6.260,00	dont 1.191 frs d'intérêts à Bandundu 5.900 frs pour achats divers à Kin (lait, couverture, treillis, clous, etc.
Octobre	277,50	298,00	Divers Pour rations des enfants
Novembre	2.840,00	438,00	Dont 2.300 frs versés par Namur à N/C chèques 350 frs idem par Mlle Séverin pour rations, etc.
Décembre	2.601,50	757,50	Remboursement d'une partie de notre voyage fluvial Rations et facture à Kinshasa
Total	59.051,10 17.606,10 41.445,00		

(Source : RSSMN, rapport 2ème semestre 1928)

Tableau N°14 Relevé des comptes de la Mission d'Ipamu. Premier semestre 1933 ^{Note1.}

Mois	Recettes	Dépenses
Janvier	38.857,00	14.362,05
Février	3.638,50	953,03
Mars	13.882,42	2.678,95
Avril	440,50	1.230,50
Mai	17.354,00	1.095,00
Juin	3.266,00	1.240,00
Total	77.438,42	21.559,53
Excédent des recettes	21.559,53 55.878,89	

Principales recettes du premier semestre 1933 :

SUBSIDE D'INFIRMIERE	11.551 FRS
SUBSIDE SCOLAIRE (EN PARTIE POUR 1932)	38.202 FRS
INDEMNITE DE L'ÉTAT POUR INCENDIE	10.000 FRS
INTERETS (ÉMILE RAUSCENT ET SR ST PAUL)	7.500 FRS
DONS DIVERS	1.000 FRS

PRINCIPALES DEPENSES :

PRESSE A BRIQUES	3.837 FRS
SEL POUR LES ENFANTS	1.100 FRS
RATIONS AUX ENFANTS	5.283 FRS
RAVITAILLEMENT A LA FRATERNELLE	8.542 FRS

Quant aux Sœurs, mise à part la production locale, leurs principales recettes proviennent des subsides alloués pour le dispensaire (salaire Sœurs infirmières) et l'école et des dons divers. Leur principal poste de dépenses concerne l'entretien des enfants (catéchumènes, élèves, etc.) à qui elles donnent quelques pagnes par an, des vivres et du sel chaque semaine. Les deux taleax ci-dessus les relevés des comptes établis par les Sœurs de Sainte Marie de Namur en 1928 et en 1933.

L'argent est donc nécessaire pour la pastorale des missionnaires. Pour couvrir leurs dépenses, les Pères et les Sœurs doivent recourir à l'autofinancement local, conformément aux instructions romaines, ainsi qu'aux subsides de l'État, aux intérêts d'investissements européens et aux divers dons des bienfaiteurs. Il importe aussi de noter que c'est l'utilisation à bon escient des sommes reçues et la transparence dans la gestion financière qui ont justifié la réussite de certains projets missionnaires. La plupart des supérieurs se montrent intransigeants et parfois même impitoyables en matière de gestion. La crainte de la sanction a été pour certains mauvais comptables le début de la sagesse.

CHAPITRE NEUVIÈME**LA REPRÉSENTATION DE L'AUTRE : CONSTRUCTION D'UNE IMAGE DES DING ORIENTAUX PAR LES SCHEUTISTES ET LES JÉSUITES**

Dès leur installation, les Jésuites plus que les Scheutistes, se sont mis à écrire non pas seulement sur la vie et les activités de leur nouveau poste, mais aussi sur les « mœurs et coutumes » ^{Note1.} de leurs voisins immédiats, les Ding orientaux. Ces écrits, bien que riches en informations sur la période antérieure à la colonisation, ne rendent que partiellement compte de toute la complexité des sociétés qu'ils abordent. Ils ne sont qu'un point de vue, une image ^{Note2.} construite par les les missionnaires, avec les matériaux locaux. Ce sont donc ces clichés que nous nous proposons d'exposer dans ce chapitre.

1. ÉTUDIER LES MŒURS INDIGÈNES POUR FACILITER L'APOSTOLAT ET ENRICHIR LA SCIENCE CATHOLIQUE

S'intéresser aux études ethnographiques, est une importante recommandation des Supérieurs du Congo à leurs missionnaires, conforme aux instructions de la Propagande. Ils leur demandent d'étudier les mœurs des indigènes pour trois raisons principales :

L'étude des mœurs indigènes est extrêmement utile aux missionnaires. Ceux-ci s'appliqueront donc à connaître : le caractère des populations qu'ils ont à évangéliser, afin de mieux les atteindre et les diriger ; leurs préjugés et leurs usages qu'il ne faut heurter sans nécessité, ni approuver quand ils sont contraires à la saine raison et à la foi ; leurs habitudes morales pour les corriger à propos. Ces observations ethnographiques soigneusement faites et annotées ne faciliteront pas seulement l'apostolat, elles seront très utiles aussi à la science catholique ^{Note1}.

Sur le terrain, ces études sont d'une grande utilité pratique. Dès 1891, par exemple, les fondateurs de la mission du Kwango sont, d'après leurs propres témoignages, confrontés à une double difficulté : la *langue* pour communiquer avec les autochtones et la *connaissance de la culture locale* pour faire passer le message dont ils sont porteurs. Un des pionniers, visitant la région de Kimwenza, près de l'actuelle ville de Kinshasa, écrit :

Les nègres font grand mystère de leurs rites religieux, de leurs usages sociaux, de leurs principes de morale, de leur organisation familiale, de leurs institutions politiques et même des moindres particularités de leur vie privée et de leurs relations domestiques. Il faut un long séjour parmi eux, il faut une parfaite connaissance de leurs langues si difficiles et de leurs bizarres idiomes, si différents des nôtres, pour arriver peu à peu à se rendre un compte approximatif de leurs mœurs et de leurs coutumes ^{Note2}.

Afin de réaliser l'action évangélisatrice pour laquelle les supérieurs généraux et les instances romaines ont investi tant de ressources matérielles et spirituelles, il faut donc que les missionnaires apprennent les bizarres idiomes des nègres. Ils doivent aussi, souvent malgré eux, dans ce même but d'évangélisation et d'enrichissement de la science catholique, s'efforcer de pénétrer les mystères de la culture des indigènes en étudiant leurs rites religieux, leurs usages sociaux, leurs principes de morale, leur organisation familiale, leurs institutions politiques, leur vie privée et leurs relations domestiques.

Au fur à mesure qu'ils étendent leur champs d'action, les missionnaires découvrent de nouveaux peuples et des nouvelles cultures qui, souvent, les surprennent par leur spécificité et l'originalité de leurs institutions. Toujours dans ce souci premier de « *connaître les nègres pour bien les évangéliser* », les missionnaires, les plus doués, essaient tant bien que mal de décrire ces cultures et de donner une explication à ce qui leur paraît insolite.

Ainsi ont-ils produit une abondante littérature qui, aujourd'hui, constitue, pour certaines régions du Congo, les seuls documents écrits sur la période antérieure à la colonisation. Cette littérature ressemble à des photographies prises sur un seul angle et cachant du même coup les autres postures. Saisies par les « *missionnaires occidentaux* » à travers un prisme des préjugés, elles sont une image déformée de la société. Ces photos, tout en indiquant certains aspects de la culture autochtone, en dissimulent d'autres et en méconnaissent souvent la signification profonde. Les raisons de ces occultations et de ces altérations sont à chercher, d'abord dans l'impossibilité pour un étranger de pénétrer dans ce que Cheik Anta Diop appelle le « *noyau dur* » ^{Note1}, d'une culture, de son âme et également dans l'ignorance des langues locales, brèche indispensable pour entrevoir les entrailles d'une culture. Tous les missionnaires avisés sont conscients de cette double difficulté. Ils insistent sur la gêne qu'ils éprouvent à rendre compte, avec exactitude, de toutes les subtilités de ces cultures qui, pour eux, restent « *exotiques* ».

Leurs propos traduisent, par ailleurs, les préjugés et le complexe de supériorité qu'ils ont vis-à-vis des indigènes. Ils sont fils d'une époque où l'Europe, forte de ses progrès techniques et de son confort matériel, croit qu'elle a atteint le sommet de la « *Civilisation* » et qu'elle a mission de porter cette « *Civilisation* » jusqu'aux extrémités de la terre. Les missionnaires belges considèrent aussi leur apostolat au Congo comme « *une œuvre civilisatrice* ».

Les études ethnographiques sont aussi encouragées par l'administration coloniale qui y voit un moyen de connaître les indigènes pour mieux les contrôler et les exploiter. Déjà la convention de 1906, en son point 6, engage les missionnaires à remplir, pour l'État et moyennant indemnité, ce genre de recherches ^{Note2}. En Belgique, un environnement matériel propice assure la diffusion et la publicité de toutes ces connaissances acquises par les missionnaires ^{Note1}.

2. ESQUISSE D'UNE ANTHROPOLOGIE DES DING ORIENTAUX PAR UN SCHEUTISTE DE PANGU

Les Scheutistes de Pangu ne nous ont pas laissé une étude ethnographique élaborée des Ding orientaux. Manquent-ils de moyen financier pour entreprendre de telles enquêtes ? Il semble que non. Nous pouvons lire dans les lettres du Père Botty que, conformément à la convention de 1906, les missionnaires du Kasai disposent de subsides de l'État et que des fonds importants se trouvent dans les caisses de l'économat attendant des chercheurs intéressés par les enquêtes linguistiques et ethnographiques ^{Note2}. Aucun missionnaire de Pangu n'a sollicité ces subsides.

Nous ne disposons de Pangu, en matière ethnographique, que d'un manuscrit, en plusieurs versions, élaboré, en 1912, par le Père Janssens. Ce document est en fait un rapport qui dresse, en quelque sorte, le bilan du travail accompli par le missionnaire au moment où il s'apprête à quitter Pangu. Le texte est aussi une réponse au questionnaire auquel régulièrement chaque supérieur du poste est soumis pour collecter les informations qui alimenteront le rapport annuel. Ce document comporte plusieurs versions ayant le même objet : des minutes, un texte dactylographié en trois pages, un manuscrit, bien propre, titré « *Notes sur la Mission de Mpangu Saint Pierre Claver* ». Nous avons choisi d'utiliser cette dernière copie parce qu'elle nous paraît être la rédaction finale du travail entrepris par Janssens, le texte dactylographié étant incomplet. Ces notes sur la Mission de Mpangu comprennent trois parties :

- La première partie aborde les aspects ethnographiques,
- La deuxième partie traite de l'histoire du poste de Pangu de sa fondation en 1908 au départ de Janssens en 1912 ;
- La troisième partie concerne les actions entreprises par les missionnaires : écoles, évangélisation, activités économiques, etc.

En examinant l'aspect externe de cette source, nous nous rendons vite compte qu'elle est une réponse à un questionnaire qui a été proposé à l'auteur. Nous n'avons pas trouvé une copie de ce questionnaire dans les dossiers de Pangu. Il s'inspire sans doute du texte du texte élaboré par la Propagande et qui impose aux chefs de mission de répondre annuellement à 64 questions ^{Note1}.

Dans ce paragraphe, nous analyserons la première partie du texte de Janssens qui aborde toutes les questions que l'ethnographie a l'habitude d'analyser : inventaire des ethnies, régime alimentaire, activités économiques, stratification sociale, régime matrimonial, éducation, habillement, architecture, etc.

2. 1. INVENTAIRE DES ETHNIES

Janssens débute son exposé par la définition du toponyme « *Mpangu* » qui est, d'après lui, « *le nom d'un ancien grand chef de la contrée* » ^{Note2}. Il situe, ensuite, géographiquement la mission que les Européens désignent du nom de *Saint Pierre Claver*. Elle est placée « *sur la rive gauche du Kasai à deux heures et demie à la montée par steamer de l'embouchure de la Lubue en amont de celle-ci et à une heure à la montée par steamer de l'embouchure de la Loange* » ^{Note3}. Il décrit, enfin, le peuplement de la région. Il classe les populations selon leur situation géographique par rapport au poste de mission. Il écrit : « *La population des environs immédiats et éloignés de la mission est : Les Badinga qui sont la population de l'intérieur du pays jusqu'à vingt cinq heures de marche à l'intérieur. Plus loin on a plusieurs races : les Bakongo et les Bashilele d'abord puis les Bambunda et les Bampende. Les riverains sont les Bandjari* » ^{Note4}.

Le missionnaire scheutiste essaie d'établir la différence entre les Badinga et les Bandjari : « *Ces derniers, remarque-t-il, achètent contre du poisson (parce qu'ils s'adonnent exclusivement à la pêche) des « mbakala », c'est-à-dire du manioc étuvé qui est préparé et leur est vendu par les Badinga. Ces « mbakala » constituent la nourriture principale des Bandjari* » ^{Note1}.

La différence entre les deux groupes réside donc au niveau de leurs activités économiques (pêcheurs/agriculteurs).

L'auteur indique, à la fin de cette partie introductive, que la suite de son discours sera consacrée à la description des habitudes de la « *race de Badinga exclusivement* » ^{Note2}.

2. 2. ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES

Le supérieur de Pangu expose brièvement les activités économiques de Ding orientaux. Il énumère une palette d'aliments consommée par les Ding orientaux :

1° Le *manioc* est consommé sous forme de « *mbakala* » (manioc étuvé) chez les Bandjari. Mais les « *mitombo* » sont encore une des préparations les plus en usage chez les Badinga comme chez les Bandjari. Janssens décrit ces « *mitombo* » :

« *C'est du manioc coupé frais en dièdres et placés sur une espèce de grill en branchages placé à un mètre au-dessus du sol en dessous duquel on fait un puits d'un mètre aussi, puis il est décortiqué et mis au soleil et puis il est écrasé et on en fait une pâte sans ajouter l'eau et la nourriture est préparée* » ^{Note3}.

2° Les Ding orientaux se nourrissent aussi du maïs. La technique de préparation de cette denrée est la suivante :

Le maïs est séché et broyé en bric-à-brac avec la farine de maïs dans un grand chaudron. Cette pâte est ensuite formée en boules et entourée de feuilles d'arbre

« Le mais est préparé d'abord en bouillie faite avec la farine de maïs dans l'eau chaude. Cette pâte est ensuite formée en boue et entourée de feuilles d'ardres et séchée au-dessus du feu jusqu'à consistance d'une pomme »^{Note4}.

3° Janssens note que les Ding orientaux consomment aussi d'autres aliments. Ils mangent « les noix de palme, de petites ignames, des patates douces, le manioc, les grandes ignames, l'helma, les voandzous, les arachides, puis comme viandes celles d'antilopes, singes et autres animaux sauvages tués à la flèche et l'arc.

Ils ont encore la viande de poules. Ils font aussi une grande consommation de poisson que les Bandjari leur fournissent »^{Note1}. Ils ont comme boisson, « le vin de palme, d'elais et de raphia »^{Note2}.

Il reconnaît, qu'en plus de la culture du manioc et du maïs, ce peuple fabrique des poteries et se livre à la chasse au « *chien courant* »^{Note3}. Leurs « *chiens portent un grand gretot en bois lié autour du corps en dessous du ventre près des pattes de derrière* »^{Note4}. Ils ont comme armes les arcs, les flèches et les lances qu'ils fabriquent eux-mêmes. Ils font aussi usage de flèches en bois « *avec pointes en fer ou tout à fait en bois de palmier* »^{Note5}. Ces flèches sont souvent empoisonnées et le poison « *est tiré d'une euphorbe et aussi d'une liane* »^{Note6}.

Janssens mentionne, par ailleurs, que les Ding « *ont des relations de commerce avec les autres tribus* »^{Note7}.

L'architecture des Ding orientaux est originale. Janssens expose avec détails la façon dont les maisons sont construites :

Leurs maisons sont faites en feuilles de palmier raphia et nervures de feuilles. Les dimensions ordinaires de leurs maisons sont les suivantes : hauteur jusqu'au faite 2,05 m, les cotés ont 1,60 m de hauteur. La maison a 3,90 m de longueur sur une largeur de 2,50 m ; la fenêtre a 0,80 m sur 0,60 m soit 0,80 m en hauteur. Le toit est à double pente et peut se soulever pour laisser entrer plus d'air. La fenêtre qui est sur un des pignons et qui sert en même temps de porte est à un bon mètre au-dessus du sol et à l'extérieur de la maison il y a une sorte de banc en dessous de cette fenêtre. Ce banc est fait en nervures de feuilles de raphia^{Note8}.

2. 3. VIE SOCIALE, CULTURELLE ET RELIGIEUSE

Janssens observe les habitudes vestimentaires des Ding orientaux et les parures qu'ils portent. Il note :

Les Badinga portent des pagens en fibres de raphia, hommes et femmes ; chez la femme ce pagne couvre depuis les hanches jusqu'à moitié des cuisses ; chez l'homme, il descend jusqu'aux genoux. Les enfants ne sont pas habillés jusqu'à vers 7, 8 ans : garçons et filles. Ils portent quatre à cinq anneaux aux bras et jambes : les hommes, de petits en fer d'un diamètre d'environ 2, 3, quatre millimètres. Les femmes portent de gros anneaux ronds de 40 mitakos, un à chaque pied et quelques fois en plus de ceux-là, de petits anneaux. Les grands anneaux sont en cuivre rouge d'à peu près 1,75 kgr. Ou bien ils sont en fer. Les anneaux en cuivre jaune ne peuvent être portés que par les femmes et les filles de chefs. Aux bras les femmes portent aussi de gros anneaux en fer quatre ou cinq à chaque bras. Hommes et femmes portent au grand orteil un petit en fer de trois millimètres^{Note1}. Quant aux tatouages, « ils sont faits chez les adultes sur le ventre, chez les hommes comme chez les femmes »^{Note2}. La naissance et l'éducation des enfants préoccupent le missionnaire de Scheut. Personne avant lui n'avait abordé cette question. Il écrit :

À la naissance d'un enfant on laisse l'enfant à terre jusqu'à ce qu'il ait poussé un cri ou pleuré et on fait du bruit pour le faire pleurer ou crier dans l'idée que s'il ne crie pas, il n'est pas viable. S'il naît un enfant mort alors ils accusent la mère d'avoir tué l'enfant mais il n'y a pas de punition infligée. Une femme n'a qu'un enfant. Et puis ils emploient un remède soit pour procurer l'avortement soit pour empêcher la fécondation. Le cordon ombilical est coupé après trois jours avec un petit couteau^{Note3}. D'après le supérieur de Pangu, l'éducation des enfants « est nulle et la vie en promiscuité des enfants est ordinaire »^{Note4}. Les Ding « font la circoncision quand l'enfant a de cinq à environ 12 ans »^{Note5}.

Le document de Janssens aborde, comme on ne pouvait s'en douter, la question cruciale de la vie matrimoniale chez les Ding orientaux. Le missionnaire de Scheut affirme que ces gens « pratiquent la polygamie et achètent la femme. 160 à 200 mitakos est le prix de la femme, ce qui est environ vingt francs »^{Note6}. Il déclare aussi que « la prostitution se pratique chez eux (Ding) sur une grande échelle »^{Note7}.

La procédure de conclusion des mariages est énoncée d'une manière lapidaire : « Quelques hommes libres ont une femme libre et ont des esclaves dont les enfants leur appartiennent. Pour les femmes esclaves, ils donnent la dot au père et pour les femmes esclaves on donne la dot au chef de village »^{Note8}.

En ce qui concerne la mort et les rites qui l'accompagnent, les observations de Janssens sont aussi laconiques. Il signale que, chez les Ding, « quand un homme libre meurt, on l'enterre avec ses richesses et le chef avec des esclaves auxquels on brise bras et jambes et qu'on enterre vivants. Un esclave est enterré avec ses habits »^{Note1}. Le missionnaire ajoute ce détail : « Dans leur idée quand un homme meurt, il va chez les siens qui sont morts »^{Note2}.

En signe de deuil, au jour de l'enterrement, les Ding « se mettent de la terre blanche comme de la chaux autour des yeux et aux bras »^{Note3}. Ils ne prononcent plus le nom du mort au village « sous peine d'être pincé par le mort ; ils pensent alors qu'ils sont poursuivis par le revenant et quand ils regardent en arrière (ils voient le revenant), ils meurent peu après »^{Note4}.

Janssens note que les Ding orientaux « reconnaissent un Dieu Créateur de toutes choses bon et invisible mais ils ne le servent pas »^{Note5}. Ils reconnaissent « la méchanceté qu'il y a dans l'adultère, dans le meurtre, dans le vol et reconnaissent que c'est Dieu qui leur défend ces choses. Ils ont aussi l'idée de Dieu rémunérateur qui punit dans l'autre vie le mal des hommes et récompense le bien. Ils reconnaissent aussi vaguement la spiritualité et l'immortalité de l'âme »^{Note6}.

Les Ding pratiquent « le culte des morts ; ils les craignent ; ils font des libations de vin de palme à terre pour honorer les morts ».

Le vol est puni par le chef, « il fait frapper le voleur de gifles et fait aussi restituer et payer pour le vol ». Ils font aussi payer pour l'adultère : « le chef fait payer l'homme pris en adultère au mari de la femme. La femme adultère, on la fait payer aussi »^{Note7}.

Le missionnaire de Scheut fait aussi remarquer que les Ding orientaux « pratiquent l'épreuve du poison »^{Note8}.

2. 4. ORGANISATION POLITIQUE

Janssens apporte quelques précisions sur l'organisation politique des Ding Orientaux. Il indique qu'au-dessus du chef du village, il y a un grand chef qui règne sur tous les villages. Il écrit : « *Il y a un chef qui est chef par hérédité ; un dans chaque village et un grand chef de tous les villages* »^{Note1}. Le missionnaire énonce la règle de succession : « *Dans la succession à la chefferie c'est d'abord le frère et puis le fils du chef qui y ont droit. Il y a ensuite quelques hommes libres et des esclaves. Parfois la femme est cheffesse* »^{Note2}.

Les sujets du chef lui paient tribut. Chez les Ding orientaux, ce tribut est payé en nature : « Comme tribut les hommes paient une partie du produit de la chasse, seulement de la viande d'un cochon, pas une autre viande au chef. Ils ont un grand chef de la contrée et chaque village son chef. Le grand chef vient de temps en temps chercher son tribut qui consiste en anneaux de cuivre »^{Note3}.

Janssens observe que les rapports entre les différents groupes ethniques ne sont pas toujours des plus amicaux : « Ils ont assez souvent des guerres quand les palabres ne s'arrangent pas ou quand il y a un meurtre. Ou bien si le coupable est livré par le chef à l'autre village, ils le tuent et le jettent à l'eau et il n'y a pas de guerre »^{Note4}.

Les notes de Janssens nous montrent comment les Ding orientaux et leur culture étaient perçus par les missionnaires de Pangu. Certes, les descriptions paraissent superficielles, mais elles ont le mérite d'être, en quelque sorte, de photos instantanées de la réalité sociale des Ding orientaux vue à travers les lunettes d'un étranger blanc.

3. LES JÉSUITES : UNE ANTHROPOLOGIE PLUS ÉLABORÉE

Une fois sur le terrain, les Jésuites du Kwango se rendent vite compte qu'il n'est pas facile de porter l'évangile et la « civilisation » aux autochtones qui ne parlent pas la même langue qu'eux. S'ils veulent se faire entendre et se faire comprendre, il leur faut apprendre les idiomes locaux. Cela n'est pas facile non plus, parce que ces langues sont nombreuses et qu'à l'intérieur de chacune d'elles, il existe un nombre infini de variantes dialectales. De cette façon, l'effort pour pénétrer les arcanes de la culture des indigènes échappe sur la question linguistique. Pour relever ce handicap, les missionnaires ont recours aux interprètes. Ceux-ci, souvent des catéchistes, abusent régulièrement les Jésuites soit involontairement parce qu'ils ne trouvent pas des mots justes pour traduire les réalités qu'ils connaissent, soit volontairement parce qu'ils ne veulent pas dévoiler aux « *Blancs de Dieu* » les choses qu'ils considèrent comme fondamentales et essentielles à la survie de leur société.

En ce qui concernent les Ngwi et les Ding, Ndaywel^{Note1}. décrit longuement ce que Achille Mbembe appelle « les stratégies de ruse »^{Note2}, ces formes de résistances utilisées par l'indigène pour ne pas se dévoiler devant l'étranger blanc. En aucun moment, durant la domination coloniale, les autochtones ne se sont complètement ouverts aux missionnaires ou aux colons. Ils ont défendu pied à pied les territoires de leurs cultures qui leur paraissaient vitaux.

Ainsi donc, ce que les Jésuites ont dit et écrit reste approximatif, c'est à dire que ces témoignages mélangent le « bon grain et l'ivraie ». Le tri serait à faire, et la tâche n'est pas simple ! Comment distinguer le vrai du faux ? Comment différencier ce qui relève de l'authentique tradition locale de manipulations coloniales et des interprétations missionnaires ?

En lisant les écrits des Jésuites d'Ipamu, nous nous sommes aperçu que la plupart des textes comportent deux strates.

D'une part, une description plus ou moins « objective » des phénomènes vus et observés par le missionnaire-ethnologue voit et observe. Cette description constitue une « sorte de photographie instantanée », une pièce du puzzle qui peut être utilisée dans la reconstitution d'une fresque historique.

D'autre part, les commentaires que le savant fait à propos de ce qu'il a observé ou ce que ses interlocuteurs lui disent à propos de l'événement vécu. Ces commentaires constituent un deuxième niveau du discours. Ils relèvent de l'interprétation, de « l'herméneutique ». C'est, en fait, le stade de la « fabrication », par le missionnaire-ethnologue, d'une image du « missionné ».

Le récit de la « mort d'un aigle » conté par Struyf^{Note1}. illustre bien ce « double discours » : la cérémonie accompagnant la mort du rapace est décrite telle quelle, mais l'explication du discours du chef du village par Struyf semble loin de la vérité ainsi que le sens donné au rituel lui-même.

L'ethnographie des Jésuites, emprunte de réalisme et riche de nombreux renseignements sur le passé des Ding et d'autres populations de la région, reste engluée dans les travers des conditions historiques qui l'ont vue naître.

3. 1. L'ESPACE ET LE MILIEU PHYSIQUE

La maîtrise de la géographie demeure indispensable au missionnaire pour trois raisons principales :

1° il faut qu'il se situe par rapport à la résidence principale de son supérieur, d'où il reçoit ses ordres et où il adresse ses rapports. Il doit aussi connaître le milieu pour s'y adapter^{Note2}, s'orienter dans ses périodes apostoliques et repérer ses catéchistes et ses ouailles ;

2° il faut que ses parents, ses amis, ses bienfaiteurs et les lecteurs des différentes périodiques de la congrégation sachent à peu près où il se trouve, l'implantation de son champ d'apostolat et le genre de populations qu'il côtoie. D'où la nécessité des cartes et des croquis pour accompagner lettres et rapports ;

3° les terres de mission sont réparties par Rome entre différents instituts et congrégations^{Note3}. Chaque juridiction ecclésiastique est limitée par des frontières ayant fait, le plus souvent, l'objet d'âpres négociations entre le Saint-Siège, l'État colonial et les supérieurs de missions. Le territoire de chaque institut ou congrégation est lui-même subdivisée en petites sections administratives (poste de mission avec son hinterland, ferme- chapelle, villages, etc.). Le missionnaire doit maîtriser toutes ces frontières pour ne pas déborder en dehors de son champ d'action.

L'établissement de toutes ces frontières ne tient compte ni de la perception indigène de l'espace ni des réalités sociales et culturelles des autochtones. Le missionnaire les construit en fonction de trois exigences que nous venons d'énumérer.

3. 1. 1. Construction d'un espace géographique

Afin que les lecteurs occidentaux comprennent les récits rapportés par les missionnaires de la nouvelle Mission d'Ipamu à propos des Ding orientaux, il a fallu, d'après la bonne méthode cartésienne, situer ces populations, délimiter leur territoire et le représenter sur une carte géographique. Cette délimitation de l'espace et sa représentation cartographique relèvent à la fois des observations des missionnaires, de leur imaginaire et des objectifs qu'ils poursuivent. En fait, ce sont les missionnaires qui ont construit l'espace qui nous est présenté dans les ouvrages rédigés par eux-mêmes. Ce sont eux qui ont fixé les Ding orientaux dans un espace géographique continu, délimité par des frontières inamovibles et ont imprimé sur des cartes élaborées selon les schèmes cadastraux de type occidental.

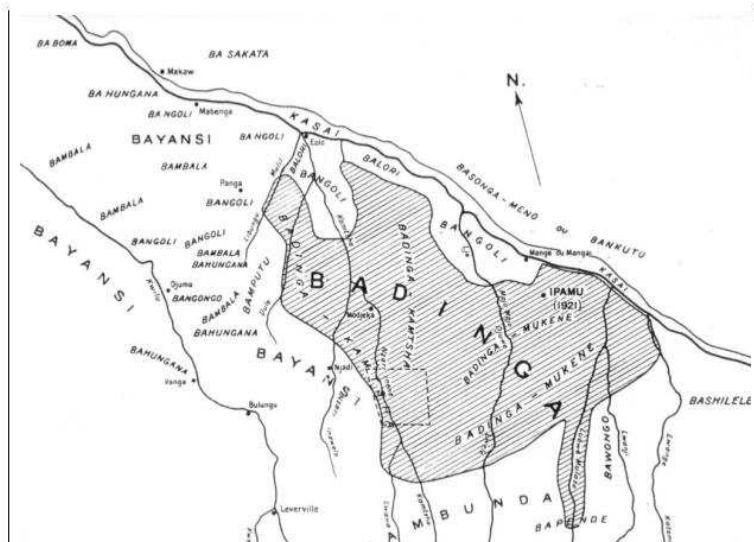
Examinons l'une de ces cartes élaborées par les Jésuites d'Ipamu. Il s'agit de celle dressée par Struyf, achevée en 1934 et jointe à la monographie de Mertens^{Note1}. Dans ce croquis, le territoire des Ding orientaux (Badinga-Mukene) est situé à l'Est de celui de « Badinga-Kamtsha », mais aucune limite ne sépare les deux groupes. Ils sont inclus dans un même vaste ensemble, celui de « Badinga », qui s'étend de la rivière Mulil (ou Libungu) à l'ouest jusqu'à la Loange à l'Est. Au nord, ce territoire de Badinga est borné par la rivière Kasai le long de laquelle habitent les Bangoli et les Balori jusqu'aux environs de Mangaï. Entre Mangaï et l'embouchure de la Loange, la rive du Kasai est occupée par les Ding orientaux (Badinga-Mukene) ; les Banzadi cités dans les textes antérieurs sont curieusement absents. De même, à l'embouchure de la Kamtsha, la trace des Banzadi a disparu.

Au sud et au sud-ouest, il n'existe pas des barrières naturelles (cours d'eau, montagne, etc.) pour séparer les différentes populations (Ding, Mbuun, Pende et Yans) habitant, à certains endroits, des villages communs. Dans cette zone, Struyf fixe une frontière arbitraire.

Le long de la Lubwe, le pays des Ding orientaux (Badinga-Mukene) occupe les deux rives de la rivière depuis son embouchure et se prolonge jusqu'à la limite du territoire de Bapende. Les territoires des Bawongo (rive gauche de la Lubwe) et de Bapende ne sont séparés de celui de Ding orientaux par aucun obstacle naturel. Les frontières entre ces trois groupes ne relèvent que de la seule volonté du cartographe. À l'est de la Loange, le territoire est entièrement donné aux Bashilele et pourtant plusieurs documents attestent de la présence des Ding orientaux et des Banzadi dans ces parages. La carte de Struyf ne signale pas les communautés Ding de la rive droite du Kasai, mentionnées pourtant dans certains textes^{Note1}. Il en est de même des fameux Badinga du territoire de Tshikapa et de

ceux intégrés dans le royaume Kuba, ils ne figurent pas dans la carte ethnique des Jésuites d'Ipamu. Ces omissions ne constituent pas, à proprement parler, des erreurs. Elles répondent à l'objectif visé par l'auteur de la carte : connaître les populations présentes dans son champ d'évangélisation. Les franges qui débordent ce champ ne le concernent pas et il ne s'en préoccupe pas.

Carte 14, dressée par Struyf et jointe à la monographie de Mertens, p. 11



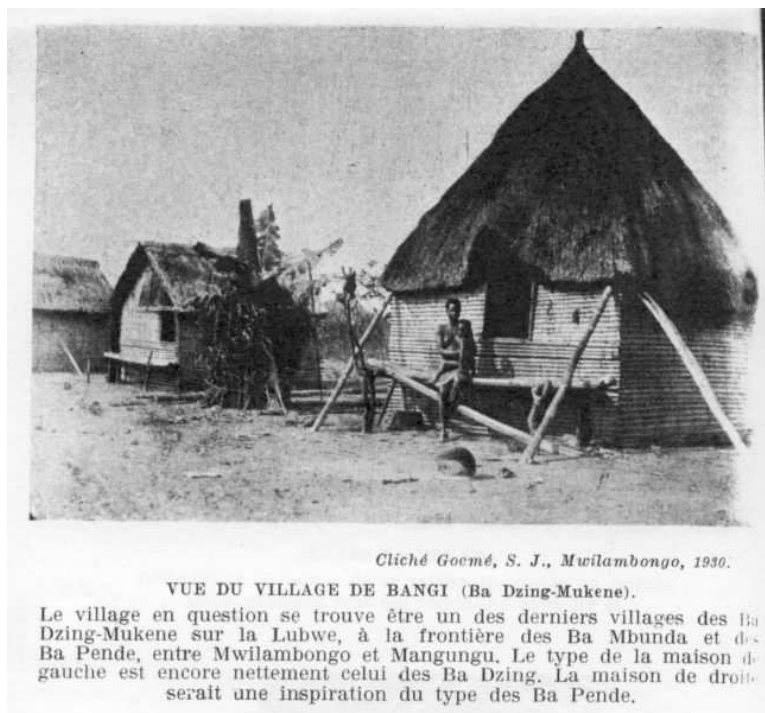
(source : Mertiens, *Les Ba Dzing ...* p. 11)

D'ailleurs pourquoi devait-il se préoccuper de ces groupes éparpillés dans les espaces si différents et si éloignés de ce qu'il considérait comme le terroir naturel des « Badinga » ? Qu'importe que ces gens là revendiquent le nom ethnique de « Badinga », ils ne partagent pas, avec les autres Badinga, un même territoire, un même espace politique et administratif reconnu par l'autorité coloniale.

En réalité aucune carte géographique n'est neutre. Elle traduit l'état d'esprit de son auteur, elle livre un message, dévoile une intention. Les éléments figurant sur une carte font l'objet d'un choix conscient ou inconscient. Dans l'esprit des Jésuites la région qu'ils ont acquise des Scheutistes est composée de plusieurs ethnies (race, tribu, peuplade, etc.) et la définition de l'ethnie (tribu ou race) est associée à la notion de « territorialité ». Les missionnaires, comme d'ailleurs tous les autres coloniaux, pensent que chaque groupe ethnique (tribal ou racial) rencontré possède nécessairement un territoire géographique repérable et fixe sur lequel il exerce une sorte de souveraineté. Ils estiment aussi que ce territoire possède des frontières reconnues par l'ensemble de la communauté ethnique et qu'il est

possible d'établir sur un papier une carte des différents groupes ethniques (tribaux). Ces idées, communes à l'époque coloniale et missionnaire, dérivent manifestement de trois événements survenus dans l'histoire occidentale :

Vue du village Ding de Bangi, 1930



(source Goemé, in Mertens, annexe)

1° Le processus de création des États débuté depuis les Temps Modernes s'achève au 19^e siècle et au début du 20^e siècle, par le renforcement de l'idée de l'État-nation^{Note1}. À cette période correspond aussi une montée en puissance des nationalismes. C'est dans ce climat que s'est opérée la conquête de l'Afrique. Une fois sur place, les Européens se trouvent devant une situation inédite : la multiplicité des ethnies. Pour définir l'ethnie, ils recourent à leurs propres concepts culturels : ils considèrent l'ethnie comme une micro-nation ou plutôt, comme l'indique Amselle, un « État-nation à caractère territorial au rabais »^{Note2}, ayant aussi son « chef », son sol, sa mère-patrie à défendre. D'où le mythe des guerres tribales où les Ding, par exemple, lèvent une armée pour défendre leur territoire de l'invasion des Ngwi ou des Mbuun. En réalité, ce mode occidental de représentation de l'espace est tout à fait étranger aux autochtones. Ceux-ci ont leurs propres manières de percevoir et de marquer leur espace physique et ethnique. Les guerres entre ethnies n'ont souvent été que des conflits entre villages voisins ou entre des chefs locaux pour des motifs autres que la violation des frontières. D'ailleurs, personne ne peut savoir avec exactitude où commence son ethnie et où elle se termine. Dans certaines régions, la mixité est telle que le passage d'un village à un autre signifiait le passage d'une ethnie à une autre. La délimitation de l'ethnie et même sa définition n'est donc pas chose aisée. Comment, par exemple, fixer sur une carte un peuple de pêcheurs comme les « Banzadi » (gens d'eau) que l'exigence de leur métier contraignait au nomadisme continu ? Comment immobiliser sur une carte, les villages souvent appelés à être déplacés ou à se disloquer pour se rapprocher d'un lieu d'approvisionnement en nourriture ou pour fuir la sorcellerie ou une épidémie ? Tous ces problèmes, les missionnaires les ont occultés. Avec l'État colonial, ils ont tenté de fixer les populations dans des villages permanents où l'école et la chapelle constituent le point de ralliement de tous les hameaux environnants. La stabilisation des populations constitue ainsi un gain pour les missionnaires qui fondent leur évangélisation sur la permanence du catéchiste en un lieu donné.

2° Depuis l'époque des « grandes découvertes », c'est la logique de « territorialisation » qui a présidé à la constitution des missions catholiques. Les congrégations et les instituts religieux, empruntant souvent les mêmes itinéraires que les conquérants coloniaux, se partagent, sous l'arbitrage de la Sacrée Congrégation de la Propagande, les terres de missions. Les limites sont établies, les cartes dressées et les juridictions ecclésiastiques constituées^{Note1}.

Quelles que soient la diversité et la dynamique des populations contenues dans les frontières négociées entre congrégations, ce qui compte c'est le respect des frontières, le respect des juridictions. Cette logique de « territorialisation » poussée à l'extrême a conduit au partage de mêmes populations entre des juridictions différentes. La situation des Ding de la rive orientale de la Loange illustre bien l'aberration de cette logique de « territorialisation ». Lorsque les Scheutistes cèdent l'Ouest aux Jésuites, ils gardent dans le Kasai les communautés Ding de l'Est de la Loange. C'est ce qui explique que les Jésuites ne reprennent pas ces Ding sur leurs cartes.

3° L'ethnographie est née dans le sillage de la colonisation. Elle se donne comme objet d'étude les « ethnies » (tribus, peuplades, races, etc.) primitives et vivant en marge de la « Civilisation ». Ces ethnies, unités d'observation « scientifique » sont considérées comme des groupes territoriaux, d'âge indéterminé, à l'intérieur desquels « tout le monde partageait les mêmes croyances et les mêmes pratiques »^{Note2}. D'après cette logique, il existe un territoire ethnique (tribal) dont les frontières peuvent être déterminées. D'où les cartes géographiques qui foisonnent dans tous les manuels d'ethnographie.

3. 1. 2. Les « hommes de bois »

À la lecture des écrits des Jésuites d'Ipamu il ressort que les Ding en général et les Ding orientaux en particulier sont essentiellement des « gens de la forêt »^{Note3}, les « hommes de bois »^{Note4}, pour reprendre l'expression de Van Bulck.

Selon leur histoire, car ils sont des « Bantous des forêts »^{Note1}, originaire - comme les Bangoli, les Balori et les Banzadi - du Nord, région réputée être celle de la grande forêt équatoriale. Au cours de leur migration dans le territoire actuel, ils n'ont occupé que des zones forestières. Ils ont, comme l'écrit Struyf, « poussé leurs invasions vers le Sud, aussi loin qu'ils avaient des forêts et ils se sont arrêtés là où les rivières coulent dans les plaines »^{Note2}. À ce niveau, les Jésuites d'Ipamu opposent les Ding à leurs voisins Mbuun et Pende qui sont, au même titre que les Bakongo, des peuples des savanes. C'est de cette distinction que naîtra l'idée selon laquelle l'histoire des Mbuun est plus liée à celle de Pende que celle des Ding.

requête : l'histoire des mission est plus liée à celle de l'ence que celle des Ding.

Les Ding sont, ensuite, « *peuple de la forêt* » parce que toute leur économie de subsistance est basée sur l'exploitation de la forêt. Mertens note : « *La forêt signifie avant tout le gibier, grand et petit ; les fruits saisonniers, les légumes de toutes espèces. Pour tout cela, la forêt constitue le grand réservoir inépuisable* »^{Note3}. Les Jésuites indiquent que c'est en forêt que les Ding cultivent. Ils insistent aussi sur le fait que la chasse en forêt reste l'activité la plus précisée des Ding. Mertens écrit encore :

« Je n'ai jamais entendu dire qu'il y eût un temps prohibé. On chasse pendant toute l'année, quand les occupations les permettent. Et même en période de travail intense, quand il s'agit de préparer un champ pour la culture, il aura des jours où le travail chômera pour leur permettre de se livrer à leur sport favori »^{Note4}. Les Ding sont donc présentés comme des « forestiers ». Cette image, qui n'est pas fautive, peut, cependant, conduire à des interprétations erronées.

D'abord, pour plusieurs européens, dont les missionnaires, la jungle tropicale inspire la peur, elle est le lieu de tous les dangers où quelques hordes de sauvages tapis derrière un buisson épais, peuvent décocher une flèche empoisonnée contre n'importe quel passant, un univers glauque mais impénétrable, résonnant du crissement d'insectes, exhalant des miasmes et meurtrier^{Note5}. Dans la plupart des classements des races, celles de la forêt ont souvent été placées dans l'échelle inférieure par rapport à celles de la savane. La chasse a, quant à elle, été considérée comme une activité moins valorisante que l'agriculture. C'est ce qui fait dire, comme nous l'avons déjà indiqué, à l'administrateur territorial de Luebo, Lode Achtten que les Badinga sont des chasseurs assez frustes, mais qui commencent, grâce à une propagande active, à s'adonner à la culture du riz^{Note1}. Selon cette vision, les chasseurs de la forêt seraient des « barbares » et pourquoi pas des « anthropophages ». Le progrès dans la civilisation serait le passage de la chasse à l'agriculture.

Ensuite certains ethnographes et coloniaux ont considéré la forêt comme un milieu hostile et débilitant^{Note2}. Les populations qui y habitent « *étaient trop occupées de leur survie dans un environnement si hostile* » qu'elles n'ont réalisé aucun progrès ni sur le plan technique ni sur le plan politique. Contrairement aux populations de la savane qui ont développé des grands ensembles étatiques, ces gens de la forêt sont restés au stade des « *sociétés segmentaires* » et leur territoire a même été qualifié d'*anhistorique* par Cornevin^{Note1}.

Enfin, certains ont, par exemple, affirmé que les Ding orientaux ne connaissent rien de la savane (brousse) qu'ils fuient. Or la réalité du terrain démontre le contraire. Il suffit d'observer la répartition des établissements humains entre la Pio-Pio et la Loange : un grand nombre de villages des Ding orientaux se trouvent en savane et les missionnaires Jésuites le reconnaissent. La savane (brousse) joue un rôle non moins important dans les activités sociales et économiques des habitants de cette zone. Même s'ils n'y font pas de cultures, ils y font la chasse (feu de brousse), ils y ramassent les champignons et y organisent les marchés et certaines cérémonies rituelles.

L'insistance sur l'activité forestière des Ding orientaux, notamment la chasse et l'agriculture, a occulté d'autres faits importants qui, pourtant, ont largement été signalés par les premiers explorateurs du Kasai. Les Jésuites ont oublié ce que Wissmann a écrit à propos de la dextérité des Ding à manier la pirogue et leur habilité à faire du commerce. Ils ne parlent presque pas de la pêche et des autres activités économiques qui se déroulaient dans le passé sur la Pio-Pio, la Lubwe et la Loange. Les Ding orientaux ne sont finalement confinés que dans leur rôle de chasseur et cultivateur de manioc et de maïs en forêt.

Quant aux Jésuites eux-mêmes, ceux qui ont travaillé chez ces populations de la forêt n'expriment, contrairement à leurs confrères de la savane^{Note2}, aucune crainte à vivre dans ces contrées. Malgré le danger que peut représenter la présence des fauves, les Jésuites d'Ipamu vont chercher la proximité de la forêt pour tirer profit des ressources dont elle regorge : le bois pour la menuiserie, les plantations de caféiers, de bananiers, d'ananas et les cultures du riz, de manioc, du maïs, etc. L'article de Delaere sur « *La forêt d'Ipamu* »^{Note1} est un véritable plaidoyer sur la mise en valeur des essences forestières. Les Jésuites s'établissent à Mwilaongo à en raison de la grande forêt. Leur mission de Kilembé est proche d'une galerie forestière.

3. 2. MERTENS ET L'INVENTION DES ETHNONYMES

De 1935 à 1939, le Jésuite Joseph Mertens publie une monographie en trois volumes intitulée « *Les Ba Dzing de la Kamtsha* »^{Note2}. Il introduit ainsi, dans la littérature ethnographique et linguistique, les termes « *Ba Dzing* » (pluriel) et « *Mu Dzing* » (singulier) pour désigner les populations que ses prédécesseurs comme Struyf, Vanderyst, Delaere ou Dom avaient, jusque-là, appelé, en kikongo, « *Badinga* » (au pluriel) et « *Mudinga* » (au singulier).

Rappelons que, jusqu'en 1935, les cartes géographiques, les récits des explorateurs et des commerçants, les rapports administratifs et médicaux, les enquêtes ethnographiques et les témoignages des missionnaires désignent ces « *Ba Dzing* » de Mertens par l'ethnonyme « *Mudinga* » (au singulier), « *Badinga* » (au pluriel). Cette appellation apparaît pour la première fois en 1885 dans les récits de voyage de l'explorateur allemand Hermann von Wissmann^{Note3}. Plusieurs autres Européens visitant ou s'installant dans la région dans le dernier quart du 19^e siècle, précisent la localisation de ces « *Badinga* » aussi bien dans le bassin de la Kamtsha que dans la région comprise entre la Pio-Pio et la Loange^{Note4}. Certains signalent la présence des villages habités par ce peuple sur la rive droite du Kasai^{Note5}. D'autres comptent les « *Badinga* » parmi les tribus du royaume Kuba^{Note1}, et d'autres encore indiquent qu'ils sont présents dans le territoire de Tshikapa vers la frontière angolaise^{Note2}.

Le vocable « *Badinga* », usité par les locuteurs du Kikongo, langue vernaculaire du district du Kwilu, est une forme altérée du mot « *Bading* » (« *Muding* »)^{Note3}. S'il est demandé à un membre de cette communauté de décliner sa dénomination « ethnique », il répond sans ambages : « *mii Muding* » (Je suis Muding), et s'ils sont nombreux, ils diront « *bii Bading* » (Nous sommes Badinga). Les populations voisines les désignent par « *A Ding* » ou « *O. Ding* » (Mbuun), « *Ba Ringa* » ou « *Mu. Ringa* » (Lele, Kuba, Wongo, Nkutu), « *A Dzing* » ou « *U Dzing* » (Ngwii) et « *Ba Dinga* » ou « *Mu Dinga* » (Pende).

Sur le plan morphologique, ce mot comporte deux parties distinctes : *Mu*-(et *Ba*)-est un préfixe grammatical de la classe 1 (mu-/ ba-) indiquant le nombre (mu- = singulier; ba- = pluriel) et *-ding* est un radical. Dans les langues bantu, les radicaux sont toujours affectés de leurs préfixes grammaticaux. Or, dans la littérature scientifique contemporaine, les savants ont une écriture différente : ils retiennent, conventionnellement, les radicaux, sans prendre en compte les préfixes nominaux^{Note4}. Ainsi, ils disent « *Ding* » pour « *Bading* » ou « *Muding* » et depuis la publication de l'ouvrage de Mertens, ils écrivent « *Dzing* » pour dire « *Badzing* » ou « *Mudzing* ».

L'ouvrage de Mertens n'introduit pas seulement le terme « *Dzing* » mais il énumère plusieurs autres ethnonymes : Ba Mbensja, Ba Dzing-Mukene, Ba Dzing de Lesja, Ba Dzing de Kum Itjijiriri, Ba Dzing d'Ibjaal, etc. Derrière ce foisonnement d'ethnonymes se profile, en filigrane, la problématique de la définition des *identités ethniques*, encore aujourd'hui d'actualité^{Note1}. Nous pouvons, légitimement, nous interroger sur ces différentes dénominations : désignent-elles différentes entités ethniques (tribales, raciales, etc.) ?

3. 2. 1. Les sources de la monographie de Mertens

Dès l'introduction de son ouvrage, Mertens indique ses principales sources d'informations, à savoir : les notes du Père Yvon Struyf et ses propres enquêtes. Il est difficile de déterminer la part de chaque source dans l'élaboration de l'ouvrage. Le travail ne comporte aucune notice précisant la provenance de telle ou telle information. Seule une carte comporte cette mention : « *La carte est une reproduction de celle que le P. Struyf s.j. a dressé à ma demande en mars 1934* »^{Note2}.

Examinons d'abord la première source, les notes du Père Struyf. Mertens arrive à Ipamu en 1926 et rencontre Struyf, son supérieur. Il est en présence d'un homme qui a une longue expérience de recherche ethnographique. Struyf a déjà l'habitude d'interroger les autochtones, d'observer leurs manières d'être et de faire. Il a étudié les langues locales et il a rassemblé, comme le dit Delaere^{Note3}, les éléments composant une grammaire de ces langues. C'est cette somme considérable des matériaux ethnographiques et linguistiques que lui-même publiait progressivement^{Note4}, et qu'il mettra à la disposition de son jeune confrère Mertens.

Mertens présente ses propres enquêtes comme sa deuxième source. Il affirme ne pas s'être contenté des informations apportées par Struyf et avoir enquêté lui-même auprès des natifs. Mais il ne dit pas, - et c'est d'ailleurs l'habitude dans toute la littérature ethnographique de l'époque -, quelles sont les personnes interrogées et le lieu où il les a rencontrées. Si Mertens a mené ses propres enquêtes, il est fort probable qu'il ait recruté ses informateurs privilégiés parmi les gens qui fréquentaient le poste de mission : catéchistes, catéchumènes, écoliers, travailleurs, etc. Nous n'avons aucune indication sur un possible voyage du régent chez ses « *Ba Dzing de la Kamtsha* ». Ni les écrits des Pères, ni la chronique des Sœurs de Sainte Marie de Namur ne laissent entrevoir l'éventualité d'un tel voyage. D'ailleurs, il n'est pas dans les habitudes des Jésuites d'emmener les régents dans leurs randonnées en « brousse ». Le régent Mertens, à sa place et ses occupations à Ipamu. Comme enseignant de catéchisme et sous-directeur à l'école primaire, il a suffisamment à faire à la mission et il ne peut pas accompagner Struyf, pendant deux ou trois semaines, dans les villages éloignés du bassin de la Kamtsha. S'il y a eu contact avec les indigènes, l'opération ne devait pas être facile, la langue constituant un handicap majeur pour le jeune régent. Il l'avoue lui-même : « *S'il est vrai que je n'eus besoin d'interprètes pour comprendre ce que les gens me disaient, je dois avouer que le Kikongo, langue commerciale, n'a pas facilité les rapports avec l'indigène, loin de là* »^{Note1}. Le problème linguistique constituait le talon d'Achille pour tous les nouveaux venus.

Il n'est pas certain qu'en quatre ans Mertens ait déjà maîtrisé toutes les subtilités du kikongo et se soit attaqué à l'idiome réputé difficile de ses « *Badzing de la Kamtsha* ». Mertens se connaît certes du kikongo, mais la maîtrise d'un tel langage n'est pas chose facile, surtout lorsqu'il s'agit de l'utiliser dans le cadre d'une mission. Le régent avait-il eu le temps de

kamtsha ». Mertens se servait, certes, du kikongo, mais le maîtrisait-il vraiment ? Vu l'horaire très chargé d'une journée à la mission, le regent avait-il eu le temps de se familiariser avec la langue des « Badinga » ? Toutes ces questions font douter de la crédibilité de l'enquête menée par l'auteur de « *Les Ba Dzing de la Kamtsha* ».

3. 2. 2. Une question de graphie

La première question que pose le titre de l'ouvrage de Mertens est celle de l'orthographe « *Badzing* ». Pourquoi le Jésuite belge a-t-il préféré cette nouvelle graphie ? D'où provient-elle ?

Pour répondre à ces interrogations, il est intéressant de recourir à un texte inédit, de l'auteur lui-même, qui résume sa pensée. En effet, le 19 mai 1934, pendant que Mertens se trouve encore à Louvain et avant la publication du premier volume de son livre, le docteur Joseph Maes, alors chef de la section ethnographique au Musée Royal du Congo Belge, lui adresse cette petite note : « *Dans la réunion de l'étude sur le nom et la situation des peuplades du Congo belge, nous avons introduit, d'après vos indications, les limites des Badinga et le nom Badzing.* »

Malheureusement nous ne disposons d'aucun texte. Ne voudriez-vous point nous donner, pour ce travail, un petit mot sur le nom, son origine et son étymologie et sur la situation »^{Note1.}.

Mertens répond en envoyant au musée un texte dactylographié de cinq pages avec une carte en annexe. Cet écrit résume la première section de la partie ethnographique de la monographie qui sera publiée en 1935. Cette section, intitulée « L'habitat », traite de la « localisation de la tribu et du groupe des Ba Dzing de la Kamtsha » (Chap. 1), de « La population actuelle » (Chap. 2), du « Passé historique » (Chap. 3) et de « L'aspect général du pays et de ses habitants » (Chap. 4)^{Note2.}. La carte qui illustre cette tranche est celle dressée par le Père Struyf sur demande de Mertens et elle est la même que celle adressée au docteur Maes^{Note3.}.

À la page 2 de l'inédit destiné à Maes, parlant de la « race », Mertens indique :

« Nous nous trouvons en face d'une grande tribu, divisée en deux branches :

A. les Ba Dinga- Mukene, à l'Est ;

B. les Ba Dinga de la Kamtsha, ou selon leur propre appellation : « Ba Dzing ba maaj a Kântsha »^{Note4.}.

Il précise sa pensée en faisant remarquer qu'il ne connaît pas assez le premier groupe dont « les préfixes de la langue, telle que la parlent les indigènes de ces parages (dit-on) se rapprochent des préfixes de la langue des Ba Ngoli. Les radicaux par contre se rapprochent de ceux des Ba Dzing du sud (ce dernier point est sûr, généralement au moins) »^{Note5.}. Il continue son argumentation : « En kikongo commercial ils se nomment « Ba Dinga » et refusent ce nom au groupe B. qui ne sont, d'après eux, que des « Ba Mbunda ». Ceci est manifestement impossible, vu que les Ba Mbunda viennent du Sud, tandis que tous les Ba Dzing viennent du Nord ! »^{Note1.}. Mertens note, pour finir, que l'appellation « Ba Dinga-Mukene » n'est pas indigène : « c'est nous qui leur adjoignons cet épithète, pour les distinguer des Ba Dzing du groupe B. »^{Note2.}. L'épithète « Mukene » n'est que « le nom d'un grand chef qui règne sur une partie de ces gens, son village est Mbel, une dizaine d'heures au sud d'Ipamu. On dit qu'il a un collègue dans l'entre Lubwe-Lwangué »^{Note3.}.

Quant au second groupe (B.), Mertens affirme qu'il « se nomme « Ba Dzing » ou équivalentement « Ba Ding »^{Note4.}. Il ajoute immédiatement que « la consonne affriquée « dz » est fort répandue, mais son usage n'est pas absolument universel. Si j'adopte la consonne affriquée c'est uniquement en vertu d'une convention que nous développerons dans l'introduction du dictionnaire Idzing-Français »^{Note5.}. Le Jésuite belge assure encore que « ce second groupe occupe les deux rives de la Kamtsha et se subdivise en trois branches, qui se nomment toutes trois « Ba Dzing ba maaj a Kântsha », c'est-à-dire Ba Dzing du fleuve Kamtsha. Les trois groupes ont encore ceci de commun 1° ils se reconnaissent mutuellement le nom de Ba Dzing ; et 2° le refusent aux individus du premier groupe. Pour eux ce sont des Ba Mbensje »^{Note6.}.

Comme nous pouvons le constater, le terme « *Ba Dzing* » serait, d'après Mertens, un nom que ceux qu'on nomme en kikongo « *Badinga Kamtsha* » se donnent eux-mêmes. Mertens ne semble pas sûr de la graphie « *Ba Dzing* ». Il dit que l'usage de l'affriquée « dz » n'est pas universel et que, s'il l'adopte, c'est en vertu d'une convention. En d'autres termes, le Jésuite reconnaît qu'il n'est pas certain que tous ses « *Ba Dzing* » se nomment par cette expression.

3. 2. 3. L'invention de deux ethnies

L'introduction du nouvel ethnonyme « *Ba Dzing* » devait automatiquement entraîner la naissance d'une nouvelle ethnie, car celle-ci se définit, d'après les ethnologues^{Note1.}, d'abord par le nom qu'elle se donne. Déclarer que les « *Ba Dinga de la Kamtsha* » se nomment « *Ba Dzing* », qu'ils refusent cette appellation aux « *Ba Dinga-Mukene Mbel* » et désignent ces derniers par le terme péjoratif de « Ba Mbensie », équivaut à affirmer que les « *Ba Dinga de la Kamtsha* » se considèrent comme différents de « *Ba Dinga de l'Est* ». Or, précisément, c'est la conscience de la différence qui distingue les ethnies les unes des autres. En affirmant cette dissemblance, Mertens montre, même s'il ne le dit pas explicitement, que les « *Ba Dzing ba maaj a Kântsha* » forme un groupe ethnique à part. D'ailleurs, il ne tardera pas à attribuer une langue spécifique à ce groupe ; d'abord en insinuant dans sa lettre à Maes que, malgré les ressemblances au niveau des radicaux, la langue de *Badinga de l'Est* n'est pas similaire à celle de *Badinga de l'Ouest*. Il note que les préfixes de la langue des « *Ba Dinga-Mukene* se rapprochent des préfixes de la langue des Ba Ngoli. Les radicaux par contre se rapprochent de ceux des « *Ba Dzing du Sud* »^{Note2.}. La langue des *Badinga de l'Est* se présente donc comme un mélange de la langue de *Bangoli* et de celle *Ba Dzing*. Elle est tout autre.

La langue est un des critères de la définition d'une ethnie. Si les « *Ba Dzing* » ont un langage différent de celui des « *Ba Dinga Mukene* », cela peut être un critère pour dire qu'ils forment une ethnie. Pour confirmer la thèse de la différence linguistique entre les « *Ba Dzing* » et les « *Ba Dinga Mukene* », deux dictionnaires distincts seront élaborés : le premier d'« *Idzing* », langue des « *Ba Dzing* », est l'œuvre de Mertens, le second de « *Kiding* », langue des « *Ba Dinga Mukene* »^{Note3.}, dû à Struyf.

Le premier volume de la monographie de Mertens - qui ambitionne de faire une étude ethnographique complète des « *Ba Dzing des la Kamtsha* » - scelle définitivement la distinction entre les *Badinga* de l'Est et ceux de l'Ouest en donnant aux seconds une culture particulière. C'est alors que Van Bulck dira, dans sa préface de ce premier volume, que « *Les Ba-Dzing de la Kantscha ne pourront désormais plus être confondus avec les Ba-Dzing de Mukene-Mbel. Les Ba-Dzing se distinguent et des Ba-Ngoli et des Ba-Nzadi et de Ba-Lori. Les contrastes avec les Ba-Mbunda sont frappants et mettent fort en doute la question de leur parenté tribale antérieure* »^{Note1.}. Les « *Ba Dzing de la Kamtsha* » deviennent donc, au même titre que les « *Ba Dinga Mukene* », les « *Ba Ngoli* » ou les « *Ba Mbunda* », une de ces races (tribus, peuplades, ethnies) sauvages que les missionnaires peuvent observer et évangéliser et que la « science occidentale » peut décrire.

3. 2. 4. L'ethnonyme « Ba Dzing » dans l'histoire

Le terme « *Ba Dzing* » ou « *Dzing* » (selon les linguistes modernes) dont Mertens dit, dans ses premiers écrits, que l'usage n'est pas universel, va progressivement s'imposer dans les lexiques, les traités de linguistique africaine et les plus sérieux inventaires ethnographiques. La prééminence de ce mot n'a pas toujours été accompagnée d'une définition claire du nouvel ethnonyme. Les différents auteurs ont hésité entre appliquer ce nom à toutes les populations que le kikongo désigne par le terme « *Badinga* » et le donner seulement à ceux qui, selon Mertens, se nomment eux-mêmes ainsi. Cette difficulté provient de la genèse même de ce terme. Lorsque Mertens écrit à Maes : « *Nous nous trouvons en face d'une grande tribu, divisée en deux branches* », il ne dit pas quel est le nom de cette « grande tribu » ; il se contente seulement de citer les dénominations de deux branches. Cette lacune ouvre la voie à toutes sortes d'interprétations. Chacun cherche à trouver un nom à la « grande tribu » dont les « *Ba Dinga-Mukene* » et les « *Ba Dzing de la Kamtsha* » sont les deux composantes.

Gaston Van Bulck est le premier à donner un nom à la grande tribu, dans sa préface à la monographie de Mertens. Lorsqu'il affirme que « *Les Ba-Dzing de la Kantscha ne pourront désormais plus être confondus avec les Ba-Dzing de Mukene-Mbel* », il attribue le nom de « *Ba Dzing* », qui auparavant leur était refusé par Mertens, aux « *Badinga de l'Est* ». Ainsi les deux branches ont un seul nom commun : « *Ba Dzing* »^{Note1.}.

En 1935 apparaît, sous la plume de J. Maes et O. Boone, un inventaire des ethnies (tribus, races, peuplades, etc.) du Congo. L'ouvrage a pour titre « *Les peuplades du Congo Belge. Nom et situation géographique* »^{Note2.}. Pour les deux auteurs qui se sont directement inspirés des notes fournies par Mertens au Dr Maes, le mot « *Ba Dzing* » est « une façon différente d'orthographier « *Ba Dinga* », nom officiel de l'ethnie »^{Note3.}. Il est donc entendu que « *Ba Dinga* » ou « *Ba Dzing* » sont deux manières de désigner la même réalité, c'est-à-dire la « grande tribu » dont Mertens n'a pas explicitement indiqué le nom. Plus tard, suivant cette logique, dans la *Carte ethnique de la République du Zaïre. Quart Sud-Ouest* d'Olga Boone, le terme « *Ba Dzing* » devient le nom officiel de l'ethnie (ou tribu) composée de toutes les populations que le Kikongo appelle « *Badinga* » et même de Ba Nzadi et des Ba Lori^{Note4.}.

Le linguiste M. Guthrie, qui a travaillé à partir du matériau puisé dans le dictionnaire de Mertens, retient le « Idzing » comme la langue de la tribu de « Ba Dzing »^{Note5}.

Dans sa monographie, l'ethnologue Van der Kerken ne fait même plus allusion à la distinction opérée par Mertens entre Ba Dzing et Ba Dinga Mukene. Pour lui, il n'existe que la « tribu de Ba. Dzing » englobant ceux de l'Est et ceux de l'Ouest^{Note6}.

Le débat sur l'ethnonyme « Ba.Dzing » est relancé en 1965 par l'historien J. Vansina indiquant que « Les Ding de l'Est se distinguent au point de vue linguistique et culturel des Ding de la Kamtsha et méritent une appellation légèrement différente : les premiers sont les Ding, tandis que les seconds sont les Dzing »^{Note7}. Vansina reprend non pas seulement la problématique de l'écriture de l'affriquée « dz » notée par Mertens, mais aussi toute la question de la différence entre les Badinga de l'Est et ceux de l'Ouest, c'est-à-dire la question de la double « ethnicité ». Il se dégagea, à partir de ce moment, parmi les chercheurs autochtones, deux positions.

La première soutient que les différences entre les Badinga de l'Est et les Badinga de la Kamtsha sont telles que les deux communautés forment deux entités ethniques distinctes. Ces propositions ont d'abord été formulées par Awak dans sa thèse présentée en 1975. Contrairement à Van Bulck qui affirme que les contrastes entre les « Ba-Mbunda » et les « Ba Dzing de la Kamtsha » sont frappants et qu'ils mettent fort en doute la question de la parenté tribale antérieure entre les deux groupes, Awak maintient qu'il faut rattacher les Ding de la Kamtsha aux Mbuun pour une triple raison : historique, toponymique et culturelle^{Note1}. Les Ding de la Kamtsha (surtout ceux de l'actuel secteur Bulwem, limitrophe avec le secteur Kalanganda, majoritairement habité par les Mbuun) n'ont rien de commun avec les Ding de l'Est.

Ensuite, c'est Nkuminsongo qui reprend les assertions d'Awak. Il écrit : « Historiquement, socialement, culturellement parlant, les Dzing de la Kamtsha sont un peuple plus proche de Mbuun et de Yans que de Ding. D'ailleurs, ces derniers méconnaissent toute parenté antérieure ou actuelle avec les 'Makantsha »^{Note2}.

La critique majeure pouvant être adressée à ces deux auteurs, c'est l'absence d'information relative à la démarche scientifique qui les conduit à leur conclusion. Nous avons l'impression qu'ils se fient aux divisions administratives qui ont fait l'objet de plusieurs manipulations à l'époque coloniale. Ils ne s'interrogent pas sur la problématique principale qui est celle de savoir pourquoi ces gens, qu'ils soient de l'Est ou de l'Ouest, affirment porter le même nom, celui de « Bading » (Muding).

La deuxième position récuse l'authenticité de la graphie « Dzing » et donc la dichotomie entre les « Ding » et les « Dzing ». Elle affirme, ainsi, l'unicité ethnique des « Ding ». Sachant que la seule orthographe retenue est « Bading » (ou Muding) - pour les natifs^{Note3}, de l'Est ou de l'Ouest -, il n'est pas possible de parler de deux ethnies. Cet argument, défendu par Ndaywel^{Note1}, Kabona^{Note2}, et nous-même^{Note3}, se fonde sur les enquêtes de terrain et un dépouillement critique des archives. Toutes les sources dont nous disposons aujourd'hui montrent que l'utilisation de l'affriquée « dz », origine de tout le malentendu, est une erreur. L'usage de cette affriquée n'est attesté nulle part chez les « Badinga de la Kamtsha ». Toutes les personnes interrogées disent être « Ba Ding » (ou *Mu Ding*). D'ailleurs, aucun des Européens qui ont visité cette région depuis le dernier quart du 19^e siècle jusqu'à la parution de l'ouvrage de Mertens ne mentionnent la graphie « Badzing ». Aucun des missionnaires Oblats de Marie Immaculée, qui ont succédé aux Jésuites, n'utilise cette forme pour parler des « Bading de la Kamtsha ».

Mertens aura certainement été induit en erreur soit par ses informateurs, soit par sa mauvaise formation linguistique.

Revenons sur la qualité des informateurs. Nous avons indiqué plus haut qu'aucun élément probant ne nous donne à croire que Mertens a été dans les villages de la région de la Kamtsha. S'il a eu des contacts avec les gens de ces contrées, ça ne peut être qu'à Ipamu même. Or ici où « *grouillaient les noirs* », pour employer l'expression de Mertens lui-même, de plusieurs « races » (Ding, Mbuun, Ngwii, Lwel, Nzadi, Yans, etc.), était-il facile à un jeune Européen, fraîchement débarqué, de saisir les différentes variantes dialectales de tous ces idiomes qui, sur plusieurs points, se ressemblent ? En plus, nous savons, aujourd'hui, que dans la région entre la Piopio et la Kamtsha, surtout dans la zone au Nord de Bulwem, le brassage entre Ngwii, Ding de l'Est, Ding de l'Ouest et Lwel est tel qu'il est difficile de déterminer l'identité linguistique (et donc ethnique) des individus. Alors comment être certain que c'est un Ding et non un Ngwii qui aurait parlé des « Ba Dzing » à Mertens ? Mertens, avait-il la capacité de discerner la différence entre les Ngwii qui, dans leur langue, emploient le terme « Adzing » (pluriel) ou « Udzing » (singulier) pour désigner les Badinga et ces Badinga qui se nomment eux-mêmes « Bading » ou « Muding » ? Il aurait fallu que le Jésuite nous donne les noms de ses informateurs pour résoudre ces questions. Cette précaution méthodologique était sans importance à son époque.

Examinons maintenant la question de la formation linguistique. Venu à Ipamu comme régent, Mertens n'est pas préparé à affronter la langue des Badinga dont Struyf dit qu'elle « *est extrêmement difficile ; c'est une mer à boire* »^{Note1}. Entendre ce que les gens disent et le transcrire est complexe même pour nous qui sommes sensés parler ces idiomes depuis notre enfance. Combien devait-il être plus compliqué pour un étranger qui n'avait aucune notion de ces langues ? Combien de missionnaires n'ont pas transformé les noms propres des personnes simplement à cause de la difficulté de les transcrire en alphabet latin ? Il n'est donc pas impossible que Mertens se soit égaré dans ces arcanes des sons où souvent deux ou trois consonnes se suivent et qui paraissent bizarres aux locuteurs de la langue de Molière. Il nous semble vraisemblable que Mertens n'a fait que mettre en musique les notes de l'expérimenté Struyf. Celui-ci avait l'habitude, depuis le Bas-Congo, de fréquenter les indigènes et il était également déterminé, comme il l'indique lui-même, à connaître ces langues si compliquées des « Bantous de la forêt »^{Note2}.

Après avoir lu les travaux de Ndaywel et toutes les objections qu'il formule à propos des thèses de Mertens, Vansina a évolué dans ses positions.

À partir de 1974, il a revisité l'histoire du Bas-Kasaï et donc celle des « Badinga » en utilisant deux sources jusque-là peu employées par les historiens : les données linguistiques et anthropologiques^{Note3}. En linguistique, il s'est inspiré des données lexico-statistiques telles que mises à jour par les travaux des chercheurs comme Heine, Henrici, Coupez, Evrard et Bastin, pour affiner ses hypothèses historiques et mesurer quantitativement la parenté entre différentes langues. À partir de cette nouvelle donne, il est arrivé à la conclusion qu'il n'existe qu'une seule langue Ding^{Note1}, avec plusieurs variantes dialectales^{Note2}, qui peuvent paraître au profane comme des langues différentes.

Aujourd'hui, aucun ouvrage sérieux ne parle des « Badzing » mais si le débat autour de l'ethnonyme et de la langue semble clos^{Note3}, d'autres questions restent sans réponse. Elles concernent la signification de l'ethnonyme « Bading », le pourquoi de la différence d'itinéraires historiques empruntés par les diverses communautés qui se disent « Bading », la diversité des systèmes politiques et les rapports avec tous les autres peuples voisins, notamment les Ngwii, les Nkutu, les Lele, les Wongo, les Mbuun, les Mput et les Yans.

En réalité la véritable histoire des « Ding », celle qui prendra en compte tous ces points fondamentaux que nous venons d'énumérer, n'est pas encore écrite.

4. LES DING ORIENTAUX DANS LA MONOGRAPHIE DE MERTENS

La monographie de Mertens est théoriquement consacrée aux Ding du Sud-Ouest (Ding de la Kamtsha), mais en réalité, l'auteur traite de tous les groupes Ding et même des populations voisines comme les Ngwii, les Yans, les Mbuun, les Lwel et les Nzadi. Dans ce paragraphe, nous essayons de déterminer comment les Ding orientaux (Ba Dzing Mukene) sont vus dans l'ethnographie de Mertens.

4.1. UNE PRÉFACE AMBIGUË DE GASTON VAN BULCK

Les manuscrits de la monographie de Mertens ont été donnés à Gaston Van Bulck^{Note1}, éminent jésuite, probablement vers la fin de 1933 ou au début de 1934. Van Bulck rédige alors une préface qu'il termine à Louvain, le 19 février 1934. Cette préface est publiée, avant l'ouvrage lui-même, dans la revue *Congo* d'octobre 1934, sous le titre de « *Les Ba Dzing dans nos sources de littérature ethnographique. Introduction à la monographie des Badzing par le R. P. Mertens (S. J.)* »^{Note2}. La préface de Van Bulck illustre la difficulté pour Mertens et son préfacer d'opérer une nette distinction entre les « Ba Dzing de la Kamtsha » et les « Ba Dzing Mukene ».

L'article est le genre même de ces approximations dont seule l'ethnographie connaît le secret. Il y a, au départ, un malentendu entre l'auteur de la monographie et son préfacer au sujet de la définition des « Ba Dzing ». Pour Mertens l'ethnonyme « Ba Dzing » (Ba Dinga) s'applique à deux groupes de populations : les « Ba. Dzing de la Kamtsha » et les « Ba Dzing qui obéissent à Mukene ». Selon cette appréciation, le territoire des Ba Dzing s'étend approximativement de la Kamtsha à la Loange, et parmi les populations voisines des « Ba Dzing », il faudrait comptabiliser les Nkutu, les Lele, les Wongo et les Pende. La définition de Van Bulck est, par contre, plus restrictive : pour lui, les Ba Dzing (Ba Dinga) constituent « une tribu voisine de celle des Ba Nzadi, des Ba Lori, des Ba Ngoli et des Ba Mbunda » ; il se limite - selon l'expression de Mertens - aux « Ba Dzing qui obéissent à Kandol, chef d'Ibjaal ». C'est dans ce groupe que Mertens prétend avoir mené ses enquêtes. Et c'est ce groupe que Van Bulck appelle « Les Ba. Dzing de la Kamtsha » ou simplement la « tribu de Ba Dzing ». Il les oppose résolument aux « Ba Dzing de Mukene-Mbel » : « Les Ba Dzing de la Kamtsha ne pourront désormais plus être confondus avec les Ba-Dzing de Mukene-Mbel ».

À première vue, l'objet de la préface de Van Bulck est bien défini et les populations bien circonscrites. Mais les difficultés surgissent lorsque Van Bulck aborde l'histoire de la rencontre de ses « Ba Dzing de la Kamtsha » avec les Européens. Ici, il élargit le champ de son investigation au-delà de sa définition initiale. Lorsqu'il commence cette histoire par l'expédition de Von Wissmann et qu'il évoque tous les voyageurs du Kasaï, alors il ne parle pas des « Ba Dzing de la Kamtsha », mais plutôt des « Ba Dzing de Mukene-Mbel » (Ding orientaux).

protocoles du Ba Dzing de Mukene Mbel (Ding orientaux).

En effet, nous l'avons précisé dès le premier chapitre de ce travail, Wissmann et ses compagnons ne sont pas allés à l'intérieur du pays Ding. Ils ont visité, dans la région de Pangu et de la Lubwe, les Ding orientaux (Ba Dzing de Mukene Mbele suivant la terminologie de Mertens et Van Bulck). Les « Ba. Dzing de la Kantsha » n'auraient fait l'objet que de deux expéditions, celle de Kund-Tappenbeck (1886), qui a traversé l'entre Kwilu-Kamtsha (il n'est pas sûr que celle-ci aurait rencontré des Ba. Dzing) et celle de Léo Frobenius (1904-1906), qui a longé la crête, frontière des Ba. Mbunda et des Ba. Dzing. Toutes les autres expéditions, y compris celle de Wissmann, ont « contourné » les *Ba Dzing* de Van Bulck.

L'ambiguïté de la préface de Van Bulck réside dans le fait qu'elle n'annonce pas l'étude des Ding orientaux qui est pourtant largement développée dans le dossier.

4. 2. LES DING ORIENTAUX DANS L'ETHNOGRAPHIE DE MERTENS

Mertens achève la rédaction du premier tome de son ouvrage à Louvain, le 21 juillet 1934. Le travail est présenté comme mémoire à l'Académie Royale de Belgique à la séance du 19 novembre 1934. L'ouvrage ne sortira de l'imprimerie qu'en 1935. Ce premier tome de la monographie qui traite de l'ethnographie, est divisé en 7 sections et chacune d'elles en un certain nombre de chapitres.

Nous résumons dans le tableau ci-dessous le nombre de pages où l'auteur fait explicitement mention des Ding orientaux, de leur région ou d'un de leurs villages.

Tableau N°15 Ding orientaux dans l'ethnographie de Mertens

Sections	Nombre de chapitres	Pages parlant de Ding orientaux ^{Note1} .
I. L'habitat	4	12
II. Le Mu Dzing	2	7
III. La vie matérielle	4	28
IV. La vie familiale.	5	6
V. La vie religieuse	4	4
VI. La vie intellectuelle	5	18
VII. La vie sociale	4	11
Total	28	86

(Source : tableau réalisé par nous même)

Mertens parle explicitement des Ding orientaux dans 86 pages sur les 373 que compte ce premier tome de sa monographie. Cela représente une proportion de 23,05%. Ce chiffre est important d'autant que, dès le départ, le Jésuite considère l'intervention de ce groupe comme accessoire^{Note2} dans ses descriptions. Cette proportion est encore plus significative si nous prenons en compte la spécificité des matières ayant fait l'objet de description exclusivement chez les Ding orientaux. Ainsi, par exemple, pour étudier la polyandrie, le rôle de la femme chef, le métier à tisser, le travail du métal, les fables, les danses, etc., faute d'informations chez les « Ba Dzing de la Kamtsha », Mertens recourt aux Ding orientaux (Ba Dzing Mukene).

Il faudrait aussi noter que le Jésuite n'enrichit pas son travail seulement avec les exemples tirés de Ding orientaux, puisqu'il cite parfois les Ngwii, les Dzing du Nord, les Mbuun et même les Yaka et les Bakongo.

En scrutant davantage cet ouvrage, nous notons peu de traits culturels spécifiques aux « Ba Dzing de la Kamtsha ». Les mêmes éléments de la vie matérielle, familiale, religieuse, intellectuelle et sociale se retrouvent, *mutatis mutandis*, chez tous les Ding et tous leurs voisins du Bas-Kwilu. Et c'est avec raison que Vansina estime que toutes les populations du Bas-Kwilu partagent les mêmes bases culturelles. Cette culture commune serait en grande partie le résultat d'une homogénéité de population suivie en conséquence d'une homogénéité d'institutions. L'accentuation des différences entre les groupes résulterait finalement de l'ethnographie, de la mission et de l'administration coloniale qui avaient besoin, pour leur efficacité, des « unités minimales d'observation »^{Note1}, géographiquement localisées, linguistiquement homogènes, politiquement circonscrites, socialement et culturellement identiques. Pour cette raison, il fallait segmenter des grands ensembles complexes^{Note2} pour les rendre plus abordables et compréhensibles. La clé de lecture de la monographie de Mertens se trouve dans cette logique de la « de-complexification ».

5. APPRENDRE LEURS LANGUES EXTRÊMEMENT DIFFICILES : « C'EST UNE MER À BOIRE » !

L'étude des langues locales s'impose aux missionnaires comme l'exigence d'un bon apostolat. Comment peuvent-ils enseigner l'évangile ou entendre les confessions des gens dont ils ne connaissent pas l'idiome ? Par ailleurs, les missionnaires ont l'obligation d'étudier les dialectes « extrêmement difficiles » des Bantu par la Convention du 26 mai 1906^{Note1}, les recommandations romaines et les instructions des Supérieurs du Congo.

Dès son arrivée à Ipamu, Struyf s'est posé la question de l'étude des langues locales. Lors de sa première visite aux Badinga du village Elumbu (Bulumbu), lorsqu'il assiste, sans comprendre grand chose, au rite de la « mort d'un aigle », il s'exclame : « Qu'on regrette de ne pas connaître la langue de ces gens ! Mais je la saurai, coûte que coûte, comme je parviens déjà à me tirer d'affaire avec la langue des Bangoli »^{Note2}. Mais la tâche n'est pas facile. Elle est compliquée non pas seulement, comme l'indique Delaere, parce que la région comporte « une demi-douzaine des langues »^{Note3}, mais aussi parce qu'à l'intérieur de chaque langue, on dénombre une multitude des variantes. Pour Struyf, comme nous l'avons indiqué plus haut, les langues des *Bantous de forêts*, sont extrêmement difficiles. Il faut s'armer de patience pour les apprendre. C'est donc ce que fait le fondateur d'Ipamu.

Il se met effectivement à étudier le Ding ainsi que d'autres langues de la région. Son jeune confrère Delaere témoigne : « Il (Struyf) a une facilité remarquable pour les langues; depuis qu'il est arrivé dans la région, il s'est mis en devoir, outre ses multiples occupations d'étudier les langues du pays, mais encore de rassembler les premiers éléments pour la composition d'une grammaire de ces langues »^{Note4}.

Les données linguistiques rassemblées par Struyf constitueront, comme l'auteur l'avouera lui-même, une part non négligeable de la *Grammaire de l'idzing de la Kamtsha* et du *Dictionnaire idzing-français et français-idzing*, publiés par Mertens^{Note1}.

Quant au Père Struyf, il rédige et publie une Esquisse de grammaire du Kidinga de Mukene Mbel, d'après trois fables codifiées en écriture phonétique^{Note2}.

De son côté, Van Bulck, profite des recherches de Struyf pour introduire le Ding dans son ébauche de classification des « langues et dialectes du Congo belge ». Il distingue, dans cette étude, les langues bantoues et les langues non bantoues. Les langues bantoues sont divisées en dix sections. Le ding est situé, ainsi que les langues lwer, mput, ngwi et mbuun dans la section Nord-Ouest, groupe de la *Kantscha* et de la *Loange*^{Note3}.

Par la suite, le matériau rassemblé par Struyf et Mertens a permis aux savants qui ne s'étaient jamais rendus sur le terrain, - notamment Guthrie -, d'opérer des comparaisons et d'introduire le ding dans leurs classifications linguistiques.

L'étude des langues indigènes ne préoccupe pas seulement les missionnaires ; elle intéresse aussi les agents de l'administration coloniale qui, pour communiquer avec les autochtones et pour l'efficacité, s'efforce de connaître les idiomes locaux.

En ce qui concerne le ding, les premiers éléments transcrits, connus à ce jour, seraient les notes de l'administrateur territorial Deslahaut.

En effet, dans les années 1920, dans le cadre de la « politique indigène », le bureau du Gouverneur Général avait préparé un livret contenant un certain nombre de mots et de périphrases que les administrateurs territoriaux étaient priés « de traduire en chacun des idiomes parlés dans leur territoire, même en ceux qui ne seraient parlés que par un groupement insignifiant d'indigènes ».

Deslahaut, administrateur territorial faisant fonction sur le Territoire de la Kamtsha-Lubwe se mit, en 1923, à exécuter ce travail en traduisant les données du livret en langues « *Ambuna, Adinga, Anguli, Andze et Luere* »^{Note4}. Il s'agit du Mbuun, Ding Ngwi, Nzadi et Lwel. Ces notes manuscrites sont restées dans les archives et ne sont connues ni des scientifiques ni du grand public.

Tous ces efforts pour transcrire et étudier scientifiquement la langue des Ding n'ont conduit ni les missionnaires ni les agents de l'État, ni les commerçants à user en pratique de cet idiome. Le kikongo est resté la seule langue de l'évangélisation, de l'administration et du commerce.

Les Jésuites ont importé le kikongo de Kisantu (le kitandu), ils l'ont imposé dans tout le Kwango-Kwilu et donc dans le territoire qui leur avait été cédé par les Scheutistes. L'œuvre du Jésuite René Butaye servait de base à l'étude de cette langue : grammaire^{Note1}. et dictionnaire Kikongo-français^{Note2}. Les catéchumènes et les écoliers devaient s'initier aux déclinaisons, conjugaisons, classes, préfixes, suffixes et infixes. C'est en kikongo que l'on récitait les prières usuelles, qu'on apprenait le catéchisme et qu'on lisait quelques extraits bibliques. Un certain nombre de chants liturgiques avait été traduit en cette langue. Les Jésuites publiaient aussi, à partir de Kisantu, une revue mensuelle « *Ntetembo eto* » (*Notre étoile*), lancée en 1901, par Butaye.

Au fur et à mesure de son extension, le kikongo original (kitandu) se simplifiait, perdant les déclinaisons et les conjugaisons, ne gardant plus que l'infinifit, amalgamant les dix classes des noms et adjectifs. C'est ainsi, au grand dam des puristes, que sont introduites des formes bâtarde. De leur côté, les agents de l'État et des compagnies commerciales mélangeaient souvent du français et du lingala. D'où la naissance du kikongo actuel, appelé aussi le « *kituba* » ou « *l'ikele ve* », langue véhiculaire, dont l'aire de diffusion atteint tout le Kwango-Kwilu, Léopoldville, quelques grands centres du Bas-Congo et même Brazzaville.

L'introduction du kikongo, chez les Ding orientaux, n'a pas, du moins au début, favorisé une rapide évangélisation. Les anciens chrétiens de Pangu qui ont tout appris en ciluba devaient s'accommoder de la nouvelle situation. Pour ceux qui ne peuvent plus apprendre le kikongo, les Jésuites sont tolérants et ils les laissent continuer à prier comme à l'époque des Scheutistes. Les catéchistes devaient absolument apprendre le kikongo afin de pouvoir collaborer avec les nouveaux Pères. La situation des écoliers et des catéchumènes était encore plus compliquée. Ils devaient apprendre le kikongo avant de s'initier à la doctrine chrétienne et ses mystères. Les missionnaires eux-mêmes ne s'en sortaient pas facilement. Ils se trouvaient, surtout quand ils venaient d'arriver, dans des situations étranges. Delaere explique :

Un mot sur la langue. La première question que l'on se pose en Belgique à ce propos est celle-ci : « Comment fait-on pour parler aux indigènes ? Car, s'ils sont composés de races diverses, ils usent sans doute de langages différents. » Oui certes, ils ont de langues différentes, et c'est là une cause de grosses difficultés pour l'évangélisation de ces peuples. S'il nous fallait apprendre toutes les langues parlées dans notre région, nous en aurions une demi-douzaine à étudier. Au poste, il y a trois races bien distinctes qui sont représentées : Bagoli, Badinga, Babunda ; les langues parlées par ces peuples sont différentes de notre Kikongo qui est parlé dans le Bas Congo et dans les autres parties de la Mission. Comme il faut pourtant adopter une seule langue, force nous est de faire apprendre le kikongo par nos chrétiens. C'est ainsi que pour ma part, je suis dans cette étrange situation, d'enseigner une langue que je ne connais pas encore, à des Noirs qui la comprennent à peine. Il n'y avait pourtant que cette solution. Je me mets donc sérieusement à l'étude du kikongo, étude qui ne peut se faire que dans les livres. Tous les jours, je dois trouver 2 heures à donner à ce travail, si je veux arriver à un bon résultat ; et la journée est déjà tellement chargée^{Note1}. !

La question linguistique est bien une des grandes difficultés d'une évangélisation en profondeur. Le refus d'adopter les idiomes locaux a rendu la compréhension aléatoire des vérités essentielles de la foi et suscité de nombreux quiproquos alimentant un malentendu sur lequel nous nous pencherons ultérieurement.

6. CONSTRUCTION D'UNE HISTOIRE DE PEUPELEMENT

Dans leurs écrits, les Jésuites, notamment Struyf et Mertens, ont essayé de reconstituer une histoire des migrations des Ding et de leur établissement dans l'entre-Kamtsha-Loange. Ce travail se fonde sur les traditions orales collectées par Struyf. Il est important de le reprendre ici parce qu'il a constitué, jusqu'à une date récente, l'unique schéma d'interprétation de l'histoire ancienne des Ding.

C'est dans un article consacré aux « *migrations de Bapende et des Bambunda* »^{Note2}. que Struyf parle, pour la première fois, des Ding qui auraient occupé leur territoire actuel avant les Pende et les Mbuun. Selon le Jésuite, les Pende comme les Mbuun auraient une origine méridionale. Les Mbuun auraient été refoulés de ces régions du Sud par les Cokwe. Après avoir traversé la source du Kwango, ils auraient traversé le Kwilu et ils se seraient dirigés vers le nord ; c'est aux sources des rivières et le long des galeries forestières de la Kamtsha, de la Pio-Pio, de la Lubwe et de la Loange, qu'ils auraient rencontré les Ding, premiers « Bantu des forêts » à avoir occupé la région. Mais d'où venaient ces Ding ? Struyf répond à cette question dans un article écrit en flamand et publié en 1936 sous le titre de « *De Verhuizingen by de Kamtsha* »^{Note1}. Cet article a été traduit en français par Mertens qui, en l'adaptant, l'a repris au chapitre troisième du tome I de sa monographie.

Struyf indique que sa source principale d'informations reste les traditions orales recueillies auprès des anciens lors de ses pérégrinations apostoliques chez les populations de la mission d'Ipamu. Il note que les populations de cette contrée (Ngwii, Lwer, Ding et Nzadi) - qui sont des « Bantu des forêts » -, « prétendent être venus du nord » et avoir suivi le Kasaï en remontant le courant. Elles affirment avoir laissé « *derrière eux les Sakata, les Boma, les Yans, compagnons de route dans la descente du Haut-Fléuve* »^{Note2}. Ces gens occupent, aujourd'hui, les rives du Kasaï et l'intérieur du pays en aval d'Eolo.

Les migrants Ngwii, Lwer, Ding et Nzadi se sont, quant à eux, d'abord regroupés à Eolo avant de se disperser pour occuper leurs territoires actuels.

Les Nzadi ne quittent pas Eolo où ils s'adonnent à la fabrication du sel et à la pêche. Ce n'est que plus tard qu'ils vont essaimer le long du Kasaï. Les autres immigrants remontent en bloc la Kamtsha pour s'arrêter à Lewuma, sur la rive gauche de cette rivière. Lewuma devient à son tour un centre de dispersion. Les Ngwii restent dans le pays : ils occupent les deux rives de la Basse-Kamtsha et ils essaient à l'Est, à l'Ouest et au Nord. Dans la direction de l'Ouest, ils s'installent par petits groupes jusqu'au-delà de Djuma où ils se cachent en plein pays des Yans, Mbala, Hungaan, Ngongo.

Un groupe de Ngwii et de Ding pousse une pointe vers le Nord-Est, en longeant les rives du Kasaï. Les Lwer les accompagnent pour demeurer dans les marais de la rive gauche du fleuve. D'autres Ding longent la Kamtsha en remontant le courant, ils en occupent tout le bassin moyen et puis ils avancent plus loin vers le Sud.

Toujours à partir de Lewuma, un autre mouvement est amorcé en direction de l'Est. Il conduit un groupe de Ngwii, des Ding et des Lwer dans le bassin de la Pio-Pio. Les Ngwii s'arrêtent dans la région de Mangai, les Lwer au confluent du Kasaï et de la Pio-Pio. Les Ding (orientaux) continuent leur route jusqu'à la Lubwe, où ils se butent aux Lele ; ils obliquent vers le Sud pour occuper toute la région forestière entre la Loange à l'Est et la Pio-Pio à l'Ouest, jusqu'au Sud d'Idiofa, occupant les deux rives de deux rivières.

Plus tard un groupe de Ding orientaux quitte la région de la « Mulasa » (Lubwe) et il se dirige vers l'Ouest. Ce sont les Ding de Nkum Mukaar (Kindwa).

Enfin la dernière poussée des Ding est celle du chef Makoon et, probablement aussi Intswem, venus de la direction de la rivière Pio-Pio pour s'installer dans leur territoire actuel^{Note1}.

Ce schéma de peuplement esquissé par Struyf a servi, comme nous l'avons déjà indiqué, de base à l'histoire écrite depuis Mertens et jusqu'à très récemment encore. Tous les historiens y ont butiné et souvent sans effort critique. Mais ces dernières années l'histoire des migrations telle que reconstruite par Struyf a été remise en question :

- La première interrogation porte sur l'origine de cette tradition. De qui le missionnaire détient-il cette version des faits ?

- La seconde concerne la collecte plus intensive de traditions orales et leur confrontation avec les données anthropologiques et linguistiques qui contredisent les certitudes affichées par la théorie de Struyf. Aujourd'hui, on ne parle plus de déplacement de colonnes d'immigrants transportant tout leur fourniment, mais plutôt d'une expansion progressive sur le modèle du déplacement des villages ou sur celui de cession de terrain entre différents groupes^{Note2}.

7. LES BADINGA SONT DE VÉRITABLES SAUVAGES...

En arrivant chez les Ding orientaux en 1921, Vanderyst et Struyf découvrent des us et des coutumes qu'ils n'avaient jamais observés auparavant. Ne connaissant ni la langue locale ni le contexte de toutes les pratiques qu'ils voient, ils les jugent à priori « *sauvages* », « *primitives* », « *profondément immorales* », « *corrompues* » et « *vraiment diaboliques* ». « *Les Badinga*, écrit Struyf, *sont des véritables sauvages* »^{Note3}. Il craint que les « *mœurs barbares* » de ces Badinga ne constituent « *un danger grave* » pour « *les jeunes chrétiens, nombreux aux environs de Pangu, et presque tous non mariés* »^{Note4}. Afin de « *sauvegarder l'avenir de la chrétienté naissante d'Ipamu, il faut absolument, dit-il, que les chrétiens soient écartés du village indigène corrupteur* »^{Note1}. Pour lutter contre ces « *sauvageries* » de Badinga et des autres peuples de la mission d'Ipamu, Struyf et Vanderyst emploient, souvent avec l'aide de leurs catéchistes, des moyens radicaux. Ils créent des villages chrétiens (mavula), libèrent de force les polyandres et les esclaves et, parfois, ils recourent à la puissance de l'État pour mater les insoumis. Cette intransigeance vis-vis des coutumes locales va lentement se modérer au fur et à mesure que Struyf entre en contact avec les gens, qu'il cherche à connaître leur langue et à étudier leurs façons de vivre. Les discours du Jésuite et de ses autres confrères à propos de Ding orientaux vont donc évoluer. Delaere écrira par exemple :

Ces païens qui, aujourd'hui, répondent au prêtre, avec une conviction profonde : Je désire le baptême ! - refusaient obstinément, il y a quelques années à peine, de devenir enfants de Dieu. C'étaient des races les plus sauvages, où se commettaient les pires cruautés dont maintenant encore il reste les traces, meurtres, enterrement d'hommes vivants, anthropophagie... Mais ces actes sont rares actuellement ; la grâce travaille cette région, et ces païens fatigués et dégoûtés de cette sauvagerie, se tournent vers le prêtre et lui demandent le baptême^{Note2}. Mais quels sont ces actes de « *sauvagerie* » auxquelles les Ding se livraient avant l'arrivée des Jésuites ? Quelles sont ces institutions « *primitives* » qui régissaient leur société ?

7. 1. LA POLYANDRIE

C'est Vanderyst qui, pour la première fois, parle de la polyandrie chez les Ding orientaux dans un article écrit à Ipamu à Noël 1921 et publié dans la revue *Congo* de 1922 sous le titre provocateur de « La polyandrie existe-elle au Congo ? »^{»Note3.} À sa question, il répond que cette « *pratique abominable* » existe et qu'il l'a observé chez les « *Badinga de l'Est* » dans les villages « Bampumu et Bakongo »^{»Note4.} Vanderyst commence son article par un constat général sur la polygamie et son impact négatif sur la natalité :

« La polygamie, sous la forme polygynique, existe chez presque tous les peuples primitifs. Elle est très répandue en Afrique centrale. Au moins la grande polygamie y est une plaie sur laquelle l'attention a été attirée à maintes reprises, sans grand résultat d'ailleurs.

Elle est néfaste à la natalité, et, de ce chef, tout le monde devait être d'accord pour la combattre ». Il fait remarquer ensuite que « jusqu'à présent, on n'a signalé nulle part dans le bassin du Congo, la polyandrie dont l'ignominie laisse loin derrière elle la grande polygamie elle-même »^{»Note1.} .

Pour démontrer que la polyandrie est une abomination, le Jésuite recourt à l'autorité d'un philosophe :

Voici comment un philosophe bien connu s'exprime à ce sujet : « La polyandrie, ou union d'une femme à plusieurs hommes, est tellement hors nature qu'elle n'a pu s'établir, même chez les peuples à l'état sauvage, que dans des conditions très particulières. Partout elle a excité l'horreur... La polyandrie, c'est la prostitution avec son cortège de maux et de hontes ; d'où l'infamie qui s'y est attachée toujours, je le répète, sauf quelques cas glanés dans les champs de la barbarie la plus noire... »^{»Note2.}
Cette abomination, précise le missionnaire, existe pourtant malheureusement chez les Badinga de l'Est :

Cette pratique immorale et néfaste existe malheureusement chez une des peuplades que nous évangélisons actuellement : chez les Badinga. Elle semble même y être très répandue. D'après nos renseignements, elle existerait sinon dans tous les villages, du moins dans la plus grande majorité des villages chez les Badinga de l'Est, c'est-à-dire des Badinga où nous venons de fonder la mission d'Ipamu. Elle est signalée également chez les Banzari, en contact avec les Badinga. Par contre, ces pratiques immorales sont hautement réprouvées par les Bangoli^{»Note3.}. Vanderyst constate que cette pratique n'est pas quelque chose de superficiel ; elle est une institution sociale qui engage toute la communauté. Il montre comment fonctionne cette institution faite pour exploiter les jeunes filles ; il indique aussi que c'est la violence qui est au centre de la polyandrie :

Il s'agit d'une coutume quasi généralisée, on pourrait même dire d'une institution présentant un caractère social et, par conséquent, de nature à intéresser spécialement les ethnologues. Des hommes libres ou mariés de tout âge et d'un même village se réunissent en une société pour exploiter en commun mais à tour de rôle, une malheureuse - souvent un enfant de 11 ou 12 ans - qui accepte spontanément cette honteuse situation, ou, à défaut de femmes assez dépravées pour se plier aux exigences de ces satyres, on recourt à la force, à la violence, à l'enlèvement, aux menaces de mort par empoisonnement... Ces malheureuses portent le nom de *Mususumu*, ce qu'on nous traduit, en langue Kikongo, par « *nkento bantu bonso* »^{»Note4.} .

Il convient de remarquer que l'article de Vanderyst paraît au moment où une grande querelle oppose les missionnaires d'Ipamu aux agents de l'État, notamment l'administrateur du territoire, Deslahaut. C'est l'époque de la fameuse polémique autour de la « *politique indigène* » de Louis Franck. La « *révélation* » de l'existence de la polyandrie était, pour les Jésuites, un argument pour dénoncer la complaisance des agents de l'État, démontrer l'erreur d'une politique qui voulait remettre en selle des coutumes barbares que les missionnaires étaient en train d'éradiquer et prouver l'inanité des coutumes ancestrales.

Vanderyst exprime clairement son amertume dans la conclusion de son article. Il dit avoir reçu plusieurs plaintes au sujet de ces « *pratiques hautement condamnables* » et qu'il eut l'occasion de signaler, sans succès, certains cas à l'administrateur d'Idiofa. Il donne comme exemple le cas d'un jeune catéchumène du village *Bampum* qui se serait plaint auprès de lui parce que les gens de *Bakongo* (*Ngyekung*) auraient enlevé de force sa fiancée pour la réduire au rôle de « *Mususumu* ».

Le Père aurait fait venir le chef de *Bakongo* et il aurait menacé de le dénoncer à l'Administrateur, si la jeune fille n'était pas rendue à sa mère. Le chef s'était exécuté en présence du Père. Mais une fois celui-ci parti, la jeune fiancée était retournée se livrer elle-même aux gens de « *Bakongo* », sûrement parce qu'elle était menacée de mort avec sa mère.

Au jeune catéchumène plaignant, le père avait remis une lettre pour l'Administrateur d'Idiofa. Mais ce dernier n'y avait pas donné suite.

L'article de Vanderyst fait jaser dans les milieux coloniaux. Deslahaut^{»Note1.}, administrateur intérimaire d'Idiofa, est mis en cause, puis interpellé par sa hiérarchie. Il se justifie dans une lettre adressée au Commissaire de District du Kasai en date du 2 février 1923 :

J'ai l'honneur de vous communiquer un extrait de la revue Congo (« La polyandrie existe-t-elle au Congo ? ») [...]. De par l'extrait de la revue, je suis mis au courant du discrédit fâcheux lancé contre moi. Il est bien regrettable, que le Révérend Père ne spécifie aucun nom. Je n'ai jamais été mis au courant de cette affaire du village Bakongo et n'ai jamais eu l'occasion de voir le jeune homme en question. Les Pères sont au sein de la race Badinga et ont mieux l'occasion de les étudier que moi, c'est d'ailleurs la première fois que je voyage dans cette région. Je n'ai eu l'honneur de rencontrer le Père Vanderyst qu'en juillet 1922 et je suppose aussi que l'administrateur n'est pas qualifié pour être l'auteur des fautes, s'il y a, de ses subordonnés. Monsieur De Nolette me déclare aussi n'avoir jamais été mis au courant de cette palabre. Je me permets de (dire) que les différents services du territoire sont assurés d'une façon parfaite et si j'avais été mis au courant d'une telle situation il a longtemps que je l'aurais signalée^{»Note2.}.
La sévérité des anathèmes jetés contre la polyandrie peut s'expliquer, en partie, par le contexte polémique dans lequel le phénomène a été observé et le fait que, pour les Jésuites du Kwango, cette situation soit inédite.

Plus tard, dans sa monographie, Mertens réexamine la question de la polyandrie dont il dit qu'elle est une chose que les Ba Dzing de la Kamtsha ont en horreur tandis qu'elle est « *fort en honneur chez les Ba Dzing-Mukene* »^{»Note3.} . Les propos de Mertens semblent un peu plus modérés. Il note que, chez les Ding orientaux, chaque village a sa ou ses femmes polyandriques dénommées « *mususumbe* » ou encore « *mushushumbe* ». Il qualifie cette institution d'anomalie. Pour lui, c'est « *le système de payage de la dot* » qui en est la cause : « Celle-ci, écrit-il, étant trop élevée, ou bien les indigènes trop peu enclins à travailler longtemps pour acquérir une femme, plusieurs jeunes mettent leur avoir en commun, se procurent une femme en commun, dont chacun usera selon ce qu'il aura apporté. Ce n'est pas que les femmes soient trop peu nombreuses, la polygamie n'y étant pas plus répandue que chez leurs voisins, pour autant que j'ai pu le remarquer »^{»Note1.} .

Mertens s'arrête sur la condition des femmes polyandres. Il indique qu'elles « sont très bien vues au village ; rarement elles désirent changer leur condition sociale »^{»Note2.} . Quant aux enfants issus de ces unions, « la question ne se pose même pas, toute la progéniture de la mère appartenant au clan de la mère. Le père, même très bien connu, n'a garde de s'ingérer dans ce qui, au point de vue purement indigène, ne regarde que le ou les frères de la mère. Ajouter à cela que l'entretien des enfants ne lui incombe absolument pas ; qu'il ne peut même pas leur donner une gifle sans s'exposer à devoir payer une amende aux oncles maternels »^{»Note3.} .

Les explications que les Jésuites, Vanderyst et Mertens, donnent de l'institution polyandrique, montrent bien les limites de l'anthropologie missionnaire. Ceux-ci, enfermés dans les préjugés de leur culture et handicapés par des contraintes linguistiques et le poids de l'environnement colonial, ne peuvent pas approfondir la connaissance des phénomènes qu'ils observent. Ils se contentent souvent de la première explication qui leur est fournie^{»Note4.} .

7. 2. ENTERREMENT DES PERSONNES VIVANTES ET ESCLAVAGE

Une autre coutume qui heurte les Jésuites d'Ipamu est « l'habitude d'enterrer, encore vivants, plusieurs esclaves, à la mort d'un chef ou d'un notable du village, homme ou femme »^{»Note5.} . Struyf indique que « ces esclaves doivent descendre dans la fosse pour recevoir le cadavre, et il se passe des scènes lugubres. Les uns n'opposent aucune résistance, d'autres doivent être liés par les mains et les pieds, puis assommés à coup de bâton »^{»Note1.} . Cette pratique n'est pas le propre des Ding orientaux. Les Jésuites l'ont observé chez tous les peuples de leur territoire d'Ipamu : Badinga, Bangoli, Balori, Banzari, Babunda, etc.. Struyf donne un exemple de cette pratique chez les Babunda du village Ifwanzondo :

Ifwa-Nzondo, grand village de Babunda, a fait la guerre à l'État ; on y conservait, depuis trois ans le cadavre du grand chef, complètement desséché. On retardait l'enterrement, parce qu'on espérait que le « Bula-Matari » aurait quitté la région, et qu'on aurait eu alors l'occasion, loin de la surveillance de l'État, d'enterrer avec le vieux cadavre desséché, tout un lot d'esclaves vivants ! Mais ces Babunda ont été battus et ils se sont résignés à enterrer enfin leur chef ; avant de le mettre dans la fosse, ils y ont fait descendre trois grandes chèvres vivantes, au lieu d'esclaves, avec un tas d'arachides pour que le chef ne souffre pas trop de la faim dans le royaume des eaux où il est allé, et pour qu'il ne revienne pas au village. De temps en temps, ils iront encore verser du vin de palme sur la tombe, y déposer de la viande ou y tuer une poule, dont le sang sera absorbé par le cadavre »^{»Note2.} !
Le missionnaire jésuite ne nous dit pas pourquoi les Ding et leurs voisins enterrent vivants leurs esclaves. Il nous propose par contre une explication sur la façon dont une personne pouvait devenir esclave. Il part d'un exemple concret : celui d'une petite fille de 5 ans, réduite en esclavage parce qu'elle a volé des arachides dans un champ :

Originaire d'un village situé sur la rive droite de la Lié, la petite, âgée de 5 ans, était orpheline de père et de mère ; dans le village, elle n'avait plus qu'un frère pour la surveiller. Comme tout nègre, elle avait la manie du vol, et un jour, elle prit, dans le champ d'une vieille femme, quelques arachides. La mégère la surprit en flagrant délit, s'en empara et en fit une esclave, puisqu'elle ne voulait pas restituer les quelques touffes d'arachides volées. C'est ainsi la coutume, chez tous les Bantu, d'exiger 100 pour un [...] donc la vieille mudinga (Badinga est le pluriel, mu, sing, ba plur.) avait fait de l'enfant une esclave. Comme les gens du village pleuraient la mort d'une femme notable, ils se mirent à la recherche d'une esclave à enterrer vivante avec le cadavre. Ils la trouvèrent chez la vieille mégère.^{Note3.} !

Le jésuite conclut que toutes ces « *mœurs barbares et cruelles* » de Bantu sont un « *souvenir héréditaire des anciennes coutumes sauvages* »^{Note4.} datant parfois de l'époque du passage des Bantu d'Asie en Afrique, le long du Nil. Parmi ces coutumes anciennes qui subsistent encore se trouvent « *les lois terribles édictées contre ceux qui détruisent le palmier à huile* »^{Note5.} . Cette explication semble simplement fantaisiste. Faire venir les Bantu de l'Asie, n'a rien de sérieux aujourd'hui.

Mertens se pose, lui aussi, la question de savoir comment une personne pouvait devenir esclave. Il indique que la cause qui a le plus favorisé l'esclavage avant l'occupation effective de la région par l'état colonial est les razzia chez les peuples voisins. La vente par le clan d'un de ses membres indésirables est une autre cause de l'esclavage. Mis à part les cas d'enterrement que nous venons de décrire, Mertens affirme que chez les Ding l'esclavage est un esclavage domestique, doux : « *Pas de distinction pratiquement entre eux et les hommes libres dans la propriété, dans la façon de s'habiller, de construire leur case, de travailler. Ils peuvent être polygames. Ils peuvent travailler eux-mêmes à payer la dot de leur fiancée. La grande différence avec les hommes libres, c'est que de tout son avoir l'esclave dispose autant que son maître le permet* »^{Note1.} . Les réflexions de Mertens faites dans les années 30 ne donnent qu'une idée imparfaite de ce qu'était vraiment la réalité de l'esclavage pendant la période d'avant la colonisation. Avec toutes les mesures prises par la colonie depuis 1885, en 1930, l'esclavage s'était adouci quand il n'avait pas été carrément supprimé. Par crainte d'être dénoncé devant l'État, les maîtres d'esclaves ont souvent, par divers stratagèmes, rendu la condition de l'esclave un peu plus acceptable. Certains les ont intégrés dans leurs clans mais tout en prenant soin de limiter leurs droits et de marquer dans certains domaines le Rubicon qu'ils ne pouvaient pas franchir. D'autres encore les ont éliminés par des poisons ou des sortilèges quand leurs familles grandissaient rapidement au risque de supplanter celle du maître. On connaît aussi les cas d'esclaves qui, affranchis, se sont hissés en haut de la hiérarchie sociale et même politique, et qui, en certains endroits se sont vengés contre leurs anciens maîtres. Il est certain que, depuis l'époque coloniale, on n'ose rappeler à personne son ancienne condition servile au risque d'être traîné en justice.

7. 3. LES RITES FUNÉRAIRES

Pour les Jésuites d'Ipamu, les Ding sont aussi « sauvages » par leur façon d'enterrer les morts, qui n'est pas chrétienne. Pour démontrer cette affirmation, Struyf prend comme prétexte l'histoire d'une femme esclave qui est arrivée à la Mission avec son bébé, « *une charmante petite fille* »^{Note2.} . Cette femme était atteinte de grippe et d'une forte pneumonie. Elle succombe quelques jours après, ayant reçu, ainsi que son enfant, « *la grâce du baptême* »^{Note3.} . Pour montrer à ses catéchumènes que « *les chrétiens ont aussi le respect de leurs morts et que leurs cérémonies sont plus belles que les danses sauvages, les cris et les pleurs* »^{Note1.} , le Père décide de donner à cette pauvre femme « *un enterrement magnifique, mais dans l'esprit de l'Église* »^{Note2.} . Après les cérémonies à l'église, tout le personnel de la Mission se rend en procession au cimetière qui se trouve dans la grande forêt vierge : « *On pria, puis on chanta le « Miserere » ; ce fut très impressionnant, surtout pour ces natures hier encore sauvages. Après la bénédiction de la fosse et les dernières prières, tout le monde se chargea de combler la fosse. Puis, de nouveau, en rangs, tout en priant, nous retournâmes à l'église.* »

Une petite croix, le signe de notre rédemption, a été placée sur les tombes.^{Note3.}

Les païens ne font donc pas leurs enterrements comme les chrétiens. Struyf décrit ces cérémonies « païennes » d'enterrement dans leurs moindres détails comme pour montrer leur inanité. Mais avant de commencer cette description, il observe que « tout nègre bantu, pour qui la mort n'offre rien de terrible ni d'effrayant, tient à un bel enterrement ; c'est tout son espoir d'avoir, le jour de sa mort, des pleurs, du bruit, des danses se prolongeant jour et nuit, et des coups de fusil quand on a de la poudre »^{Note4.} . Ces scènes sauvages pour honorer leurs morts, les indigènes les commencent par la préparation du cadavre :

Les femmes ont pleuré et chanté leurs chants funèbres [...]. On lave le cadavre, des hommes, si c'est un homme qui est mort, des femmes, si c'est une femme ; des chefs, si c'est un chef. Les cheveux sont coupés en dessous des oreilles, le reste est tressé et lié. [...] On lie le cadavre dans des pagnes indigènes et des nattes. Pendant toute cette opération, on pleure et on chante des cantilènes funèbres.^{Note5.}

Ceux qui ont arrangé le cadavre sont récompensés. Ils reçoivent « neuf nzimba ». La deuxième étape du rite funéraire c'est la fabrication du cercueil en forêt et son transport au village :

Pendant qu'on lave le corps, des hommes du village et des villages voisins sont allés dans la forêt pour couper le grand arbre dont une partie sera ouverte, en forme de tambour, pour recevoir le cadavre. Quand ils ont creusé l'arbre, ils le transportent au village. C'est un poids fort lourd, aussi une vingtaine d'hommes y sont-ils attelés. En criant, en hurlant et chantant des chants funèbres, ils arrivent devant la hutte mortuaire, dont trois murs en paille ou en lattes ont été enlevés. Les porteurs du tronc d'arbre, après avoir tourné plusieurs fois sur eux-mêmes, le déposent auprès du cadavre. Chez les Bangoli, on leur donne en cadeau un ou deux de ces chiens indigènes roux, dont ils se font un plat de fête ; chez les Badinga, c'est une chèvre.^{Note6.} La troisième étape consiste à la mise en bière et à l'assèchement du cadavre :

Le tronc d'arbre est enduit de terre rouge et de terre blanche, avec des dessins très originaux. Le corps est déposé dans le cercueil qu'on referme et qui est alors placé sur des supports ; tout autour, les femmes entretiennent du feu durant neuf jours, afin que le corps se dessèche ; si le cadavre suinte, on recueille le liquide qui sera jeté dans un trou creusé dans la maison mortuaire.^{Note1.} La dernière étape, c'est le transport du cadavre au cimetière et sa mise en terre. Chez les Ding et les Ngwi, qui ont de très grandes forêts, les cimetières se trouvent parmi les arbres, non loin des sentiers.

Avant de creuser la fosse, on verse du vin de palme à l'endroit où doit reposer le cadavre, et quand elle est achevée, on court avertir le village. Alors « *toute une troupe d'hommes s'emparent du cercueil, et on se rend dans la forêt* »^{Note2.} . Mais avant de transporter le cercueil au cimetière, on fait un discours :

« Vous voyez, nous allons vous transporter au cimetière, où sont les vieux, dans la forêt ; il faut y rester ; ne remonte pas au village, ne venez plus ici. Ne prenez pas tout le vin de palme pour vous, ne liez pas les palmiers de sorte qu'il n'en sorte plus de vin de palme pour nous. Et le gibier, dans la forêt, ne le prenez pas pour vous seul. Si Nziami (Dieu) vous a pris, il n'y a rien à faire ; il est maître de tout ; mais si quelqu'un d'autre a causé votre mort, venez le prendre et emmenez-le avec vous. Mais laissez-nous la paix »^{Note3.} !
Au cimetière, on tue deux chèvres : l'une d'elles sera placée dans la fosse avant qu'on n'y fasse descendre les esclaves vivants.

Tous les objets qui ont appartenu au défunt, arc, flèche, couteaux, pots pour cuire sa nourriture, vieux pagne, etc., sont déposés au-dessus du cercueil, et on répète : « *Vous voyez ; nous n'avons rien gardé pour nous, nous vous avons tout donné ; ne revenez plus au village !* »^{Note4.}

On comble la fosse, puis on y verse du vin de palme, on prend un jeune arbre vert qu'on plante du côté de la tête.

Mertens étudie, lui aussi, la célébration de la mort chez les Ding. Il s'intéresse aux cérémonies funéraires d'un chef. Celles-ci commencent dès l'agonie lorsque le peuple vient s'installer sur la grande place autour de la case du chef. Dès que le chef meurt, « *le silence d'il y a un moment fait place aux cris, à des contractions du visage et des muscles. Ces sont des rires sauvages, des danses d'un rythme farouche. Voix rauques d'hommes célébrant la gloire du défunt, ses chasses, sa générosité, sa vaillance dans la lutte contre l'éléphant dévastateur, son adresse, unique évidemment, à dresser des pièges. Chacun se laisse aller à son inspiration, chacun chante ; c'est le chant funèbre, son chant pour son chef. Mêlé à ces voix sourdes, les dominant par moments, on a les plaintes des femmes, cris stridents, sanglots où se cache une douleur qui semble sans espérance [...]* »^{Note1.}

Le reste de la cérémonie est la même que celle décrite par Struyf : coupe d'une grume-cercueil en forêt, toilette mortuaire, séchage du cadavre, ornementation du cadavre, puis l'enterrement avec des esclaves vivants. Mertens analyse les pratiques qui se font après l'enterrement : la destruction de la maison du défunt chez les Ding de la Kamtsha (les Ding orientaux laissent la maison telle quelle), le temps de deuil, le veuvage et l'héritage.

Telle que décrite par les Jésuites, la mort apparaît comme un temps fort dans la vie sociale des Ding et de leurs voisins. Elle est célébrée avec faste. Mais ces missionnaires qui ne comprennent pas la portée de toutes ces cérémonies, les jugent dégradantes et indignes d'être pratiquées par les chrétiens.

7. 4. UN FÉTICHE PROTECTEUR

La croyance aux fétiches est pour les missionnaires un autre signe du paganisme et de la barbarie des Ding. Struyf parle d'un *fétiche protecteur* qu'il a trouvé placé au milieu d'un village.

Ce fétiche consiste « en un stick placé au milieu du village ; au sommet, ce stick est entouré d'une écorce d'arbre, et enduit de « nbulu »^{Note2.} produit rouge extrait d'un arbre que nos noirs d'ici achètent chez les Bankutu ou Basonga-meno, peuplade guerrière qui habite la rive droite du Kasai et du Sankum^{Note3.} . Ceux-ci aussi vont l'acheter bien loin, auprès de leurs confrères qui habitent dans les grands marais de l'ancienne cuvette du Kongo. Cet arbre ne croît que dans ces parages

maréageux »[Note4](#). .

Le Jésuite explique que « le fétiche protecteur est invoqué et honoré, surtout au moment où la chasse ne produit plus de gibier. Les arcs et les flèches, et les grands filets que l'on tend dans les forêts, n'ont plus d'effet sur les antilopes, et c'est alors qu'on a recours au fétiche »[Note1](#). .

Voici comment se fait l'invocation du fétiche protecteur :

Le chef du village, accoutré d'un costume spécial orné de grelot aux bras et aux jambes, coiffé d'un casque garni de plumes d'oiseaux rapaces, vient faire un sacrifice au fétiche protecteur pour le rendre favorable et surtout pour avoir du gibier. Ce sacrifice consiste en une poule dont le sang sera répandu sur le fétiche. Tout le monde y assiste, hommes, femmes et enfants ; le chef, et toute l'assistance, ont les bras, la poitrine et la tête striés de lignes blanches [Note2](#), et rouges [Note3](#). .
Autour du fétiche, le chef du village avec ses gens « entonnent un chant [Note4](#), et dansent une ronde sauvage, pour que le fétiche leur soit propice ».

Ce chant se continue pendant qu'on immole la poule. Ce fétiche protecteur s'appelle « Mpungu ». Struyf développe l'origine de ce mot « mpungu ». Il note que, puisque le chant qu'on exécute pendant Le chant accompagnant l'immolation de la poule dit que « Dieu est le tout puissant »[Note5](#). : pour Struyf, cela signifie qu'à « l'origine le sacrifice était offert à Dieu, à l'Être suprême »[Note6](#). . Pour étayer son argument, il recourt à son expérience antérieure vécue dans le Bas-Congo. Il écrit :

Dans la peuplade des Bakongo, qui sont des Bantous des savanes venus du Sud, j'ai remarqué la même chose ; quand ils allaient faire la guerre à un village ennemi, ils immolaient d'abord une poule au fétiche protecteur ; mais avant de l'immoler, le féticheur prenait la poule, l'élevait vers le ciel et disait : « Esprit du ciel, Dieu, voilà votre sacrifice ; nous mangeons ce qu'il y a de la poule, mais ce qu'il y a de l'homme, nous le discutons en palabre. » C'est bien reconnaître le souverain domaine de Dieu sur toutes les créatures. Dieu leur était connu à l'origine ; la notion de Dieu ne leur est pas venue après les fétiches ; elle n'est pas une dérivation de leurs fétiches. Dans la semaine ethnologique tenue l'année dernière à Tilbourg, ces quelques notions auraient été reçues avec enthousiasme. *Nzambi Mpungu*, dit la prière citée plus haut ; ce *Mpungu*, on l'entend dans toutes les races bantoues ; et Mpungu ne peut avoir d'autre signification que « fort » ; *nzumbi mpungu*, c'est le Dieu fort par excellence. De là sont venus tous ces fétiches protecteurs qui s'appellent *mpungu* [Note7](#). .
Mertens cite le « mpung » parmi les fétiches. Il est censé procurer du gibier.

Le fétiche « *mpung* » est un charme de chasse plutôt qu'un fétiche protecteur. Il est censé procurer à celui qui le détient l'agilité de l'aigle pour chasser et capturer sa proie. Il y a dans ce charme une appropriation symbolique de la force du rapace.

7. 5. LES COULEURS ET LA SYMBOLIQUE DE CHIFFRES

Dans ses écrits, Struyf attire l'attention de ses lecteurs sur l'importance accordée par les Ding à certaines couleurs et à certains chiffres dans les différents rites et cérémonies qu'ils organisent. Le rouge et le blanc sont les couleurs fréquemment utilisées. Dans son texte de 1921, Struyf note, par exemple, « *Tout à coup je vois un groupe nouveau, arrivant à l'extrémité du village : tous avec des lances et des flèches, revêtus de pagnes du pays d'une épaisseur énorme, des grelots aux pieds, la figure barbouillée de rouge et de blanc, gesticulant, tournoyant sur eux-mêmes, lançant flèches et lance* »[Note1](#). . Il parle encore par deux fois, de ces deux couleurs, dans l'article de 1923 : d'abord à propos des soins à apporter au cadavre : « *on enduit tout le corps de « nbulu » sorte de graisse rouge ; sur les mains, les bras et la poitrine, on trace des lignes de « mpemba » terre blanche* »[Note2](#). ; ensuite à propos du cercueil : « *Le tronc d'arbre est enduit de terre rouge et de terre blanche* »[Note3](#). . Dans ce même article, le fondateur d'Ipamu insiste sur la couleur blanche, employée dans toutes les circonstances de la vie :

La couleur blanche, le « mpemba », est, du reste, employée dans presque toutes les circonstances : un homme qui vient de perdre sa femme, au moment de la mettre dans le cercueil, est enduit de blanc en entier, avec quelques stries de rouge ; pour tout costume, il porte une loque qui passe entre les jambes, juste de quoi cacher sa nudité ; les enfants d'une femme qui vient de mourir ont la tête tout entière enduite de blanc et de rouge ; c'est abominable à voir ! Dans toutes les maladies, le sorcier trace des lignes blanches sur les bras, la poitrine et le front des malades, plus aussi aux extrémités des yeux... Encore de vrais sauvages. Quand on veut éloigner la pluie, on s'enduit le corps de lignes blanches [Note4](#). .
Mertens indique que chez les Ding de la Kamtsha, le cadavre du chef est « *tout entier enduit de rouge de « nkul* »[Note5](#). .

Struyf parle du chiffre neuf : « Ceux qui ont arrangé le cadavre reçoivent pour leur peine neuf *nzimba* ; ce chiffre neuf est intéressant à trouver ici. J'ai déjà noté ce chiffre dans bien d'autres circonstances : paiement du sorcier, annonce du décès à la famille du défunt quand elle se trouve dans un village étranger... »[Note2](#). .

Qu'il s'agisse des couleurs ou des chiffres, la littérature missionnaire s'est limitée à les décrire sans chercher à s'interroger sur leur profonde signification. Et pourtant les anciens, encore nombreux à l'époque, devaient connaître les motifs et l'histoire de leur usage.

7. 6. SORCELLERIE ET ORACLE DU POISON

La croyance à la sorcellerie et la pratique de l'oracle du poison ou d'autres types d'ordalies pour démasquer les sorciers étaient, pour les Jésuites, de grands freins à leur apostolat et au changement des mœurs qu'ils voulaient opérer chez les Ding orientaux. Ils reviennent à plusieurs reprises, dans leurs écrits, sur ces pratiques qu'ils estiment dangereuses et même ancrées dans la mentalité de leurs convertis. C'est pour dénoncer ces croyances, qu'ils les décrivent et présentent les « horreurs » qu'elles entraînent. Mais leur discours est très embrouillé. D'abord parce qu'ils n'établissent pas de limites claires entre les différents concepts qu'ils utilisent (sorcellerie, divination, fétichisme, magie, médecine, etc.) ; ensuite leurs préjugés à l'endroit des personnages qui opèrent dans ce domaine sont tels qu'ils ne leurs concèdent pas le moindre rôle positif.

C'est dans son article de 1923 que Struyf s'attaque pour la première fois à la sorcellerie et à l'oracle du poison. Il écrit : « *les ordalies sont plus fréquentes chez les Bantous des forêts que chez ceux des savanes, surtout le poison d'épreuve qui provient partout du même arbre, mais qui porte des noms différents.* »[Note3](#). .

Le poison d'épreuve ou « *ipumu* » est l'ordalie la plus fréquente. Il est employé pour « chercher le *ndoki*, le malfaiteur, le jeteur de sorts, celui qui cause le mal et produit la maladie et la mort »[Note1](#). .

Le Jésuite décrit alors longuement la procédure qui conduit à la dénonciation du sorcier :

Rechercher le *ndoki* se dit en *kidinga loka*, en *kingoli*, *lo*. Un homme est malade dans le village ; on doit rechercher le *ndoki* ; on prend *nzimbu* 9, neuf perles ou neuf cauris, qu'on met dans une toute petitealebasse remplie d'eau, et l'on va chercher le sorcier : pour tous les *Badinga*, celui-ci se trouve à *Mbwa-Mbing* sur la rive gauche de la *Lié*, et s'appelle *Munima* ; pour les *Bangoli*, il se trouve à *Olanga*, village de la rive gauche de la *Lié*, et s'appelle *Mbanga lele*. Ce sorcier prend la petitealebasse ; avec un sifflet et se met à appeler, à crier, à rechercher le *ndoki*. Après bien des simagrées, il indique tel individu de tel village, qui est venu, dit-il, tomber dans laalebasse. Les gens qui sont venus le consulter doivent retourner dans leur village ; quand l'individu indiqué se présentera, on le prendra, on l'enduirade blanc sur le front, à l'extrémité des yeux, sur la poitrine et les bras ; on menacera de lui donner le poison d'épreuve si le malade ne guérit pas. Ce poison est administré dans une clairière [Note2](#). .

Struyf démontre par la suite que l'oracle du poison n'est pas la seule ordalie que les Ding utilisent. Ils usent aussi de l'*Isu* et de l'*ipuri*. Le Jésuite décrit d'abord l'*Isu* :

On prend des feuilles dont on se sert pour recouvrir le toit des huttes ; on va les placer à un carrefour en dehors du village ; on les remplit d'eau, on y mêle du vin de palme. On va dans la forêt à la recherche d'un arbre qui s'appelle *nsiém*, et dont on enlève l'écorce ; le bois lui-même est gratté et la substance blanche recueillie est mêlée aux feuilles. L'homme malade par l'influence du *ndoki*, doit venir se laver tout le corps avec le contenu ; s'il guérit, il doit aller payer une forte somme au *ndoki*, afin que celui-ci le laisse tranquille ; s'il ne guérit pas, on prend le *ndoki* et on le garde au village ; à la mort du malade, il veillera le cadavre ; puis il devra prendre le poison d'épreuve [Note3](#). .
Ensuite, il se parle de l'*ipuri* : « on prend une fibre de palmier, on l'attache à un arbre ; on chauffe à blanc un couteau qu'on pose sur la fibre ; si celle-ci se casse, c'est qu'il y a un « *ndoki* » qu'il faut rechercher ; sinon, il n'y en a pas. »[Note4](#). .

Les descriptions de Struyf mélangent diverses sortes de rites ; divination et ordalies sont confondues Or, ces deux procédés sont différents : le premier concerne la désignation du sorcier par le devin et le second consiste à l'établissement de la preuve de culpabilité d'un sorcier qui conteste la sentence du devin.

Mertens analyse spécialement les questions de sorcellerie, divination, fétichisme et ordalie dans un chapitre de sa monographie qu'il intitule « La magie »[Note5](#). . On trouve dans le journal des Sœurs de Saint François de sales, de Leuze[Note1](#). , de nombreux exemples où l'épreuve de poison a été appliquée. Ce thème sera aussi repris par les Sœurs de Sainte Marie de Namur[Note2](#). et par les Pères oblats de Marie Immaculée, notamment les Pères Jean Baptiste Adam[Note3](#). et Nizet[Note4](#). .

La lecture de tous ces documents montre que leurs auteurs écrivent avant tout pour dénoncer les superstitions, dire au public européen que le « paganisme » est loin d'être vaincu et qu'il faut se mobiliser pour parachever l'œuvre commencée.

8. ORGANISATION POLITIQUE

La littérature des missionnaires jésuites, comme autrefois celle des Scheutistes, est pauvre en ce qui concerne l'organisation et les institutions politiques des Ding orientaux. L'unique information que Struyf nous fournit explicitement est que ces Ding ont un seul chef portant le nom de « Mukene » et résidant à Mbel. Mertens n'est pas très prolixe non plus. Il écrit « *Mukene est le nom d'un grand chef qui règne sur une partie de ces gens, son village est Mbel à une dizaine d'heures au sud d'Ipamu* », mais il ajoute un détail important : « *On dit qu'il a un collègue dans l'entre Lubwe-Lwangué* »^{Note5}. « Mukene » (Munken) serait-il donc le titre du grand chef des Ding orientaux ? Ce titre, le chef résidant à Mbel, n'était pas le seul à le porter. Un autre chef, d'après les informations de Mertens, régnait entre la Lubwe et la Loange. Il s'agit probablement de l'ancêtre de l'actuel groupement Ibo. Les Jésuites ne nous apprennent rien sur l'organisation des cours de ces chefs, pas davantage sur le mode de succession au pouvoir et sur l'étendue du pouvoir de ces chefs.

Tandis qu'il analyse longuement l'organisation politique chez les Ding de la Kamtsha dépendant du chef Kandolo, Mertens s'intéresse à un personnage très peu connu, la *femme-chef* : « *Ainsi la femme-chef que les Blancs appellent Kumukari n'est que le nom massacré de « nku mukar » = femme-chef* »^{Note6}. Le Jésuite précise que ce personnage est également rencontré chez les Ding orientaux.

Mertens reconnaît aussi que chaque village avait son chef : celui d'Ipamu s'appelait *Kumu-Kumu*. À sa mort, il a été remplacé par *Kabongo*. Le chef Miya dirige le village Mandzom. On peut glaner, en faisant une lecture plus critique de toutes les sources jésuites, un certain nombre d'informations sur le fonctionnement des institutions politiques chez les Ding orientaux, sur l'essence du pouvoir et sur le mode de succession^{Note1}.

Finalement, les écrits des Jésuites nous apprennent, qu'avant l'implantation coloniale et missionnaire, les Ding orientaux ne vivaient pas dans l'anarchie. Leur société était politiquement, culturellement et économiquement ordonnée suivant des principes et une logique qui échappaient aux missionnaires.

Pour les Jésuites, ces écrits représentent un incontestable effort pour collecter des informations utiles à leur apostolat et légitimer leur action en Belgique. Malgré ses limites et son orientation édifiante, cette littérature prépare le terrain à une ethnographie scientifique. Notre troisième partie, en choisissant de se placer du point de vue des Ding, permet néanmoins de mesurer la distance qui continuait à séparer le regard missionnaire de la culture réelle des populations évangélisées à la veille de la Seconde guerre mondiale.

TROISIÈME PARTIE

LA CHÈVRE ET LA CROIX : DIFFICILE APPROPRIATION DU CHRISTIANISME PAR LES DING ORIENTAUX

« Il est pénible de s'entendre dire par des savants étrangers que, dans le passé, l'ingénuité de vos aïeux était si limitée par la « tradition culturelle » que les gens étaient condamnés à se répéter continuellement et à rester enlisés dans la même ornière depuis les temps immémoriaux. Cette vue découle simplement d'une grossière incompréhension. Et s'entendre dire par autrui que, par manque de sources écrites, aucune trace de votre passé ne peut être récupérée n'est pas une consolation; comme si des traces vivantes de ce passé ne faisaient pas partie intégrante de la vie quotidienne! »
Jan VANSINA, Sur les sentiers...

Il est impossible de comprendre les différentes réactions des populations autochtones, si on ne se réfère pas à leur façon de voir le monde, à leur manière de vivre et d'affronter l'histoire. Cette vision du monde a été façonnée pendant des millénaires dans un environnement physique, démographique et économique qui a généré un système social, une organisation politique et un corps de croyances religieuses. Nous avons indiqué dans le chapitre précédent qu'une lecture attentive des écrits de Jésuites montrait que la plupart des textes comportaient deux strates. D'une part, une description plus ou moins « objective » des phénomènes observés et d'autre part, les commentaires postérieurs du savant. Cette observation vaut pour un grand nombre des sources de l'époque coloniale. Si, jusque-là, nous nous sommes risqué à décrire ce que les missionnaires et les autres coloniaux ont vu, entendu et fait, dans les deux chapitres qui suivent, nous tenterons d'examiner ce qu'était, « en réalité », cette société des Ding orientaux sur laquelle les « occidentaux » ont porté leur regard.

Nous essayerons donc de reconstituer ce qu'a été la société des Ding orientaux avant la colonisation et l'implantation missionnaire. Cette restitution est possible en confrontant les observations, déjà évoquées, des voyageurs européens, des coloniaux et des missionnaires (scheutistes et jésuites) avec les traditions orales collectées depuis quelques décennies et les études anthropologiques menées par les chercheurs étrangers ou autochtones jusque vers les années 1980.

CHAPITRE DIXIÈME

MILIEU PHYSIQUE, POPULATION ET ÉCONOMIE

1. LE MILIEU PHYSIQUE ET SON OCCUPATION

Dans le chapitre précédent nous avons montré que l'action coloniale et missionnaire a remodelé la « *carte ethnique* » du Congo suivant la logique cadastrale du type occidental. Selon cette nouvelle exigence, les populations que nous désignons ici par l'ethnonyme « *Ding orientaux* » sont numériquement et sociologiquement majoritaires dans l'actuel secteur de Kapi, territoire d'Idiofa, district du Kwilu, province de Bandundu^{Note1}. Cette contrée correspond, grosso modo, à la zone bordée au nord par la rivière Kasai, à l'ouest par la Pio-Pio, à l'Est par la Loange et au sud par une ligne imaginaire passant aux environs du 5^e degré latitude sud.

Sur le plan ecclésiastique, les Ding orientaux occupent majoritairement le nord-est de l'actuel diocèse d'Idiofa et principalement les paroisses de Dibaya-Lubwe, Ipamu, Mangai I et Mangai II. Certains de leurs villages se trouvent perdus parmi les Mbuun dans les paroisses de Lakas, Laba Central, Mwilambongo et Ngoso ; parmi les Ding de l'ouest dans la paroisse de Kimputu ; parmi les Wongo dans la paroisse de Musenge-Bawongo et parmi les Lele dans les paroisses de Mapangu et de Mwembe^{Note1}. Pendant la période qui nous préoccupe dans ce travail (1885-1933), le plus grand nombre de villages des Ding orientaux ont appartenu successivement à la Mission de Pangu (1908-1919) et à celle d'Ipamu (1921-1933). Lorsque Mwilambongo est fondé en 1926, certains villages ding du bassin de la Lubwe y seront attachés.

1. 1. LE CLIMAT

La contrée habitée par les Ding orientaux, entre la Pio-Pio et la Loange, connaît un climat tropical à tendance subtropicale. Si la géographie classique y distingue deux saisons, l'une de trois mois, dite saison sèche et l'autre de neuf mois, dite saison des pluies, les Ding orientaux perçoivent, eux, une alternance de quatre saisons dont deux de pluie allant théoriquement, pour la première, de la mi-août à la mi-janvier et pour la seconde, de la mi-février à la mi-mai. Quant aux saisons sèches, elles s'étalent approximativement, pour la petite, entre la mi-janvier et la mi-février^{Note2}, et, pour la grande, entre la mi-mai et la mi-août.

La connaissance des saisons est capitale dans la tradition des Ding orientaux parce que le changement de temps rythme l'organisation des activités sociales. À chaque saison correspondent des activités spécifiques.

1. 1. 1. Les deux saisons sèches (Kiso et elanga moke)

Les Ding orientaux donnent le nom de « *Kiso* » à la grande saison sèche qui va théoriquement du 15 mai au 15 août. Cette période semble avoir été une durée de référence pour l'organisation des activités sociales et le déroulement du temps historique. Ceci s'explique par deux raisons.

1° En premier lieu, sa courte durée rompt avec la monotonie de la longue saison de pluie. L'arrivée de la saison sèche donne le signal d'activités agricoles et sociales. Pour faire le champ, on commence par le sarclage des arbrisseaux, on abat les gros arbres et enfin, on procède au brûlage. Les plantations et les semis se font au début de la saison des pluies.

La saison sèche est aussi la période pendant laquelle les familles peuvent se constituer des réserves en viande et en poisson grâce aux grandes chasses, aux feux de brousse, aux grandes campagnes de pêche et à l'organisation des marchés. Ces réserves sont indispensables pour faire face aux aléas de longs jours pluvieux où toute activité économique en forêt devient difficile.

Contrairement aux populations de la savane qui redoutent la disette pendant la saison sèche, ici, On appréhende la saison des pluies.

D'abord pour les « *gens du fleuve* », avec la montée des eaux, période propice pour la reproduction des poissons, leur capture devient aléatoire. Or, comme nous le verrons plus loin, le poisson leur sert à la fois de nourriture et de marchandise pour obtenir des agriculteurs les compléments en protéines végétales (manioc, piments, vin de palme, courge, arachides, etc). C'est pendant la saison sèche que de tels échanges sont possibles parce que les poissons abondent. Les « *gens du fleuve* » redoutent donc particulièrement les incertitudes économiques de la saison des pluies.

Quant aux *chasseurs*, ce n'est pas le manque de ressources alimentaires dans leur environnement naturel qu'ils redoutent, mais plutôt les difficultés d'accès des

Quant aux « terriens », ce n'est pas le manque de ressources alimentaires dans leur environnement naturel qui les redoutent, mais plutôt les difficultés d'y accéder les jours de grandes et longues pluies (*mv'l mudib*).

À l'inverse de l'économie domestique du fleuve, celle de la terre ferme consiste en un va et vient quasi-quotidien entre le village et la forêt. La forêt est un « *supermarché* » de l'approvisionnement en manioc, légumes, champignons, gibiers, poissons, insectes, etc. Si les Ding orientaux maîtrisent l'art de boucaner leurs gibiers et leurs poissons, ils ne savent pas, par contre, comment leur voisins Mbuun séchent les champignons et surtout les légumes (feuilles de manioc ou oseille). La cikwange telle que les Ding la préparent, demande à être renouvelée tous les trois à quatre jours. Il appartient à la femme de sortir presque tous les jours de sa case pour mener en forêt et à la rivière les opérations nécessaires à la production de la cikwange. Alors deux ou trois jours de pluies ininterrompues peuvent constituer un désastre pour l'économie domestique et entraîner la faim. Ces inconvénients ne se produisent pas pendant la saison sèche.

2° En second lieu, les changements physiques liés à cette saison, souvent différents d'une année à l'autre, marquent les esprits et donnent aux gens la possibilité de comparer et de fixer les événements par rapport à telle ou telle autre saison sèche. Les « *gens du fleuve* » se souviendront, par exemple, de telle saison sèche où la décrue était tellement spectaculaire qu'on pouvait traverser le Kasai à pied sec. Les « *terriens* » se rappelleront cette année où les chaleurs tropicales ont entraîné des incendies de forêts spectaculaires.

Certains signes annoncent la venue de la saison sèche : les habitants de la forêt font attention aux chants de certains oiseaux, au mûrissement des « *nswir* », ces fruits qui servaient d'appât pour la trappe de gros rats (rat de Gambie) de plus en plus nombreux pendant cette période, etc., et les riverains observent les timides retraits des eaux et surtout l'apparition des bancs de ces petits poissons gras que les Ding appellent « *mimbagul* ». Pendant la saison sèche, la nature se transforme : certains arbres perdent une partie de leurs feuilles ; les matinées sont souvent brumeuses ; le soleil pâlit et ses rayons deviennent de moins en moins accablants ; certains animaux domestiques (par exemple la chèvre) et sauvages (civet, singe, etc) sont plus gras ; les pêches et les chasses deviennent plus fructueuses ; le vin de palme plus succulent, etc. Tous ces éléments obligent la collectivité à adapter son action afin de tirer profit, à moyen et long terme, de tous ces avantages.

Ainsi, par exemple, parce qu'il n'y a pas de pluie pour les troubler et qu'il est possible de disposer de suffisamment de nourriture carnée et du bon « *malafu* » (vin de palme), les rendez-vous, pour les fêtes en plein air (surtout les retraits de deuil) et les grandes palabres, sont souvent organisés pendant la saison sèche. Pour montrer l'importance de la saison sèche dans les régions de forêt où les pluies sont abondantes, J. Vansina écrit :

Les paysans redoutaient une courte saison sèche ou son absence, partout où sa durée normale était de trois mois ou moins. Dans ces régions, les pratiques magiques liées à la pluie avaient pour but de l'arrêter, alors que dans le Bas-Zaïre et Bas-Congo où la saison sèche est longue et où des sécheresses pouvaient advenir, la même magie visait à apporter la pluie^{Note1}.
Il nous semble, contrairement à ce que Ndaywel^{Note1} écrit, que dans l'imaginaire des Ding orientaux, l'année commence non pas avec le début de la saison des pluies mais avec les premiers signes de la saison sèche. Ceux-ci inaugurent chaque cycle d'activités sociales. La saison sèche est tellement importante que, comme le témoignent plusieurs sources missionnaires, beaucoup de leurs néophytes désertaient la mission pendant cette période^{Note2}. Un témoin interrogé à Ipamu affirme que lui-même s'enfuyait de la mission à l'approche de chaque saison sèche pour aller à la pêche et accompagner les adultes à la chasse^{Note3}.

En janvier et février, se place la petite saison sèche qu'on appelle aujourd'hui « *elenga moke* » en lingala ou « *nsugi mbagala* » en Kikongo. L'absence des pluies pendant cette courte période permet de faire sécher les arachides. Les pêcheurs du Kasai se livrent à une pêche ciblée, celle du poisson « *ngolo* ». Mais cette saison cède assez rapidement la place à la pluie.

1. 1. 2. Les deux saisons des pluies (mv'l)

Entre la fin d'août et le début de janvier, c'est la grande saison des pluies. C'est la période de tous les dangers pour les « forestiers » : tornades tropicales, risque de disette pour les imprudents qui n'ont pas pu tirer profit de la saison sèche pour garnir leur garde-manger de viande et de poisson, etc. Certes, la régénérescence de la nature par le retour des pluies offre de nouvelles opportunités aux activités de cueillette (champignons, insectes comestibles, etc.), mais ces pluies régulières combinées à l'indisponibilité des femmes occupées à la culture et aux premiers entretiens des plantations, rendent l'approvisionnement en nourriture difficile. En effet, dès que les hommes brûlent les champs, les femmes commencent les semis. Les arachides et le maïs doivent être mis en terre impérativement avant la fin septembre de peur de compromettre la récolte. À partir de la mi-octobre les femmes se préoccupent de l'entretien des champs d'arachides en même temps qu'elles repiquent les boutures de manioc dans le champ de maïs. Dans la deuxième moitié de décembre, les arachides sont généralement mûres pour la récolte. Comme on le voit, pendant ces mois de grandes pluies et de fortes activités agricoles, la femme est constamment prise, elle doit souvent se contenter des produits alimentaires à sa portée (les feuilles de manioc, les légumes de son champ, les lianes amères, etc.) et gérer son ménage au coup par coup. C'est à ce niveau que les réserves de la saison sèche s'avèrent d'une nécessité non négligeable.

La seconde saison des pluies a lieu de mars à la mi-mai. Les averses sont plus violentes qu'au cours de la première, mais le cumul pluviométrique moindre. Le Kasai et ses affluents terre amorcent leur décrue.

Les Ding orientaux et leurs voisins croient à l'influence de certains hommes en raison de pouvoirs qui leur sont attribués pour agir positivement ou négativement sur les éléments de la nature. Ces hommes pourraient par leur magie, arrêter la pluie ou l'empêcher de tomber (*uko mv'l*). Ils interviendraient souvent lors des grands événements se déroulant pendant la saison des pluies et qui nécessitent de grandes cérémonies en plein air : la mort d'un personnage important, grande palabre, intronisation, naissance des jumeaux, etc. Par leur magie, ils pourraient aussi provoquer de violentes tornades (avec le charme « *mbuzing* ») et envoyer des foudres meurtrières pour tuer (avec le charme « *Nzel* »). Les Ding orientaux considèrent que les Mbuun et les Pende sont les spécialistes de la « *magie de la foudre* ».

1. 2. LA VÉGÉTATION

Le pays des Ding orientaux, entre la Loange et la Pio-Pio, est une zone de plateaux couverte de deux types de formations végétales, à savoir la savane et la forêt. La bande entre la Loange et la Lubwe est un plateau *savanisé* qui rappelle les hauts plateaux du sud. C'est dans cette contrée que les traces du sable de Kalahari se rapprochent le plus du Kasai^{Note1}. Le paysage d'ici est presque semblable à celui qu'on rencontre autour d'Idiofa. Les forêts consistent juste en des galeries serpentant dans les vallées des cours d'eau. Les Ding de cette région ont leurs villages soit dans ces galeries forestières (Pangu, Miti-Miti, Nkori-Nkori, etc.) soit à leur lisière (Bambudi, Bankumuna, etc.).

Entre la Lubwe et Pio-Pio, sur une bande large d'au moins 50 Km en bordure du Kasai, le territoire que les Ding orientaux partagent avec les Ngwi est très boisé. L'immense zone forestière de Mangai - Dibaya, présente le taux de boisement le plus élevé de tout le Kwilu (72,4% de forêt)^{Note2}. Mais il ne faudrait pas s'y méprendre : cette forêt n'est pas aussi compacte que ne le croirait un voyageur du Kasai. En avançant à l'intérieur des terres, les savanes apparaissent parfois comme des îlots parsemés dans une mer verte. C'est dans ces parties *savanisées* que se trouvent souvent des grands établissements humains (Kapia, Iben, etc.).

Si le long du Kasai, la forêt est dense, elle laisse place à la savane et se rétrécit en se confinant dans les vallées de la Lubwe et de la Pio-Pio, en direction sud. Elle reste encore vaste et ne se réduit à de petites galeries forestières que très loin dans le sud. À partir de Bampum CK, en allant vers le sud, beaucoup de villages des Ding orientaux sont établis en savane, mais ceux-ci exercent l'essentiel de leurs activités économiques dans les forêts du bassin de la Lubwe et de la Pio-Pio.

Les deux types de végétation qui se partagent le territoire des Ding orientaux, induisent deux logiques de leur appropriation et de leur mise en valeur.

1. 2. 1. La savane

Les Ding orientaux l'appellent « *nsia* ». Ce mot qui veut dire « *brousse* » peut aussi désigner une grande étendue, une plaine, un champ. Ainsi l'expression « *nsia ndzu* » ou « *nsia mambam* » désigne le champ d'arachides. Dans plusieurs récits de migration, les savanes (« *nsia* ») sont souvent présentées comme des premiers lieux préalables d'installation avant d'autres expansions (*Nsia Miliang*, *Nsia Mbel*, etc)^{Note1}. Les centres politiques sont établis en savane (Nsia-Musiangu ou Kapia-village, Mbel, Bankumuna, Kintshwa, etc.).

Mais quelle serait l'origine de ces savanes qui constituent de véritables clairières à l'intérieur de la grande forêt tropicale ? Seraient-elles des formations végétales naturelles ou relèveraient-elles d'une dégradation due à l'action humaine?^{Note2}.

Les conditions de température et d'humidité de cette région du Kwilu étant à peu de chose près homogènes, Nicolai estime que ces conditions écologiques devraient permettre l'existence de formations boisées partout, même là où règne actuellement la savane. Or, la forêt n'existe qu'à certains endroits. L'apparition de la savane serait la conséquence d'une transformation qui se serait opérée au cours des temps et qui a vu les formes « *primitives* » de la végétation disparaître. Le géographe belge attribue cette disparition à deux actions humaines : les défrichements et les feux de brousse^{Note3}.

Mais plusieurs auteurs ont opposé des objections pertinentes à cette thèse.

D'abord, est-ce possible de croire qu'avant la colonisation européenne, l'action du paysan pouvait être si meurtrière, surtout qu'il vivait plus de la cueillette et de la chasse que de l'agriculture, et qu'il ne disposait en fait que d'un outillage plus rudimentaire encore?

De plus, jusqu'à l'arrivée des Européens, n'était-il pas plus ou moins nomade, changeant constamment d'habitat? Toutes ces migrations internes devaient avoir pour effet de favoriser la reconstitution rapide des forêts.

Mais plus encore que le défrichement de jadis, l'action destructrice du feu paraît minime en forêt. Aujourd'hui encore, que les essences coupées et brûlées dans l'espace d'un champ repoussent dès les premières pluies. Un terrain laissé en jachère se reconstitue rapidement. Certes, il faut attendre plusieurs années pour que la forêt retrouve sa forme primitive. Même en savane, le feu ne détruit rien totalement; l'herbe et les jeunes arbustes repoussent dès les premières pluies. Dans les Kraals, les feux de brousse quasi systématiques assurent le renouvellement des pâturages car la *forestation* se réalise plus rapidement que la savanisation.

La théorie de l'origine anthropique de la savane résiste très peu, non pas seulement à l'expérience pratique, mais aussi aux témoignages de la tradition. D'abord, la pratique même de feu de brousse, suppose au préalable l'existence de la savane comme un écosystème ayant sa flore et sa faune particulière. Dans la tradition, le feu de brousse est une technique de chasse. Les animaux traqués en brousse ne sont pas les mêmes que ceux de la forêt. Le buffle ou l'antilope « *mbam* » (mbambi) par exemple, ne vivent qu'en savane où ils trouvent l'herbe nécessaire à leur alimentation.

Ensuite plusieurs contes et proverbes des populations réputées forestières, comme par exemple les Ding orientaux, évoquent la savane avec son environnement végétal et animal. Un proverbe dit même expressément qu'« *un lézard de brousse ne pourra jamais se transformer en lézard de forêt* »^{Note1}. D'après cette logique, la savane et la forêt ont toujours coexisté sans se confondre.

Enfin, il a toujours existé une approche de l'appropriation et de la mise en valeur des terres de la savane différente de celles de la forêt. La savane n'a jamais été, pour les Ding orientaux, un domaine agricole. Il est perçu comme un espace plus ou moins pauvre où les espèces cultivées en forêt ne pourraient en aucun cas pousser. Sa mise en valeur consiste à la cueillette des champignons (twum et nsabwu), à la collecte des insectes et chenilles comestibles et surtout au feu de brousse qui intervient une fois l'an, au mois d'août, et donne lieu à un rassemblement de tous les villages du voisinage. Le feu de brousse est à la fois une cérémonie rituelle et un spectacle publique. Les gens viennent avec les tam-tams pour danser et se mesurer dans l'épreuve de la lutte traditionnelle (minkar). En cours d'année, à la saison des pluies, les hommes pratiquent une seule forme particulière de chasse, le « *nkiek* » pour traquer l'antilope « *mbam* » (mbambi).

La savane est aussi sentie comme un *lieu public et neutre*, une sorte de *no man's land* sur lequel personne n'a de droits à revendiquer. C'est le motif de l'installation du grand village du roi (Musiang). Les marchés s'y tiennent aussi non seulement pour des raisons de sécurité, mais également pour garantir la neutralité de ceux-ci et leur portée extra-territoriale. Les communautés villageoises qui veulent, pour une raison ou une autre, en découdre, choisissent aussi la « *brousse* » la plus proche comme champ de combat. Ainsi, les antagonistes peuvent se tenir face à face, constater les pertes de l'adversaire et arrêter le combat quand celles-ci deviennent importantes.

Tous ces éléments de la tradition que nous venons d'évoquer démontrent que, même chez les peuples de la forêt, la savane est culturellement présente. Elle fait partie intégrante de leur représentation de l'espace. Il apparaît que la savane n'est pas la résultante d'une action dévastatrice des populations actuelles sur l'écosystème forestier. Ces populations auraient manifestement trouvé le paysage du Kwilu tel qu'il se présente vers 1900 avant la mise en place de l'économie coloniale de plantations et l'émergence de grandes agglomérations urbaines.

C'est l'activité humaine de l'époque coloniale et postcoloniale qui a sérieusement détruit les forêts et les savanes tropicales au point de compromettre, peut-être à tout jamais, l'existence de plusieurs espèces végétales et animales^{Note1}.

1. 2. 2. La forêt dense humide subéquatoriale

Suivant la typologie esquissée par Vansina, la forêt du pays des Ding orientaux entre dans la catégorie des forêts « *denses humides subéquatoriales* »^{Note2}. Cette forêt subéquatoriale humide que les Ding orientaux appellent « *mpeng'n* », quand elle est encore vierge, et « *mpang* » quand elle a été dégradée par l'action humaine, reste leur milieu naturel. C'est ici que s'est forgée leur culture, telle qu'elle sera décrite par l'ethnographie du 19^e et du 20^e siècle. Qu'elle soit le long du Kasai, de la Loange, de la Lubwe ou de la Pio-Pio, la forêt qui couvre le territoire des Ding orientaux se caractérise par son aspect toujours verdoyant, avec des arbres géants enroulés de lianes et une faune abondante et variée. Il s'agit, en fait, d'une tête de pont de la forêt subéquatoriale de la rive droite du Kasai^{Note1}. Cette forêt, du moins sa partie la plus dense située entre Mangaï et Dibaya-Lubwe, sur la rive gauche, n'a pas manqué de laisser d'inoubliables souvenirs aux témoins européens qui ont abordé la région : Andreae, F. Van der Linden, Delaere, etc^{Note2}.

Sous ces frondaisons décrites par les observateurs, le botaniste ne trouvait aucune monotonie, mais au contraire une variation infinie. Les forêts du pays des Ding orientaux avant qu'elles ne soient dégradées par l'exploitation coloniale et postcoloniale, comme d'ailleurs la plupart des forêts tropicales, abritaient une flore si diverse qu'il était souvent difficile de trouver plusieurs arbres d'une même espèce par hectare. Des centaines d'espèces partageaient le même habitat local et chaque habitat restait influencé par la température, la pluviosité, le vent, l'exposition au soleil, le type et la déclivité du sol particuliers à l'endroit. Il n'y a pas deux emplacements identiques, d'où l'existence d'une foule de micro-biotopes, tous s'efforçant d'atteindre différents climax biologiques. Un simple bois varie de la crête de la colline à son pied. Il diffère sur la ligne de crête, sur la pente, près du ruisseau à la base, et forme une catène ou chaîne de transitions, entre son aspect sur le faite et son aspect près de l'eau^{Note3}.



Cliché Goemé, S. J., Muilambongo, 1931.

ECHELLE LIEE LE LONG D'UN TRONC D'ARBRE.
La vue donne la façon dont les Ba Mbunda

s'y prennent. La comparaison avec le texte sera ressortir suffisamment ce en quoi la méthode employée ici diffère de celle employée chez les B.

On peut encore aujourd'hui observer toutes ses variétés en comparant, par exemple, l'aspect de la forêt dans la région de *Nkienkung* où on trouve des vallées profondes et des collines élevées, avec la forêt de la région plane d'*Ipamu* ou celle de la région marécageuse le long de la *Lubwe*.

Ce qu'il importe de retenir ici, c'est la façon dont les Ding ont su s'approprier toutes les nuances proposées par cette foule de micro-biotopes. Ils ont trouvé dans leur langue des mots pour désigner toutes ces espèces arboricoles, de la plus petite à la plus grande. Ils ont aussi su tirer profit de certaines d'entre elles pour se nourrir, se soigner, se loger et fabriquer leurs outils de travail. Ils ont ainsi dompté l'espace forestier.

Dans ces forêts, la distribution de la faune dépend aussi de biotopes. Ainsi, par exemple, sur une seule catène on trouve des cochons sauvages (*Phacochoerus*) et des antilopes chevrotaïns (*Tragulus pygmaeus*) en bas, des petites antilopes céphalophes (*Cephalophinae*) sur les pentes, de plus grandes antilopes comme le bongo (*Boocercus*) près des crêtes. Les singes se distribuent par étage de frondaison et par fréquence des espèces d'arbres dont ils mangent les fruits, donc aussi suivant la catène. Il en va de même pour toutes les espèces animales, depuis sa majesté l'éléphant et le roi léopard jusqu'à la petite musaraigne et la fourmi naine spécialisée^{Note1}.

Les Ding orientaux ont été parfaitement conscients de cette diversité, aussi ont-ils adapté leurs techniques et leurs approches de la chasse à ces différentes situations. Ils ont aussi nommé ces différentes espèces, ils ont imaginé comment socialement les partager et même les consommer, une fois qu'elles ont été capturées.

Cette faune et cette flore ont, non seulement influencé les habitudes alimentaires, les pratiques médicinales et le rythme de la vie quotidienne mais aussi, comme nous le verrons plus loin, elles ont façonné l'ordre politique, social et culturel de Ding orientaux.

1. 3. HYDROGRAPHIE

Quatre grandes rivières baignent le territoire des Ding orientaux : la *Loange* (que les Ding appellent '*tiomo*') à l'est, la *Piopio* (ou '*Lié*') à l'ouest ' le *Kasaï* (ou '*Nzankul*'), au Nord et la *Lubwe* (*Mulasa*) au milieu. En relisant attentivement les archives coloniales et missionnaires, on remarque que ces cours d'eau ont joué un rôle important non seulement dans l'histoire récente de la région mais aussi et surtout dans celle ancienne de toutes les populations de la contrée.

1. 3. 1. Le Kasaï

Dans les textes de l'époque coloniale et missionnaire le terme « *Kasaï* » se rencontre sous plusieurs formes graphiques (*Kasye*, *Kasaï*, *Kassai*, *Kasay*, *Kasayi*, etc.) et la réalité qu'il définit n'est pas univoque. Il désigne aussi bien la rivière, le plus grand affluent du fleuve Congo, que l'entité administrative de laquelle sont nées les actuelles provinces du Kasaï occidental et oriental ainsi qu'une partie de l'actuelle province de Bandundu. Il désigne parfois l'ensemble du bassin hydrographique du Kasaï. Les missionnaires emploient souvent le mot « *Kasaï* » pour désigner la mission du Haut-Kasaï. Pour les Jésuites et les Oblats de Marie Immaculée, le « *Kasaï* », c'est le territoire que les Scheutistes ont cédé à l'Ouest de la Loange.

Dans ce paragraphe nous parlons du Kasaï comme rivière, le plus grand affluent du fleuve Congo. Long de 2000 kilomètres, gonflé des eaux de nombreux affluents, est le principal tributaire du fleuve Congo. Il prend sa source en Angola par 12° de latitude Sud et 19° de longitude Est Greenwich, non loin du plateau de 1500 mètres où le Zambèze trouve également son origine. Il existe plusieurs récits de voyages édités ou manuscrits décrivant le cours du Kasaï, son paysage, sa faune et sa flore à la fin du 19^e siècle. Ces descriptions ont été intégrées dans des synthèses savantes dont les trois plus importantes restent celles de Devroey^{Note1}, Storme^{Note2}, et Van Lederer^{Note3}. Nous ne reviendrons pas sur ces descriptions.

Le terme « *Kasaï* » n'appartient pas à l'onomastique des Ding orientaux ou des Nzadi. Il apparaît pour la première fois dans la littérature écrite dans le récit de voyage de Livingstone. Lors de sa célèbre traversée du continent, il « découvre » une rivière que les autochtones appellent « *Kasye* », « *Kasaï* » ou « *Loke* »^{Note4}.

L'appellation « *Kasaï* » s'est alors imposée peu à peu dans le langage jusqu'à supplanter *Ibari-Nkutu*, ce dernier terme étant celui des Teke de la région de Kwa, rapporté par Stanley et qui signifie, selon Bylin « *le fleuve des Nkutu* »^{Note5}. *Ibari-Nkutu* est constitué de deux fleuves à partir de Mushie; l'un à l'eau blanche (Mbihe ou Kasaï) et l'autre à l'eau noire (Mfimi).

Von François et Wolf rapportent dans le *Mouvement Géographique* de 1887 :

Lors de notre exploration, nous l'avons entendu nommer par les indigènes Nzaïve, Schalle Ouelle, Sankoulou, Boloumbo, N'sadi Kama, etc, tandis que le nom Kasaï prédomine dans le cours supérieur.

Nous avons jugé que ce nom serait le plus rationnel pour désigner toute la rivière^{Note1}.

Ni le terme *Ibari Nkutu* ni celui de *Kasaï* n'étaient connus chez les Ding orientaux et les Nzadi avant l'occupation coloniale. Ici ce grand cours d'eau s'appelait simplement « *le fleuve* » (« *Nzel* » ou « *Nzal* » en langue Ding, « *Nzar* » en Nzadi, « *Nzeï* » en Ngwi, « *Nzadi* » en Kikongo). Le Kasaï est considéré, de ce point de vue, comme le plus grand cours d'eau du pays.

Dans les traditions des Ding orientaux le mot « *Nzankul* » revient assez souvent pour désigner le « *Kasaï* ». Mertens affirme que « les Ba Dzing-Mukene lui donnent encore un autre nom: « *ntsaankul* », nom qui est passé de chez eux aux Ba Dzing de la Kamtsha et qui dérive manifestement de « *Sankuru* ». Pour qui regarde de fait une carte, le *Sankuru* est le prolongement du Kasaï au moment où le vrai Kasaï oblique à Port Franqui, vers le Sud »^{Note2}.

Il y a ici une première confusion à relever. Ce n'est vraisemblablement pas « *Ntsaankul* » ou « *Nzankul* » qui dérive de « *Sankuru* », mais c'est bien le contraire. « *Sankuru* » proviendrait d'une mauvaise audition de l'hydronyme « *Nzankul* » (*Zankul*, *Ntsaankul* ou *Nsankul*). Que le même mot « *Nzakul* » puisse désigner aussi bien l'actuel « *Sankuru* » que ce que Mertens appelle « *le vrai Kasaï* », cela n'a rien d'étonnant pour celui qui connaît ces deux cours d'eau. Il est parfaitement difficile, sinon impossible de distinguer les deux fleuves à leur confluent à Bena Bendi. D'ailleurs, il a fallu du temps aux géographes du 19^e siècle pour décider que le « *Sankuru* » est l'affluent du Kasaï et non le contraire^{Note3}.

Mais que signifie « *Nzankul* »? Jean Marie De Decker estime qu'il s'agit du nom d'un grand personnage d'autrefois^{Note4}. Cette proposition paraît peu plausible dans la mesure où aucune tradition de la région n'attribue un nom propre de personne à une rivière.

Par contre, il est possible que ce soit la contraction de deux mots: « *Nzal* » (*Nzel*, *Nzar*, *Nzeï*) qui signifie fleuve et « *Nkur* » (*Nkul*, *Nkut*) qui est l'ethnonyme qui désigne globalement les populations de la rive droite du Kasaï (les Ba Nkutu ou les Nkutu). « *Nzankul* » ou « *Nzankur* » signifierait donc « *le fleuve des Nkutu* » et serait l'équivalent de « *Ibari Nkutu* » de Teke (*Ibari*= *Ebale* qui signifie « fleuve »).

Au niveau de la représentation mentale, cette explication est plausible. Le *Sankuru* se trouve sur la rive droite du pays des Ding et des Nzadi. Cette région est réputée être celle de Nkutu (Ba Nkutu, Ba Nkur). Il paraît normal qu'une grande rivière coulant dans ces parages soit appelée « *fleuve de Nkutu* ».

Mertens signale aussi les noms de « *Lubuu* » et « *Mulibuu* » chez les Ding du Sud-Ouest, pour désigner le Kasaï^{Note1}. Ces deux termes seraient-ils proches de « *Boloumbo* » dont parle Von François et le Dr Wolf ?

Pour sa part, Struyf note que les Ngwi appelaient le Kasaï « *Obanga* »; il s'agirait là d'un terme très ancien, inconnu de nos jours^{Note2}.

Appelé « *Ibari Nkutu* », « *Nzankul* », « *Lubuu* », « *Mulibuu* » ou « *Obanga* », le Kasaï a été pour les Ding orientaux et leurs proches voisins, « *le fleuve par excellence* ». C'est pour cette raison que les populations qui ont choisi comme principale activité sociale la mise en valeur de ce « fleuve », sont prosaïquement désignées par le nom de « *Ba Nzel* », c'est-à-dire « *les gens du fleuve* » ou « *les maîtres du fleuve* ».

Si nous possédons aujourd'hui, comme nous l'avons indiqué, des synthèses sur l'hydrographie du Kasaï, son rôle dans l'histoire économique et démographique avant la colonisation européenne reste encore peu ou pas étudié. Il ne manque pourtant pas de sources. Les traditions locales, les données linguistiques et numismatiques nous livrent des multiples indices qui pourraient permettre non seulement une étude des mouvements de populations, mais aussi et surtout de déterminer l'impact du Kasaï dans le « *Grand commerce du fleuve* »^{Note3}.

Il est certain que pour les gens de la période antérieure à la colonisation belge, le Kasaï était une sorte de « *mare nostrum* » où par le biais de la pêche et du commerce, les hommes et leurs institutions socio-culturelles se rencontraient. Il conviendrait, pour bien appréhender l'histoire de cette région, de tenter une analyse du système commercial qui y évoluait avant la fin du 19^e siècle, de déterminer les protagonistes de ce commerce et les marchés qu'ils fréquentaient et d'inventorier

du système commercial qui y prévalait avant la fin du 17^e siècle, de déterminer les protagonistes de ce commerce et les marchés qu'ils fréquentaient et d'inventorier les produits, objet de leurs transactions.

Le Kasai, en tant que source principale d'approvisionnement en nourriture, notamment le poisson, devait, par le passé, susciter convoitises et conflits. Il devenait, de ce fait, un important enjeu économique et donc historique. L'historien aurait intérêt, non seulement d'inventorier les ressources halieutiques exploitées dans le passé mais aussi d'étudier les règles de leur appropriation et de leur usage.

Enfin, il faut se rendre compte de l'importance du Kasai dans l'imaginaire des populations riveraines en examinant leur manière de représenter l'espace. Les Ding orientaux, par exemple, se situent suivant deux directions: l'aval (Ngye) et l'amont (Ntaa). Il s'agit de l'amont et de l'aval du Kasai. Pour situer leurs origines, les Ding orientaux disent : « *Nous venons de l'aval ou de l'amont* » et non « *nous venons de l'ouest ou de l'est* »^{Note1}.

Mertens mentionne que « Pour un Mu Dzing, dire que quelque chose se trouve du côté du Kasai équivaut à dire que cet objet se trouve au Nord par rapport à ce dont il parle. Ainsi on entendra « bwa ame mpir a Lubuu »= mon village se trouve du côté du Kasai. »^{Note2}.

Le Kasai est très présent dans la littérature orale des Ding orientaux. L'inventaire des chansons louangeuses fait par Kinzang nous montre que 12, 35 % font soit directement soit indirectement allusion à la « *grande rivière* »^{Note3}. La littérature sapientielle et proverbiale recourt aussi régulièrement aux images du grand fleuve. Un proverbe souvent répété en cas de dilemme, évoque la rivière (Nzel): « *Lagang la nkel nzel, opiri okpa, okare okpa* »^{Note4}.

Le Kasai demeure un élément important dans la compréhension du passé et de la structuration actuelle de la société des Ding orientaux. À l'époque coloniale et missionnaire, il a été la principale voie d'accès aux riches régions minières du Kasai et du Katanga. Les missionnaires qui allaient évangéliser ces contrées empruntaient des steamers qui longeaient obligatoirement les rives du pays des Ding orientaux.

1. 3. 2. La Loange

Rappelons que l'embouchure de la Loange a été reconnue par l'expédition von Wissmann en 1885^{Note1}.

Un peu plus tard, dans le *Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie*, Wissmann écrira lui-même que le 20 juin, ils ont trouvé à leur gauche l'embouchure d'une rivière de 40 mètres de largeur, de fort courant et dont les eaux sont rouges, elle porte le nom de « Temda »^{Note2}.

Lors de son second voyage en 1886, Wissmann donne des informations un peu plus précises sur cette rivière: « Le Tembua, formé par la Loange et le Louchiko, amène au Kasai des eaux rougeâtres. C'est une rivière importante, d'une largeur de 100 mètres, d'une profondeur moyenne, à sa bouche de 3 m et d'un courant impétueux mesurant 2 mètres à la seconde et contre lequel le Peace n'a pas réussi à lutter »^{Note3}.

D'autres voyageurs européens comme Parminter en 1893^{Note4}, Ernest Stache^{Note5}, et l'agent de la C.K., Hohmann^{Note6}, parlent de cette rivière. Tous notent que son courant est très fort et ses eaux rougeâtres.

Le nom local de la Loange « *Tiomo* » a donné lieu à plusieurs déformations : Temba, Temda, Ntembo et aujourd'hui « Katembo ». Mais que signifie ces deux noms *Loange* et *Tiomo* ? Nous n'avons trouvé aucune explication dans les traditions locales. Une chose est cependant certaine : en amont, à partir de sa source en Angola, cette rivière était connue, dès le 19^e siècle, sous le nom de *Loange* ou *Lwange* et plusieurs voyageurs européens la mentionnent dans leurs récits.

Malgré son courant puissant, la Loange, comme les autres grandes rivières, a joué un rôle non négligeable dans l'établissement et l'occupation de la région par les Européens. Elle est, sur le plan géographique et culturel, la ligne de démarcation entre le « Bas-Kasai » et le « Haut-Kasai ». Les divisions territoriales de l'époque coloniale ainsi que la répartition des circonscriptions ecclésiastiques se sont fondées sur cette frontière « naturelle ».

Dans les traditions des Lele, il était interdit du Nyimi Lele (roi de Lele) de traverser la Loange. Car son autorité était supposée non valide sur la rive droite occupée par les Wongo, ses frères ennemis.

1. 3. 3. La Lubwe

La première expédition Wissmann de 1885 reconnaît cette rivière: « Le Nsali-Liboué est le nom de l'affluent suivant qui a son embouchure, à la rive gauche, par 4°12' de latitude sud. Il roule également les eaux noires. Sa largeur, à son confluent, est de 60 mètres, sa profondeur de 4 mètres 25 et sa vitesse de 1m 15/seconde »^{Note1}. Ses eaux sont noirâtres en comparaison à celles de la Loange. La Lubwe coule du sud vers le nord. D'après les données recueillies par Ndaywel certains vieillards Ding identifieraient la rivière qu'ils appelaient « Mulasa » ou « Amulasa » avec la « Lubwe »^{Note2}. Effectivement, la plupart des riverains désignent cette rivière du nom de « Mulasa ». Le premier poste d'État, ancêtre de l'actuel territoire d'Idiofa, fondé entre Mwilambongo et Mangungu, portait le nom de Mulasa. Cette désignation serait-elle le vrai nom de cette rivière ? Cela semble probable. Le nom Lubwe ne serait qu'une déformation de l'hydronyme « Labwi » très courant dans la région et désignant une « rivière aux eaux noires ». Un des affluents de la Kamtsha s'appelle « Labwi ».

La Lubwe a un affluent important que les Ding appelle « Lwan » et que les cartes modernes désigne par le nom « Lwandji ». Cette rivière qui prend sa source un peu en amont de la mission Kilembé, a souvent été à l'origine d'une regrettable confusion entre la Lubwe et la Loange.

C'est surtout le long de la « Lubwe » et de la « Lwandji » que les Ding orientaux se sont enfoncés vers le sud. Dans cette expansion vers le sud, ils se sont mêlés aux Wongo, aux Lele, aux Mbuun et aux Pende.

Les Européens ont mis à profit très tôt cette voie de communication et les ressources de son bassin, surtout l'ivoire et le caoutchouc. Un premier poste d'État a été établi, comme indiqué plus haut, au confluent de cette rivière avec le Kasai dès 1893 par Paul Lemarine^{Note1}.

Le courant de la Lubwe n'est pas violent comme celui de la Loange. La montée est ainsi facilitée. Nous ne savons pas encore quel est le premier Européen qui a effectué cette montée et jusqu'où il est allé. Une seule certitude cependant : les témoignages de Paul Grenade corroborés par les indications de la carte établie par la Compagnie du Kasai en 1906, montrent que plusieurs agents européens avaient sillonné la Lubwe entre 1893 et 1906 en établissant des factoreries pour le commerce de l'ivoire et du caoutchouc^{Note2}. Suite à l'installation du poste d'État de Mulasa, la Lubwe servira de voie de communication pour l'acheminement du courrier en provenance de Léopoldville, Lusambo ou Luluabourg.

Quant aux missionnaires, la Lubwe a été, pour eux, une importante voie de pénétration vers l'intérieur du pays. Les Scheutistes de Pangu, notamment le Père René Baerts, l'empruntent, pour atteindre les Mbuun et les Pende. C'est aussi en remontant la Lubwe que les Jésuites fondent Mwilambongo en 1926.

1. 3. 4. La Pio-Pio

Cette rivière coule à l'ouest du pays des Ding orientaux et se jette dans le Kasai en aval de Mangaï près d'une petite cité qui porte, elle aussi, le nom de *Pio-Pio*. Les Mbuun dont elle traverse le territoire au sud et au centre, la nomment « *Lungu* » dans sa partie supérieure. Lorsqu'elle entre dans la région de *Musanga* et *Lwel Ekubi* où les Mbuun se mélangent aux Ding, elle porte le nom de *Lwele*. Avant de se jeter dans le Kasai, les Ding de l'Est et de l'Ouest, les Ngwi et les Lori la surnomme *Pio-Pio*.

Son plus important affluent, la « *Punkulu* » prend sa source non loin d'Elom et la rejoint dans une zone située entre les villages Musanga et Mukoko. Sur certaines cartes elle est lui simplement nommée « *Punkulu* » confondant ainsi la rivière et un de ses affluents.

Sur d'autres cartes, elle porte le nom de « *Lie* ». Ndaywel estime que cette appellation serait le fait des Ngwi habitant le bassin inférieur de la rivière^{Note1}. Il nous semble que « *Lie* » n'a aucune signification spéciale. C'est une déformation de mot Ding « *Lue* » qui signifie « *rivière* ».

Le terme *Pio-Pio* est, quant à lui, une onomatopée désignant la couleur très sombre des eaux^{Note2}.

La Pio-Pio semble avoir joué un rôle dans l'histoire ancienne du peuplement du Bas-Kwilu. D'abord, par le fait de l'insertion d'une communauté des Ngwi dans son bassin inférieur entre les Ding occidentaux et les Ding orientaux. Ces Ngwi, nous le savons aujourd'hui, présentent plus d'affinités linguistiques et culturelles avec les populations du groupe Mongo qu'avec celles du groupe Yans-Mbuun.

Ensuite, par le fait qu'elle constitue, dans l'imaginaire, une frontière conventionnelle entre l'est et l'ouest.

Enfin, comme pour toutes les grandes rivières, le bassin de la Pio-Pio a été un lieu de rencontre et de brassage des populations: Ding orientaux, Ding occidentaux, Mbuun, Lwel et Ngwi.

Pour cette rivière, nous n'avons pas trouvé de témoignages écrits ni sur son cours ni sur les moyens et les objectifs pour naviguer sur cette rivière. Nous savons seulement que les agents de la C.K et d'autres compagnies l'ont parcourue à la recherche de l'ivoire, du caoutchouc, des palmistes et plus tard de l'huile de palme.

En 1904, la Pio-Pio est mise en avant pour des raisons économiques au Congo et en Belgique. La *Tribune Congolaise* annonce la découverte de l'or par Van Trier « dans le Lié, petite rivière qui débouche dans le Kasai entre Eiolé et Mange »^{Note3}. ; à la même période, un agent de la C.K., Kemmerich, prétend avoir trouvé de l'or à Mangaï^{Note4}. Les échantillons qui ont transité chez Mr. Dryepont, directeur de la C.K, à Dima, vont atteindre les laboratoires spécialisés en Belgique qui constatent que les pierres brillantes de la Pio-Pio et de Mangaï ne contenaient pas de l'or.

En plus de ces quatre grandes rivières, le pays de l'entre Pio-Pio-Loange est sillonné par de nombreux ruisseaux (*lue, mbing...*) de taille variable portant chacun un nom propre. Il existe aussi des lacs (*iwa*). Ces ruisseaux et ces lacs regorgeaient autrefois de poissons et la pêche dans ces eaux douces était réservée aux femmes. Toutes ces rivières, grandes et petites, ont été d'un apport certain pour la subsistance des populations de la région qui ont tiré profit non pas seulement des ressources halieutiques dont elles regorgeaient, mais aussi de toute la gent animale qui grouillait dans la forêt le long de ces cours d'eau.

Les grandes ont, pour leur part, constitué des voies de communication et de commerce dont il faudra mesurer les incidences dans l'ensemble du système économique ancien du bassin du Congo. Il n'est guère étonnant que la société de Ding orientaux ait produit une élite très active de pêcheurs, de commerçants ainsi que d'habiles navigateurs, les « *Nzadi* ». Ceux-ci contrôlaient le cours moyen et supérieur du Kasai depuis les environs de l'embouchure de la Kamtsha jusqu'aux alentours de Luebo. Dans la région habitées par les Lele et les Luba, sur la rive droite de la Loange, les « *Nzadi* » qui y ont fondé leurs colonies sont appelés « *Baringa* » ou « *Badinga* ». Van Wissmann qui ne tarit pas d'éloges pour l'habileté de ce gens en matière de navigation fluviale^{Note1}, dit en avoir embaucher quelques-uns dans son premier équipage qui a fait la descente du Kasai en partant de Luluabourg. Ces adroits navigateurs fluviaux ont aussi remonté le Sankuru et ont assuré un lien permanent entre les populations de cette région et celles des rives du Kasai.

2. LES DONNÉES DÉMOGRAPHIQUES

2. 1. PEUPLEMENT

L'histoire du peuplement du Bas-Kwilu et de la région habitée par les Ding orientaux a été longtemps mentionnée selon les données fournies par les missionnaires Jésuites, notamment Struyf et Mertens pour les Ding, De Decker pour les Mbuun, Van Naemen et Swartenbroeckx pour les Yans. Ces études, fondées sur les traditions orales collectées dans les années 1920 par ces missionnaires lors de leurs pérégrinations apostoliques dans ces contrées ; depuis quelques décennies, elles sont contestées en raison de l'utilisation de nouvelles sources apportées par les recherches linguistiques, archéologiques et linguistiques. L'article de J. Vansina intitulé « *Probing the past of the Lower Kwilu peoples (Zaire)* »^{Note1}. et publié, il y a une trentaine d'années, reste, pour le moment, la synthèse la plus actuelle de l'histoire de cette région pauvre en matière de recherche historique. L'étude de Vansina s'appuie fortement sur les données linguistiques qu'il confronte aux descriptions ethnographiques dans l'attente de l'apport de nouveaux éléments par l'archéologie. J. Vansina critique aussi l'utilisation simpliste de la tradition orale comme l'ont fait les Jésuites.

Il démonte, les uns après les autres, les lieux communs jusque-là admis par les historiens. Ils postulent l'idée qu'avant l'arrivée des actuels Bantu, la région du Bas-Kwilu n'avait pas connu, à part peut-être les pygmées, d'autres habitants. L'archéologie, bien qu'encore balbutiante, dément cette affirmation. Les éléments de l'âge de la pierre trouvés dans la région du Kasai-Mfini et dans le lointain sud de l'Angola constituent des preuves de l'existence des populations antérieures.

Au sud du Moyen-Kwilu d'autres sites ont été trouvés, ce qui permet de supposer qu'il y a eu une occupation humaine de cette région depuis l'âge de la pierre ancienne jusqu'à l'âge du fer. La conception selon laquelle toutes ces populations du Bas-Kwilu proviendraient du Gabon ou du Congo Brazzaville, après être passées sur le plateau de Bateke ne se justifie pas au vu des arguments apportés par l'archéologie et évoqués plus haut.

Enfin, l'idée d'une influence soudanaise sur les langues de la région, qualifiées autrefois de « semi-bantu », est fautive également car elle suppose qu'il n'y aurait eu qu'une seule migration massive des populations parlant les langues bantu. Il y aurait certainement eu plusieurs vagues successives de migrants, locuteurs de plusieurs variantes bantu^{Note1}.

Vansina s'oppose à l'étude de De Decker qui prétend reconstituer l'itinéraire migratoire détaillé des Mbuun. Les affirmations du jésuite sont sujet à caution car elles se fondent sur une toponymie hasardeuse et qu'elles établissent une sorte de « concordance » invérifiable entre les étymologies locales et les noms d'un lointain espace géographique ; leur homonymie en est la seule cause.

Les arguments de Swartenbroeckx faisant état d'une origine soudanaise de Yans sont aussi fallacieux que ceux de De Decker parce qu'ils sont fondés sur un parallélisme trop recherché entre des données ethnographiques issues de deux aires culturelles géographiquement éloignées.

Vansina esquisse enfin un schéma de peuplement du Bas-Kwilu. Il précise d'abord que les peuples qui l'intéressent dans son étude sont les Yans (Yansi, Yey), les Nso ou Mput, les Ding, les Mbuun, les Lwer, les Nzadi, les Tsong et les Mpiin. Ces populations vivent globalement dans un territoire borné au Nord par le Bas-Kasai, à l'Ouest par le Kwango et la Wamba, à l'Est par la Loange et au Sud par une séparation irrégulière entre les groupe de Pende, Kwese, Mbala, Ngongo, Hungana et même Suku et Yaka. Ces populations présentent des similitudes linguistiques ainsi qu'une unité culturelle^{Note2}. Le peuplement de l'espace qu'elles occupent actuellement se serait fait de la manière suivante :

1° Des populations, dont l'origine et l'identité restent encore à déterminer occupaient cette région depuis l'âge de la pierre. Devons-nous les assimiler aux Pygmées désignés « Batwa » par les traditions actuelles ou y avait-il d'autres peuples qui vivaient au même moment que ces « Batwa »^{Note3} ?

2° À une date inconnue, il y a peut-être deux millénaires, les locuteurs Bantu entrent dans la région et ils imposent un « type de parler » du groupe linguistique B. Ils introduisent probablement, aussi, une culture commune qui devait, ultérieurement, être influencée par les apports du peuple ou des peuples qu'ils auraient rencontrés sur place. Ces locuteurs bantu du groupe B mettent en place un système politique qui se repose sur le *village clanique* installé au milieu d'un domaine foncier. Le chef du clan établit une relation avec la terre dont il devient « *prêtre et sacrificateur* » ; cette relation pourrait avoir été extériorisée par le port d'un bracelet de fer ou de celui d'un anneau à la cheville. Les premiers clans installés admettent d'autres immigrants. Certains, par le jeu des alliances sont acceptés dans un même village, d'autres s'établissent dans un domaine déjà habité en payant tribut au premier occupant.

3° À une autre époque, aussi difficile à déterminer, l'aristocratie des Mongo du Sud (groupe linguistique C) influence la région. Elle perfectionne le système politique en place et apporte comme innovation la création des capitales désignées par les termes bosenge, mosenge, musiang, mushie, etc.

4° Les Mbuun vivant dans un environnement différent (la savane) commencent à construire des villages plus grands et à modifier, leur politique de base. Ils se différencient petit à petit des Yans et des Ding. C'est peut-être aussi à cette même période qu'il faut situer l'arrivée des premiers Ngwi (groupe linguistique C) ?

5° Avant le 17ème siècle, les chefs Teke font irruption chez les Yans ; les dernières dynasties Ngwi s'installent aussi dans la région ; en premier lieu, ils occupent le bassin inférieur de la Pio-Pio, puis ils poussent une partie des Ding vers l'Est (Ding orientaux).

6° Au cours du 17e siècle, les Pende arrivent au sud de la région et ils passent sous le contrôle des Lunda. Ils influencent les Mbuun du sud qui, eux-mêmes, font pression sur les Ding. Une partie des Ding orientaux quitte la vallée de la Lubwe (Mulasa) pour constituer l'aristocratie régnante de Kindwa chez les Ding de l'Ouest. C'est peut-être aussi durant cette période que Shyaam, venu de chez les Ding orientaux prend le pouvoir chez les Kuba^{Note1}.

La synthèse de Vansina indique que les migrations et l'occupation des espaces sont des processus longs et échelonnés dans le temps. Les groupes ethniques actuels, tels qu'ils ont été inventoriés puis décrits par la littérature missionnaire et coloniale, résultent d'un mélange de plusieurs éléments claniques, professionnels, politiques et religieux. Ces éléments se sont structurés à une époque donnée autour d'un ethnonyme commun, d'une communauté linguistique, des institutions sociales et politiques plus ou moins partagées. Comme plusieurs auteurs l'ont souligné, les ethnies ne sont pas des entités inamovibles et figées. Elles se font et elles se défont au gré de l'histoire selon des déplacements de nouveaux groupes claniques (ou villageois), l'émergence d'une nouvelle idéologie politique ou religieuse, l'extension d'un courant commercial ou l'imposition d'un nouvel idiome.

2. 2. L'IMPOSSIBLE DÉNOMBREMENT

Quel était le nombre des Ding Orientaux dans l'entre Pio-Pio-Loange avant l'arrivée des Européens ? La réponse à cette question reste une énigme.

Les témoignages de premiers Européens, depuis Von Wissmann jusqu'à De Deken en passant par Macar, Delcommune et Parminster, demeurent unanimes sur le fait que la région était fort peuplée, même s'ils sont fondés sur de simples observations et non sur des dénombrements systématiques.

Si nous avons des éléments sur les villages riverains du Kasai, nous n'avons aucune information sur les populations de l'intérieur.

Les agents de la C.K et les missionnaires scheutistes de Pangu ne nous fournissent pas non plus d'indication sur l'état démographique des Ding orientaux entre 1893 et 1922. Cette lacune ne sera que partiellement réparée par le Jésuite Struyf par ses impressions de voyage chez les Ding et les Ngwi : « *J'ai rencontré de grands villages très peuplés et rapprochés* » ; sans indiquer de chiffre.

Les premières données démographiques chiffrées sur les Ding du territoire de la Kamtsha-Lubwe ont été fournies par le rapport de la Mission Médicale Antitrypanosomique en 1923. La population du territoire de la Kamtsha-Lubwe recensée par la mission médicale, au 1^{er} janvier 1923, est de 107.726 habitants dont 86.769 Babunda, 16.085 Badinga, 4.212 Bangoli, 534 Balori et 126 Bandjari^{Note1}. Ces chiffres concernent aussi bien les Ding de l'Ouest que ceux de l'Est ; ils ne prennent pas en compte les Ding de l'entre Lubwe-Loange car cette contrée ne faisait pas partie, à l'époque, du Territoire de la Kamtsha-Lubwe mais de Basongo. Certes, le recensement n'était pas facile à effectuer. Les gens ne se présentaient pas spontanément ; souvent les recenseurs devaient employer la manière forte ; ils se présentaient accompagnés des soldats, ce qui faisait parfois fuir des villages entiers !

En 1928, le commissaire de district de Luebo, Lode Achtten, évalue cette population à 12.000 habitants. Il reconnaît que celle-ci a dû diminuer en raison des ravages provoqués par la maladie du sommeil^{Note1}..

Le tableau relatif aux juridictions indigènes du district du Kasai, signé par le gouverneur Beernaert, donne pour la chefferie de « *Monkene* » le chiffre de 3.865 hommes pour 155 villages, en 1929. Tandis que le tableau de 1930 indique, pour le même nombre de villages, le chiffre de 11.787 habitants^{Note2}.

Tous ces chiffres ne relèvent nullement d'un dénombrement systématique. Ils proviennent des approximations opérées à partir des listes établies pour la collecte de l'impôt ou l'exécution des corvées. Or, il y avait des indociles qui s'échappaient à l'annonce de l'arrivée de l'agent de l'État et d'autres étaient en voyage ; ils ne figuraient donc pas sur ces listes !

Les données glanées dans le rapport ALMO, à partir de 1944, paraissent un peu plus crédibles. Elles sont une projection faite à partir de chiffres fournis par les fiches de recensement village par village. Ainsi, par exemple, en 1944, les Ding orientaux étaient estimés au nombre de 24.909 habitants alors que la population recensée sur fiches était de 20.115 habitants. En 1945, on évalue cette même population à 23.439 habitants. En 1946, les Ding orientaux augmentent à nouveau en nombre, ils sont 24.94. Les *Rapports aux Chambres* de 1950 à 1958 définissent la population selon de nouveaux critères. L'unité prise en compte n'est plus l'entité ethnique, mais plutôt le « Territoire » et le « Secteur ». Les Ding orientaux et les Nzadi étaient donc recensés dans le secteur de Kapia avec les Ngwi, les Lele, les Wongo et les Mbuun que les frontières administratives n'ont pu exclure de cet espace. Les Ding orientaux et les Nzadi vivant en dehors du secteur Kapia ont été recensés dans les secteurs auxquels ils étaient géographiquement attachés. Le territoire d'Idiofa comptait 221.310 habitants en 1950 et 232.236 en 1958. En 1956 la population totale du secteur Kapia était de 48.764 habitants et la densité moyenne de 2,8 h/km².

Le dénombrement démographique suivant les unités ethniques est, forcément, source de difficultés, voire d'erreur : les ethnies ne correspondent pas aux entités administratives de type colonial. Leur répartition spatiale n'a rien de commun avec les cartes géographiques proposées par l'administrateur colonial ou le missionnaire. Comment, par exemple, distinguer les Ding des Ngwi dans un même village pluriethnique où il y a eu des mariages mixtes ?

Actuellement, on compte environ de 200.000 Ding orientaux, vivant dans le secteur Kapia.. Ceux qui sont éparpillés à travers l'ensemble du pays et dans le monde sont difficilement chiffrables.

2. 3. INTERPRÉTATION DES DONNÉES

Les voyageurs du 19^e siècle font état d'une population nombreuse le long du Kasai. Lorsque nous observons, aujourd'hui, cette région, nous découvrons qu'elle est quasi inhabitée (à part des agglomérations nées de la colonisation : Mangai, Dibaya-Lubwe, Pangu). Quel est la cause de ce déficit démographique ?

Les témoignages du 19^e siècle paraissent plausibles car ils sont en conformité avec la logique de l'occupation de l'espace par les populations de l'époque pré-coloniale. Celles-ci préféraient les abords de la forêt et les rives des cours d'eau du fait de leurs possibilités d'approvisionnement optimal en viande et en poisson. L'histoire du peuplement montre aussi que les fleuves et les cours d'eau ont constitué, de tout temps, des « *grandes routes* » pour les migrants, et les rives, des établissements de prédilection pour les hommes. Il est donc fort probable que la rive gauche du Kasai, (entre la Pio-Pio et la Loange), était autrefois très peuplée et que le dépeuplement de l'époque coloniale ait eu des causes qu'il conviendrait d'expliquer.

2. 3. 1. Contre-coups de la présence européenne sur les populations riveraines

D'abord les populations riveraines de grands cours d'eau, premières voies d'accès des colons, ont eu à subir plus que les autres, les contre-coups de la présence européenne. Une combinaison de facteurs a dû influencer l'évolution démographique. Un premier facteur serait lié à l'expansion des endémies favorisée par la multiplication des voyages et des voyageurs. Le Kasai est devenu, après 1885, une grande « *autoroute* » qui menait jusqu'au Katanga. On ne pouvait pas aller à Lusambo sur la Sankuru ou à Loulouabourg dans le Haut-Kasai sans passer chez les Ding orientaux et y faire escale (à Lubwe et à Pangu) pour s'approvisionner en bois et en vivres^{Note1}.

L'intensification des voyages, sur le Kasai, va augmenter le risque de contamination par des maladies jusque-là confinées dans des zones géographiques précises.

La maladie du sommeil sera, comme nous l'avons indiqué à plusieurs reprises, l'une de ces terribles endémies, qui décimera les populations le long du Kasai, de Bergh-Sainte-Marie jusqu'aux alentours de Loulouabourg et de Lusambo.

D'autres épidémies, comme la malaria, la variole, le syphilis, le pian, la diarrhée, la lèpre, etc., viendront augmenter la mortalité dans cette zone où des populations différentes se rencontraient fréquemment.

Deux exemples pour démontrer comment les grands mouvements de populations - occasionnés par les expéditions et l'occupation coloniale - ont provoqué, le long des routes empruntées par les Européens et leurs auxiliaires, des épidémies inconnues de la médecine indigène et souvent aux conséquences destructrices. On notera au passage que les populations locales n'étaient pas dupes ! Elles savaient désigner l'origine des calamités qui s'abattaient sur elles en accusant les Blancs.

Le Père De Deken nous raconte l'étonnante histoire de la propagation de la variole et de la désolation qu'elle a semée sur les rives du Kasai et de la Sankuru :

C'est ici que je dois relater le plus fâcheux incident de notre voyage. On se rappelle qu'à Léopoldville, parmi les cents enfants envoyés de la Nouvelle-Anvers pour achever leur instruction militaire et religieuse à Boma, j'avais choisi deux boys qui, de concert avec *Mangounga* (Moustique) et *Nganza*, devaient nous accompagner jusqu'à Loulouabourg. Celui que j'avais réservé pour le service du T. R. Supérieur avait reçu le baptême et se nommait Fataki. Le mioche avait probablement fréquenté les abords de l'hôpital de Léopoldville, où se trouvaient plusieurs varioleux au moment de notre départ. Voilà que dans les parages ci-dessus cités, le petit bonhomme est accablé d'un affreux mal de tête, accompagné d'une courbature générale. Deux jours après se montraient sur tout son corps les taches de la petite vérole. Sous peine d'infecter tout notre personnel, il fallut isoler le malade, en le déposant dans la chaloupe remorquée par le steamer. Nous allions nous-mêmes lui apporter sa nourriture et sa boisson, lui réservant, à cet effet, quelque friandise de notre table. Deux jours après l'éruption, le patient ne présentait de la tête aux pieds qu'une croûte sanieuse. Nous le crûmes perdu. Mais qu'un nègre a donc la vie dure ! Être couché nuit et jour dans une barque inondée par des pluies presque quotidiennes ; être continuellement aspergé par les éclaboussures de la roue motrice ; n'avoir nul moyen de s'abriter contre les rayons d'un soleil impitoyable ; en pareille situation, l'enfant européen le plus robuste eût succombé dix fois. Fataki supportait ces misères avec vaillance ; dix jours après, les croûtes tombèrent, l'appétit se réveilla, le petiot qui s'ennuyait de ne plus jouer avec ses camarades eut la permission de revenir sur le pont. Fatale imprudence ! Trois jours n'étaient écoulés qu'une dizaine de nègres adultes étaient atteints à leur tour. Et parmi ces malades se trouvaient des ouvriers chauffeurs ou mécaniciens, le boy du capitaine en second, la jeune femme d'un timonier. Bref, pour peu que la contagion se rependit encore, nous allions être cloués sur place, avec la perspective de voir périr tout l'équipage. De deux maux, il fallut choisir le moindre, et déposer les varioleux sur la berge, en leur laissant assez d'article d'échange pour se procurer leur subsistance chez les riverains durant trois mois au moins. Le navire les reprendrait à son retour de Lusambo. [...] Hélas, nous n'étions pas à la fin de nos misères ! Quatre jours après, il fallut encore déposer onze hommes, dont plusieurs étaient les ouvriers les plus nécessaires pour la marche du navire. [...] Nous apprîmes plus tard qu'au retour du Stanley vers Léopoldville, on trouva que, sur les vingt-sept nègres déposés en deux contingents, seize étaient morts ; les autres furent rapatriés par navire. De plus, quand nous revînmes par la même route, après notre séjour à Loulouabourg, d'autres malheurs étaient survenus. Les indigènes, attirés par les marchandises laissées à nos malades, s'étant mis en rapport avec ces derniers, avaient porté la contagion dans leurs villages respectifs. Un an plus tard la petite vérole désolait encore la région du Sankuru, dix mille nègres avaient succombé, des villages ont été abandonnés ou brûlés par leurs habitants, émigrés ensuite vers les rives du lac Léopold. Et quand, ainsi que je le raconterai dans la suite, je revins par le même navire, le Stanley, amenant de Léopoldville les Sœurs destinées à Loulouabourg, le bateau, que l'on reconnut parfaitement et qu'on accusait d'avoir amené la peste dans le pays, fut assailli furieusement à coup de flèches et de

sagaies. Nous dûmes fuir en toute hâte ^{Note1.}.

Pour sa part, Piron, agent de la SAB, nous rapporte un autre épisode de la propagation d'une mystérieuse maladie qui a décimé les populations dans les bassins inférieur et moyen de la Kamtsha.

En effet, en 1898, une épidémie consistant à une affection de la poitrine ou de la gorge éclate chez les Ding du bassin de la Kamtsha faisant de nombreuses victimes. Les Blancs, accusés d'être à l'origine de cette calamité sont attaqués et Hector Cambier, agent de la SAB, est assassiné. Piron raconte ce drame :

Vous vous rappelez que lors de notre passage à Mangkan, je vous disais qu'une épidémie régnait chez les Badinga; beaucoup d'entre eux mouraient d'une affection de poitrine ou de la gorge. Depuis lors, un de leurs chefs est décédé, également frappé par le même mal, et à partir de ce jour l'idée s'accrédita, propagée sans doute par les féticheurs, que c'était les Blancs qui étaient seule cause du mal et qui avaient dû, lors de leur dernier passage, jeter un sort sur le pays, car jamais, avant leur arrivée, pareille calamité ne s'était abattue sur lui. Tous les villages situés sur la route et dépendant du chef décédé s'étaient, en conséquence et à notre insu, entendu pour s'opposer au retour des Européens. C'est dans ces fatales conditions que notre voyage fut entrepris. Partout le long de notre route les villages étaient abandonnés. Nous n'étions plus qu'à deux heures de la factorerie de Songo, lorsque nous fûmes subitement attaqués et que M. Cambier fut mortellement atteint d'une flèche, et que trois hommes de la caravane furent blessés. Après bien des difficultés et des dangers, j'ai réussi, bien que blessé moi-même, à emporter le corps de mon pauvre chef jusqu'à Songo, d'où il a été transféré à Eiolo ^{Note2.}.

Ces deux récits nous montrent clairement que les voyages et la multiplication des contacts provoqués par la colonisation ont eu des incidences négatives sur le peuplement de la rive gauche du Kasaï entre la Pio-Pio et la Loange.

2. 3. 2. Contraintes liées à la mise en valeur de la région et à l'occupation européenne

Ensuite, toutes les contraintes liées à la mise en valeur de la région et à l'occupation des terres par les Européens ont aussi joué un rôle négatif dans l'évolution démographique. À partir de 1892, de nombreuses compagnies commerciales installent leurs agents dans les factoreries créées pour la « récolte » de l'ivoire et du caoutchouc. En 1901, la Compagnie du Kasaï prend le monopole du commerce dans la région. Toute la population masculine est mise à contribution pour la production. Pour nourrir les agents et les travailleurs dans les factoreries et les stations, il est systématiquement fait appel aux villageois, le plus souvent de manière brutale. Cette nouvelle donne socio-économique ne manquera pas de bouleverser les manières traditionnelles de s'approvisionner et de distribuer la nourriture. Aussi la famine ne tardera-t-elle pas à s'installer dans cette région qui, quelques décennies plus tôt, était réputée prospère : grands champs de manioc, de nombreuses plantations de bananes, des poissons bon marché, des victuailles en abondance, etc.

Selon les témoignages du début du 20^e siècle, la disette - et même la peur du Blanc - règnent sur cette région. Les premiers missionnaires de Pangu ne se voient offrir que peu de vivres à acheter. Un jeune Jésuite d'Ipamu, ne manquera pas de stigmatiser la famine existant dans la région ^{Note1.}. L'avis de Mertens au sujet de l'alimentation n'est guère plus favorable pour la contrée ^{Note2.}.

Si nous comparons ces allégations aux propos de premiers voyageurs du 19^e siècle avec l'éloge de la production alimentaire, nous constatons la régression opérée entre les deux périodes. Les hommes et les femmes que Wissmann et Stache qualifiaient de robustes, deviennent donc, en l'espace de quelques décennies, chétifs, frileux et paresseux !

2. 3. 3. Répressions des résistances

L'intrusion des Européens est mal vécue. Elle ne manque pas de susciter des affrontements armés : répressions de révoltes causées par les travaux forcés, l'exploitation du caoutchouc naturel, l'exploitation des palmeraies, la coupe des bois pour les steamers, le portage à dos d'hommes et les recrutements de la main-d'œuvre.

Les témoignages oraux et écrits parlent des représailles sanglantes, de mort d'hommes, d'incendie des villages, des fouets, des relégations, d'humiliation publique ^{Note3.}, etc. Le substitut Charles Greban de Saint-Germain donne un exemple de ce régime de terreur tel qu'il règne en 1901 dans le territoire qui dépend du poste d'État de Lubwe ^{Note4.}.

Les recrutements des indigènes pour le portage, la coupe de bois, le service militaire et, ensuite, pour les plantations de palmeraies et d'hévéa, et, enfin, pour ce que les autochtones ont appelé « ksalu ya mafu » ^{Note3.} finirent par accélérer le processus de dépeuplement et à créditer le mythe du « *Blanc cannibale* » ^{Note4.}.

3. TRADITION ÉCONOMIQUE

Plusieurs auteurs estiment que les institutions sociales et politiques de toutes les communautés humaines, dépendent, entre autre, de la manière dont elles produisent et distribuent la richesse.

Pour nous permettre d'avoir une bonne appréciation des systèmes sociaux, culturels et politiques des Ding orientaux tels qu'ils fonctionnaient à l'époque ancienne - avant les perturbations provoquées par les colonisateurs et les missionnaires -, il nous a paru nécessaire de commencer notre investigation par l'analyse de la tradition économique, fondement des autres activités sociales.

3. 1. L'ORGANISATION DU TERROIR

Comme dans toutes les sociétés anciennes, l'économie, chez les Ding orientaux, repose avant tout sur la mise en valeur des ressources disponibles du terroir. Le terme « *terroir* » rejoint ici la notion du territoire appartenant à une communauté clanique ou villageoise. Il s'agit de l'ensemble des terres et des rivières sur lesquelles s'exercent des droits d'appropriation d'un ou de plusieurs groupes.

3. 1. 1. Perception de l'espace

Ainsi défini, chaque terroir est organisé non à partir des modèles de la cartographie occidentale, mais à partir d'une logique prenant en compte des lieux particuliers. Ces lieux sont des sièges de divers pouvoirs sur les génies, sur les eaux, sur les terres, sur les arbres et aussi sur les hommes, sur les animaux et sur les minéraux. Il y a aussi prise en compte des distinctions fonctionnelles qui permettent à chaque groupe d'exercer, selon son ordre d'arrivée et son activité, des attributs particuliers. Chaque fonction implique une maîtrise particulière de l'espace. Ainsi par exemple, le guérisseur possède une maîtrise particulière des herbes et des arbres médicamenteux tandis que le chasseur a un pouvoir sur les gibiers de chasse. La représentation de l'espace est donc « *topocentrique* » ^{Note1.} et liée aux fonctions sociales de chaque groupe.

Ces fonctions, et les activités productives sont complémentaires les unes des autres ^{Note2.}. Par exemple, l'agriculteur a besoin de la houe, de la machette ou de la hache du forgeron ; et le forgeron a, lui aussi, besoin du manioc ou des ignames de l'agriculteur ; mais tous deux recourent à la protection des chefs politiques, ils sollicitent les sacrifices des prêtres de la terre et les interventions de mages, de voyants ou de guérisseurs. L'agriculteur, le pêcheur, le chasseur ou le forgeron ne peuvent pas travailler en vase clos. Leurs activités dépendent de celles des autres membres de la communauté.

Aussi, à la complémentarité des fonctions correspond celle des usages de l'espace et de sa répartition : fonctions et espace sont ainsi multiples, spécialisés et interdépendants.

Les espaces terrestres et aquatiques sont eux-mêmes repartis suivant leurs usages spécifiques. Ainsi, par exemple, les terres agricoles se distinguent des terrains de cueillette, de chasse, de réserves animalières, de prélèvements des espèces de la pharmacopée, des lieux d'exploitation de l'argile pour la poterie ou des zones de refuge, etc. Les eaux sont, elles aussi, divisées en sources d'eau potable, en étangs pour rouir le manioc, en rivières ou étangs de pêche, en sources destinées aux ablutions rituelles, etc. Chacune de ces portions de l'espace porte un nom propre et ses limites sont connues des tous. Chaque partie du terroir est souvent placée sous la protection d'un génie tutélaire. Le propriétaire y joue le rôle de *prêtre et de sacrificateur*. Aussi l'exploitation d'un domaine quelconque, requiert-elle obligatoirement la permission du maître des lieux, sinon les malheurs peuvent s'en suivre. Ainsi pour couper un gros arbre pour la fabrication d'un grume-cercueil, le maître du domaine égorge un poulet sous l'arbre choisi en prononçant une incantation (*Laswan*). Il en est de même pour le feu de brousse, la chasse, la pêche, etc. Ainsi, chaque portion de terre, chaque partie d'un cours d'eau, appartiennent-elles à un groupe social donné. Il n'existe pas de terrains vagues ou des « *terres vacantes* » comme le pensaient les colons et les missionnaires.

Mais comment les terres des Ding orientaux sont-elles réparties entre les différents groupes sociaux ?

3. 1. 2. La question des délimitations

L'un des problèmes qui oppose, encore aujourd'hui, les villageois aux agents de l'administration moderne, est celui des cartes et des croquis. Pour délimiter une propriété supposée d'un individu ou d'un groupe, selon les techniques de la cartographie de type occidental, il apparaît vite des difficultés quelque fois insolubles.

Les possessions ne sont pas nécessairement contiguës. Un clan peut réclamer des droits sur une enclave qui se trouve loin de son village, à l'intérieur d'un vaste territoire appartenant à un autre groupe social. Sur un même territoire, la terre peut appartenir à un groupe tandis que les eaux, certains arbres ou certaines exploitations souterraines reviennent à d'autres groupes. Il y a, par exemple, entre Ipamu village et Bundu, une portion de forêt vierge sur laquelle le clan Ntshum de Kibwadu (à plus ou moins de 45 kilomètres de là) perçoit un tribut.

En fait, les critères de division et de représentation de l'espace n'obéissent pas aux exigences de notre cartographie moderne. Les communautés recevaient comme héritage culturel, différents récits et mythes rappelant la façon dont ont été conçus les marquages initiaux de l'espace. Il existe donc des repères indiquant les démarcations entre différents domaines.

Dans la cour de « Munkun » à Kapia, il y avait, nous le verrons plus loin, un dignitaire chargé d'arbitrer des conflits fonciers entre les différents acteurs sociaux. Il portait le titre de « *mwi-ndul* » (chef des frontières)^{Note1.} . Ce personnage avait une grande importance dans la résorption des conflits qui portaient souvent sur les droits de répartition des produits de la chasse. Il était la mémoire vive de la société en matière de droit foncier.

3. 1. 3. La propriété foncière

Nous examinerons cette notion de la propriété foncière à deux niveaux : d'abord chez les Ding orientaux qui habitaient la terre ferme et ensuite chez les riverains (Nzadi).

a. Chez les Ding de l'intérieur

Comme Nicolaï l'explique, chez les Ding orientaux qui occupent la terre ferme ainsi que chez la plupart des populations du Bas-Kwilu, la notion de propriété foncière concerne l'usage de la chasse plutôt que celui de l'agriculture^{Note2.} . Dans le passé, l'exploitation agricole apparaît comme un fait accessoire laissé aux soins des femmes.

Pour comprendre ce phénomène, il convient de cerner de plus près l'organisation et la division traditionnelle du travail.

Notons, d'abord, que c'est au sein de la maisonnée que se réalise la division sociale la plus significative du travail : la division sexuelle. Il existe des travaux pour hommes et des travaux pour femmes, souvent sanctionnés par des interdits. A cette répartition du travail correspondent des pratiques foncières sexuellement différentes. D'après A. Pourtier, le statut de l'homme, en rapport avec sa force physique, est celui de « *chasseur-guerrier- bûcheron* »^{Note3.} . Son rapport à l'espace se situe sous le signe d'une grande liberté. En effet, le sarclage, l'abattage et l'incinération de la forêt représentent ses seules véritables contraintes : quelques semaines par an pendant la saison sèche. Toutes les autres tâches agricoles (semis, entretien, récolte, préparation de la nourriture, etc.) incombent à la femme et l'occupent toute l'année. Libéré, grâce au travail des femmes, de la quotidienneté des tâches matérielles répétitives, l'homme emploie son temps à l'organisation et à la pratique des activités cynégétiques.

La chasse devient ainsi la principale activité sociale vers laquelle toutes les autres convergent. D'où l'importance des espaces vierges, lieux de reproduction des animaux sauvages et domaines privilégiés de chasse. Le domaine foncier est donc avant tout un domaine de chasse.

Sur le plan physique, le terroir revêt un caractère particulier. Il y a au centre de chaque espace élémentaire, un village, point fixe, au moins durant plusieurs années, pivot autour duquel s'effectue la rotation des champs. À partir de ce centre, dans un rayon de quelques kilomètres, l'espace est connu de tous les villageois parce qu'il y a des champs (*mangyong*), des jachères (*mpang*), la forêt intacte (*mpeng'ne*) et parfois la brousse (*nsia*). À ces quatre formes d'organisation de l'espace physique correspondent des droits différenciés.

Les premiers droits sont ceux liés à la jouissance des fruits du champ. L'ensemble des activités agricoles relève essentiellement de la vie domestique. L'homme s'occupe, comme nous l'avons déjà dit, de l'abattage d'une portion de la forêt primaire (*igyong la mpeng'n*) ou d'un recru forestier (*igyong la mpang*); la femme fait les semis, l'entretien et les récoltes. La production agricole sert avant tout à nourrir la famille. Le surplus faisait l'objet d'échange, surtout avec les riverains qui fournissaient du poisson, du sel et d'autres produits. Les Ding orientaux ne paient aucun tribut sur la production agricole considérée comme mineure et relevant du droit élémentaire de chacun à pouvoir se nourrir. C'est pour cette raison qu'on ne refuse à personne, même s'il est étranger, d'avoir son champ.

La deuxième catégorie des droits concerne ceux liés à la jachère (*mpang*). L'abattage de la forêt est une tâche rude, surtout avec une forêt primaire : il faut beaucoup plus d'énergie que pour défricher un recru forestier. Il est, alors, normal que le premier défricheur (ou ses ayants droit), se voit reconnaître des droits sur sa jachère. Ces droits consistent essentiellement à ce qu'il fasse son champ sur ce terrain quand il le veut, qu'il en donne l'usage à un tiers ou qu'il le lègue à ses descendants^{Note1.} .

La réalité de ces droits et de leur durée tiennent à la mémoire sociale. La longueur du cycle de reconstitution de la forêt expose à l'oubli : le droit s'éteint si la mémoire ne peut l'actualiser ou si un emplacement autrefois cultivé ne peut plus se distinguer de l'environnement forestier.

Chez les Ding orientaux, l'héritage était, entre autre, composé des différentes jachères ayant appartenu au défunt.

Le troisième groupe des droits sont ceux liés à l'usage de la brousse (*nsia*). Comme nous l'avions déjà indiqué, les Ding orientaux ne considèrent pas cette espèce d'écosystème comme un espace propice à l'agriculture. Là où existe une brousse, elle constitue un emplacement favorable à l'établissement du village, évitant ainsi à l'homme le pénible travail de défrichage de la forêt. Les règles de l'appropriation du gibier de brousse sont les mêmes que celles appliquées en jachère ou en forêt intacte. De même la cueillette et le ramassage, en ce lieu, ne sont pas soumis à l'obligation de donation d'une redevance à une tierce personne hiérarchique. Les gibiers capturés lors d'un feu de brousse sont partagés entre tous les participants, hommes, femmes et enfants. La brousse semble relever du domaine public, dans ce sens qu'elle est souvent le lieu où se tiennent les marchés, le lieu aussi de rassemblement pour le jeu de lutte traditionnelle (Minkar), ou encore le lieu de l'épreuve du poison (*kipom*) et aussi, le lieu pour faire la guerre ou pour arbitrer un grand conflit entre deux communautés villageoises^{Note1.} .

La quatrième série des droits fonciers et la plus complexe reste celle liée aux activités cynégétiques.

Remarquons qu'ici, l'espace agricole et l'espace cynégétique se superposent. Les Ding peuvent chasser, sans restriction, dans un champ, une jachère, une brousse ou une forêt intacte.

Selon leurs convictions, les bêtes sauvages sont une propriété collective de la communauté des vivants ; celles-ci leur sont données par les ancêtres et les génies sylvestres. Ces ancêtres et ces génies communiquent par l'intermédiaire des anciens et des chefs investis et reconnus par l'ensemble de la société. Ces autorités, structurées suivant une hiérarchie complexe^{Note2.} , sont les gardiennes de règles séculaires de la bonne gestion du patrimoine animalier ; elles sont aussi garantes de la sécurité alimentaire du groupe. À ce titre, elles ont des droits à revendiquer sur chaque prélèvement qui s'opère sur le patrimoine dont elles ont la charge. N'importe quel membre de la communauté peut donc, en vertu du principe qui dit que « *nul ne peut mourir de faim, chacun doit manger* », dans la mesure de ses moyens, puiser parmi la variété qu'offre le monde animal.

Dans leurs vies cognitives, les Ding orientaux estiment que tous les animaux ne sont pas consommables et qu'ils n'ont pas nutritionnellement et socialement la même valeur. Ainsi, certains gibiers de chasse ou certains de leurs organes peuvent être destinés exclusivement aux hommes, aux femmes ou aux enfants, et d'autres consommés sans exclusive par tous les membres de la communauté. Ainsi, par exemple, est-il interdit aux femmes de consommer des animaux qui n'ont pas de sabots (*ns'r to*), à l'exception des singes. D'une manière générale, ces animaux sont des carnivores.

Tableau N°16 Principaux animaux nobles

ANIMAUX	ORGANES A PAYER
Léopard	Peau, dents, griffes, cuisses

Éléphant	Pointe, cuisses, poils
Sanglier	Cuisses, mâchoire inférieure
Phacochère	Idem
Antilope Bongo	Cuisses, peau
Buffle	Queue, cuisses, dents
Gros pangolin	Queue, cuisse, tête
Aigle	Plumes, griffes, cuisse
Nkol (oiseau)	Plumes rouges

(Sources: nos enquêtes sur terrain.)

Une autre division est aussi opérée entre les animaux dits « nobles » (*ns'r kkn*), dont certains organes doivent être livrés comme tribut aux différentes aristocraties, et les gibiers ordinaires que le chasseur doit partager, selon les règles bien précises, avec sa parenté, ses alliés et ses amis. Il y a ici un double niveau de droits liés à la qualité du gibier : les droits sur les animaux nobles et les droits sur les animaux non nobles.

Le grand chef « *Munken* » et sa sœur « *Nkumukoor* » reçoivent en tribut certains organes d'animaux nobles qu'ils vouent à la consommation ou qu'ils gardent comme trophée ou objet de prestige.

De tous ces animaux, le sanglier et le phacochère ont été les plus prisés par la noblesse à cause de la saveur de leur chair. À propos de ces deux animaux, le scheutiste Janssens note : « *Comme tribut les hommes paient une partie du produit de la chasse, seulement de la viande d'un cochon, pas une autre viande, au chef* »^{Note1.}.

La chasse étant la principale activité sociale, la terre est considérée comme un domaine de chasse. Le propriétaire foncier est un chef de chasse ou plutôt, comme le disent les ethnologues, un « *chef de cuisse* »^{Note2.} parce que son usufruit est constitué des cuisses de bêtes nobles tuées sur ses terres. Dans ce contexte, les contestations foncières portent plus sur des droits de chasse que sur les cultures.

b. Chez les « gens du fleuve »

Nos informations, sur l'appropriation de l'espace chez les « gens du fleuve » (Nzadi), sont limitées car, il n'existe que très peu d'études sur ces populations traditionnellement réputées nomades saisonniers^{Note3.}. Les Nzadi sont éparpillés le long du Kasaï sur de grandes distances et leur identité est de plus difficile à définir. Ceux de la région que nous étudions se démarquent difficilement des Ding orientaux. D'ailleurs les Lele, les Ngwi, les Nkutu ne font pas de différences entre ces deux groupes. Mais les Ding orientaux qui occupent la terre ferme considèrent que ces riverains sont différents d'eux.

Les ressources du Kasaï et parfois de certains de ces affluents, auxquelles les Nzadi entendent avoir accès et sur lesquelles ils veulent exercer leur contrôle, sont essentiellement formées de produits halieutiques (poissons, crevettes, crabes, etc.), de mammifères, d'oiseaux et de reptiles aquatiques (hippopotame, antilope de marais, crocodile, varan, etc.), d'arbres servant à la fabrication des pirogues et des pagaies, de lianes pour tresser les nasses, de pailles pour la fabrication du sel^{Note4.} et de légumes pour l'alimentation domestique. Ces ressources sont logées dans des milieux bio-écologiques différents et dépendent ainsi, pour leur appropriation et leur mise en valeur, non seulement de leur gîte écologique (eaux coulantes, mares, bras du fleuve, buissons flottants, bancs de sable, etc.), mais aussi des saisons qui déterminent l'étiage ou la crue du fleuve et des moyens techniques dont disposent les usagers.

Quant à l'appropriation sociale des espaces halieutiques, la tradition dit que les pêcheurs, organisés en communautés claniques, se seraient répartis les territoires de pêche selon un modèle politique hiérarchisé. Chaque communauté villageoise a son domaine de pêche au sein duquel chaque clan a sa portion. Ceci n'est valable que pour les mares (*ndong*) intérieures, les îles arborescentes (*kisang*) et les buissons flottants (*nkuku*) dont les emplacements ne varient pas suivant les saisons. Il faut noter que la possession de l'espace ne garantit pas nécessairement la possession des ressources halieutiques qui se déplacent constamment. Il faut donc aller chercher les poissons ou les autres bestiaux là où ils se trouvent pendant une saison donnée ou en un lieu précis. D'où la nécessité de la régulation des droits d'accès au niveau intercommunautaire. Cette régulation est traditionnellement opérée par des institutions symboliques.

Les « gens du fleuve » estiment que, le poisson, le crocodile ou l'hippopotame avant leur capture, n'appartiennent qu'aux ancêtres ou aux génies. Les « *maîtres d'eau* » (*nga nzel*), responsables des cultes, ont une fonction de coordination des activités dans différents espaces halieutiques. Les « Nzadi » croient aussi que ces « *maîtres d'eau* » ont de tels pouvoirs qu'ils peuvent, par exemple, rendre infructueuse une pêche organisée à leur insu, commander à un hippopotame de renverser la pirogue de ceux qui tentent de le chasser sans autorisation ou, au crocodile, de dévorer quelques aventuriers insoumis, etc. L'accès aux ressources qu'offrent les eaux du Kasaï est donc contrôlé par ces « *maîtres d'eau* » qui sont, en fait, les équivalents de « *chefs de terre* ». Comme leurs collègues terriens, leur pouvoir a une forte tonalité religieuse. Ils sont des « *prêtres d'eau* », manipulateurs des esprits aquatiques. Avec un poulet ou une chèvre et unealebasse de vin de palme, ils allaient invoquer (*ulam*n) ces esprits pour que le chasseur d'hippopotame ne subisse aucun dommage et que la pêche des femmes dans la mare ou celle des hommes dans le courant de la grande rivière (*nzel*) soient fructueuses et sans danger.

Le Père De Deken note à ce sujet : « Pour peu qu'il s'agisse d'une pêche importante, ils ne la commenceront jamais sans offrir aux Nzimous, leurs fêtes particulières, le sacrifice d'un coq dont le sang sert à maculer les engins, tandis que les ergots sont soigneusement attachés aux cordes des filets. Quand c'est un village tout entier qui offre le sacrifice, le coq est remplacé par une chèvre, parfois un mouton »^{Note1.}.

En retour, ceux qui bénéficient de telles faveurs, doivent récompenser leurs bienfaiteurs en leur versant un tribut. Chaque « *maître d'eau* » reçoit une quote-part proportionnelle à sa place dans la hiérarchie des pouvoirs; le « *grand pontife* » recevant ainsi la partie la plus noble.

Il serait intéressant d'étudier les rapports qui ont existé entre les « *maîtres d'eau* » et les « *maîtres de la terre* ». Comment s'arrangeaient-ils pour éviter des conflits entre leurs deux sphères de compétence ? Nous savons par exemple que les « *maîtres d'eau* » n'ont aucune revendication à faire sur les dépouilles des gibiers terrestres, même si ceux-ci sont capturés ou abattus à proximité de leurs mares ou de leurs eaux.

Il en est de même du grand chef terrien, « *Munken* », qui ne peut exiger un tribut sur la dépouille d'un hippopotame ou d'un crocodile.

Nos informateurs nous ont aussi appris qu'il est formellement interdit, sous peine de conséquences mortelles, à la « noblesse de la terre » d'aller pêcher ou chasser dans les espaces réservés à la « noblesse d'eau » et vice-versa.

Des enquêtes plus approfondies devront ultérieurement nous permettre de mieux cerner les vrais enjeux de la distinction entre les « gens du fleuve » et les « gens de la terre ».

3. 2. LA MISE EN VALEUR DE LA TERRE

Les ressources du milieu sont prélevées et majorées par la chasse, la pêche, la cueillette, l'agriculture et l'élevage. Étudions chacune de ces formes de mise en valeur.

3. 2. 1. La chasse

Nous avons trouvé dans le manuscrit du Père Janssens quelques descriptions laconiques à propos de la chasse chez les Ding orientaux^{Note2.}. D'autres sources soulignent aussi l'importance de la chasse chez le peuple que nous étudions ici : le rapport du commandant Ketele^{Note1.}, les commentaires de Lode Actten^{Note2.}, les écrits de Struyf et de Mertens^{Note3.}, etc.

La diversité et l'abondance^{Note4.} de la faune ont donné à la chasse un tel prestige qu'elle est devenue, chez les Ding orientaux, le centre de toute la vie sociale. Cette variété et cette abondance d'animaux sauvages devaient inévitablement entraîner une recherche permanente des techniques de plus en plus efficaces pour rentabiliser la chasse. Celle-ci deviendra donc progressivement la source des innovations technologiques et le moteur du progrès social. C'est à partir des armes de chasse que naîtront les instruments agraires et la chasse permettra d'élaborer les techniques de guerre.

Dans la tradition ancienne, le chasseur cumule plusieurs vertus : la bravoure, la connaissance et même la générosité (il sait partager). Il est souvent présenté comme l'aventurier solitaire qui, avec son chien et son arc, poursuivant un gibier, s'éloigne de son pays, explore des espaces vierges, découvre des peuples inconnus et apporte les innovations technologiques et culturelles.

Du fait des dangers qu'il court, le chasseur est à l'origine de plusieurs charmes et fétiches. Il est souvent assimilé au sorcier et au magicien. Ainsi que l'a démontré Vansina^{Note5}, la chasse est également un acte religieux.

La chasse exige un certain nombre de connaissances dans les domaines aussi variés que la géographie de la forêt ou de la brousse, la taxonomie des animaux et leur anatomie, la cryptographie, l'histoire du village ou de la communauté ethnique, l'organisation sociale et politique, les pratiques religieuses, etc. Ainsi, chez les Ding orientaux, l'initiation des jeunes garçons consiste-t-elle d'abord en l'apprentissage de la chasse.

a. Types de chasse

Les Ding orientaux pratiquent plusieurs types de chasse. Elle est soit individuelle soit collective, aux arcs ou aux filets, au chien ou aux pièges. Des chasses ciblées peuvent être pratiquées sur un animal spécifique traqué. La chasse dans les forêts primaires était différente de celles pratiquées dans les forêts secondaires, les marais ou la brousse.

1° La chasse individuelle (*Udzwam*)

Un individu, avec son arc ou son fusil et parfois son chien, va seul traquer le gibier. Il peut s'y exercer à proximité du village pour le petit gibier ou s'enfoncer loin dans la forêt à la recherche du gros gibier. La chasse individuelle à proximité du village ne demande pas une grande spécialisation et n'importe quel homme peut s'y essayer. Seuls les chasseurs chevronnés s'aventurent dans la forêt vierge où ils courent le risque d'être attaqués par les fauves ou de s'égarer. D'où la nécessité de se prémunir de fétiches et de charmes protecteurs.

La forêt, croit-on, est aussi peuplée de toute sorte d'esprits et de génies, il faut avoir une maîtrise sur ces êtres non seulement pour espérer des chasses fructueuses, mais aussi pour obtenir leur protection. Encore aujourd'hui, ces chasseurs solitaires font l'objet de récits fantastiques. Par exemple, un tel a le pouvoir de l'ubiquité ou le don de se transformer en papillon ou en feuille verte quand il est poursuivi par un éléphant ou un léopard ; un tel autre a la capacité de se transformer en éléphant, en léopard, en aigle ou en python^{Note1}.

On croit aussi certains de ces chasseurs capables de transformer, par des tours magiques, telle termitière, tel insecte ou tel morceau de bois en animal. Il se dit aussi que la chair des animaux ainsi « fabriqués » est fade et que, parfois, les jeunes femmes qui la consomment, souffrent ensuite soit de la stérilité soit des troubles dans leur cycle de menstruation !

Les différentes captures d'animaux par piégeage relèvent de la chasse individuelle. Il existe une gamme variée de pièges. Mertens en décrit un certain nombre^{Note2}.

2° La chasse collective

La chasse collective est celle qui engage plus d'une personne. Il faut distinguer ici ce que les Ding appellent « *nkong* » de ce qu'ils nomment « *opaa* ».

La première engage un nombre limité d'individus autour d'un maître chien. L'opération consiste à débusquer l'animal et à le faire traquer par les chiens ; une équipe mobile de chasseurs essaie d'abattre la bête en anticipant chaque fois sur le passage de l'animal poursuivi par le chien.

La deuxième mobilise généralement toutes les forces vives masculines et valides d'un même village. Parfois deux ou trois villages du même district s'associent pour une grande chasse qui est alors une œuvre commune. La chasse collective peut revêtir plusieurs formes suivant les techniques utilisées : la chasse aux filets (le filet : « *otii* » au singulier, « *matii* » au pluriel ; « *Opaa u matii* » chez les Ding orientaux) et la chasse à l'arc (*opa u mato*).

La chasse au filet varie selon l'environnement physique l'animal visé. Les chasseurs ne traquent pas de la même façon, l'antilope « *nkebr* » (*nkulupa* en kikongo), la gazelle « *mbukr* » (*mbuluku* en kikongo) ou l'antilope de brousse « *mbam* » (*mbambi* en kikongo).

Les Ding peuvent aussi décider de chasser sans filets, mais avec des arcs et des flèches (*opa u mato*). Cette forme de chasse, souvent pratiquée en forêt vierge loin du village, fait appel à l'habileté des archers qui doivent tirer sur la bête pendant que celle-ci est en pleine course. Pour le profane, l'opération paraît compliquée. C'est avec cette chasse que les chasseurs d'élite et les redoutables guerriers (*mayul*) du village sont repérés.

Notons enfin qu'un groupe d'adolescents et d'enfants entourés de quelques adultes expérimentés peuvent organiser une partie de chasse non loin du village pour traquer le petit gibier, notamment les écureuils. Ils utilisent les arcs, les flèches et parfois de petits filets. Ce genre de chasse prend le nom de « *mful* ».

b. Dimension socio-politique des activités cynégétiques

En amont et en aval des pratiques cynégétiques que nous venons de décrire, se situent d'autres activités sociales et politiques liées à la chasse et qui confèrent à celle-ci une place prédominante dans l'histoire sociale des Ding orientaux.

1° La chasse solennelle

Souvent pour ouvrir la saison de chasse, une chasse solennelle à laquelle participe « *Munken* » est organisée. Les hommes y vont avec des tam-tams et ils y emmènent le grand chef porté sur son hamac. À chaque partie de la chasse, « *Munken* » est placé en bonne position dans l'alignement des chasseurs. Il ne pose pas ses pieds par terre, car il se tient sur un escabeau (*ipon*) décoré avec les clous de cuivre jaune. Deux chasseurs professionnels se placent à ses côtés : l'un à droite, l'autre à gauche. Ce sont eux qui, en réalité, abattent le gibier passant du côté du chef. S'il arrive que le chef manque sa cible, nul n'ose le déclarer tout haut. Si l'un de deux chasseurs abat un animal, l'action est attribuée au chef. Cette chasse solennelle a plutôt un caractère ludique et elle entre dans le cadre des rites célébrés annuellement pour l'exaltation du pouvoir royal et le renforcement de la cohésion sociale.

C'est dans ce registre qu'il faut classer la chasse qui se déroule en compagnie de la polyandre récemment instituée. Les chasseurs la transportent aussi en hamac avec tam-tams, chants et danses. Mais la jeune femme ne participe pas aux parties de chasse, les hommes lui aménagent une aire de repos où elle attend la fin de la chasse. C'est elle qui détermine, parmi tous les gibiers abattus, la dépouille qu'elle aimerait emporter chez elle^{Note1}.

2° Le partage du gibier

Le partage du gibier se trouve au centre même du système social et il existe un ensemble de règles qui facilitent la distribution du produit de la chasse. Vansina indique que ce partage se fait d'après un code social bien précis^{Note2}, mais dans la littérature ethnographique que nous avons consultée, l'importance de ce code social n'est pas prise en compte, à sa juste mesure. Les rares études qui l'évoquent, le présente souvent d'une manière imprécise. Mertens n'en parle que de façon laconique mais il en perçoit cependant l'importance : « *La coutume a déterminé une fois pour toute la part qui revient à chacun. Aussi les disputes sont-elles rares à ce sujet. Il existe tout un code de lois; ce qu'on en trouve pourra servir d'introduction à des recherches ultérieures* »^{Note3}.

Selon plusieurs indices, la distribution du fruit de la chasse et le partage du gibier se trouvent au cœur même de la culture sociale et politique des populations bantou de l'Afrique centrale.

Le tribut noble est, à l'origine et presque partout, constitué d'organes d'animaux (défenses d'éléphant, plumes d'aigle, canines des fauves, peau de léopard, queue de buffle, etc.) ; la puissance d'un chef ou d'un roi et l'étendue de son territoire se mesurent, pour leur part, au nombre des sujets qui lui paient ce tribut^{Note4}.

Dans la région culturelle du Bas-Kasaï où les références claniques jouent un rôle prépondérant dans la structuration sociale, les interdits alimentaires censés garantir la spécificité de chaque identité clanique, sont, pour l'essentiel, constitués d'animaux^{Note1}.

Comme nous le verrons dans le chapitre traitant de l'organisation sociale, les associations culturelles et les sociétés ésotériques se choisissent comme emblèmes certains animaux dont elles monopolisent le droit de consommation.

Le partage social du gibier semble donc avoir été un important facteur pour l'équilibre des sociétés anciennes. Aussi s'avère-t-il indispensable d'étudier le code qui règle ce partage. Si théoriquement une telle étude est possible, elle est, en fait, difficile à mener, car le maquis juridique à dépouiller est tel qu'un plan de travail est difficile à concevoir. Ainsi, par exemple, au sein d'un même groupe aussi restreint que celui des Ding orientaux, ces règles de partage du gibier peuvent varier d'une région à une autre ou d'un village à un autre. Il faut aussi noter, contrairement à ce que pensait Mertens, que ces règles n'ont jamais été statiques; elles ont évolué suivant les innovations technologiques et les transformations sociales et politiques^{Note2}. Malgré ces difficultés, nous essayons de dégager des constantes communes en examinant quelques cas « saillants ».

Observons, au préalable, que dans chaque village, il y a parmi les chasseurs, des sortes de « bouchers » attirés à qui il revenait de dépecer le gibier et d'en faire des parts selon les conventions établies. Ces personnes dont la compétence n'a rien à envier aux experts modernes de la découpe, sont toujours récompensées après chaque travail bien fait.

- Partage du léopard, de l'aigle et de l'éléphant

Le partage des dépouilles des animaux nobles (voir tableau n°) est un acte éminemment politique.

Le léopard, l'aigle et l'éléphant font l'objet d'un traitement spécial. Les dépouilles de deux premiers sont soumises à un rituel que nous examinerons ailleurs.

Quant au troisième, c'est surtout ses défenses qui sont recherchées car elles sont déclarées nobles. Lorsqu'un éléphant est tué, les deux pointes d'ivoire sont partagées entre le chasseur et le « *maître de la terre* ». Ce dernier rapporte le trophée à « *Munken* » ou à sa sœur « *Nkumukoor* ». Souvent, le chasseur revend sa part à l'un de deux personnages précités qui détient le monopole du commerce d'ivoire.

La trompe de l'éléphant et quelques poils de sa crinière sont aussi donnés comme tributs. Le reste de la viande est laissé à tous ceux qui en veulent.

- Partage des autres animaux nobles

Pour les autres animaux nobles, le partage dépend de plusieurs facteurs, notamment la circonstance et le lieu où ils ont été abattus, l'instrument dont s'est servi le chasseur, le statut social du chasseur, etc.

Prenons l'exemple d'un phacochère ou d'un cochon sauvage. Lorsqu'il est tué lors d'une chasse collective aux arcs ou aux filets, trois grosses parts sont faites :

La première, constituée d'une cuisse, d'une moitié du cou, d'une partie des côtes et de la poitrine, d'un des deux reins et d'une mâchoire inférieure, est donnée à *Munken* ou *Nkumukoor* par l'entremise du « *maître de la terre* ». Une fois que ces autorités ont reçu le tribut, elles le partagent à nouveau entre les « *maîtres de la terre* » et les différentes maisons de leur clan.

La deuxième, composée de la tête, d'une cuisse supérieure, d'un rein et d'une partie du sternum, revient au chasseur qui, à son tour, partage avec celui qui lui a prêté une arme ou un instrument de chasse ainsi qu'avec les membres de son clan, ses alliés et ses amis.

La troisième, c'est-à-dire le reste de l'animal, est donné à tous ceux qui ont participé à la chasse. Ici aussi, les quantités données à chacun seront proportionnelles au rôle joué dans la partie de chasse (le maître chien aura une part appelée « *la part du chien* »), et aussi à l'âge et au statut social. Lorsque ce même phacochère ou cochon sauvage a été pris au piège, les modalités de partage changent. L'introduction du fusil de chasse a fait évoluer la règle de partage en faveur du chasseur qui ne donne plus à ses chefs qu'une cuisse et les d'autres menus organes cités précédemment. Il est à supposer, dans ce cas précis, que l'autre cuisse gardées par le chasseur, serve à compenser l'amortissement du fusil.

- Partage des animaux ordinaires

Lorsqu'ils sont tués lors d'une chasse collective, le partage se fait entre celui qui a abattu l'animal et l'ensemble des personnes qui ont participé à la chasse. Celui qui a abattu le gibier, reçoit une cuisse, une moitié de la carcasse dorsale, le cœur, les reins et une partie de la poitrine. Une fois revenu au village, il partage son gros butin avec ses ayants-droits.

Le reste du gibier est réparti entre les chasseurs suivant les critères déjà définis.

Il est intéressant de noter que la nature de l'animal tué influe aussi sur les règles de partage. Ainsi pour une gazelle : un membre de l'association de « *guérisseurs des maux affectant le dos* » (*banga mu*) présent parmi les chasseurs reçoit la gazelle en entier car il mange en réclusion et il ne peut partager l'animal qu'avec les membres de son association. Il en est de même pour les « *mangeurs* » de pangolin ou de varan.

- Partage du gibier au sein de la parenté

Le chasseur qui a tué un gibier partage sa part avec les membres de sa propre parenté. Il tient compte des parents du côté de son père ainsi que de ceux du côté de sa mère. À son père (classificateur), l'enfant qui a tué un gibier donne les *lombes* (*nking*), le cœur et les deux reins, tandis qu'il attribue la *sacrum* (*mu*) à sa mère (oncle maternel).

3° La mort du léopard^{Note1}.

La « mort » d'un léopard est ressentie comme le meurtre d'un chef. Le chasseur qui tue cet animal lors d'une chasse ou d'un piégeage, en avertit son chef du village qui, à son tour, contacte le « *chef de terre* » (*mumen*). Pendant trois jours, le « *meurtrier* » ne peut pas approcher sa femme. Il passe ses nuits, couché sur les feuilles de bananier comme pour observer un vrai deuil. Au troisième jour, la bête qui est secrètement gardée, est emmenée à la capitale royale (chez *Munken*) dans une natte et couverte d'une étoffe comme un cadavre humain. Tout le village où le félin a été tué se rend chez « *Munken* » avec tambours et tam-tams pour célébrer la « *mort du roi de la forêt* ». La fête atteindra son paroxysme avec le spectacle de la lutte entre les héros du village du « *tueur* » et ceux de la capitale. Le clou de la cérémonie, reste toutefois, l'instant où le roi (*Munken*) entre en scène après qu'on lui a présenté la dépouille du félin. Dans son accoutrement d'apparat et accompagné par « *l'association de tueurs de léopard* » (*Bikwan nkpii*), il danse et mime le léopard. Il décore ensuite le héros du jour en lui accrochant une plume d'aigle (*Lasaa* la *Mpung*) sur la tête.

La bête est dépecée par un fonctionnaire de la cour suivant un rituel bien rodé. La peau et les dents et les griffes du léopard sont des attributs royaux. Ils restent à la capitale.

Le clan royal « *Ntshum* » est assimilé à la race des léopards. Certaines légendes rapportent qu'à leur mort, les membres de ce clan se transforment en léopards.

Le léopard est un animal exceptionnel. Il se nourrit de la chair de ses semblables. Le chef, par sa force, se démarque du commun des mortels. Il est l'incarnation de la puissance suprême. Si le léopard est doté d'une autorité quasi supra-naturelle qui le distingue de tout autre animal, le chef se présente comme « *dépassant la simple condition humaine de ce qui est en contact avec le monde terrestre, et, d'autre part s'insinue dans l'au-delà duquel lui vient la puissance dont il dispose sur les humains* »^{Note1}. Ce principe justifie le droit de vie et de mort dont le chef dispose vis-à-vis de ses sujets.

L'assimilation du chef au léopard est une des caractéristiques essentielles du pouvoir politique chez les peuples des forêts tropicales. Vansina écrit : « *Parmi tous les peuples des forêts tropicales sans exception, le léopard était un important emblème de pouvoir politique et semble l'avoir toujours été. Conserver sa dépouille revenait à affirmer son indépendance par rapport à autrui, la remettre signifiait qu'on reconnaissait une autorité supérieure. Ainsi, la disposition de ces dépouilles révèle la structure politique : la piste du léopard conduit au pouvoir politique* »^{Note2}.

c. Activités liées à la chasse

1° La métallurgie

En amont, de toutes les activités cynégétiques se trouvent le forgeron et la métallurgie. Celui-ci fabrique des flèches métalliques, des couteaux, des machettes, des lances ou des sagaies. La plupart des auteurs du 19^e siècle ont fait de magnifiques descriptions des objets métalliques qu'ils ont découverts chez les Ding Orientaux, mais nulle part ils ne nous informent sur leur origine et leur mode de fabrication. C'est Mertens qui nous donne un témoignage précis sur la forge et le forgeron chez les Ding orientaux. Il écrit : « *Les notes qui vont suivre traitent de la forge, non chez les B. (attendez les Ding de la Kamtsha), mais chez les Ba Dzing-Mukene du village indigène d'Ipamu (pl. XIII). Le métier de forgeron est réservé au chef ; c'était le vieux Kumu Kum, chef d'Ipamu (ou mieux Epom), qui se voyait réserver ce métier de par sa charge même, comme tous les chefs de la région* »^{Note1}.

D'après les descriptions de Mertens, c'est à l'atelier du forgeron (ilwun), un simple nangar, que se déroulent les activités du forgeron. A Ipamu, ce nangar se situait à « l'extrémité du village »^{Note2}.

Il semble qu'il faut, dans l'ancienne tradition de la forge, distinguer deux acteurs principaux : le maître de la fonte et le forgeron^{Note3}.

Forgerons du village Ipamu



(source : J. Mertens, *Les Ba Dzing ... annexe, 1935*)

Le premier (sur qui nous n'avons que très peu d'informations) transforme la matière première brute en métal et le second martèle ce métal pour le transformer en objets usuels.

Le forgeron utilise comme instruments de travail : l'enclume, le marteau (*ndzwun*), les herminettes et les burins. Le feu de la forge est activé par un soufflet qui a la forme des organes génitaux d'un homme. Dans son atelier, le forgeron martèle le fer et le cuivre pour façonner des marteaux, des enclumes, des burins, des haches, des machettes, des hoes, des couteaux de danse, des lances, des herminettes, des gongs, des cloches, des anneaux en cuivre jaune et rouge, des anneaux en argent, etc.

Pour la chasse, il sort de son atelier, en plus des couteaux de chasse et des lances, toute une série de flèches qui se distinguent par leurs pointes métalliques. Mertens mentionne quelques modèles de flèches :

- pointe à forme de lancette (laboo)
- pointe à angle obtus (lbengn)
- pointe en triangle renversé (mpaar)
- pointe en forme de champignon, etc

En somme, les métaux, spécialement le fer et le cuivre, sont utilisés non seulement pour leur fonction d'outils, mais dans les rapports sociaux et les échanges. Comme l'indique Vansina ils « étaient les matériaux utilisés comme monnaies, étalons et dépôts de valeur, paiements sociaux comme la compensation matrimoniale, les amendes et les honoraires et les redevances, et pour les objets de prestige comme les bijoux »^{Note1}.

Continuant sa réflexion sur l'impact du fer et du cuivre, Vansina ajoute : « Leur avènement rendit possible la création d'un patrimoine permettant l'acquisition de personnes, tant si bien qu'une grande partie du pouvoir d'un chef dépendait de la taille de ses réserves en métaux. De leur côté, les maîtres de fonte et les forgerons bénéficiaient d'une position exceptionnelle, pratiquement la première dans la région et il n'était pas rare qu'un district de fer devienne aussi un centre d'innovation politique et institutionnelle^{Note2}. ».

Il convient, à ce niveau de réflexion, de préciser ce que nous savons aujourd'hui du personnage même du forgeron chez les Ding orientaux. L'accession à ce titre, à en croire diverses traditions, n'est pas une « mince affaire ». Un apprentissage sérieux et rigoureux auprès d'un maître forgeron s'imposait. Au terme de cet apprentissage, d'une durée d'environ « dix huit lunes », un paiement en nature est exigé de l'apprenti : il consiste en une chèvre, une poule, un coq, deux barres de cuivre et deux tissus de raphia.

Les forgerons forment l'association des orthopédistes (*Banga ndun*). Il semble qu'en plus de leur pouvoir de guérir les fractures et les entorses, ils connaissent aussi des thérapeutiques du goître, de la lèpre et peut-être de l'épilepsie. En tout cas, ainsi que l'indique G. Calame-Griaule pour l'Afrique Occidentale^{Note3}, le forgeron jouit, chez les Ding orientaux « d'un prestige enviable » en dépit de soupçon de sorcellerie qui, souvent, pèse sur lui.

« Gonflé » de ce pouvoir merveilleux, le forgeron est, dans chaque village, élevé au rang des notables. À ce titre, les chasseurs et les pêcheurs pour lesquels il fabrique des outils lui procurent en retour quelques parts de gibier ou de poisson. De même, là où il n'est pas lui-même chef, le forgeron fournit des objets d'apparat et des outils au chef en guise de dévouement et de soumission. En retour, le chef (ou roi) l'entoure d'immunités et de protections spéciales.

Toutefois des zones d'ombre persistent encore quant à l'origine de la matière première qui permet l'extraction du fer et du cuivre utilisés par le forgeron. Les Ding prétendent avoir toujours extrait le fer sur place sous forme d'un produit solide, « *makiée* », que le « fondeur sorcier » trouve à la source de certaines rivières. Ndaywel suggère qu'en plus d'une production locale, les Ding importaient le fer dont ils avaient besoin : une partie provenait probablement des Yans et des Songo et un autre des Teke, sans doute de la mine de Minduli (au Congo Brazzaville)^{Note1}.

En ce qui concerne les dates du début du fer dans l'ensemble du Bas Kwilu, aucun relevé archéologique n'a été effectué jusqu'à ce jour. Il semblerait qu'à une époque récente, les Ding se ravitaillaient aussi chez les Kuba qui, eux-mêmes obtenaient leur cuivre du Katanga, par des échanges commerciaux ; Vansina admet en tout cas l'existence de tels échanges entre les Kuba et les peuples du Katanga^{Note2}. L'hypothèse de la piste Kuba n'est pas impossible d'autant que les Ding se trouvent au confluent de deux importantes voies commerciales, celle de l'Est provenant du Katanga et celle de l'Ouest provenant de Pool Malebo (ce point sera traité ultérieurement).

2^e Le travail du bois

L'artisan du bois prépare l'arc (*mungié uto*). L'art de fabriquer les arcs est un métier qui s'apprend. Il faut savoir choisir le bel arbrisseau, le tailler de manière à le rendre souple et flexible. L'artisan doit aussi préparer la corde qui sous-tend l'arc avec ses deux nœuds à accrocher sur les deux bouts de la partie en bois.

Comme pour les forgerons, il y a dans la région, des fabricants d'arcs réputés. Ils sont sollicités pour leur savoir-faire. Parfois la rumeur vante le pouvoir extraordinaire et magique de tel ou tel fabricant.

Chaque chasseur essaie de personnaliser son arc et ses flèches. Par exemple l'arc est décoré avec les trophées des animaux abattus (un morceau de peau). Fixer les pointes de flèches sur le petit bambou (*uliem'n mwini*) qui doit les porter, relève aussi d'une certaine spécialisation. Les personnes qui en ont le doigté se font parfois prier. Ce travail requiert de la minutie, car il faut choisir une tige bien droite, avoir des fils de raphia appropriés et de la résine appelée « *kiung* ». Pour enjoliver la flèche et lui donner sa puissance et sa vitesse, il faut fixer des plumes dimensionnées sur sa queue.

Les Ding orientaux usent aussi des pointes de flèches en bois (itom, nzare, mudik, etc.). Le plus redoutable de tous, est la flèche empoisonnée (mudik).

(source : MBCJ, 1925)

Le travail du bois, sa taille et sa sculpture, ne sont pas seulement liés à la chasse. Beaucoup d'objets usuels, chez les Ding orientaux, sont faits en bois. C'est le cas des pirogues, des pagaies, des grumes-cercueils (*ngom*) pour enterrer les morts, des mortiers et des pîlons pour les usages domestiques (*nko*), du tam-tam et du tambour (*ngom*, *munkm*, *oleb*), des statuettes, des arcs, des flèches, des manches des outils métalliques, etc. Pour mener à bien son entreprise, le sculpteur dispose d'un arsenal d'outils complets et variés notamment la hache (*nkor*), la machette (*ngal*, *mpol*, *ntsoen*), les herminettes, les gouges, les feuilles abrasives, etc. Il convient à ce niveau de distinguer deux catégories de travailleurs du bois : d'une part les fabricants d'objets usuels et des instruments de production (pirogues et pagaies, grumes-cercueils, mortiers et pîlons, arcs et flèches, les manches d'outils, etc.) ; d'autre part les professionnels qui sculptent avec une intention artistique et suivant un rituel quasi religieux (les sculpteurs des statuettes, des masques, des tam-tams et des tambours, etc.). La première catégorie relève des métiers ordinaires appris par observation et sans une initiation particulière. Tandis la seconde nécessite d'acquérir un apprentissage selon des règles précises tant sur le plan technique que social.

3° Fabrication des filets de chasse

Ce métier s'exerce dans certains villages et par certaines personnes adroites. Avec une largeur d'un mètre cinquante environ, certains peuvent atteindre une longueur de plus de dix mètres. Le filet est acheté auprès du fabricant. C'est un investissement pour la famille, car le possesseur d'un filet dans lequel un gibier a été pris bénéficie d'une part conséquente lors du partage. Ainsi le filet peut être loué ou être porté et posé par le possesseur lui-même. Le fabricant des filets est en mesure de réaliser plusieurs sortes de cordes pour divers usages.

4° Élevage et dressage des chiens

Le chien est, et reste encore aujourd'hui, un autre auxiliaire nécessaire à la chasse. Pendant la chasse, celui-ci porte, attaché au bas ventre, un grelot (*ndup*), œuvre de l'artisan du bois^{Note1}. Il y a dans chaque village et à chaque génération, une ou deux personnes formées au dressage de chiens de chasse. Ces « *maîtres de chiens* » (*munga mbva* au sing. ; *banga mbva* au plur.) bénéficient d'une certaine considération sociale ; leur place dans l'activité cynégétique est importante. Fidèle compagnon de l'homme, le chien a toujours été, chez les Ding orientaux et dans la quasi-totalité des sociétés du bassin du Congo, perçu comme proche de l'humain. Ainsi sa mort et son enterrement font-ils l'objet d'un rituel spécifique. Les Ding et les Mbuun l'enterrent, bien drapé dans un beau tissu de raphia, au croisement de deux chemins. Chez les Ding orientaux, celui qui a tué un chien subit le même rite de purification que pour l'homicide. Là où la chair du chien est consommée, elle l'est lors d'une cérémonie particulière. Cette viande n'est d'ailleurs réservée qu'à quelques initiés.

La considération des « *maîtres chiens* » vient du fait qu'ils ont ce pouvoir, peu commun, de donner des ordres à un animal et de communiquer avec lui.

3. 2. 2. La pêche

La pêche est pour les « *gens du fleuve* » (Banzadi) ce qu'est la chasse pour les « *terriens* ». Elle mobilise aussi bien les hommes que les femmes et parfois les enfants. Les témoins du 19^e siècle attestent de l'existence d'une pêche commerciale dans le territoire des Ding orientaux^{Note2}.

Les prises y auraient été abondantes et variées^{Note1}. probablement à cause de l'étendue du domaine de pêche contrôlé par les Nzadi. Ce domaine allait de la région de Bundu (entre Mangai et Lubwe) jusqu'à une frontière inconnue en amont. Jusqu'où les Nzadi ont-ils été en amont de la Sankuru, du Kasai et de la Lulwa ?

Nos connaissances actuelles nous permettent de dire qu'il y avait des villages à proximité d'Ilebo ; Wissmann affirme avoir eu des pêcheurs Nzadi au sein de son équipage de 150 membres lors de la première descente de son expédition en 1885^{Note2}.

Quels sont les méthodes et les moyens utilisés par les pêcheurs Nzadi pour réussir dans leur entreprise ?

La pirogue (*war*) était l'outil principal du pêcheur du Kasai et de ses grands affluents. Nous ne savons que très peu de choses sur l'origine de la pirogue ; mais il est cependant certain que les Ding et les Nzadi fabriquent eux-mêmes leurs pirogues. Nous pensons que certains villages, le long du Kasai, de la Pio-Pio, de la Lubwe ou de la Loange se sont spécialisés dans cette fabrication et qu'ils vendaient le produit de leur industrie aux pêcheurs et aux marchands^{Note3}. Les pirogues sont de plusieurs dimensions selon leur usage ; ces dimensions semblent avoir évolué avec le développement du « *grand commerce du fleuve* » qui impliquait une plus grande spécialisation des produits comme l'ivoire, les chèvres, les Calebasses de vin de palme, les poissons, la cikwangué, etc. Les premiers visiteurs européens reconnaissent que les Ding orientaux (ou les Nzadi) sont des bons piroguiers. Chez les Nzadi de cette région, le maniement de la pirogue est l'apanage de tous : hommes, femmes et enfants. Aujourd'hui encore, ces gamins de dix ans et moins sont impressionnants à regarder manœuvrer, avec habileté, des pirogues parfois chargées.

Pour capturer les poissons, les Nzadi ont une panoplie d'instruments ; les uns sont exclusivement utilisés par les hommes ; d'autres le sont par les femmes ; d'autres encore par tous à la fois.

Les hommes opèrent avec les « *ndiang* » (nasses), « *elang* », « *mungete* », « *empe* », « *kal-kal* », « *miswi* » (sorte de harpon muni d'une pointe métallique), « *nsar* » (harpon muni de plusieurs pointes métalliques), « *ekob* » (lance), « *m'bla* », « *koreman* », « *ela* » ou « *lukala* ».

Les femmes se servent essentiellement de « *nsa* » (panier), de « *munding* », de « *kindung* » (petite nasse). Elles peuvent aussi, comme les hommes, traquer les poissons ou les autres bestioles d'eau au moyen de « *ela* » ou « *lukala* » ; il s'agit d'une longue natte déroulée pour encercler les poissons dans un périmètre donné. Les hommes et les femmes utilisent la machette ou parfois des bâtonnets pour tuer les poissons. La colonisation européenne a introduit des techniques modernes de pêche : les hameçons, diverses formes de filets faits avec les matières synthétiques, les poisons (usage des produits chimiques comme le D.D.T.), etc.

Les activités halieutiques des Nzadi dans le Kasai ne concernent pas seulement la capture des poissons, mais aussi la chasse des animaux aquatiques comme l'hippopotame, le crocodile, le caïman, le varan d'eau, l'antilope de marais et divers oiseaux. Les femmes font aussi la cueillette de certains légumes ; elles assurent également la fabrication du sel à base de certaines plantes aquatiques. Ce sel est encore connu aujourd'hui sous le nom de « *mukpa mu banzel* » (le sel de Nzadi).

La chasse de l'hippopotame et du crocodile est une activité exclusivement masculine, car elle comporte beaucoup de risques. Seuls quelques initiés peuvent s'y hasarder avec leurs lances et leurs harpons.

Pour conserver les énormes quantités de poisson ou de viande qui doivent être livrées à la vente, les pêcheurs Nzadi ont amélioré leurs techniques de boucanage et de séchage. Ils savent, par exemple, doser le feu et la fumée en fonction de la qualité du poisson à conserver. Ils ont aussi développé une vannerie appropriée au transport des poissons sans les abîmer.

La grande pêche du Kasai et de ses grands affluents, n'est pas la seule au pays des Ding orientaux. Les femmes se livrent régulièrement à la capture des poissons dans les ruisseaux et les rivières à proximité de leurs villages. Elles emploient plusieurs techniques : avec des paniers (*nsaa*), elles traquent les petits poissons et les crevettes sur les bords du ruisseau (*oso nkoa*) ou elles utilisent le poison (*mbaa*) dans une eau dormante. Les poissons morts empoisonnés, remontent à la surface où les femmes les ramassent. Une autre technique consiste à écoper l'eau d'une mare, du cours d'un ruisseau barré ou d'un étang, au moyen de paniers ; l'opération se dit « *ugié* ». Une fois l'eau disparue, les femmes tuent les poissons avec des bâtonnets et des machettes ou encore elles les capturent à main nue. Cette dernière technique exige une nombreuse main-d'œuvre ; c'est alors une pêche collective. Les fruits de cette pêche se répartissent suivant des règles précises intégrant le droit de propriété, l'âge, le statut social et l'effort de chaque partenaire.

La pêche dans le Kasai a joué un rôle semblable à celui de la chasse dans le domaine des innovations technologiques. Le défi du commerce et la multiplication des voyageurs ont incité le pêcheur à produire toujours plus de poissons et par conséquent à chercher à améliorer sans cesse son outil de production.

La pêche a eu aussi des incidences démographiques, politiques et sociales sur l'ensemble de la zone que nous étudions et dans le bassin du Congo comme l'indique De Deken : « *On peut affirmer que le poisson est au Congo l'aliment qui fait vivre le plus grand nombre d'hommes. Les espèces les plus délicates y sont nombreuses, et toutes les rivières en fourmillent. Il n'est donc pas étonnant que les populations les plus denses se rencontrent sur les bords des fleuves, et que l'agriculture ne soit pour elle qu'un accessoire. D'autre part, les tribus de l'intérieur ne vivent pas uniquement du produit de leurs champs ; elles en échangent une bonne partie contre le poisson boucané par les nègres pêcheurs* »^{Note1}.

3. 2. 3. La cueillette et le ramassage

La forêt et la brousse recèlent, à l'époque ancienne, des ressources naturelles à ramasser ou à cueillir. Vansina indique qu'il est important et même urgent

des forêts et la brousse recouverts à l'époque ancienne) des ressources naturelles et l'absence de l'économie monétaire marque que cet important et même urgent d'entreprendre une étude systématique et profonde de toutes les connaissances liées à l'activité de la cueillette dans les sociétés anciennes : « *Un tel savoir scientifique, note-t-il, comme fin en lui-même représente un aspect caractéristique essentiel qu'il faut reconnaître et garder en mémoire pour comprendre les relations de ces peuples avec leur habitat. Ces connaissances leur fournissaient un large éventail de choix pour répondre à des nouveaux buts sociaux ou culturels recherchés* »^{Note2}.

Les Ding orientaux prélèvent dans leur espace environnant une quantité importante et variée de biens qui leur servent à vivre. Ils ont d'abord su exploiter les aliments que leur offrent généreusement la nature en toute saison. Parmi ceux-ci, il y a une grande variété de légumes (okii u nkung, manier ma kipin, etc.), de fruits (ipom, mankenkel, kiel ki duu, etc.), de champignons (twum, nsa bwo, ntun, bele, nding'n, ikukwum, bwatié, bupom, nsée, etc.), de chenilles (misa, minsong, pimpimpi, mimbam, mimbium, etc.), d'insectes (to, ngaal, mpoa, etc.) et de larves (nsol'e, makul, etc.). Ensuite, pour se soigner les Ding et les Nzadi recourent à la forêt pour avoir les plantes médicinales, les poisons et leurs antidotes. Les matériaux nécessaires au tissage (raphia, écorce d'arbre), à la vannerie (nkpel, mikan, nzwam, etc.), à la construction des habitations (sticks, bambous, feuillages pour le toit), etc. proviennent aussi de la forêt. Celle-ci comme la brousse fournissent aussi d'autres éléments particuliers : condiments (ndung, lampe'l, etc.), produits de beauté (nkol, mpiam, etc.), terre pour la poterie (ibwo), colorants, produits pour faire briller les dents, etc.

La cueillette des produits vivriers est réservée aux femmes. Excepté la terre pour la poterie qui est aussi l'apanage des femmes, les hommes n'apportent généralement leur contribution à la collecte des matériaux nécessaire aux différentes activités artisanales.

Cueillette et ramassage, maintenus jusqu'à nos jours, ont constitué un élément non négligeable dans le fonctionnement et l'articulation de l'économie ancienne. Vansina souligne ce fait :

L'importance de la cueillette dans la tradition équatoriale était telle que, même après 1900, l'économie de certains groupes « rappelle fortement une économie de cueillette ». Récolter de la nourriture était une entreprise d'une extrême complexité, présupposant de vastes connaissances et une stratégie d'utilisation lucide. Cette complexité se révèle par l'étonnante variété des produits recueillis : feuilles utilisées comme légumes, riches en minéraux, en vitamines et parfois en protéines végétales, fruits avec leurs lipides et leurs vitamines, racines avec leurs hydrates de carbone, fourmis, larves, chenilles, escargots, crabes, mollusques, poissons, tous sources de protéine animale concentrée, champignons avec leurs sels minéraux et leurs vitamines, miel avec ses sucres, drogues tels le kola ou la drogue hallucinogène iboga...^{Note1}.

Le ramassage et la cueillette entretiennent aussi un rapport avec le pouvoir et le sacré. Ainsi, par exemple, est-il interdit à la femme chef (*Nkumukoor*) de ramasser les chenilles ou de cueillir des champignons. Si, par hasard, elle déroge à cette règle, elle met en péril toute cette chaîne de production et peut, de cette façon, hypothéquer l'abondance de ces produits pour les saisons à venir^{Note2}. Par contre, pour ne pas tenter la femme-chef d'aller elle-même faire la cueillette, toutes les femmes du village ou de la région proche, ont l'obligation d'offrir une partie de leur collecte à la « *Reine* ».

Aujourd'hui, il n'est pas rare d'entendre les gens commenter la famine au village par le fait de l'inobservance des règles traditionnelles par les chefs actuels. Colons et missionnaires sont accusés d'avoir troublé l'harmonie et l'équilibre de la région.

3. 2. 4. L'agriculture

Chez les Ding orientaux, la culture de la terre est socialement connue comme une activité essentiellement féminine, bien que dans cette région de forêt, l'homme intervienne dans les travaux préliminaires : le défrichage, l'abattage des arbres et l'incinération.

De nombreux témoignages du 19^e siècle attestent de la prospérité de l'agriculture dans le pays des Ding orientaux. Les rapports de Von Wissmann, Macar, Janssens et des autres voyageurs du Kasaï sont formels à ce sujet^{Note1}.

a. Plantes anciennes

Il est possible aujourd'hui d'esquisser, à partir de la documentation existante et suivant une approche chronologique, un inventaire, fut-il lacunaire, de principales plantes cultivées chez les Ding orientaux pendant la période précédant l'occupation coloniale et missionnaire.

Chronologiquement, il y a d'abord eu une série de plantes domestiquées avant l'arrivée des Portugais sur la côte atlantique et la mise en place du commerce triangulaire.

1°. Les ignames

D'après de nombreux spécialistes et l'examen des traditions de la forêt, les ignames auraient été parmi les plus anciens tubercules cultivés et consommés par les Bantu de l'ouest dont les Ding orientaux. Nous ne savons pas encore si les variétés d'ignames connues aujourd'hui, - qu'elles soient cultivées ou sauvages, - sont toutes d'origine africaine ? La datation du début de leur culture est incertaine. Certes, les ignames n'ont pu être cultivées qu'après l'adoption des métaux parce que leur production exige un défrichage complet du champ. Or un tel travail n'est possible qu'avec les outils métalliques^{Note1}.

Malgré leur grande variété, les ignames ne constituent plus aujourd'hui la base de l'alimentation des Ding orientaux. Le manioc les a reléguées au rang d'aliment complémentaire et la tendance générale est celle de leur disparition, car elles ne présentent, aujourd'hui, aucun intérêt commercial.

2°. La banane domestique

Après les ignames, c'est la *banane domestique* (*Musa paradisiaca*) qui aurait fait son apparition dans la forêt humide. Les Ding orientaux l'appellent « *ikwo* » (pluriel : « *makwo* »).

Selon Vansina, l'avènement de cette plante a apporté un changement radical dans l'agriculture tropicale. Le rendement des bananes est dix fois supérieure à celui des ignames, et il n'est égalé que par la production du manioc. Ces bananes sont adaptées aux forêts tropicales. Pour leur culture, il ne faut enlever que deux tiers environ des arbres du champ, au lieu d'un défrichage complet dans le cas de l'igname. Cette culture nécessite moins de soins après la plantation et sa préparation culinaire est beaucoup plus rapide. Il est certain que cette plante provient du sud-est asiatique ou peut-être de l'Inde, mais nous ignorons comment et quand elle a atteint l'Afrique^{Note2}.

Tous les voyageurs du 19^e siècle attestent qu'il existait de grandes bananeraies à proximité des villages des Ding orientaux^{Note3}. Les traditions locales font état de l'existence de cette culture dès l'époque de l'occupation de l'espace actuel^{Note4}.

Dans l'imaginaire populaire, la *banane sucrée* (*Musa sapientum*) est souvent associée à la sorcellerie et aux mauvais esprits. Ainsi, il se raconte que certains sorciers jettent leurs sortilèges sur des enfants en leur procurant des bananes à manger, la journée, en l'absence de leurs parents. Il est dit aussi que ceux qui mangent les bananes le soir ont des cauchemars et sont tourmentés la nuit par les mauvais esprits.

À l'époque coloniale, l'appétit des missionnaires blancs pour la banane royale surprend beaucoup et laisse soupçonner un lien avec la sorcellerie et les esprits des morts.

Aujourd'hui, la culture de la banane plantain a presque disparu en faveur de la banane royale qui se vend bien.

3°. Le palmier

Le palmier se range parmi les plantes anciennes de la région tropicale. Il en existe plusieurs variétés dans le pays des Ding orientaux : l'*Elaeis guinnensis* (*nsam*), différentes variétés de raphia (*laurentii* (ibwan, ikel, iyun, etc.) et le *borasus* (ilup).

Le palmier jouit d'un prestige certain dans l'univers économique et social des Ding en raison de ses multiples usages : consommation de la noix de palme, extraction de l'huile utilisée pour la cuisine ou d'autres usages sociaux ; il en est de même pour la noix palmiste (coconote). Les branches du palmier peuvent servir, selon les espèces soit à couvrir les toits de paillotes, soit à fabriquer les hottes et des meubles, soit à atteler les sticks d'une maison, etc. Les rameaux servent à couvrir les toits des habitations, à faire des balais une fois débarrassée des feuilles. La sève du palmier donne un vin très popularisé (le vin de palme).

Examinons, l'une après l'autre chaque espèce de palmier.

1) L'*elaeis guinnensis* ou palmier à huile est de loin le plus répandu dans tout le pays de Ding. Il est, à vrai dire, difficile de déterminer si, avant l'ère coloniale, les

points où l'elais est spontané et ceux où il est simplement naturalisé, car il se multiplie avec une extrême facilité sur tous les terrains où l'homme le sème. Chez les Ding orientaux, toutes les palmeries (nkié) ont des propriétaires et leur exploitation est soumise à des règles bien établies. Elles font partie des biens successoraux. Pouvons-nous imaginer que l'elais a été planté au départ et se serait ensuite multiplié spontanément ? Une telle hypothèse est plausible dans la mesure où elle expliquerait l'appropriation des palmeries dites naturelles par des groupes familiaux ou claniques^{Note1}.

L'Elais produit aussi bien les noix (*mba*) pour l'extraction d'huile de palme (*mea*) que du vin (*man ma nsam*) dont un missionnaire de Scheut dit, en 1894, qu'il est « très rafraîchissant et agréable à boire »^{Note2}. Il semble bien qu'au 19^e siècle, comme d'ailleurs encore aujourd'hui, le pays de Ding orientaux a été un grand producteur de vin de palme^{Note3}.

L'huile est extraite de la pulpe de la noix. Pour l'extraction, il y a plusieurs techniques : la plus courante consiste à écraser dans l'eau des noix préalablement cuites dans de la vapeur d'eau et, en chauffant ce mélange, l'huile surnage, ce qui permet de la recueillir.

L'huile de palme sert avant tout dans la préparation des aliments. Outre l'utilisation culinaire, l'huile de palme a beaucoup d'autres usages : la toilette du corps et des cheveux, la teinture de pagnes, la confection de peaux de tambour, la préparation de médicaments, etc. Dans le conte-chaine de « l'enfant et la musaraigne » transcrit par Struyf, l'huile de palme est évoquée en bonne place comme élément primordial dans la cérémonie appelée « mukung »^{Note4}. Avec les noix de palme, les femmes fabriquent une sauce particulière utilisée pour la préparation des plusieurs plats. Il s'agit de la « moambe » (*usuu*). Les pulpes des noix cuites à la vapeur sont écrasées puis malaxées dans l'eau. Le mélange visqueux obtenu est tamisé pour le débarrasser de fines fibres de pulpes. Le produit de cette opération est une sauce assez épaisse avec laquelle sont préparés viandes, poissons et légumes.

Sous la pelure fibreuse qui contient l'huile, se situe la coconote ou l'amande de palme (*ladzia*). Ce produit était recherché par les Européens en même temps que l'huile de palme. Comme nous l'avons déjà indiqué, les Jésuites vendaient des coconotes pour autofinancer leurs actions.

2) Le *borassus* (*ilup*) est rare, sinon inconnu chez les Ding orientaux. Quelques pieds esselés poussent dans les zones de savanes. Sont-ils récents ou anciens ? En tout état de cause, les Ding orientaux n'en font aucun usage, contrairement aux Lwel et aux Ding du Nord-Ouest.

3) Par contre, il y a chez les Ding orientaux, plusieurs espèces de *raphia laurentii* dont trois (*ibwan*, *ikel*, *iyun*) sont très connus en de l'abondance et de l'excellence du vin qu'ils produisent. Le premier - *ibwan* - pousse sur la terre ferme et il est toujours cultivé par l'homme. C'est celui qui a planté l'arbre ou ses héritiers qui en ont la jouissance même s'ils ne savent pas eux-même en tirer le vin ou les larves. Les deux autres - *ikel* et *iyun* - sont des palmiers de marais qui produisent de grande quantité de vin souvent un peu moins succulent que celui du premier. Leurs branches et leur feuillage sont utilisés à large échelle pour la construction des maisons, le tissage de natte, la fabrication des meubles, etc. De fines pellicules extraites de feuille de ces palmiers constituent des fibres à tisser (*biliong*) le pagne de *raphia* (*mbal*).

Arrêtons-nous, un moment, sur le vin de palme que l'anthropologue Guy De Plaen qualifie de « boisson culturelle »^{Note1}. Il occupait et occupe encore aujourd'hui, une place prépondérante dans le fonctionnement de la société. Il est de toutes les circonstances de la vie : la femme à la maternité n'a pour boisson que le vin souvent chauffé ; toutes les cérémonies marquant les étapes de la vie sont arrosées par ce même vin ; les amendes qui sanctionnent l'issue de toutes les palabres sont toujours, en partie, payées en calebasse de vin ; dans les cérémonies religieuses et dans toutes les invocations des esprits, le recours au vin de palme est presque une obligation pour l'officiant : aucune fête, aucune manifestation publique ou privée ne peut se passer de ce précieux liquide.

La consommation du vin de palme obéit traditionnellement à un code social que des études plus précises permettraient d'approfondir. Nous savons, par exemple, que le vin collecté le soir et le jour du repos de la semaine traditionnelle, ne peut être vendu ; que les différentes espèces de vin sont diversement utilisées selon les circonstances ; que la médecine traditionnelle fait appel au vin de palme selon leurs espèces.

Il n'est pas possible de parler du vin de palme sans faire allusion aux calebasses, ces récipients indispensables aussi bien pour sa collecte que pour son transport et sa conservation.

4) La calebasse (*mbiin*) joue un rôle des plus importants dans la vie quotidienne ici. Elle sert de réservoir d'eau potable et de récipient le vin de palme. Elle a aussi des usages domestiques : gobelet pour boire, conservation d'huile de palme, des chenilles séchées, des piments, etc. Les débris d'une calebasse cassée (*mbaa*) servent à garder des onguents, à transporter les graines à cultiver, à racler les déchets, etc.

La calebasse est le fruit d'une délicate plante rampante (*le calebassier*) dont les femmes sèment une graine semblable à celle de la courge dans leurs champs. On récolte les calebasses de plusieurs dimensions et de plusieurs formes. Celles qui ont un long cou sont particulièrement recherchées. Les grosses calebasses peuvent contenir jusqu'à 20 litres. Les Ding orientaux disent acheter leurs grosses calebasses chez les Wongo qui auraient été maîtres de cette culture. Mertens indique que chez les Ding, un bon nombre de calebasses portent des dessins géométriques, lignes sinueuses ou brisées, jumelées ou non autour de l'ouverture^{Note1}. Chez les Ding orientaux la calebasse destinée à contenir la boisson du chef est enjolivée avec des clous de cuivre jaune (*kieng'n*).

4°. Les autres plantes anciennes

Parmi d'autres plantes anciennes connues par les Ding, les auteurs du 19^e siècle citent aussi le millet, le voandzou (ou arachide africaine), la courge et le safoutier.

Le millet (probablement le millet à chandelle ou *Pennisetum typhoides*) qui aurait été autrefois consommé sous forme de pain cuit à la vapeur (*ikap*) a complètement disparu de nos jours. Il aurait été supplanté par le maïs et puis le riz.

Le voandzou (*mbil*) qui est encore cultivé chez les Mbuun, a connu, lui aussi, le même sort que le millet. Il a du être substitué par l'arachide.

La courge (*labaa*) est parmi les plantes dont la récolte constitue un complément nutritionnel indispensable surtout en période de grandes pluies parce que, les graines séchées, peuvent facilement se conserver à l'abri des insectes. Pour être consommées, ces graines décortiquées doivent être moulues et cuites.

Avec les graines de la courge, plusieurs recettes sont possibles, mais la plus appréciée, c'est lorsque leur farine est mélangée au poisson (frais ou boucané) et cuite en papillote^{Note1}. Le commerce de la courge est encore prospère aujourd'hui.

Le safoutier dont le fruit (safou, *nsou* en ding) est plutôt consommé comme légume cuit. S'il est bien connu chez les Ding orientaux, leurs voisins Mbuun et Lele ne le cultivent ni ne le consomment.

Nous ne savons pas si les Ding orientaux plantaient des kolatiers, mais ils font usage de la noix de kola. Nous avons, par contre, la certitude que la consommation de la noix appelée « *ntian* », comme substitut au kola, est usuelle. L'arbre qui produit les « *ntian* » est resté sauvage.

b. Plantes d'origine américaine

À ces plantes que nous avons qualifiées d'anciennes sont venues s'ajouter celles dites d'origine américaine, notamment le manioc, le maïs, l'arachide, la papaye, l'ananas et certaines variétés de légumes.

1°. Le manioc

Il semble que Wissmann se soit trompé en affirmant que les Ding orientaux cultivaient peu de manioc. Il se dégage d'une lecture attentive des autres témoignages que le manioc est le produit de base le plus consommé et le plus commercialisé, du moins dans le dernier quart du 19^e siècle et au début du 20^e. Le manioc ainsi que le maïs, les arachides, les haricots, les piments rouges et le tabac sont des cultures d'origine américaine introduites dans le bassin du Congo par les Portugais dès le milieu du 16^e siècle et plus tard^{Note2}.

Il nous est difficile de déterminer avec précision la date de l'apparition du manioc chez les Ding orientaux. Nous savons, cependant, que certaines variétés de manioc existaient avant celles introduites par les Portugais. Ces informations suggérées par la tradition orale^{Note1} ont été confirmées par les études des services agricoles coloniaux^{Note2}.

En ce qui concerne les datations quelques hypothèses peuvent être avancées. Par exemple, le pain de manioc (*cassava bread* ou *cikwangue*) a été fabriqué au Pool Malebo dès 1698^{Note3} ; le manioc y est donc cultivé. Wissmann témoigne de la présence de ce pain de manioc chez les Ding orientaux en 1885^{Note4}.

L'adoption d'une nouvelle culture et la maîtrise de ses techniques de préparation par une population n'est pas l'affaire d'une année, mais plutôt de plusieurs générations, nous supposons que c'est au plus tôt au 17^e siècle et au plus tard au 18^e que la culture de manioc se serait répandue dans le pays de Ding orientaux. Au 19^e siècle et au début du 20^e, le manioc semble déjà être suffisamment intégré dans les habitudes alimentaires locales et dans le circuit commercial de la région. Le

19^e siècle et au début du 20^e, le manioc semble déjà être suffisamment intégré dans les habitudes alimentaires locales et dans le circuit commercial de la région. Le Père Janssens indique que les Nzadi achètent, chez les Ding, contre du poisson des « *mbakala* », c'est-à-dire « du manioc étuvé qui est préparé ». « Ces « *mbakala* », poursuit-il, constituent la nourriture principale des Bandjari ». Le missionnaire de Pangu note encore : « Les « *Mitombo* » sont encore une des préparations les plus en usage chez les Badinga comme chez les Bandjari. C'est du manioc coupé frais en dièdres et placés sur une espèce de gril en branchages placé à un mètre au dessus du sol en dessous duquel on fait un puits d'un mètre aussi, puis il est décortiqué et mis au soleil et puis il est écrasé et on en fait une pâte sans ajouter d'eau et la nourriture est préparée »^{Note5}.

La culture de manioc ainsi que sa préparation culinaire nécessitent plus de travail que les autres nourritures. Mais le pain de manioc (*cikwangué*) a l'avantage de bien se conserver pendant plusieurs mois. C'est une nourriture idéale pour les chasseurs professionnels, les pêcheurs et les voyageurs qui se déplacent pendant plusieurs jours en dehors de leurs villages.

Il convient aussi de noter que tous les travaux supplémentaires exigés la culture, la préparation et la commercialisation du manioc incombent aux femmes. Cette situation aura plus tard des répercussions sur l'évangélisation et la scolarisation des jeunes filles.

2°. Le maïs

D'après les témoignages du 19^e siècle, le maïs est aussi une des plantes consommées par les Ding orientaux. Il est, comme nous l'avons déjà signalé, une plante d'origine américaine. Comme pour le manioc, nous ne pouvons pas, dans l'état actuel de nos connaissances, préciser la date de son introduction dans le pays des Ding orientaux. Les traditions kuba relatives au voyage de Shyaam a Mbul a Ngwoong chez les Ding et les Mbuun affirment que c'est chez une femme mbuun que le futur roi voit pour la première fois comment se pile le maïs^{Note1}. En supposant que Shyaam serait monté au trône dans la première moitié du 17^e siècle, nous pouvons estimer que les Ding et les Mbuun connaissaient l'usage du maïs avant cette date.

D'après le Père Janssens, « L'alimentation des Badinga (parce que c'est à la description de cette race exclusivement que je vais me tenir) consiste encore en maïs préparé d'abord en bouillie faite avec de la farine de maïs dans l'eau chaude. Cette pâte est ensuite formée en boule et entourée de feuilles d'arbres et séchée au-dessus du feu jusqu'à consistance d'une pomme »^{Note2}.

Ce mode de préparation du maïs a disparu des habitudes alimentaires des Ding d'aujourd'hui. Cette plante, aux grands rendements, n'est plus cultivée que pour le commerce.

L'arachide, les piments rouges, les haricots ainsi que le tabac proviendraient aussi de l'Amérique.

3°. L'arachide.

Les *arachides* (*nzwo*, *mambam*) sont très prisées chez les Ding orientaux. On les consomme en dessert ou comme « amuse-gueule ». Les femmes les utilisent comme condiment dans la préparation de plusieurs recettes et dont la plus prestigieuse reste le mélange de la pâte d'arachide avec l'oseille (*okii e laba*).

Les Ding cultivent plusieurs variétés d'arachides dont l'une appelée « *nzwo i bading* » (arachide des Ding) semble avoir été une spécialité locale. Il se pose ici la question d'une origine endogène de certaines de ces variétés.

Si le semis des grains, l'entretien du champ et la récolte d'arachides sont des corvées réservées à la femme, l'homme qui a sarclé et incinéré la partie cultivable, doit tisser une grande natte et élever une plate-forme pour le séchage.

4°. Le tabac

Le tabac (*makié*, *mungul*) est cultivé par quelques amateurs. Sa consommation semble avoir été le fait d'une certaine élite masculine et féminine. La pipe traditionnelle s'appelle « *mutob* ». Son principe est simple. Le creux d'une calebasse est à moitié rempli d'eau. Aux trois quarts de la hauteur de ce creux est percée la paroi pour une ouverture de la taille d'un pouce pour y glisser le réservoir à braises. Les braises contenues dans le réservoir sont saupoudrées de tabac sans y mettre le feu. La partie supérieure du réservoir contient donc les braises; la partie inférieure se trouve dans l'eau contenue dans le creux de la calebasse. Le réservoir à braises se compose soit d'une feuille métallique soit d'un tuyau en bois. Le goulot de la calebasse servira d'embouchure. La fumée passe par l'eau avant de se trouver en bouche^{Note1}.

Les travaux champêtres sont toujours précédés d'un cérémonial d'offrandes aux mânes et aux esprits censés détenir le secret d'une récolte abondante et fructueuse. Cette cérémonie se déroule le dernier jour de la semaine traditionnelle. Les Ding orientaux établissent un rapport entre les jumeaux et la fertilité du sol. Ils partagent ainsi une croyance, commune à la région du Bas-Kwilu, qui considère les jumeaux comme des êtres pourvus d'un pouvoir mystérieux capable d'agir sur la germination des plantes et sur la fertilité du sol. La suspension des activités agraires à la naissance comme à la mort des jumeaux se justifiait par cette croyance^{Note2}.

Au niveau de la représentation mentale, l'agriculture est perçue en liaison avec le « monde de nuit », celui où évoluent les génies agraires et les esprits chthoniens qui font pousser le tout petit grain jeté en terre par une femme pendant le jour^{Note3}. Ce lien explique l'organisation des rites agraires en rapport avec la naissance des jumeaux et la mort du chef. C'est le cycle inexorable de la vie qui comprend nécessairement naissance et mort, fécondité et infécondité. Dans la symbolique du rituel agraire, la fertilité du sol est comparée à celle de la femme. C'est la femme-chef (*nkumukoor*) qui pontifie les cérémonies du début des semences et c'est à elle que les femmes apportent les prémices.

3. 2. 5. L'élevage

Très peu d'auteurs du 19^e siècle parlent explicitement de l'élevage chez les Ding orientaux. Mais une indication fournie par Wissmann atteste du commerce des poules et des chèvres dans la contrée^{Note1}. Plus tard, les missionnaires de Pangu se plaindront de l'insuffisance de poules et de chèvres fournies par les Ding. Ils s'émerveilleront, par contre, du grand nombre des moutons et des chèvres qu'ils trouvent chez les Pende^{Note2}.

Au terme de ce que nous avons écrit, nous pouvons penser qu'avant et même pendant la colonisation l'élevage était, de toutes les activités, celle qui n'avait pas encore trouvé sa vraie place dans la région forestière du Bas-Kasai en général et chez les Ding orientaux en particulier. Pourrions-nous imputer cette carence au milieu physique forestier qui serait peu propice au développement de certaines espèces comme le cochon ou le mouton ? Il n'existe pas encore d'études qui aient abordé cette question. Mertens semble, en 1934, attribuer cette carence au mode de vie de ces populations qui est orienté vers la collecte des produits de la chasse (et de la pêche) :

On peut se demander quel but poursuivent les Bading en pratiquant l'élevage. Ce n'est certes pas pour avoir une nourriture carnée plus stable. On ne les verra en effet jamais tuer pour leur propre consommation une chèvre ou un bouc qui leur appatent. Est-ce pour le vendre qu'ils s'adonnent à l'élevage de ces animaux ? C'est peu probable. Toute la nourriture carnée leur viendra de la forêt^{Note3}.

S'il y a dans chaque village des Ding orientaux et même des Nzadi des chiens, des chèvres, des moutons (très rarement), des cochons (dans les villages de brousse limitrophes des Mbuun), des poules, des canards et quelquefois des pigeons, ces animaux ne sont pas destinés en priorité à l'alimentation quotidienne ; ils représentent un capital et une provision pour résoudre des problèmes économiques et sociaux. Ainsi, par exemple, un membre de la famille vient-il de mourir, son enterrement exige le sacrifice d'un bouc : c'est dans le cheptel familial qu'il est prélevé.

Les Ding orientaux pratiquent un élevage dit de *prestige*, destiné aux achats de prestige, aux échanges matrimoniaux, aux exaltations solennelles, aux sacrifices et aux transactions judiciaires. Ils n'avaient pas besoin de multiplier ces moyens de paiement ; il fallait se limiter à l'essentiel étant donné que la nourriture carnée provenant de la chasse et de la pêche était suffisamment abondante. D'où, comme indiqué plus haut, le grand prestige social pour les deux dernières activités ainsi le mépris qu'affichaient les femmes vis-à-vis des animaux domestiques qu'elles refusaient de consommer. Pour la femme, la valeur d'un homme se mesurait par sa capacité de chasser et d'apporter le gibier au foyer et non d'avoir un nombreux cheptel.

Trois espèces d'animaux semblent avoir été traditionnellement élevés chez les Ding orientaux : la poule, le chien et la chèvre.

1° Chaque famille élève quelques poules et coqs qui sont très souvent recherchés pour faire venir tel guérisseur ou payer tel devin du coin, sollicité pour la santé de tel ou tel autre membre de la famille. Cette volaille intervient aussi dans plusieurs cérémonies, sacrifices et rites magiques et sorciers. Pour prendre, par exemple, possession d'un arbre qui sera plus tard son cercueil, on sacrifie un coq à son pied. Pour implorer les génies de la chasse ou de la pêche, les « maîtres » de ces domaines égorgent un coq et ils en rependent le sang à des endroits bien précis. Pour interroger les esprits des morts sur tel ou tel autre malheur, on égorge aussi un coq.

Il faudrait enfin signaler la symbolique liée à la couleur du coq. On raconte que pour clôturer certains rites qui exigent le sacrifice d'un être humain, le maître

Il faudrait enfin signaler la symbolique liée à la couleur du coq. On raconte que pour simuler à certains rites qui exigent le sacrifice d'un être humain, le maître d'initiation demande au néophyte de lui apporter une poule ou un coq blanc. Le blanc étant la couleur de la mort ; la poule ou le coq signifient, en langage symbolique, une femme ou un homme. On demandera, par exemple aussi, une poule ou un coq noir pour les rites qui consistent à donner un « supplément de vie ».

Le coq est aussi l'emblème de la confrérie des orthopédistes (*banga ndun*). Cette association regroupe tous ceux qui ont déjà subi une fracture et qui possèdent, en exclusivité, le pouvoir de soigner et de guérir les entorses et les fractures. Les membres de l'association « *ndun* » ne peuvent pas partager la chair du poulet avec les non-initiés.

2° Quant à la chèvre, son importance sociale était énorme et mériterait qu'on s'y arrête. Le Père De Deken démontre que la chèvre était de toutes les circonstances au Congo et dans le bassin du Kasai. Il décrit une scène qui s'est passée à Mushie et qui aurait aussi pu se dérouler dans n'importe autre partie du bassin du Kasai :

Au cours de nos transactions, quelques indigènes avaient remarqué le cheval de l'inspecteur, attaché - le cheval - dans l'entre-pont. Ahuris ces gens appelèrent les autres, amenant par le bras les plus timides. Ce furent alors des cris d'étonnement, des battements des mains, des claquements de lèvres, en présence de cette grande bête qui mangeait tranquillement l'herbe. Les uns la prennent pour un éléphant ou un hippo d'Europe. Non, c'est une grande chèvre, dit un autre, et les européens la mangeront. Pas un ne songe qu'on peut utiliser cette bête pour la monter parce que les chevaux, les bœufs, les ânes n'existent pas dans ces parages. Mais la chose dont ces moricauds se montraient le plus intrigués, c'était la queue de l'animal; ils la croyaient postiche. Pour les détromper, je pris la chose à deux mains et tirai de toutes mes forces. Ce furent alors, dans la bande grouillante, des rires touchant à l'épilepsie ; mais, malgré mon invitation, aucun n'osa m'imiter. Un chef offrit pourtant d'acheter l'animal moyennant quatre chèvres. La chèvre toujours la chèvre, c'est ici la seule monnaie courante pour le marché de quelque importance. Ces gens croient qu'avec leurs chèvres ils pourraient se procurer toutes les richesses de l'univers. L'un d'eux, ayant visité le *Stanley*, l'ayant vu manœuvrer machine en avant, machine en arrière, et courir sur le fleuve sans secours du vent ou des rames, demanda sérieusement au capitaine pour combien de chèvres il céderait son bateau ^{Note1}. L'enseignement tiré de ce texte est qu'en cette fin du 19^e siècle, la chèvre est un important moyen de paiement. Elle est recherchée pour des transactions symboliques et de prestige : paiement de la dot, achat d'une concession ou d'un objet important comme une pirogue, un filet de chasse, un chien de chasse, etc., dédommagement d'une infraction judiciaire, réparation d'un crime de lèse-majesté ou d'adultère, contribution au deuil d'un parent ou d'un allié, etc.

Pour louer les services d'un individu ou d'un groupe d'individus, pour récompenser un devin qui a apporté un charme de protection au village ou un guérisseur qui a sorti quelqu'un d'une grande maladie, c'est la chèvre qui est choisie.

La chèvre est encore aujourd'hui, un animal sacrificiel. Si quelqu'un est malade et si le devin décrète que c'est un défunt de la famille qui en est l'auteur, une chèvre sera immolée au cimetière pour réclamer la clémence de l'esprit malveillant. Lors des enterrements, on coupe la tête d'une chèvre et on en répand son sang sur la tombe. La cérémonie du retrait de deuil débute par le sacrifice d'une première chèvre sur la tombe du défunt : sa tête est coupée pour épandre son sang ; le reste de la viande retourne au village pour la fête.

La chèvre est tellement présente dans la culture qu'on peut penser qu'elle est, avec le chien, l'animal la plus anciennement domestiqué ici. Il est difficile, à l'état actuel de nos connaissances, de préciser la date de l'introduction de ces animaux dans le Bas-Kasai; il nous manque, comme l'indique Vansina, des informations nécessaires. Ce que nous savons aujourd'hui, grâce aux différentes sources relatives au royaume Kongo et à la côte atlantique, c'est que la chèvre ainsi que le cochon et le mouton étaient parmi des produits d'exportation dans l'aire du commerce atlantique qui s'étendait jusqu'au pays des Ding orientaux ^{Note1}.

3. 3. LES ACTIVITÉS ARTISANALES

Dans les sources du 19^e siècle et début 20^e siècle, nous découvrons une somme d'informations sur les activités artisanales anciennes de Ding orientaux et de Nzadi.

Wissmann décrit les pirogues, les vêtements, les armes et le mode de construction de Ding. Delcommune nous informe sur la fabrication d'un cercueil. Leo Frobenius décrit les huttes qu'il a découvert dans son expédition.

Le chef rencontré par Sœur Marie Godelieve à Lubwe, avait « *sa lance fichée dans le sable* ». Les agents de la C.K parlent surtout du travail de la fabrication des paniers qui servent à transporter les boules de caoutchouc. Les missionnaires de Pangu, quant à eux, détaillent la liste d'objets d'usage courant : marmite pour la préparation des repas ; mortier et pilon pour mouler le maïs ; paniers pour la pêche ; arcs, flèches et filets pour la chasse, anneaux en fer ou en cuivre comme objet d'apparat, les pagnes de raphia pour s'habiller, des huttes, etc.

En recoupant toutes ces informations, nous pouvons conclure qu'avant l'arrivée des Blancs, les Ding orientaux exerçaient de nombreuses activités artisanales orientées essentiellement dans des buts utilitaires. Mertens consacre un nombre important de pages à l'étude de ces activités : travail de l'argile, de l'osier, du raphia, du bois, des peaux, du métal et de teinturerie ^{Note2}. Sous un autre regard, celui de l'histoire de l'art, Nzumguba a étudié l'art de la forge, l'architecture, le tissage, la poterie et la sculpture chez les Ding orientaux ^{Note3}. Ces deux travaux de Mertens et Nzumguba, posent les jalons d'une recherche plus approfondie que nous ne saurons entreprendre dans les circonstances présentes. Nous passerons seulement en revue ces activités pour démontrer comment elles participaient au système économique et social antérieur à l'époque coloniale et missionnaire.

3. 3. 1. La poterie

La poterie incombe aux femmes, dans les villages où se trouve la matière première indispensable : l'argile avec « une forte proportion de quartz et un peu d'alumine et d'oxyde de fer hydraté » ^{Note1}. Toutes les femmes ne peuvent pas se livrer à ce métier. C'est au sein de certaines familles que cet art se transmet de façon presque héréditaire de mère en fille. Ce corps de métier a ses règles ^{Note2}. Nzumguba indique que l'abstinence sexuelle s'impose pour extraire de l'argile et qu'une invocation adressée aux esprits gardiens du gisement est indispensable. Nous avons peu d'informations sur l'origine de cette technique et sur la façon dont elle s'est perpétuée. Nos connaissances actuelles, nous font attester que les femmes Ding d'un seul village, celui de Bambudi, entre la Lubwe et la Loange, savaient, jusque très récemment encore, fabriquer des pots (mfwe) destinés à la cuisson d'aliments. Elles n'avaient pas de connaissances sur les techniques de la fabrication des cruches (ibung, mabung) ou d'autres objets qu'elles importaient de Mbuun.

L'industrie de l'argile est d'une grande importance chez les Mbuun parce qu'elle induit, en aval, des échanges commerciaux avec les populations forestières du Nord qui utilisent la calebasse comme principal récipient. Les pots en argile sont recherchés non seulement pour la cuisson des aliments et la conservation des boissons, mais aussi et surtout, pour la pharmacopée traditionnelle et la confection de certains charmes qui exigeaient obligatoirement ce genre de récipient ^{Note3}.

3. 3. 2. Travail de l'osier

Il faudrait ici distinguer le travail des femmes de celui des hommes.

- D'une façon générale, la confection des paniers (et corbeilles), des hottes et des petites nasses pour la capture des poissons en eau douce relèvent de métiers des femmes. Savoir tresser un panier ou une hotte est pour chaque femme une nécessité de la vie en ménage. Apprendre à confectionner les paniers n'est pas obligatoire ; par contre le tissage d'une hotte (surtout celle faite avec les rameaux de l'elæis) s'impose comme une tâche ménagère normale. C'est avec cette hotte (*muter*) que la femme au foyer transporte tout ce qu'elle peut : eau, bois de chauffage, manioc, maïs, etc. La hotte faite avec les palmes (*muter*) est un assemblage de deux branches d'elæis dont on a entrelacé, avec un certain art, les feuilles. Le résultat constitue une pièce rectangulaire qui s'adapte au dos exactement. Deux solides lanières font fonction de bretelles. Le plus souvent une bande de suspension accessoire (*mpaa*) passe sur le front et rejoint le haut de la hotte à la hauteur de l'épaule ^{Note1}. Il semble bien que ce mode de portage soit plus récent ou, en tout cas, postérieur au portage par panier « *isuk* ».

Il serait lié au développement de la demande du marché qui exigeait une circulation et une commercialisation de plus en plus intenses d'importants volumes des produits ^{Note2}. L'essor du manioc et du vin de palme (surtout les énormes quantités produites par le raphia du marais) a dû contribuer à ce changement. La façon d'empiler les produits dans une hotte tient compte de leur spécificité. Si, par exemple, le manioc est encore humide et vient de sortir des étangs de rouissage (*nkun nswa*), les femmes préparent un canal d'écoulement, en feuilles, en bas de leur hotte; elles empêchent de cette façon que le jus ne leur coulent dessus au cours du transport. Elles n'ont par contre pas besoin de ce procédé pour empiler et transporter le maïs ou les calebasses de vin.

Le portage au dos distingue les cultures de la forêt de celles de la savane où les femmes transportent leurs charges sur la tête. Cette différence proviendrait des exigences du milieu physique. Le transport dans des zones forestières obligeant à suivre des sentiers tortueux, parfois jalonnés d'obstacles (troncs d'arbre à dépasser, entrelacement des lianes, buissons à écarter au passage, etc.) est plus aisé avec une hotte au dos plutôt qu'un panier sur la tête.

Le tissage des paniers exige comme matière première les plantes suivantes : *ladjwam* (*Trachypodium poggeanum*), *lakpel* (rotin) et *mukan* (rotin). Souvent, ce sont les hommes qui préparent le matériau pour leur femme ou leur fille. Formes et dimension des paniers sont adaptées à l'usage prévu. La touche de l'artisan

sont les hommes qui préparent le matériel pour leur femme ou leur fille. Les formes et dimensions des paniers sont adaptées à l'usage prévu. La culture de raphia lui-même comptait aussi beaucoup pour l'acquisition de ces objets par des tiers.

Il serait intéressant d'ébaucher une typologie de ces différents paniers : *ntwar* (petit panier étalon), *nsa* (panier de taille moyenne servant par exemple à écopier l'eau à la pêche, à transporter les graines d'arachides pour la semence, etc.) ; *mulong* (grand panier servant de récipient pour conserver les pains de manioc, le maïs ou l'arachide. Pour écopier l'eau, le mulong est, parfois utilisé comme filtre pour empêcher les poissons de s'échapper. On l'utilisait parfois comme filtre pour ne pas laisser échapper les poissons lors qu'on écope l'eau) ; *isuk* (panier fabriqué avec les rotins et servant au transport). Il est mis au dos, comme une hotte, avec deux solides lanières qui le rattachent aux épaules) ; *ziang* (panier à vanner, est aussi utilisé pour sécher certains produits comme les champignons, les chenilles, les fourmis, etc.), *kindung* est une petite nasse pour capturer des poissons en eau douce.

Les hommes tressent de grands paniers pour transporter des noix de palme (*musan*)^{Note1}. Ils confectionnent aussi de nattes et des grabats. Il y a des nattes en bambou (*nteng*) et des nattes en osier (*itoko*). Les unes et les autres servent avant tout de lit. Les Mbuun plus que les Ding sont passés maîtres dans la fabrication des nattes en bambous. Les Ding excellent dans la confection de natte en osier (*itoko*) dans certains villages Ding où les joncs (*nkung*) sont abondants (par exemple à Ngyenkung).

Dans presque toutes les régions, les hommes tissent de grandes nattes (*kikabene*) servant à sécher les graines, notamment les arachides. Les grabats sont entièrement constitués de bambous du *laurentii* reliés avec les rotins (*nkpel*). Il y a deux sortes de grabats : le long grabat-lit (*mumpwom*) et le petit grabat-chaise (*ipon*).

3. 3. 3. Le travail du raphia.

D'après les informations recueillies par Nzumguba, avant le port de tissu en raphia, les Ding orientaux se seraient habillés d'écorces d'arbre battues, de feuilles et de peaux de bête. Portés sous forme de cache-sexe (*mundin*), ces habits couvraient principalement les organes génitaux^{Note1}.

À une époque difficile à déterminer, les Ding connurent l'usage du tissu de raphia. La légende rapporte que l'artisan ding serait parti de l'observation d'un oiseau, le passereau appelé « *ndié* », qui tisse son nid avec les feuilles de palmier élaïs. Il est difficile, à l'état actuel de nos connaissances, de créditer cette allégation. Nous savons simplement que le tissu de raphia était très répandu dans tout le bassin du Congo et surtout dans la savane du sud, bien avant le 19^e siècle. Les sources anciennes du royaume Kongo le signalent dès le 15^e siècle. Chez les Ding orientaux, le tissu de raphia restera encore l'habit ordinaire jusque dans les années 1940, comme en témoignent les écrits coloniaux et missionnaires^{Note2}.

Le raphia est la matière principale sinon essentielle du tissage. Il provient du palmier à raphia (*laurentii*).

Pour avoir les fils à tisser, l'artisan cueille les feuilles de raphia pennées dont les folioles sont mures, même si elles sont encore accolées au rachis. Puis les feuilles sont immédiatement dépouillées de leurs folioles, découpées en minces lanières, elles sont séchées au soleil ; elles prennent la teinte jaunâtre.

Mertens décrit un métier à tisser qu'il a observé chez les Ding orientaux^{Note3} : le tissu de raphia est formé par un entrelacement régulier des fils soumis à une tension et à une liaison perpendiculaire de deux séries.

Le tissage est un métier difficile à maîtriser. Il exige une longue formation auprès d'un spécialiste. Parce qu'il devait habiller toute la société et même la noblesse, le tisserand jouit d'une certaine considération. Il a sa place dans le conseil du village. La tradition veut aussi qu'une part de gibier lui soit réservé même s'il n'a pas participé à la partie de chasse. Le vendangeur doit, aussi, lui offrir gratuitement son vin de palme.

Ces tisserands se sont-ils constitués en un rigide corps de métier avec son code et ses interdits ? Nos informations sont limitées et partielles concernant ce corps de métier ; elles le sont également pour le volume et le mode de distribution du tissu de raphia chez les Ding orientaux ; par contre nous pouvons dire l'usage qu'ils en font : il sert comme habit ordinaire (*mbal*), vêtement d'apparat pour les chefs et pour certaines solennités (*sang*). Il sert aussi de vêtement d'ensevelissement des morts et d'ornement des cercueils et, même, de pagne pour couvrir la dépouille du léopard et les calebasses de boissons destinées aux chefs.

Chez les Mbuun - et peut-être chez les Lele, - le tissu de raphia, sous forme roulée et tressée, avait une valeur dotale et de monnaie d'échange.

Chez les Ding, malgré ses multiples usages, le tissu de raphia n'avait pas, semble-t-il, le même prestige.

Les administrateurs coloniaux ont continué, jusque vers les années 1950, à se servir du tissu de raphia comme valeur dotale et monétaire chez les Mbuun.

3. 3. 4. L'architecture.

Les Ding orientaux, comme la plupart de populations de la forêt, ont construit des habitations avec soit des murs et des toits entièrement en paille soit avec des murs en terre et le toit en paille.

La case traditionnelle des Ding orientaux a, par sa spécificité, fait l'objet de nombreuses descriptions ethnographiques. Elle est caractéristique par l'ouverture de l'entrée, à peine assez grande pour le passage d'un homme ; elle est à plus d'un mètre du sol. C'est ce que les ethnographes ont appelé « *porte-fenêtre* ». Cette disposition qui apparaissait bizarre pour les Européens, se justifie, selon l'explication que Delcommune a eue de natifs, par la crainte de fauves. Wissmann consacre plusieurs pages dans son *Im Innen Afrikas* à ces curieuses cases. Leo Frobenius fait, lui aussi, toute une étude spéciale de ces « *Fensterthuere* » (porte-fenêtre) dans *Globus*. Il y revient à plusieurs reprises dans les textes postérieurs. Les mêmes détails sont repris et commentés par les ethnologues comme Seidel, Hoesel et Lehmann. Nous retrouvons aussi des allusions à ces cases chez les missionnaires de Pangu^{Note1}.

Le jésuite Dom a photographié, lors de son passage à la mission de Mwilambongo, une case de ce type au village Bangi à coté de deux cases Mbuun et Pende. Nous trouvons aussi d'autres photographies de ces cases avec porte-fenêtre chez Mertens et d'autres Jésuites.

Chez les Ding orientaux, un homme adulte ignorant l'art de bâtir est objet de risée. Construire s'apprend dès l'adolescence et ce travail est une affaire exclusivement masculine.

3. 4. LES ÉCHANGES

L'anthropologie nous montre que les échanges constituent une des dimensions essentielles de la culture humaine. Ces échanges revêtent plusieurs formes suivant les époques, les peuples et leurs milieux de vie^{Note1}.

En Afrique équatoriale ancienne, Vansina distingue trois catégories principales d'échange :

- échanges occasionnels par dons à l'intérieur des groupes,
- échanges relatifs aux systèmes dotaux et aux paiements des tributs,
- les échanges purement commerciaux effectués par colportage ou/et par un système des marchés^{Note2}.

Dans le paragraphe suivant, nous traiterons le point relatif aux échanges purement commerciaux ; les deux autres formes d'échanges ayant une dimension plutôt sociale et politique seront abordées dans les chapitres consacrés à ces thèmes.

Une lecture croisée des sources écrites et des témoignages oraux permet d'indiquer, qu'avant l'occupation coloniale et missionnaire, il était pratiqué, dans le territoire des Ding orientaux, deux formes de commerce : le système de marchés et le colportage ou « *commerce à longue distance* »^{Note3}.

Il convient, à présent, de décrire ces deux formes de commerce en déterminant les différents agents, les marchandises échangées et les moyens de paiement utilisés.

3. 4. 1. Le système des marchés

La première indication de la présence ancienne de ces marchés est l'existence dans la langue ding d'un terme les désignant : *egyu* (singulier), *magyu* (pluriel). Ensuite, plusieurs témoignages par les contes, les légendes, les proverbes et les chansons des berceuses attestent aussi de cette présence^{Note1}. ; par ailleurs elle sera confirmée par les récits des voyageurs du 19^e siècle et plus tard par ceux des missionnaires. Enfin, il aurait même existé des charmes censés aider le vendeur à s'assurer un succès au marché^{Note2}.

Nous distinguons deux sortes de marchés : le marché local qui se déroule dans le cadre du village ou d'un certain nombre de villages du même secteur et le marché régional qui réunit, en des lieux déterminés et suivant un calendrier établi, des gens de villages et communautés ethniques différents.

a. Marché local

Au niveau local, à l'intérieur d'un même village ou entre villages voisins, les autochtones échangent entre eux du poisson, du gibier, des animaux domestiques, quelques fruits recherchés (la noix de kola, le safou, etc.), le vin de palme, les condiments, les cosmétiques, les calebasses, les pots, les filets de chasse, les chiens, les pirogues, etc. Il n'y a pas, ici, de commerçants professionnels et chacun, disposant de biens à vendre, peut le faire. Il n'y a pas de lieu fixe pour ce genre de marché, mais certains produits peuvent être livrés à des endroits convenus entre vendeur et acheteur.

Généralement, le vin de palme est livré non loin du palmier où il est tiré, souvent à l'endroit où les hommes se réunissent habituellement le soir pour le consommer.

Le principe du marché est le même, universellement accepté : le vendeur offre sa marchandise à vendre ; il peut aussi la céder à prix favorable pour lui. Quant à l'acheteur, il recherche le prix le moins dispendieux. Il y a alors débats sur les prix. La vente et l'achat de certains produits comme une chèvre, un chien ou un filet de chasse par exemple, nécessitent des personnalités neutres (sorte de juge du commerce) pour départager les protagonistes.

b. Marché régional

Les marchés régionaux ont lieu suivant un rythme rotatif en un jour fixe de la semaine et à des endroits fixes. Les jours de la semaine traditionnelle^{Note1} est partagés de façon à avoir un marché tel jour ici, tel jour ailleurs.

Ainsi par exemple, dans la brousse située entre les villages Kibwadu I et II, Ngyenkung, Mangulu et Mpingini, se tient un marché, le troisième jour de la semaine, d'où le nom de « *nsia Okaam'n* » (brousse du marché okaam'n) donné à ce lieu. Il en est de même du marché appelé « *Igyu la Minkiem* » (le marché du jour « *minkiem* ») qui a lieu le quatrième jour de la semaine, dans la vallée de la Lubwe dans la brousse appelée « *nsia Minkiem* ». Ce système de marché lié à la semaine traditionnelle n'est pas le propre des Ding orientaux ; il en est de même dans une zone importante de l'ouest de la forêt tropicale. Ces marchés n'ont jamais lieu au village même, mais dans les environs et plus souvent dans une « *brousse* » (*nsia*) considéré comme un lieu neutre. Même s'il ne se tient pas au village, il peut quand même se nommer marché de tel ou tel village. Ainsi, on dit « *egyu la Mpang* », « *egyu la Muntang* » ou « *egyu la Bwun* » pour désigner les marchés qui se tenaient près des villages Pangu, Muntang ou Bundu.

Notons que chez les Ding orientaux, comme chez leurs voisins les plus immédiats, les marchés se tiennent aussi bien à l'intérieur des terres que sur les rives des grandes rivières, surtout le Kasai. Ce sont les marchés de ce deuxième lieu qui sont associés au commerce de colportage à longue distance.

Les marchés régionaux attirent des gens de villages éloignés et parfois, de langues différentes, à la recherche d'un produit particulier ou pour la vente de produit de leur village.

Au début, le troc est le système prédominant ; puis il a évolué progressivement vers une *monétarisation* des transactions. Les marchands ont commencé à exprimer les prix à partir de certains produits considérés comme étalon : le chien, la chèvre, la poule^{Note2}. Les véritables monnaies apparaissent avec le développement du commerce à longue distance.

Les femmes sont les plus nombreuses à fréquenter ce genre de marché. Les hommes (surtout les jeunes gens) y trouvent une occasion non seulement de proposer quelques marchandises de leur production, mais, aussi, de se relaxer, de changer les idées, de rencontrer les jeunes filles^{Note1}, de se faire des amis (*ota osam*), etc.

Les rencontres au marché permettent de fonder un champ linguistique plus universel. Les individus parlant des idiomes différents, ont besoin, pour mener à bien leurs transactions commerciales, de disposer d'un lexique de base commun. Nous pouvons ainsi comprendre les similitudes qui existent entre les langues d'un même voisinage. Généralement les groupes linguistiques qui fréquentent les mêmes marchés ont, en commun, un même lexique commercial concernant les noms des marchandises, leurs prix, leurs valeurs, les noms des jours du marché, etc. Aussi, nous semble-t-il, que les zones linguistiques telles que délimitées par les scientifiques ne sont pas sans rapport avec la réalité commerciale.

Ces marchés constituent aussi des lieux de diffusion des innovations culturelles. Les nouveaux produits, leurs noms et leur mode d'emploi transitent nécessairement par le marché pour passer d'un univers culturel à un autre. C'est par ce biais que les langues peuvent s'enrichir, les modes (habillement, tatouages, cosmétiques, chansons, danses, etc.) se vulgariser et les idées circuler.

En rencontrant les « étrangers » au marché, on pouvait échanger, avec eux, des nouvelles et des expériences. C'est de cette manière que les informations et les rumeurs courent d'un village à l'autre. C'est à pareille occasion, par exemple, que telle femme raconte comment, elle, qui a souffert de la stérilité pendant plusieurs années, est maintenant enceinte grâce à tel guérisseur de tel village. De bouche à oreille, cette rumeur parcourt des kilomètres, devient un véritable message publicitaire pour le guérisseur qui voit alors sa clientèle augmenter.

Vansina indique qu'au marché, on achète aussi des charmes^{Note1}. C'est ainsi qu'un même charme se retrouve, avec son nom et ses ingrédients essentiels, dans des communautés ethniques différentes.

Les marchés ont été un des lieux de l'homogénéisation culturelle que les ethnologues du 19^e et du 20^e siècle ont observé dans le Bas-Kwilu.

3. 4. 2. Colportage ou commerce à longue distance

Le système de colportage consiste à transporter avec soi des marchandises pour les vendre ailleurs. Ainsi, par exemple, une marchandise produite chez les Ding orientaux et vendue sur un marché de la vallée du Kasai, peut se retrouver, des mois plus tard, chez les Sakata après avoir été chez un colporteur Nzadi, Ngwi, Nkutu ou Yans. Ce mode de commerce consiste à transporter, par des intermédiaires, une marchandise de son lieu de production à son lieu de consommation même éloigné ; il a été qualifié de *commerce à longue distance*^{Note2}. Celui-ci implique, l'existence d'une production locale et des moyens de paiement, l'organisation des marchés, la présence des intermédiaires (colporteurs), les voies et moyens de transports.

Une lecture tant soit peu attentive de quelques témoignages du 19^e siècle et du début du 20^e relatifs aux activités commerciales dans la région de Ding orientaux, nous montre que chez ces populations les conditions d'un commerce à longue distance étaient remplies et qu'elles se livraient effectivement au colportage.

D'après Vansina, le pays des Ding orientaux et des Nzadi se situe au carrefour de plusieurs grandes voies commerciales, elles-mêmes intégrées dans « *l'économie mondiale européenne dans les terres de l'Atlantique* ». Plusieurs routes commerciales passent ici.

Une première route, reliant la côte au Pool Malebo à partir du 16^e siècle, se poursuit dans le Bas-Kasai par les Teke et les Yans pour atteindre les Kuba en passant chez les Ding orientaux et les Nzadi. Une autre route, provenant des Lunda atteint les Pende et les Mbuun et elle pénètre chez les Ding orientaux et les Nzadi. Avec les Mongo du Nord, les Ding et les Nzadi sont reliés par l'intermédiaire de leurs voisins de la rive droite (les Nkutu), avec lesquels ils commercent toujours. Une dernière voie, enfin, provenant du Katanga, arrive chez les Kuba avec qui les Ding orientaux et les Nzadi sont en contact, soit par les Lele, soit directement^{Note1}. Nous décrivons brièvement ci-dessous, ces différentes voies commerciales traversant le pays des Ding orientaux.

a. Le commerce sur le Kasai

Il est curieux de constater que les études consacrées au commerce ancien dans le *Kasai et son bassin hydrographique* se limitent essentiellement à la partie basse de

cette rivière, c'est-à-dire la région de Kwa, la Mfimi jusqu'au Lac Maï Ndombe et la basse Lukenie. La branche principale du Kasai, celle qui passe par le pays des Ding orientaux, semble n'avoir pas encore trouvé ses historiens. Et pourtant, il ne manque ni d'intérêt ni de documents pour étudier les faits économiques de cette zone. La compréhension des activités commerciales dans cette contrée, permettrait d'élucider non seulement la question de l'apport du bassin du Kasai dans le « *grand commerce du fleuve* », mais aussi la problématique de la forte concentration, dans le Kwilu septentrional, de peuples différents mélangés les uns aux autres, vivant dans des cadres politiques parfois divergents et, pourtant, insérés dans une même zone linguistique, la zone B.

En ce qui concerne les sources, les voyageurs qui ont sillonné le Kasai depuis Hermann Von Wissmann, les agents de l'État colonial, les agents des compagnies commerciales, les missionnaires catholiques et protestants nous ont légué une abondante documentation que l'historiographie commence à peine à exploiter^{Note2}.

Les témoins européens qui ont abordé le pays de Ding orientaux reconnaissent unanimement qu'il y avait ici un fort désir de faire du commerce et que les moyens de réaliser ce désir existaient. Les témoignages de Wissmann sont formels. L'officier allemand indique que les indigènes proposent toutes sortes de marchandises pour acquiescer les biens apportés par les Blancs. Il qualifie les Ding orientaux d'habiles commerçants qui contrôlent soigneusement ce qu'ils perçoivent du commerce.

1° Marchandises colportées

Quant aux *marchandises colportées* dans cette région, nous les avons évoquées dans les trois premiers chapitres de cette rédaction. Il s'agit essentiellement de l'ivoire, de la cikwangu, du vin de palme, du poisson, du sel, des étoffes et des métaux pour la fabrication des objets usuels.

Nous n'avons pas encore suffisamment d'éléments pour confirmer ou infirmer la présence du trafic des esclaves au Kasai, dans le pays des Ding orientaux. Sachant que les esclaves étaient capturés, sur le fleuve Congo, jusqu'au-delà du confluent de l'Ubangi, nous pouvons imaginer que pareil scénario était possible loin en amont du Kasai : cette rivière est navigable et elle peut être remontée en pirogue depuis son embouchure à Kwamouth jusqu'aux chutes Wissmann à Tshikapa.

Les traditions endogènes apportent un argument décisif prouvant l'implication des Ding et Nzadi dans ce commerce des esclaves. Les différentes descriptions anthropologiques de la condition servile et de la multiplication de statuts sociaux inégaux chez les Ding et leurs voisins, nous renseignent sur une mutation probable, qui se serait opérée dans ces sociétés à partir de l'événement majeur du commerce des esclaves. Le fait que chez les Ding, les esclaves soient classés suivant leur mode d'acquisition (dette, guerre, rapt ou achat), démontre une évolution dans le traitement de la condition servile. Une évolution similaire a été observée dans les régions où le commerce des esclaves a été formellement attesté.

En outre, quel rapport pouvait-il exister entre le commerce et l'enterrement vivant d'un esclave avec la dépouille de son maître ? Cette pratique se serait prolongée jusque dans les années 1920.

Il est à remarquer que les personnes subissant un tel sort n'appartiennent à aucune communauté clanique. Aucun clan ne les revendique et ne les protège. Il n'était pas d'usage de sacrifier des personnes du village ou appartenant à un clan du lieu. Les personnes données à un créancier en gage pour payer une dette ou une amende judiciaire ne peuvent, sous aucun prétexte, être exécutées. Le débiteur pouvait, le moment venu, s'acquitter de sa dette et affranchir le gage. En règle générale les individus enterrés vivants proviennent de groupes ethniques voisins. Ce qui prouve qu'il existait un « commerce » ou un « échange » d'esclaves entre les différents peuples de la région. À l'intérieur des communautés, les personnes ayant perdu leur liberté à cause d'une dette, pouvaient aussi être vendues ailleurs. Le marché d'esclaves entre les Ding, les Ngwi, les Nkutu, les Lele, les Wongu, les Mbuun et même les Pende est attesté par les traditions locales. Une note déjà citée de Vanden Hove atteste de l'existence de ce marché entre les Nkutu et les populations de la rive gauche du Kasai (Ding, Nzadi, Ngwi, Lele, etc)^{Note1}.

2° Moyens de paiement.

Les échanges commerciaux sur le Kasai exigeaient des moyens de paiement. En lisant attentivement la littérature du 19^e siècle à partir de Wissmann, nous nous rendons compte que la région des Ding orientaux est un point de rencontre de plusieurs systèmes monétaires. Nous notons, en effet, la présence de coquillages, de cauris, de perles, de croisettes et des barres de cuivre et également des barres de fer (mitako), de tissu de raphia et de sel^{Note2}.

1° Le coquillage, « *Nzim-nzim* » (*Olivancillaria nana*) dont l'existence est déjà attestée dans le royaume du Kongo dès le 15^e siècle, est la première monnaie connue des Ding orientaux. Nous savons qu'il provient de l'île de Luanda en actuel Angola^{Note3}, mais nous ignorons, faute de recherches archéologiques, comment et quand cette monnaie est parvenue chez les Ding. Sa présence indique, cependant, que le pays des Ding orientaux entretenaient d'anciennes relations commerciales avec la côte occidentale.

Le « *nzim-nzim* » se prête également à des usages extra monétaires : il est un objet de parure, il est perçu comme un porte-bonheur, il intervient dans les recettes de protection de la maternité (*mfwe nsom*, *mfwe makwum*, etc) et les rites des jumeaux, il est aussi porté par les dignitaires comme étiquette d'appartenance à certaine hiérarchie sociale, il sert, aussi, dans les rites d'ordalie.

2° Le « *nzim-nzim* » coexiste avec le cauris ou « *mukyir* » (*Cyproea moneta*) qui semble avoir été apprécié au 19^e siècle. Le cauris aurait été introduit à partir de l'océan indien. Au Katanga et peut-être dans les autres régions de l'Est du Congo, il serait apparu depuis le 11^e siècle, mais son emploi, dans les régions occidentales, daterait seulement du 14^e siècle. Le cauris a souvent été assimilé au *nzim-nzim* du fait qu'il avait la même utilisation.

3° Les perles (*lapee* au singulier et *mpee* au pluriel ou *lagié* au singulier et *ngié* au pluriel) proviennent à la fois de la côte de l'océan indien et de la côte atlantique. Elles sont largement utilisées comme objet de parure et interviennent aussi dans certains rites comme celui des jumeaux.

4° Les « *Miong* », petites barres de cuivre, pouvaient avoir plusieurs origines :

- la fabrication locale : les Ding orientaux auraient exploité eux-mêmes le minerai de cuivre ;
- le Katanga, avec transport du métal par la route commerciale qui passait chez les Kuba-Lele,
- de la région du Pool où le cuivre était extrait de célèbres mines de Mindouli (dans l'actuel Congo Brazzaville).

Chez les Ding orientaux, il y avait aussi du cuivre fondu en forme de croisette (*miong mi nsuk*) semblable aux croisettes du Katanga d'où il aurait été probablement originaire.

Les « *miong* » sont surtout une monnaie de prestige thésaurisée par les aînés, servant dans les échanges matrimoniaux. L'accumulation de ces métaux permet aussi d'accroître le pouvoir social et politique des groupes qui les avaient amassés parce qu'ils induisent le contrôle de la production, par le biais de la forge, des objets de prestige comme les anneaux de cuivre jaune, le gong et le double gong (okul), etc.

À l'époque coloniale, les autorités ont introduisent, à l'image des barres de cuivre, une autre monnaie consistant en barre de fer appelée « *mitako* ». Celle-ci a aussitôt connu un très grand succès au point où, dans un décret datant du 30 juillet 1886, le gouvernement général de l'État Indépendant du Congo, en avait réglementé l'usage^{Note1}. Sa valeur d'échange a été reconnue et elle équivalait à 15 centimes. Les « *mitako* » ont supplanté aussi bien le « *nzim-nzim* », le « *mukyir* » que le « *miong* » et a permis un développement d'échange dans le dernier quart du 19^e siècle. Pour les forgerons, cela constituait surtout de la matière brute à partir de laquelle ils pouvaient fabriquer des houes, des machettes, des flèches, des couteaux, etc.

5° Dans les zones limitrophes avec les Mbuun, le tissu de raphia (mbal) est également utilisé comme monnaie surtout dans les transactions matrimoniales et les amendes judiciaires. Les autorités coloniales ont toléré l'usage de cette monnaie jusqu'à 1960.

6° Le sel indigène (*mukpa mu nzel*) produit par les gens du fleuve, les Nzadi, est à la fois une marchandise et une monnaie. Comme, nous l'avons indiqué précédemment, le sel indigène subira une concurrence avec le sel importé de l'Europe. Le sel des « Blancs » jouera un rôle important dans les contrats fonciers entre les natifs et les Européens. Les missionnaires s'en sont servi aussi bien comme moyen de propagande pour attirer les néophytes que comme monnaie pour payer leurs travailleurs.

La diversité des moyens de paiement dans la région des Ding orientaux, indique l'importance des échanges commerciaux au niveau local et « *international* ». Elle montre que cette région se situe au croisement de plusieurs influences économiques. Cette situation devait nécessairement avoir des répercussions sur les autres sphères de la vie : la société, la politique et la religion.

3° Les marchands

Le commerce sur le Kasai exige aussi la présence d'un corps de métier spécialisé dans le transport, par pirogue, de diverses marchandises. Il semble que ce rôle ait été joué par les populations qui, dans le Kwilu septentrional et dans une partie du Haut-Kasai, sont connues sous le nom de « Nzadi » (Banzadi, Bandjari, etc). Nous avons précédemment essayé de définir l'identité de ces « *gens du fleuve* » qui sont des pêcheurs et des producteurs de sel. La recherche de ces deux produits les prédispose à séjournier assez souvent de leurs villages d'origine : ensuite, une fois les poissons capturés et le sel fabriqué, ils doivent retourner à la barre pour échanger leur

a se logier assez souvent de leurs villages d'origine ; ensuite, une fois les poissons capturés et le sel fabriqué, ils doivent retourner à la berge pour échanger leur production contre ce que les eaux du Kasai ne peuvent pas leur procurer directement, notamment le manioc, le maïs et tous les autres produits agricoles.

Enfin, la demande de plus en plus grande de poisson, - peut-être à partir de la période du développement du commerce sur la côte atlantique, - a eu pour conséquence un accroissement du nombre de pêcheurs à défaut de l'évolution des moyens techniques de capture. La surpêche devait bientôt susciter le contrôle des espaces de pêche. Pour résoudre cette dernière question, les « *gens du fleuve* » auraient préféré se disperser le long du Kasai et de ses affluents dans une zone comprise approximativement entre l'embouchure du Kwilu, en aval, et, peut-être, l'embouchure de la Lulwa en amont. Ces « *gens du fleuve* » auraient aussi pris le contrôle du cours des affluents du Kasai depuis l'embouchure du Kwilu (Kamtsha, Piopio, Lubwe, Loange, Lumbundji, Lubudi, Sankuru, Lulwa, etc.).

Il nous est difficile, en l'état actuel de nos connaissances, de déterminer jusqu'où ces Nzadi ont remonté ces rivières. Mais leur expansion a permis une extension du système de marché rotatif et une plus grande circulation des hommes et des biens. À cause de leurs déplacements sur le Kasai et de la recherche de nouveaux marchés pour leur poisson et leur sel, les Nzadi sont entrés en contact avec d'autres populations riveraines du Kasai et de ses affluents (Lulwa, Kuba, Lele, Mongo, Ding, Yans, Ngwi, Lwer, Sakata, etc.). Pour des raisons commerciales, ils devaient communiquer avec les populations où ils débarquaient ; chaque fois, ils ont adapté leur idiome à la langue locale. Toutefois, ils veillaient à ne pas perdre leurs invariants linguistiques de base. Il existe, en fait, comme l'a indiqué Mertens, une langue sinon un langage propre^{Note1}. aux Nzadi qu'ils soient « *d'en haut* » ou « *d'en bas* », selon leur propre expression..

Toujours est-il que le prestige de Nzadi, comme d'ailleurs celui de toutes ces communautés qui vivent en travaillant dans l'eau, provient de leur habileté à manier la pirogue et à braver les courants tumultueux du fleuve.

Pour les habitants de la terre ferme, les Nzadi sont des « *maîtres des eaux* », ils possèdent des charmes protecteurs contre les dangers de la navigation. Ils sont aussi des voyageurs qui vont loin vers des terres inconnues et ils en rapportent des nouveautés^{Note2}.

b. La route commerciale de la savane du sud

Plus au sud des territoires actuels des Ding, Ngwi et Yans, dans les contrées occupées par les Mbuun et les Pende, les activités commerciales étaient plutôt tournées vers la zone du commerce luso-africain. Cette région commerciale part des ports angolais (Luanda et Benguela) ; elle s'étend dans la grande partie de la savane du sud, dans le Congo méridional et l'Angola septentrional. Au 19^e siècle, cette extension englobe les terres du Kasai mais aussi la partie méridionale de la Cuvette Centrale où elle rencontre l'espace du fleuve. Plus au sud, elle traverse le Katanga, pour continuer vers le Haut-Zambèze ; elle touche la côte indienne, du moins avant la grande période de la traite orientale. Le commerce dans cette zone est purement terrestre et ses nombreux itinéraires sont fréquentés par des caravanes. Vansina note que déjà, en 1584, Okango, sur le bas Kwango, est la tête d'une route commerciale qui va vers le Kwilu moyen et inférieur^{Note3}, donc vers le territoire des Yans, Ngwi et Ding. C'est probablement aux alentours de 1700 que le commerce atlantique atteint le site de Mashita Mbanza (site évoqué par les traditions Pende et Mbuun) vers la source du Kwilu. À partir de 1755 la route commerciale de la savane du sud se prolonge vers le Kasai supérieur et le Katanga. Au 19^e siècle les commerçants cokwe atteignent les rives du Kasai, en pays Lele. Il n'y a, pour le moment, aucune indication sur leur probable contact avec les Ding orientaux et les Nzadi^{Note1}.

S'il n'est pas nettement établi que les pombeiros du commerce luso-africain arrivaient jusque chez les Ding et les Nzadi, on peut en revanche supposer que les Mbuun et les Pende jouaient les intermédiaires. La zone commerciale de la savane du sud était reliée aux rivages du Kasai non pas seulement par les routes terrestres qu'empruntaient les Mbuun et les Pende, mais aussi par les voies fluviales, notamment celles de la Loange, de la Lubwe et de la Kamtsha plus à l'ouest. Toutes ces rivières prennent leurs sources au sud et se versent dans le Kasai en pays Ding et Nzadi. Le fait de la présence des communautés Ding le long de ces rivières indique que ces gens avaient un rôle à jouer dans le trafic.

Les produits venant de la savane du sud pouvaient donc, par voie d'eau ou par des routes terrestres, atteindre les Ding orientaux et les Nzadi qui, à leur tour, soit les faisaient traverser le Kasai pour les vendre chez les Mongo (Nkutu) soit les faisaient monter ou descendre le Kasai.

c. Les routes de l'est et du nord-est

Plusieurs indices, notamment la présence des cauris, des croissettes et des barres de cuivre, les pratiques politiques, religieuses et sociales, etc., suggèrent l'existence d'un courant commercial qui atteint le pays des Ding orientaux par l'intermédiaire des Lele, des Kuba et des populations Mongo habitant les rives de la Sankuru (Booli, Yajima, Ndengese, Nkutshu, Tetela, etc.).

Il y aurait ici deux voies commerciales qui seraient le prolongement de la grande route du Kasai.

La première voie (Est) venant du Katanga aboutit chez les Kuba au niveau de l'actuelle ville d'Ilebo (Port Franqui) où se tenait un marché que les Ding orientaux nomment « *eyu la ileub* » (le marché du borassus)^{Note2}. C'est à partir de ce marché que les marchandises en provenance de l'est arrivent chez les Ding orientaux soit par l'intermédiaire des Nzadi soit par celui des Lele (peut-être aussi des Cokwe dans la deuxième moitié du 19^e siècle).

La deuxième voie (nord-est) relie les Ding orientaux au pays Kuba et à certaines populations Mongo par la rivière Sankuru. Nous avons précédemment indiqué que les Nzadi remontaient le Sankuru et rapportaient, chez les Ding orientaux, de nombreux charmes liés à la chasse, des techniques et les outils de chasse, etc. La ressemblance de plusieurs institutions des Ding orientaux avec celles des Mongo du sud indique l'existence des contacts prolongés.

L'étude de ces réseaux commerciaux permet de comprendre les itinéraires empruntés par les colonisateurs et missionnaires qui, au début, se sont insérés dans un système qui existait déjà. Elle nous aide aussi à expliquer les modalités d'extension des phénomènes religieux dits sectaires à l'époque coloniale. Les populations ont continué à utiliser les réseaux interethniques mis en place depuis la période ancestrale pour diffuser les nouvelles idées ou les anciennes réactualisées.

CHAPITRE ONZIÈME TRADITIONS SOCIALES ET POLITIQUES

1. TRADITIONS SOCIALES

Il existe de nombreuses études anthropologiques sur l'organisation des sociétés de l'Afrique équatoriale. La plupart de ces traités utilisent des concepts inventés pour désigner les structures observées chez les populations de l'Amérique et du Pacifique ; ils ne traduisent pas forcément le vécu des Africains. Ce paragraphe veut décrire les relations sociales vécues au quotidien par les Ding orientaux. Pour ce faire, nous utiliserons les enquêtes des autochtones ainsi que nos expériences et connaissances personnelles.

1. 1. LES STRUCTURES DE LA PARENTÉ

Toute société, pour être viable, se structure en des ensembles plus petits : des groupes sociaux. Chaque groupe social constitué, à partir de n'importe quel critère, s'articule toujours autour d'un rapport social. Et ce rapport social n'existe que lorsque certains éléments physiques d'un de ses membres et certains de ses comportements dépendent de l'existence et de la manière d'être de l'autre, et réciproquement. Ce sont ces éléments physiques et ces comportements que nous allons essayer de décrypter.

1. 1. 1. Communauté de sang, fondement de la parenté

Les Ding orientaux croient que les liens de parenté se transmettent par le sang (*maki*) que nous héritons de notre mère. Tous ceux qui prétendent bénéficier du sang d'une « mère éponyme » commune se considèrent comme « frères et sœurs ». Ils sont parents et se désignent par le terme « *utung* » (parent). Le vocable « *utung* » dérive manifestement du verbe « *u-tung* » signifiant « *construire* ». La parenté serait donc les liens qui « *construisent* », qui se tissent autour de la communauté de sang et, les parents « *Ba-tung* » (pluriel de *utung*) seraient non seulement tous ceux qui sont affectés par ces liens, mais aussi tous ceux qui ont jadis bâti ensemble, qui aujourd'hui « bâtissent ensemble » et demain bâtiront encore ensemble dans la société des défunts^{Note1}.

La tradition ramène toujours tous les « *batung* » actuels à une même origine historique et explique le fait de la dispersion dans l'espace par la méchanceté et

l'égoïsme des hommes.

Les Ding orientaux croient aussi que les liens de parenté sont éternels et ne se laissent altérer ni par le temps ni par l'espace. Chaque individu doit connaître tous ses parents par le sang. Il doit dépister tous ses liens de parenté et les entretenir pour ne pas les laisser s'émousser.

La connaissance de tous les liens de parenté est dictée par la loi de l'exogamie qui, selon Gunther, est « une coutume qui impose aux membres d'un groupe humain, formé de parents ou se considérant comme tel, de ne pas se marier à l'intérieur du groupe »^{Note2}.

Les rapports sexuels avec tous ceux qui, dans le temps et dans l'espace, se considèrent comme parents, sont incestueux (*makwum*) et strictement prohibés. Pour éviter l'inceste et permettre à la mémoire de retenir tous les liens de parenté éparpillés dans l'espace, la société, à une certaine période de l'histoire, a trouvé nécessaire de fournir aux individus des éléments formels (des sortes de moyens mnémotechniques) permettant de dépister tous les parents. Ainsi la société a doté chaque groupe de parents par le sang, d'un nom, accompagné d'un ou de plusieurs interdits (surtout d'ordre alimentaire) et parfois d'une devise qui définit son statut au sein de la société globale^{Note3}. Aussi, la société se trouve-t-elle composée de plusieurs cercles de parenté repérables grâce à leurs noms propres, leurs interdits et leurs devises. Ce sont les clans (mb'l) que nous définirons plus loin.

En pratique, *Ego* n'appelle jamais ses proches parents « *batung* ». Tant qu'il existe un terme plus précis pour qualifier une relation, il doit être utilisé avant tout autre mot générique : *bamaa* (mère, tantes maternelles), *bagyé* (frères et sœurs aînés), *bakwam* (frères et sœurs cadets), *ban* (enfants) *bankaa* (les grands parents), *batail* (petits-fils et petites-filles). Tous ceux-ci sont perçus comme vivant une plus grande « union de sang ».

Quant aux autres, ils sont de simples « *batung* » par rapport à *Ego*. Le lien qui les unit à *Ego* est beaucoup moins étroit et tend à être oublié. Il existe deux niveaux de consanguins : ceux pouvant être considérés comme proches et ceux qui sont lointains.

Il est important de remarquer que le géniteur n'est pas considéré comme un « *utung* ». Il fait partie d'une autre communauté de sang, celle des pères (*bataa*) par rapport à *Ego*. La catégorie « *bataa* » comprend le géniteur, ses frères et sœurs, ses neveux et ses cousins matrilatéraux. Entre *Ego* et « ses pères » (*bataa*) existe un autre type de rapport spécifique que nous développerons plus loin.

Le système des Ding orientaux est qualifié de matrilinéaire, c'est-à-dire que la filiation, chez eux « se transmet par la femme mais d'homme à homme ». Ils font partie du vaste groupe des peuples matrilinéaires qui occupent la bande nord des savanes du sud-ouest, depuis les peuples du Gabon jusqu'aux Lunda, en passant par les peuples Kongo, ceux du Kwilu-Kwango et du Bas-Kasaï^{Note1}.

1. 1. 2. Degrés de parenté

Si la parenté ne se divise pas en sous groupes avec des relations plus intimes, tous ceux qui s'estiment unis entre eux par les liens de consanguinité et d'alliance, seraient parents au même titre. Or, le degré d'intimité et de consanguinité n'est pas le même entre tous, d'où la nécessité d'introduire certaines distinctions.

a. La maison et le foyer

D'une manière classique, la famille nucléaire est considérée comme l'unité sociale minimale. Elle se compose, selon les mots de Murdock, « d'un couple marié et sa progéniture, bien que dans certains cas particuliers une ou plusieurs personnes supplémentaires puissent résider avec eux »^{Note1}.

D'après l'acceptation des Ding orientaux, la famille nucléaire qu'ils nomment « *nzo* » (maison) était une association constituée à partir de l'union de l'homme avec sa (ses) femme(s), auxquels venaient s'ajouter les enfants et parfois quelques autres parents : un neveu, une sœur cadette de l'épouse, etc.

Toutefois, la famille nucléaire n'est pas fondée sur la consanguinité puisque l'époux, suivant la loi de l'exogamie, se réclame d'une « communauté de sang » différente de celle de l'épouse. La « maison » (*nzo*) se trouve donc au croisement de deux communautés de sang. Elle est la résultante d'une alliance. Et l'alliance, comme l'amitié, peut être contestée, d'où la possibilité de divorce. Un dicton précise la différence entre l'alliance et le sang : « *uton mwa udzoa utung, uton eboer usam* » (refuser de prendre un enfant bâtard, c'est tuer un parent, tandis que refuser un mariage, c'est détruire l'amitié). D'ailleurs le même verbe « *uta* » (conclure) est employé pour dire « conclure un mariage » (*uta iboer*) et « conclure une amitié » (*uta usam*)^{Note2}.

La famille nucléaire (*nzo*) est donc une unité qui abrite nécessairement deux communautés de sang ; elle est davantage une association qu'une véritable union, une division de la communauté villageoise plutôt qu'une sous-unité de la parenté.

Et pourtant la plus petite unité de parenté est cachée au sein même de la famille nucléaire : les Ding orientaux utilisent le terme « *eyor* » (foyer) pour désigner cette plus petite composante de la réalité parentale. En fait, cette relation unit la mère et ses enfants, dans le système matrilinéaire ; s'il les rapproche du frère de la mère (oncle maternel) il exclut, par contre, la présence du père. Cette unité peut prendre le nom de « lignage nucléaire » ou « communauté de feu »^{Note3}.

Chez les Ding orientaux, cette petite entité est perceptible surtout dans le cas de mariage polygynique et en situation de virilocalité. L'homme construit une case à chacune de ses épouses. Devant la case dont elle est la véritable maîtresse, la femme active un foyer (*eyor*) pour préparer la nourriture, fruit de ses propres efforts et de ceux de l'homme. C'est autour de ce « feu » que, le soir, la femme se retrouve souvent seule avec ses enfants, l'homme étant quelque part chez l'une de ses multiples épouses.

Autour de ce foyer, la mère parle aux enfants de son village, de ses frères et sœurs restés là-bas, de son clan ; elle insiste auprès d'eux pour signifier l'autorité et la responsabilité de l'oncle maternel. Autour de ce feu, les enfants se sentent plus près de leur mère que de leur père.

Il est à remarquer, à ce niveau, que dans la société ancienne, il existe deux sortes de « maison » (famille nucléaire) : la maison monogamique et la maison polygamique.

Au sein de la famille nucléaire, qu'elle soit monogamique ou polygamique, il s'exerce deux ordres de pouvoir : le pouvoir de l'oncle maternel (le frère de la mère) sur ses neveux et celui du géniteur sur toute sa maisonnée. Ces pouvoirs sont différenciés.

- Le frère de la mère, appelé « *nga mur* » (littéralement « propriétaire ou maître de l'homme ») n'intervient qu'à la demande de son beau-frère pour la santé de sa femme et de ses enfants (quand il s'agissait par exemple d'aller consulter un devin), pour trouver une femme à son fils, pour un délit commis par le fils, etc. Le pouvoir de l'oncle (*nga mur*) s'exerce plutôt dans le foyer (*eyor*) de sa sœur. Les enfants de sa sœur (ses neveux) lui appartiennent, ils sont ses « hommes » (*bor ba yin*) et son beau-frère lui reconnaît ce droit. Ce dernier ne peut prendre aucune décision importante concernant ses enfants sans s'en référer au frère de leur mère.

Si un enfant est malade et meurt chez son père, avant de l'enterrer dans le village d'origine de la mère (chez son oncle), le père est obligé de justifier la cause du décès devant l'oncle à qui il doit, auparavant, envoyer le « *kaolin de la mort* » (*mpiam kpa*) comme pour reconnaître « qu'un être appartenant à son beau-frère » est mort entre ses mains.

Le pouvoir de l'oncle reste cependant limité puisqu'il est lui-même « maître » de sa propre maison. Il a aussi un ou plusieurs beaux-frères qui s'immiscent dans les affaires de sa ou ses femmes et de ses enfants. Ce pouvoir se rétrécit davantage lorsque la sœur se trouvait dans une situation de mariage polygynique.

- Le géniteur reste, tout de même, le véritable « maître » de sa maison, il est le « *nga nzo* » (propriétaire ou maître de la maison), les autres membres étant ses femmes et ses enfants. Il demeure, malgré tout, le personnage le plus important de la famille nucléaire. Il désigne le frère de sa femme par le terme « *mulwo* »^{Note1}. et il entretient avec lui des relations amicales tout en lui reconnaissant l'autorité sur les enfants.

Dans sa « maison », le père a le rôle de protéger les siens et de leur assurer la subsistance. Il dispose du droit de bénir comme celui de maudire sa progéniture. Lors du mariage d'un des enfants, son rôle, à l'égard de son fils ou de sa fille, devient encore plus évident, car il est l'une des personnes dont le consentement est requis pour valider le mariage.

Lorsqu'une de ses filles atteint l'âge du mariage, il va, accompagné par le frère de sa femme, la présenter au grand-père maternel (le père de la femme) pour que ce dernier lui trouve un mari parmi ses neveux. La jeune fille a la possibilité de décliner les offres du grand-père et dans ce cas là, le père est obligé de verser une compensation qu'on désigne par l'expression « *uswum ibio* » (acheter le sein). Mais une fois qu'un mariage est conclu, et quelle que soit sa forme, le père a droit à une part de la dot versée pour sa fille (*ilier nser*= exposition du flanc).

Quant au mariage du fils, le père intervient de deux manières. à savoir le choix de la fiancée et la contribution à la dot.

En effet, le père peut, dans certaines conditions, exiger que son fils épouse une de ses nièces (*mukaa taa*) ou qu'il ne choisisse sa future épouse que dans une « maison » (*nzo*) conseillée par le père. Lorsqu'il s'agit de payer la dot, le père et l'oncle apportent chacun sa quote-part.

Du vivant de l'enfant, le père perçoit une part de gibier chaque fois que son fils en abat lors d'une partie de chasse. Il reçoit aussi le vin de palme si le fils est tireur. À la mort de l'enfant, le père hérite d'une partie de ses biens (*isa mwa* = ce que l'enfant a laissé) ^{Note2.}

Dans la pratique quotidienne, les enfants ne sont pas tous tenus, autant qu'ils sont, à vivre nécessairement auprès de leur géniteur. Il arrive souvent que l'un ou l'autre passe toute son enfance chez un oncle, une tante ou même une sœur aînée. Le cas n'est pas rare qu'un enfant, très habitué à vivre ailleurs, se sente étranger quand il visite ses propres parents.

Cette dispersion d'enfants est un fait très courant et se pratique d'une façon naturelle. L'oncle qui apprécie beaucoup son neveu le fait venir auprès de lui ; la jeune mariée, au moment d'aller chez son mari se fait accompagner d'une jeune sœur pour se faire épauler dans ses nombreuses tâches de ménage. La jeune femme qui vient d'accoucher fait aussi venir sa jeune sœur ou sa cousine pour garder l'enfant (*ndel* = berceuse). La fillette qui reste ainsi auprès de sa sœur jusqu'à l'adolescence et parfois jusqu'à son mariage, devient davantage membre du « *nzo* » de sa grande sœur que de celui de sa mère ^{Note1.}

Cette coutume assure ainsi une distribution des charges entre les différents ménages. Celui qui n'a pas beaucoup d'enfants se sent invité à prêter main forte à celui qui en a beaucoup, la loi de la solidarité étant le principe fondamental sur lequel s'appuie l'édifice parental.

Au sein de la famille nucléaire (*nzo*) plusieurs réseaux de relation s'entrecroisent. Théoriquement, nous pouvons compter huit relations jumelées. Ce sont celle d'époux à épouse, de père à fils, de père à fille, de mère à fille, de frère aîné à frère cadet, de sœur aînée à sœur cadette, de frère à sœur.

Le mari et la femme sont tenus de s'aimer et de faire régner, pour le bien de tous, l'entente entre eux. Cet amour se manifeste par des attitudes très discrètes. On dit d'un homme qu'il aime (*ulang* = aimer) sa femme quand il fait attention à la manière de la nourrir, en lui apportant par exemple beaucoup de gibier, du bon vin de palme, des fruits sauvages, etc. La femme exprime son amour en se montrant travailleuse et en se faisant la plus accueillante possible à l'égard des frères de son mari. Une « *bonne femme* », est celle qui parvient à se faire apprécier de tous ses « maris » ^{Note2.}

L'infidélité est à proscrire parmi les conjoints ; l'adultère (*nsee*) est sévèrement puni. Le Père Janssens écrit à ce sujet : « Ils font payer aussi pour adultère. Le chef fait payer l'homme pris en adultère au mari de la femme. La femme adultère, on la fait payer aussi » ^{Note3.}

Si, dans les familles polygyniques, chaque femme dispose d'une maison, d'un feu et parfois d'une cuisine, toutes les femmes ne sont pas pour autant épouse sur un pied d'égalité. La première épouse en date, très souvent la plus âgée, et donc mère de plus d'enfants, jouit d'un statut particulier, elle est, pour ainsi dire, la doyenne de toutes. D'après les habitudes de la cour de Munken, la doyenne des épouses (*mulor mu Munken*) allait chercher des plus jeunes compagnes pour son mari. La plus jeune de toutes (ou souvent la dernière en date) était la préférée.

Des conflits éclataient souvent entre ces deux épouses : la première et la préférée, chacune faisant prévaloir ses droits particuliers auprès du mari.

Mais le mariage polygynique ne suppose pas toujours des tensions entre épouses. Souvent les co-épouses se considèrent comme parentes au même titre que les épouses de deux frères ou les maris de deux sœurs. La relation entre deux femmes ayant un même mari est désignée par le terme « *umpu* » ^{Note1.}

Par rapport à son fils, le père est un exemple. Au fur et à mesure qu'il grandit, le fils devient le fidèle compagnon de son père, toujours à ses côtés : à la chasse, au champ comme à la palabre, etc. Un père peut initier un de ses enfants à la sorcellerie, à l'art de guérir et de fabriquer des charmes. Dans ce cas, il choisit dès le jeune âge, le plus clairvoyant de ses fils pour lui apprendre à aborder progressivement ces mystères.

Une fois adulte, le fils doit, en règle générale, s'installer avec son épouse au village du frère de sa mère. Exceptionnellement certains enfants continuent à vivre au village du père.

La fille, de son côté, s'occupe utilement en compagnie de sa mère. Disposant d'une période d'enfance bien plus courte que celle du garçon - puisqu'elle se marie plus tôt - elle doit apprendre, très rapidement, à devenir - comme le disent les hommes - une « *bonne femme* », discrète et travailleuse. Aussi, sa mère se fait-elle un devoir de l'associer à toutes ses occupations : cuisine, semailles, récoltes, cueillette, etc.

Entre eux, les enfants d'une même maison (*nzo*) entretiennent des relations de fraternité. Les demi-frères jouissent des mêmes droits et privilèges et vivent en général dans un climat de cordialité, sauf si leur mères en décident autrement par leurs querelles (*masia*).

Au sein du même « *nzo* », la relation de frères à sœurs donne souvent lieu à une certaine réserve. Parfois, la sœur est la confidente, sinon la complice de son frère, spécialement dans les affaires amoureuses où elle peut même servir d'intermédiaire. Inversement, frère et sœur peuvent se disputer et se battre. Ces deux faits tendent à prouver que les frères et les sœurs se côtoient et se connaissent suffisamment au sein d'une maison.

Si chaque « maison » (famille nucléaire) comprend au moins deux lignages nucléaires, celui de l'époux et celui de l'épouse, sa consistance et son unité ne sont pourtant pas mis à mal. L'autorité de l'oncle sur ses neveux, n'empêche pas le père d'exercer sa propre autorité. Le code social délimite la sphère de pouvoir de chacun. Mais, il semble qu'au cours de l'histoire, la maison est devenue plus puissante que le foyer. D'abord parce qu'en plus de son rôle reproducteur, elle se constitue comme unité de production. Au fur et à mesure que se développent les échanges, tous les membres de la maison deviennent une main d'œuvre. Ensuite, lorsqu'il s'agit d'épouser des femmes esclaves, les enfants nés de la servitude, même adultes, ne quittent plus la maison du père pour rejoindre celle de l'oncle, parce qu'il n'existe pas pour eux. Le géniteur devient à la fois père et oncle. Son pouvoir s'accroît. C'est au maître de la maison que les enfants nés d'une esclave, devaient toutes leurs prestations sociales. C'est de cette façon que la figure du père s'est imposée, sans pourtant occulter celle de l'oncle.

b. Le ventre et le lignage

Observons encore l'oncle dans son rôle. S'il a plusieurs sœurs mariées à des hommes différents, il a obligation à intervenir dans des foyers différents. Il justifie son intervention par le fait qu'il est issu du même « ventre » que ses sœurs, qu'il partage le même sang qu'elles et que les enfants de ses sœurs sont, en quelque sorte, les siens par le même sang qu'ils partagent. Donc, lorsque plus d'un foyer (*lignage nucléaire*), se reconnaissent issus d'une même femme, on parle alors de la « communauté de ventre ». Les Ding orientaux désignent cette réalité, située au-delà de la maison (*nzo*) et du foyer (*eyor*), par le terme « *idzim* » (*ventre*).

Mais le plus souvent le mot « *idzim* » est utilisé dans un sens plus large et englobe toutes les personnes issues d'un même « ventre », ainsi que leurs descendants par filiation matrilinéaire. La lignée (*idzim*) comprend, ainsi, un ancêtre féminin, ses fils et ses petits-fils. Ce mode d'association correspond parfaitement à la définition que Maquet donne de la lignée : « *groupe composé de tous ceux qui peuvent retracer de manière précise les liens d'ascendance unilinéaire par lesquels chacun remonte au même ancêtre reconnu comme origine du groupe* » ^{Note1.}

La lignée est une unité sociale en perpétuel changement ne remontant qu'à quelques générations. Ses membres adultes du sexe féminin se localisent très rarement dans un seul village, puisque la règle de résidence est virilocale. Les femmes et les enfants (non encore mariés) vivent chez le père et sont considérés comme étrangers (*babel'e*), car au décès du conjoint l'épouse doit regagner le village de ses frères (village d'origine). L'enfant mort au village du père est obligatoirement enterré chez les frères de sa mère (chez ses oncles ou dans son village d'origine).

L'ancêtre qui constitue le point de départ de la lignée est toujours une femme et tout « ventre » féminin est un lignage en puissance.

Lorsque plusieurs « ventres » se reconnaissent eux-mêmes issus d'une souche commune et qu'ils peuvent, avec précision, retracer leurs liens de descendance, nous sommes en présence d'un *lignage médian*. Cette réalité est rendue en ding par deux termes : « *Mudib* » et « *Igyer* ». C'est la relation la plus pertinente au niveau de l'organisation d'ensemble au sein du village ou de la région ^{Note1.}

Le *lignage médian* regroupe les membres de la parenté consanguine qui, en toute conscience, se reconnaissent comme tels et entretiennent entre eux des relations suivies de parenté. Chaque lignage médian du village est dirigé par un adulte mâle désigné par le vocable « *Nga wa* » (maître du village). Ce dernier était choisi parmi les « maîtres de foyer » (*nga mur*). Il est important de noter ici que chaque lignage médian constituait à l'origine un village ^{Note2.} Il a son patrimoine propre, formé des dots versées pour ses filles, et ses biens fonciers.

La distinction entre le lignage nucléaire, le lignage et le lignage médian n'est bien perceptible que dans la situation de grands clans ayant beaucoup de membres. Ainsi les lignages médians qui sont les sous-sections du clan jouissent d'une autonomie et peuvent même se prévaloir d'un sobriquet spécifique.

À titre d'exemple voyons l'organisation du clan *Ntshum* à Kibwadu. Il regroupe trois lignages médians, à savoir, "*Ntshum Igyon men*", "*Ntshum nya musoo*" et "*Ntshum nta mukpa*". Chaque groupe est lié à un premier « ventre » spécifique mais reconnaît un « même ventre fondateur ». La distinction entre lignages permet, comme nous le verrons plus loin, une meilleure distribution des fonctions politiques^{Note3}.

c. Le clan ou lignage maximal

Contrairement à la famille nucléaire et au lignage, le clan (*mb'l*) est une notion plus complexe et plus riche. Pour comprendre toute sa dimension, il nous faudrait, rechercher les conditions de son émergence.

C'est l'élargissement du lignage qui justifie l'apparition de l'entité clanique. En effet, la multiplication des « *ventres-souches* » puis leur éparpillement dans des espaces géographiques de plus en plus vastes, du fait de la virilocalité, produisent un tel enchevêtrement de relations qu'il est difficile à la mémoire humaine de les retenir. Comme il devient, en pratique, impossible de connaître tous les parents consanguins et qu'il faut à tout prix éviter les unions incestueuses, la société a mis au point des critères formels pour que tous les parents, à quelques endroits où ils se trouvent, puissent se repérer. C'est ainsi qu'est né le « *Mb'l* » qui peut se traduire par « *clan* » quoique ce terme n'ait pas chez les Ding l'acceptation que lui attribue la littérature anthropologique classique^{Note1}.

Le clan est un ensemble d'individus prétendant avoir le « *même sang* » par le simple fait qu'ils appartiennent à une communauté dotée des mêmes interdits alimentaires et portant un même nom.

Le clan ne s'identifie nullement avec un groupement local, un village ou une série de villages contigus. En réalité, il peut s'étendre sur plusieurs villages et même plusieurs chefferies, de même qu'une chefferie ou un village peut compter plusieurs clans ou sous-clans. La relation clanique ne s'estompe pas à la frontière ethnique, mais elle la déborde. Elle peut même passer au travers de plusieurs unités ethniques. Le clan qui étend ses ramifications au-delà de l'espace ethnique peut être qualifié d'*interethnique*. Il existe plusieurs inventaires de noms et d'interdits claniques qui sont consultables. Ndaywel et Vansina ont essayé d'établir l'aire d'extension des clans dans le groupe culturel Yans-Mbuun pour tirer, à l'aide des instruments statistiques, les renseignements sur le passé de toutes les populations de cette région^{Note2}. Ndaywel constate qu'il existe un lien entre Yans, Ding, Ngwi, Songo, Mbuun et Kuba. En considérant 31 clans Ding, 19 parmi eux trouvent un prolongement chez les Mbuun, 16 chez les Kuba, 13 chez les Ngwi, 4 chez les Songo, 3 enfin chez les Yans^{Note1}. La synthèse proposée par Vansina indique qu'il existe 70 clans chez les Yans, 73 chez les Mbuun et 56 chez les Ding. La répartition des clans communs aux Yans-Ding-Mbuun s'effectue de la manière suivante :

Yans/Ding se partagent 24 clans sur 70 clans Yans et 56 clans Ding

Yans/Mbuun se partagent 21 clans sur 70 clans Yans et 73 clans Mbuun

Ding/Mbuun se partagent 25 clans sur 73 clans Mbuun et 56 clans Ding^{Note2}.

Chez les Ding orientaux, une primauté, comme l'indique Ndaywel, « est accordée à l'élément clanique, c'est le clan qui règne (ou qui est soumis), c'est lui qui constitue l'élément de cohésion au sein de chaque chefferie et entre groupe de chefferies. C'est lui qui détermine, ainsi en quelque sorte, la limite de l'ensemble de l'État qui correspond, en principe, à la zone d'extension du clan régnant »^{Note3}. Ici, les clans sont politiquement hiérarchisés selon le degré de pouvoir qu'ils détiennent. C'est le clan « *Ntshum* » qui dispose du pouvoir le plus puissant. Il est ainsi considéré comme l'aristocratie dirigeante. L'appartenance à ce clan, anoblit automatiquement ses membres. Les autres clans, selon le degré de leurs pouvoirs et leurs affinités se partagent les autres statuts politiques et sociaux^{Note4}.

1. 2. RELATIONS DANS LA GRANDE FAMILLE

Dans son existence, Ego noue des relations avec ses parents aussi bien du côté maternel que du côté paternel. Cet enchevêtrement de relations autour d'Ego, paternels et maternels, peut être qualifié de « *grande famille* » à l'opposé de la « *famille nucléaire* ». Cette grande famille est surtout constituée des parents de deux géniteurs, qu'Ego nomme : oncle, cousin, tante, etc. Entre eux, ils s'estiment tous parents et entretiennent des relations suivies. Il n'est pas question ici de confondre clan et grande famille. Contrairement au clan dont les membres prétendent avoir « *un même sang* », la grande famille rassemble en son sein des membres de lignées ayant des sangs différents, mais reliées entre elles par un ou plusieurs liens matrimoniaux.

1. 2. 1. Ego et ses cousins

Il convient de distinguer ici, trois types de comportement selon qu'il s'agit des cousins parallèles, des cousins croisés patrilinéaires, et des cousins croisés matrilinéaires.

Les cousins parallèles patrilatéraux (fils ou filles du frère du père) ou matrilatéraux (fils ou filles de la sœur de la mère) sont assimilés aux consanguins d'Ego. Ils doivent notamment être appelés « *ainé* » (*gié*) ou « *cadet* » (*mukwam*) selon qu'ils sont plus ou moins âgés que lui. Ainsi, le groupe de consanguins se constitue non seulement de frères et sœurs, ainsi que de demi-frères et sœurs, mais aussi de tous les cousins parallèles. Il importe de préciser que, parmi ces derniers, le cousin parallèle matrilatéral est considéré comme plus proche d'Ego que son correspondant patrilatéral. Ceci s'explique par le fait que tous les deux, sortent du même « *ventre* », c'est-à-dire qu'ils sont non seulement consanguins, mais qu'ils appartiennent à la même lignée. Les autres cousins sont assimilables aux demi-frères avec qui Ego n'a de commun que le père.

La distinction qui s'établit entre cousins matrilatéraux et patrilatéraux, est identique à celle qui existe entre demi-frères.

En ce qui concerne les cousins croisés la situation est toute autre. Les Ding orientaux établissent une distinction entre l'enfant de la sœur du père qui est considéré comme « *père* » et l'enfant du frère de la mère que Ego regarde comme son « *enfant* »^{Note1}.

Le respect est de rigueur à l'égard du cousin croisé patrilatéral, même si celui-ci est plus jeune qu'Ego qui doit l'appeler « *père* » (*taa*). Le terme d'adresse « *taa* » désigne le père, ses frères et ses neveux. Ce phénomène est sans doute déconcertant ; il est cependant logique : le cousin croisé patrilatéral, à qui Ego doit tant de considération, n'est que le neveu utérin de son propre père. Dans les sociétés matrilinéaires, la filiation se fait d'oncle à neveu, c'est-à-dire du frère d'une femme au fils de celle-ci. À ce titre, le cousin croisé patrilatéral s'identifie au père d'Ego, il est son héritier direct, celui qui prendra sa place dans le lignage. Tout ce qui est au père d'Ego est à lui : l'épouse de son oncle (c'est-à-dire la mère d'Ego) est pour lui une épouse et celle-ci l'appelle « *mon mari* »^{Note2}. Ego le considère que comme son père, quel que soit son âge, car il l'identifie à son père.

Le même raisonnement est à faire en sens inverse, pour comprendre l'écart qu'il y a entre Ego et son cousin croisé matrilatéral.

En ce qui concerne la cousine croisée patrilatérale, Ego ne peut pas l'appeler « *mère* », ce qui aurait signifié qu'elle est en relation de conjoint avec son propre frère. Ego la désigne par le vocable « *père femme* » (*taamukoor*). En réalité Ego ne l'identifie pas au père, mais à la sœur du père désignée, elle aussi, par « *père femme* ».

Ego peut adopter à l'égard de sa cousine croisée patrilatérale un comportement assez libre. Au village, il n'aurait pas scandale si Ego se permettait de plaisanter avec sa cousine patrilatérale et si elle lui servait de partenaire dans le jeu. Cette cousine croisée peut aussi devenir la femme d'Ego à condition que le frère de sa mère (le père d'Ego) ait décidé de la donner en mariage à son fils. Ce genre de mariage se dit « *mukaa taa* » (littéralement : *femme donnée par le père*)^{Note1}.

1. 2. 2. Ego et ses parents

Il convient de distinguer, parmi les consanguins des géniteurs, deux catégories de personnes, selon qu'il s'agit des consanguins du même sexe ou de sexe opposé. Dans le premier groupe, figurent les frères du père et les sœurs de la mère, tandis que les sœurs du père et les frères de la mère constituent le second groupe.

De même que les cousins parallèles sont assimilés aux frères directs d'Ego, de même les frères du père et partant les sœurs de la mère jouissent des mêmes droits et privilèges que les véritables géniteurs. Le frère de la mère et la sœur du père sont, cependant, les seuls à jouir d'un statut particulier. Arrêtons-nous sur ces deux dernières relations : oncle-neveu et tante paternelle-neveu.

a. L'oncle et son neveu

Chez les Ding orientaux, le neveu est comme l'héritier de l'oncle et à ce titre, il est père et époux respectivement du fils et de la femme de son oncle, mais inversement, c'est à celui-ci, chef du lignage, qu'il appartient. L'oncle désigne son neveu par le terme « *Mwa mpeng* » (*fils de ma sœur*), et, à son tour, le neveu appelle son oncle « *Mpé* ou *Mpé-mpé* ». Sur le plan juridique, l'oncle est le « *maître* ou le *propriétaire* » (*nga mur*) de son neveu. Il est aussi le chef « du village » du neveu (*Nga wa*). Tous ces attributs de l'oncle, le neveu les a en puissance.

Examinons d'abord les rapports du neveu avec la femme et le fils de l'oncle. Comme nous l'avons indiqué précédemment, le fils de l'oncle considère le neveu (son cousin croisé patrilatéral) comme un « père » et le désigne du terme de « *taa* » (père). Si le neveu est le « père » des enfants de son oncle, logiquement la « mère » de ces enfants est sa « femme » ou mieux sa « belle-sœur ». En réalité c'est de cette façon que les choses se passent. À la mort de l'oncle, dans le cadre du lévirat, le neveu peut hériter de la femme de son défunt oncle. Mais épouser la fille du frère de sa mère (oncle) est prohibé car incestueux.

Cette situation, où le neveu est perçu comme le « mari » de la femme de l'oncle, ne se vérifie pas dans toutes les sociétés matrilineaires du Kwilu. Ndaywel dit l'avoir observé chez « les Ngwi et certains groupes Ding » (dont les Ding orientaux) ; il les qualifie de « *matrilineaires mongoisés* »^{Note1}. Selon nos propres observations ce phénomène s'étend chez les Mbuun limitrophes des Ding orientaux. De Sousberghe aurait aussi relevé des situations semblables chez d'autres peuples du Kwilu et du Kwango éloignés de Ding-Ngwi^{Note2}.

Il semble que dans le système matrilineaire classique (chez Yans, Mbala, une partie des Mbuun, etc.), le fils de l'oncle (le cousin croisé) soit un alter ego. Les cousins croisés de sexe opposé connaissent entre eux l'existence d'une relation à *plaisanterie*. Dès lors, la femme de l'oncle, en tant que mère de la cousine, est perçue comme étant une *belle-mère* (*oko*, en langue mbuun). Le neveu se trouve donc en relation d'évitement avec elle.

Il apparaît que les sociétés matrilineaires du Kwilu connaissent deux statuts du neveu par rapport à la femme de l'oncle. Dans un premier cas, celle-ci est une « *belle-mère* » et le neveu peut épouser sa fille (la cousine croisée). Dans cette situation, les relations entre les deux personnages (neveu et femme de l'oncle) sont celles d'évitement. Par contre, dans le second cas, la femme de l'oncle est la « belle-sœur » du neveu puisque les enfants de celle-ci sont ceux du neveu. La relation ici est celle de plaisanterie.

Pour expliquer ce paradoxe, Ndaywel estime que la situation originale est celle où la femme de l'oncle est considérée comme « belle-mère » et que la position de la femme de l'oncle comme « belle-sœur » du neveu serait une évolution postérieure due, vraisemblablement, à une influence des Mongo du sud^{Note1}.

Évoquons ensuite les rapports même du neveu avec son oncle. L'oncle est avant tout la mère-mâle, il est censé entourer son neveu de tendresse et de sollicitude. Auprès de lui, Ego satisfait assez aisément ses caprices d'adolescent (réclamation de tel ou tel autre cadeau) et l'oncle répondra toujours favorablement^{Note2}.

En tant que « maître » (*Nga mur*) de son neveu, l'oncle peut, d'après certaines traditions, vendre son neveu comme esclave ou le livrer comme otage ou gage. À ce titre aussi, l'oncle jouit du pouvoir incontestable de bénir (*usakr*) ou de maudire (*usa nkpl*) son neveu. C'est lui qui est souvent en première ligne dans les accusations de sorcellerie. S'il n'est pas lui-même sorcier, il est, au moins, le seul habilité à ouvrir le secret de sa lignée aux sorciers. Il est d'ailleurs rare que l'oncle soit exempté de sorcellerie, car il est censé connaître ces choses-là pour mieux défendre son lignage contre les agressions externes. Mais, simultanément, l'oncle ne semble user que rarement de ses pouvoirs maléfiques contre ses « *propres hommes* » (ses neveux et nièces) ; par ailleurs, il est supposé posséder des charmes bienfaisants pour les protéger. Dans la tradition ancienne, la personne de l'oncle a toujours été ambivalente : il était à la fois le bon et le méchant.

b. La tante paternelle et le neveu

Il convient avant tout de noter que la sœur du père considère les fils et filles de son frère comme des personnes étrangères à sa lignée. Ils sont des « *babel'e* » (ceux qui sont venus d'ailleurs). Cette perception est une conséquence logique du système matrilineaire et de la virilocalité. Les enfants du frère appartiennent à la lignée de leur mère. Ils sont les « *hommes* » de leur oncle maternel. Leur village est celui de leur oncle. C'est à lui qu'ils succèdent, le cas échéant.

Pour la tante patrilatérale, la place qu'occupe les « enfants » (ses neveux) auprès de leur père (son frère) est, en droit, celle de ses propres enfants (les neveux de son frère). D'où cette sorte de sentiment de méfiance de la sœur du père vis-à-vis d'Ego et vice-versa.

Chez les Ngwi, par exemple, il n'était pas rare que la tante patrilatérale soit accusée de sorcellerie par les enfants de son frère^{Note3}.

Chez les Ding orientaux, la relation d'Ego avec la tante patrilatérale est emprunte de respect (parce qu'elle est « père-femme ») et d'évitement (parce qu'elle peut devenir « belle-mère » dans le cas où le père donnait sa nièce en mariage au fils).

Le clan princier « *Ntshum* » semble avoir privilégié « l'enfant » par rapport au « neveu ». Les enfants, étrangers au clan, ne peuvent pas briguer la succession. Il semblerait qu'avant la colonisation, la moyenne d'enfants mâles par femme, dans le clan « *Ntshum* », était de deux. La fécondité des nièces était, ici, très contrôlée par les oncles. Les cas d'avortement, de morts-nés et de décès à bas âge, étaient fréquents. Les oncles, pour éviter des luttes de succession régulières, recouraient à la sorcellerie ou à d'autres contraceptifs traditionnels pour limiter le nombre de leurs neveux. Par contre, pour compenser le déficit en hommes créé au sein de leur propre clan régnant, ils ont renforcé leur autorité en tant que « *maître de la maison* » (*Nga Nzo*) en multipliant leurs alliances matrimoniales avec les femmes extérieures au clan. Cette technique leur a permis de multiplier le nombre d'alliés (les enfants et leurs oncles) plutôt que celui des neveux. Les hommes du clan *Ntshum* ont inventé un système politique qui, en accordant des bénéfices fonciers aux enfants et des titres prestigieux, les oblige à rester toujours attachés à la maison paternelle.

Sur le plan politique, les « enfants », surtout les « filles » avaient un autre avantage : elles donnaient des « petits-fils » (*batil*) à leurs « pères », c'est-à-dire, dans le cas présent, au clan *Ntshum*. Or les « petits-fils », nous le verrons plus loin, constituaient le maillon essentiel de la chaîne du renouvellement des alliances matrimoniales et par conséquent politiques. Avoir beaucoup d'enfants de clans différents signifiait augmenter la possibilité des « mariages préférentiels » (kiteuil) avec plusieurs clans et de cette façon perpétuer leur dépendance vis-à-vis du clan de « pères »^{Note2}.

Cette stratégie explique qu'au sein du clan *Ntshum* la tante patrilatérale était très attachée et attentionnée à l'égard d'Ego parce qu'elle savait que celui-ci serait le beau-parent de ses propres enfants.

c. Ego et ses grands-parents

La relation petits-enfants/ grands-parents, répond à un comportement spécifique selon que ces petits-enfants sont hommes ou femmes. Mais en règle générale, les petits-enfants sont considérés comme intimement liés à leurs grands-parents. Un très grand rapprochement est établi entre la première et la troisième génération. Entre elles, les membres entretiennent des relations de « *camaraderie* », malgré le grand écart d'âge.

Même tout petits, les petits-fils sont regardés comme jouissant de certains pouvoirs supranaturels. À la mort du grand-père, ils sont seuls attitrés à présider au culte funéraire.

Chez les Ding orientaux, les petits-fils et les petites-filles jouent un rôle important dans les toilettes funéraires et l'enterrement de Munken et de sa sœur Nkumukor. Les petits fils sont les seuls habilités à creuser la tombe et à participer aux cérémonies funéraires au cimetière avec les courtisans (*minkombong*)^{Note1}. On fait aussi appel à eux si la pluie ou le vent menace de perturber le bon déroulement du deuil^{Note2}.

Les Ding croient à une réelle identification du petit-fils au grand-père. Ils estiment que le grand-père peut se réincarner uniquement dans son petit-fils. Le grand père est l'ami du petit fils qu'il appelle « *musam* » ou « *mbé* » (ami).

Quant à la petite-fille, son grand-père (le père de sa mère) est perçu comme son « époux » et elle entretient avec lui des relations de plaisanterie. Quand la petite-fille rend visite au grand-père, celui-ci doit obligatoirement lui offrir un cadeau (*munbankong*).

En réalité, comme nous le montrerons plus loin, ce ne sont pas les grands-pères (première génération) qui épousent directement leurs petites-filles (troisième génération), mais ils les donnent à leur neveux moins âgés (troisième génération).

d. Ego et les parents alliés

Les affins sont des parents acquis par alliance avec d'autres clans, ces alliances étant presque toujours d'ordre matrimonial. Dans son acceptation la plus large, le groupe des affins est constitué non seulement des parents alliés mais de tous les membres de clans de ces derniers. Ainsi, par exemple, Ego appellera « épouse » non seulement sa femme et les sœurs de cette dernière, mais aussi toutes les femmes du clan de celle-ci, c'est-à-dire ses sœurs classificatoires.

Une barrière naturelle, celle de la localisation géographique et les limites de la mémoire humaine, réduisent généralement le groupe des affins aux consanguins des parents alliés, c'est-à-dire conjoints d'Ego et ceux de ces frères et sœurs, ainsi qu'aux parents de ceux-ci.

Les Ding orientaux dénombrent six grands types de relations d'affinité entretenues par Ego : celles d'Ego et ses beaux-frères, Ego et ses belles-sœurs, ego et sa belle-mère, ego et son beau père et enfin Ego et la femme de son oncle.

Pour Ego masculin, le « beau-frère » (mulwo) est tout aussi bien le frère de sa propre épouse que le mari de sa sœur. Avec l'un et l'autre, ils entretiennent généralement des relations de fraternité. Mais à regarder de plus près, la relation Ego/beau-frère est, en elle-même, porteuse d'un conflit latent. En effet, c'est l'enfant, dont Ego est le père, le beau-frère, l'oncle, qui peut devenir la source de discorde. Il existe, par essence, dans la famille matrilineaire, une lutte d'influence entre ces deux personnages : celui qui a engendré l'enfant (le père) et celui à qui l'enfant appartient effectivement (l'oncle ou « *nga mur* »). Nous avons déjà évoqué ce rapport de force en montrant que ce conflit est inhérent au système matrilineaire qui combine la filiation par la femme avec la règle du mariage exogamique. De la sorte, coexistent au sein d'une même parenté, deux forces centrifuges représentées par les deux clans mis en présence : celui de la mère et celui du père^{Note1}.

Entre Ego et ses belles-sœurs, le climat est plus serein. Elles sont, toutes, ses femmes quelles qu'elles soient : sœurs de son épouse, épouse de son frère. Ego peut solliciter de sa belle sœur un service identique à celui qu'il demande à son épouse et réciproquement.

Il arrive parfois qu'à la mort de l'épouse, sa sœur lui succède (sororat) ou à la mort de l'époux, le frère (ou le neveu), le succède (lévirat). Dans ce cas, le bien des enfants laissés par le défunt ou la défunte est considéré prioritaire.

1. 3. LES ALLIANCES MATRIMONIALES

Les Européens qui ont visité les Ding orientaux au 19^e siècle se sont peu intéressés à la vie sociale en générale et au mariage en particulier, chez ces populations. Même au 20^e siècle, la question n'a jamais été traitée d'une façon exhaustive. Les ethnographes comme Leo Frobenius ou Torday ne nous ont laissés aucun souvenir sur ce sujet. Les notes du Scheutiste Janssens abordent très laconiquement cette question^{Note1}. Quant aux jésuites, à part les descriptions de Mertens concernant les Ding de la Kamtsha, ils n'ont rien entrepris chez les Ding orientaux. Et pourtant, les instances romaines, depuis l'encyclicle *Arcanum divinae sapientiae* de Léon XIII^{Note2}, n'ont cessé d'insister sur la nécessité des mariages chrétiens en vue de la constitution de « chrétiens stables ».

Nous essayons, dans les lignes qui suivent, de comprendre la manière dont les Ding orientaux conçoivent et perçoivent le mariage dans leur société.

1. 3. 1. Le but et les objectifs du mariage

Le mot français « mariage » désigne à la fois un acte juridique et un état juridique d'une part, l'acte par lequel se trouvent unies la vie d'un homme et celle d'une femme, d'autre part, la société établie ainsi entre eux.

En analysant cette société, il apparaît qu'elle comporte, en réalité, quatre liens de droit :

- L'union constante et complète de l'homme et de la femme, cette association des personnes la plus étroite et la plus naturelle qui soit : « *l'union conjugale* ».

- L'homme et la femme ne sont pas des êtres isolés : chacun fait partie d'une famille, d'une lignée et d'un clan ; le mariage tisse des liens entre chaque conjoint et l'autre famille, et même entre les deux familles, lignées ou clans : c'est *l'alliance*.

- Dans les sociétés où l'exogamie est une norme, l'union conjugale s'opère entre des personnes appartenant à deux clans différents. Or le couple ainsi formé engendre une progéniture.

Le code social doit déterminer à quel clan, (celui du père ou de la mère), cette progéniture devra, juridiquement, se réclamer : *c'est le système de filiation*.

- Chacun des époux a des biens, ou tout au moins une activité économique qui en produit : par le fait de la vie commune, ces biens se trouvent plus ou moins mêlés ; leur sort doit être réglé par la loi ou la convention : c'est *le régime matrimonial*.

Ces quatre liens juridiques sont la base du mariage dans toute société ; cependant, ils sont loin d'être valorisés de manière identique.

a. L'amour, un pilier du mariage

Le but du mariage dans la tradition ancestrale des Ding Orientaux ne s'écarte pas de la norme universelle. Certes, l'organisation et l'histoire de la société ont conduit à ce que l'alliance et la procréation soient mises en avant, mais cela n'a pas empêché que tous les autres aspects soient pris en compte. Toutefois, il est faux de dire que tous les mariages sont des arrangements entre parents et que le consentement mutuel des fiancés ou la simple inclination de leurs cœurs ne comptent pas. Le fait de l'existence des philtres (*mukum'in*, *kimvwang*)^{Note1} démontre que les gens ont la liberté d'entreprendre leurs conquêtes amoureuses et de s'épanouir dans une union réciproque. D'autres exemples sont encore plus édifiants. Un jeune homme remarque une jeune fille et désire en faire sa femme. Pourquoi ? Parce qu'il l'aime. Ce mot « d'amour » est aussi vague et aussi riche, aussi rempli de sens différents pour les Ding d'hier que pour ceux d'aujourd'hui : la beauté physique, le caractère, l'esprit, les qualités ménagères ou de danseuse, le rang social joueront leur rôle inégalement selon les individus, tout comme ils interviendront dans le cœur de la jeune fille. Même dans les mariages dits « *préférentiels* », le jeune homme ou la jeune fille a toujours un choix entre plusieurs postulants (es). Sohier démontre, après l'analyse de plusieurs cas, que même là où, au Congo, la fille était fiancée avant sa puberté, le consentement de celle-ci était toujours exigé avant la conclusion définitive du mariage^{Note2}. Évidemment, on peut arguer que la jeune fille ou le jeune n'est pas libre de son choix, puisque subissant une forte pression de son environnement social. Y-a-t-il vraiment, même aujourd'hui, beaucoup de choix qui s'opèrent sans qu'une contrainte sociale ne puisse influencer ? Le mariage a toujours été, ici, là et partout, un fait de société, et cette dimension n'a jamais manqué, d'une façon ou d'une autre, d'influencer les débuts de chaque aventure amoureuse. Dans chaque mariage, le couple essaye de réaliser son bonheur et son épanouissement en prenant en compte les contraintes de la société et les désirs personnels.

En plus de l'épanouissement des conjoints, le mariage constitue un enjeu pour la conservation de l'espèce, l'ordre social, politique et économique entre différents groupes claniques et différentes générations. Il instaure une circulation des hommes, des symboles et des biens à l'intérieur et en dehors de l'entité ethnique. Examinons chacun de ces aspects.

b. La procréation

Comme dans toutes les sociétés humaines, un autre pilier du mariage demeure, chez les Ding orientaux, la conservation de l'espèce, c'est-à-dire la continuité du lignage. La fécondité est un élément déterminant, voire même indispensable dans l'union matrimoniale. D'ailleurs le terme local pour désigner l'union conjugal dérive simplement du verbe « engendrer » ou « *mettre au monde* » (*uboer*). Le mariage ou l'union conjugale se dit « *ibur* », c'est-à-dire « *lieu de la procréation* », « *l'endroit où l'on engendre* »^{Note1}. L'importance de la fécondité est aussi signifiée par tout le rituel qui entoure la naissance d'un enfant ainsi que la maternité de la mère. Le Père Janssens indique, par exemple, qu'à la naissance d'un enfant, on le laissait à terre jusqu'à ce qu'il ait poussé un cri ou pleuré et on faisait du bruit pour faire pleurer ou crier dans l'idée que s'il ne crie pas, il n'est pas viable. S'il naît « *un enfant mort alors ils accusent la mère d'avoir tué l'enfant mais il n'y a pas de punition infligée* »^{Note2}.

On accuse la mère d'avoir « *manqué de force* » pour expulser l'enfant. Mais si la mère a déjà fait preuve de sa « *force* » en ayant auparavant mis au monde d'autres enfants, on cherchera la cause de cette mortalité intra-utérine dans la sorcellerie et on ne manquera pas de ce fait de consulter un devin. Les avortements non volontairement provoqués sont aussi considérés comme provenant d'un mauvais sort ou d'une infraction au code social.

Il apparaît que, dans un tel environnement, un ménage stérile n'a pas sa raison d'être et est voué en principe à la dissolution. Cette séparation motivée par la stérilité d'un des conjoints se fait généralement sans cérémonies car, selon les autochtones, il ne s'agit pas d'un divorce mais plutôt d'un non-mariage. de la

termes par ses conjoints, ce fait généralement sans cérémonie car, selon les coutumes, il ne s'agit pas d'un divorce mais plutôt d'un non-mariage, ce qui rend la non-validité d'une union. Un homme qui répudie sa femme stérile n'est nullement blâmé. C'est pour éviter pareilles déceptions qu'on recourt, à ce que la littérature coloniale et missionnaire appelle abusivement « *le mariage à essai* », c'est-à-dire la cohabitation des conjoints avant le versement de la dot, pour constater si l'union pouvait vraiment être fructueuse. Si la femme stérile est jugée comme un cas désespéré, la fille-mère, par contre, jouit d'une certaine indulgence, certes, on ne la félicite pas pour sa conduite, mais on se réjouit secrètement d'avoir la preuve de sa fécondité. Souvent, elle n'a pas de difficultés particulières à se marier d'autant plus qu'on avait l'assurance qu'elle n'était pas stérile^{Note3}.

La fécondité masculine est aussi exaltée chez les Ding orientaux. La valeur d'un homme est mesurée par sa capacité de procréer. Une association mi-religieuse et mi-politique (*mbeou* ou *baboer*) qui regroupe les hommes ayant engendré en alternance garçons et filles est le symbole de la « *semence masculine* » qui féconde la société^{Note1}.

Il est compréhensible, dès lors, dans une telle société où les « valeurs de la fécondité » sont mises en exergue, que la pédophilie et l'homosexualité soient considérées comme des signes de sorcellerie et que la stérilité apparaisse comme une malédiction ou un mauvais sort. On comprend aussi que le célibat, qu'il soit volontaire ou non, soit objet de quelques soupçons.

On se marie donc, avant tout, pour avoir des « enfants » et ceux-ci sont désirés aussi bien par la lignée matrilatérale que patrilatérale non seulement dans le but naturel de conserver l'espèce, mais aussi pour d'autres motivations sociologiques et économiques.

c. Lieu de production des liens sociaux

Chaque mariage, qu'il soit conclu en dehors ou à l'intérieur de la parenté et quelle que soit sa forme, est toujours un lieu de production des liens sociaux.

D'abord, lorsque ego se décide à épouser une fille en dehors de la parenté des lignages où habituellement, les siens recrutent leurs épouses, un premier accord (contrat) vient ainsi d'être conclu entre sa lignée, celle de son père, celle de l'épouse, celle du père de l'épouse et celle du grand-père maternel (le père de la mère). La terminologie pour désigner toutes ces parties prenantes au mariage est claire. Elle distingue d'une part, les contractants (Babeel), c'est-à-dire la lignée d'Ego (ba tung) et celle de son père (ba taa), d'autre part les contractés, c'est-à-dire la lignée de l'épouse (ba nga mur), celle du père de l'épouse (ba taa) et celle du grand-père de l'épouse (ba nkaa ou nga tyl). Chaque partie impliquée dans ce contrat primaire de mariage a des droits à revendiquer et des obligations à accomplir.

Pour être valide, le mariage doit être célébré officiellement avec le vin de palme au cours d'une palabre où chaque partie reconnaît ses droits et ses obligations et la dot est la garantie matérielle de cette reconnaissance.

La dot est versée par les contractants. Elle était, au départ, constituée d'objets symboliques et plus tard des monnaies de prestige (coquillages, cauris, perles, tissus de raphia, fer, cuivre, etc) et, à partir l'époque coloniale, ce sont les billets de banque et des objets d'origine occidentale.

La lignée du conjoint et celle de son père réunissent les ressources pour constituer la cagnotte de la dot à verser. En effet, pour le mariage de sa fille, le père reçoit une partie de la dot appelée « *llie nser* », et le grand-père perçoit pour le mariage de sa petite-fille une quote-part, le *Ndiang*. La partie contractée se répartit la dot reçue entre ses trois composantes, la part la plus importante revenant au grand-père, considéré ici comme la personne la plus lésée parce qu'ayant cédé sa femme de droit (sa petite fille) à un tiers. Lorsque la fille va rejoindre la maison de son mari, ses parents lui donnent les ustensiles et le matériel nécessaire pour le début d'un ménage.

Toutes les relations de parenté et d'alliance, évoquées précédemment, découlent donc du contrat de mariage et celles-ci engendrent des droits et des obligations qui se situent aux limites de l'économie et du social.

Ensuite, une fois conclue, cette première alliance qui est censée produire une progéniture, exige d'être finalement entretenue et ravivée, tout au long du temps, par de nouvelles unions entre les deux descendance. Ce renouvellement du lien initial se réalise après une génération entière. C'est, en effet, la génération des petits-enfants (batil) qui actualise des contrats conclus dans la génération des grands-parents. Nous pouvons donc ici introduire une distinction entre les deux régimes matrimoniaux : celui qui initialement scelle des alliances et celui qui se charge de les garder vivantes au cours des temps. Ces deux régimes constituaient la toile de fond de l'ensemble du système matrimonial qui existait chez les Ding orientaux avant l'arrivée des missionnaires, quelle que soit sa forme : monogynique, polygynique ou polyandrique.

1. 3. 2. Les formes de mariage

Les relations matrimoniales^{Note1} dans la société des Ding orientaux s'articulent autour de plusieurs types ; les principaux sont :

a. Le mariage linéaire

C'est le mariage contracté en dehors de la règle de l'union préférentielle, c'est-à-dire qu'Ego s'unit à une femme sans se soumettre à la règle qui lui impose de choisir son épouse dans les lignages où son lignage recrute habituellement les épouses. Plusieurs éventualités rendent possibles ce genre d'union.

- Soit Ego est amoureux d'une fille qui est en dehors du cercle de ses épouses présumées. Si la fille consent, qu'aucun empêchement incestueux n'est signalé et que l'accord du grand-père (*ngaa til*) est acquis, le mariage peut avoir lieu suivant la procédure déjà décrite.

- Soit le lignage du grand-père se trouve dans l'impossibilité de trouver en son sein des maris à proposer à ses nombreuses petites filles, dans ce cas, il leur laisse la liberté d'épouser ailleurs, mais tout en gardant le droit de percevoir la part de la dot qui leur revient.

- Soit pour autre motif, le lignage de la petite fille ne veut pas continuer l'alliance avec le clan du grand-père. Dans ce cas, le lignage de la petite fille « *rachète le sein* » (*uswum ibio*) au grand-père, c'est-à-dire il dédommage le lignage du grand-père en lui payant une somme qui serait l'équivalent de la dot qu'il aurait perçue. La fille ainsi libérée peut contracter avec tout autre homme qu'elle aime. La dot dans ce cas revient à la lignée du père ainsi qu'à celle de la mère qui ont « racheté le sein » de la fille^{Note1}.

Il existe d'autres types exceptionnels de mariage linéaire : acquisition d'une fille par rapt dans un village lointain ou dans une autre ethnie, mariage d'une fille d'une autre ethnie en respectant les formes légales, une fille donnée pour le paiement d'une dette ou pour dédommager un délit (meurtre, ensorcellement avéré, etc.), union avec une esclave, etc.

b. Le mariage préférentiel

Le mariage dit « *préférentiel* » est la forme la plus répandue et la plus admise des alliances matrimoniales chez les Ding orientaux.

Il faut distinguer ici le mariage du grand-père avec sa petite fille(*Kityl*) et celui entre cousins croisés.

- Dans le système de « *kityl* », la règle est que le grand-père maternel (*nkaa*) prenne quelquefois sa petite fille en mariage mais, le plus souvent, il la marie à son neveu ou arrière-neveu. Cette forme de mariage a des multiples implications sociales. D'abord, elle ravive et entretient les liens entre les lignages à chaque génération. Ensuite, elle établit une sorte de hiérarchie entre les clans qui se considèrent comme époux et épouses les uns par rapport aux autres. Enfin, elle fournit un motif à la polygynie, c'est-à-dire que les hommes du clan-époux peuvent justifier leur propension aux alliances multiples comme un moyen d'absorber les excédents de filles sans maris du clan-épouse.

Le lévirat permet aussi, comme nous l'avons déjà indiqué, l'absorption des veuves.

Ce système peut aussi être source de tension entre les hommes d'une même lignée dans le cas où le clan-épouse présente un déficit en filles mariables. Dans ce cas, le recours au mariage primaire est souvent la solution la plus partagée.

Les unions « *kityl* » ne s'accompagnent pas d'une réelle remise de dot puisqu'elles sont, dans la pratique, considérées comme des réactualisations d'alliances déjà

anciennes.

- L'autre forme de mariage préférentiel consiste à ce que le père offre en mariage à son fils, soit sa nièce, soit une autre fille de son lignage. Cette union avec la fille de la tante patrilatérale est désignée par l'expression « *mukaa wa taa* » (*femme du père*)^{Note1.} . Elle est très souhaitée, car le fils se marie pour « *remettre le sang* » dans le clan de son père, c'est-à-dire qu'il offre une nouvelle vie au clan de son père en lui donnant de nouveaux « enfants ». Ce mariage entre cousins croisés constitue une exception voulue par le père pour son fils préféré ou pour ses nièces qui n'arrivent pas à trouver des maris capables d'agrandir le clan^{Note2.} .

Comme nous l'avons déjà dit, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale est inconnu ici. Celle-ci est « *mwa* » (enfant) et ne se trouve pas dans un contexte de *plaisanterie* avec Ego. Sa mère, par contre, a sa place parmi les « épouses » d'Ego. Celui-ci peut la prendre sous son toit à la mort de l'oncle^{Note3.} .

c. Les unions polygyniques

Chez les Ding orientaux, la polygynie est essentiellement - et non exclusivement comme chez les Kuba - le fait des chefs et des personnalités jouissant d'un grand prestige. Certaines « maisons » (Nzo) prestigieuses et certains porteurs du titre « *Munken* » peuvent compter jusqu'à quinze à vingt femmes.

Il est possible de devenir polygame de plusieurs manières et parfois sans l'avoir souhaité. Un homme qui reçoit en « *héritage* » l'épouse de son frère ou de son oncle utérin défunt ou à qui une femme est cédée contre une dette difficile à rembourser ; il peut être considéré comme acculé par les événements qui l'obligent à s'adjoindre une seconde ou une troisième femme. Lors d'un « legs » de l'épouse d'un défunt, la raison principale invoquée est l'entretien des orphelins. Ce motif paraît légitime !

Le plus souvent, les chefs de clans, de par leur rang social, s'estiment en droit de cumuler les épouses. Ils procèdent soit par de nouvelles alliances, soit par la monopolisation de certaines épouses de droit (mutyl) qu'ils sont censés distribuer aux cadets. Ils peuvent, en outre, se réserver quelques autres femmes parmi les parentes esclaves.

Les traditions reconnaissent aussi que certaines personnes, parfois de condition sociale modeste et sans atouts physiques majeurs, arrivent à cumuler les femmes parce qu'elles ont des puissants philtres d'amour (*mukumn*).

En ce qui concerne la polygynie de *Munken* que nous qualifions de « *polygynie royale* », elle est plutôt une institution. La coutume ancestrale exige que chaque clan lui donne une femme dès lors qu'il est investi. Ce don de femme constitue, en quelque sorte, un signe de reconnaissance et de soumission au nouveau pouvoir.

En cours de règne, l'aînée des femmes de *Munken* (*Mulor mu Munken*), lorsqu'elle se déplace, peut ramener au harem une jolie fille découverte dans tel ou tel autre village. Pareil événement constitue toujours une circonstance festive pour la cour et un motif de fierté pour la famille de l'heureuse élue^{Note1.} .

La polygynie royale permet au clan *Ntshum* de « capitaliser » les femmes et d'accroître les unions matrimoniales avec les autres clans. Nous savons, en effet, qu'à la mort de *Munken*, ses épouses ne sont pas abandonnées. Grâce au système de lévirat, elles deviennent, soit les épouses de son successeur, soit celles des autres membres de son clan.

Ces unions polygyniques favorisent un accroissement des liens de parenté entre le clan régnant, *Ntshum*, qui renforce sa position de clan-époux, et les autres clans. Dans cette même logique, les membres du clan *Ntshum* se situent souvent en position de « pères » et de « grands-pères ». Ces positions, nous le verrons plus loin, sont politiquement et économiquement importantes.

Le mariage polygynique a une fonction sociale, en tant qu'il confère un prestige à l'individu et à son groupe parental. Le fait qu'il ait été pratiqué surtout par des personnes de rang élevé prouve qu'il constitue une des marques de la puissance et du prestige. Dans la tradition ancienne, « *l'homme fort* », suivant l'expression de Vansina, est toujours celui qui a le plus d'épouses^{Note1.} . Au niveau du village, c'est le chef qui revendique cet honneur et au niveau de la principauté, c'est *Munken*.

Celui qui a plusieurs épouses est censé avoir une importante descendance et, cette perspective de survie, ne peut qu'augmenter la puissance d'un individu et d'une communauté.

Le fait d'avoir beaucoup de femmes est aussi, à double titre, un signe de richesse : d'abord, le fait pour un individu de verser plusieurs dots prouve qu'il est riche ; ensuite, les femmes, par leurs travaux, constituent elles-mêmes, une main d'œuvre pour l'économie de la maison de l'homme fort.

d. Les unions monogyniques

Chez les Ding orientaux, la monogynie est la forme normale du mariage tandis que la polygynie est une exception. La majorité de la population qui n'a pas les ressources nécessaires, ne peut s'autoriser à payer plus d'une dot. Ensuite, le nombre limité de femmes doit aussi avoir régulé la propension à la polygynie. Mais la monogamie présente aussi des écueils pour l'époux :

D'abord au niveau de la vie sexuelle du ménage. Selon la croyance qui prévaut chez les Ding, lorsqu'une femme vient d'accoucher, elle ne peut plus avoir de relations sexuelles avec son mari, jusqu'à la période de sevrage, sous peine de nuire à la santé de l'enfant. Cette habitude établit un écart d'environ deux ans entre les naissances. Durant ce temps d'abstinence, le mari ne peut approcher une autre femme avec qui il n'est pas légalement uni. Se rendre coupable d'adultère est non seulement un délit socialement réprimé, mais un danger pour la santé de l'enfant qui vient de naître. Les Ding croient que l'époux infidèle ne peut pas s'approcher de son nourrisson et le toucher sans s'être purifié auparavant. La sanction de celui qui transgresse cette règle est automatique : l'enfant s'évanouit dès que le père adultère le touche. Cette pathologie infantile, les Ding lui donne le nom de « *lakaa* ». Souvent les épouses observent le comportement de leurs maris lorsqu'ils reviennent d'un voyage ou simplement après une journée d'absence. Si, en arrivant, un époux hésite à prendre le bébé dans ses bras, sa femme peut le soupçonner de l'avoir trompée. Si, de retour à la maison, un père se précipite vers son nourrisson et que, quelques instants après, celui-ci tombe en syncope, l'épouse crie à l'adultère et somme son mari d'avouer son méfait pour sauver l'enfant. Cette croyance déstabilise certains hommes qui pensent que la polygynie leur éviterait un tel désagrément.

Au niveau social, la monogynie n'autorise pas une grande « capitalisation » des liens sociaux. Le cercle des parents par alliance reste limité et la possibilité d'étendre son influence par le biais des enfants demeure étroite.

Au niveau économique, une seule femme, aussi travailleuse soit-elle, ne peut pas rivaliser, en matière de production agricole et de cueillette, avec des maisons polygamiques où la coopération de plusieurs femmes peut être la source d'un surplus.

En dépit de ces inconvénients, le mariage monogynique reste la seule forme capable de satisfaire le plus grand nombre.

e. La polyandrie

Rappelons que c'est l'abbé Vanderyst, l'un des fondateurs de la mission d'Ipamu, qui a, le premier, signalé à la Belgique, l'existence de la polyandrie au Congo, chez les Ding orientaux^{Note1.} . Le phénomène n'était pourtant pas spécifique au Ding orientaux ; il n'était pas aussi nouveau dans la littérature ethnographique : Torday l'avait déjà observé chez les Kuba et les « *peuplades apparentées* »^{Note2.} . Nous avons déjà indiqué les études consacrées à cette forme de mariage ; nous nous contenterons, dans ce paragraphe, de décrire sa pratique chez les Ding orientaux.

Le *mariage polyandrique* appelé aussi *mariage classique*, désigne le contrat qui consacre l'union matrimoniale d'une femme avec une classe d'âge^{Note3.} (nkum). L'épouse de la classe d'âge (*mukor nkum*) ou épouse commune (*mususwum*) est la femme faisant objet de cette alliance.

Les modalités d'acquisition de la polyandrie sont variées. Kinzam en compte trois chez les Ding orientaux : la filiation, le gage ainsi que le rapt qui semble être la forme la plus courante^{Note1.} .

- Épouse par filiation « *mutil* » : est la petite fille d'une polyandre. Le phénomène est connu sous le nom de « *kidzo* », c'est-à-dire « *monopole* ». Cette épouse est acquise par la classe d'âge moyennant versement de la dot à ses lignées maternelle et paternelle.

- Épouse par gage ou « *mfr* » peut s'acquérir de plusieurs manières, notamment à titre d'indemnisation des dommages causés aux intérêts d'une classe d'âge ou

du public : par exemple, une personne s'asseyant sur un tambour, écrase ce dernier de son poids. La coutume autorise qu'on prenne une fille de sa lignée maternelle comme épouse commune.

- Épouse par rapt « *Itsoan* » : le rapt affecte une jeune fille, une divorcée ou une veuve. Dans ce cas, il résulte souvent des différends. Le rapt d'une jeune fille attire la vengeance de sa lignée et suscite parfois des grandes bagarres que *Muken* est appelé à calmer. *Kinzam* indique avoir vu, chez un de ses informateurs, une large cicatrice d'une blessure résultant d'une bagarre de rapt d'une « *mususwum* » surnommée *Katem*^{Note2.}.

Il existe généralement plus d'une polyandre associée à un même groupe d'hommes. Cette situation permet ainsi d'éviter l'inceste sans pour autant léser les membres du groupe ou de la classe d'âge qui auraient les mêmes références claniques que la polyandre.

Le statut des enfants obéit à des dispositions conformes au code social régissant les sociétés matrilineaires. Au niveau juridique, toute la classe d'âge concernée joue le rôle de géniteur. Mais sur un autre plan, un rôle spécial est dévolu au « *mari effectif* », qui prend alors la polyandre peu à peu en union monoandrique.

Par ailleurs, une fille issue d'une polyandre ne peut pas choisir son conjoint parmi ceux qui se réclament d'un lien de parenté avec l'un des géniteurs. La petite-fille d'une polyandre, en revanche, est une polyandre présumée en raison du principe d'union entre générations alternées. Elle peut également, en vertu de ce principe, se marier en union monogamique avec les grands-pères classificatoires.

Disons que, pour les Ding orientaux, l'institution de la « *femme de la classe d'âge* » (*mukor nkum*) constitue un véritable mariage en tant qu'elle scelle un lieu non seulement entre les individus concernés mais aussi entre leurs parentés. Toutefois, elle peut être combinée avec l'union monogamique ou polygynique, dans la mesure où, en dehors de la polyandre, les hommes possèdent individuellement une ou plusieurs autres épouses.

Remarquons, enfin, que les filles, membres du clan princier « *Ntshum* », ne peuvent, en aucun cas, être prises comme polyandre. Elles jouissent, cependant d'un statut matrimonial particulier que nous examinerons plus loin^{Note1.}.

Étude d'un cas : l'épouse par rapt (*Intsoan*)

Une fille d'une grande beauté - quel que soit son clan, excepté le clan « *Ntshum* », - peut être convoitée par la gent masculine de sa communauté villageoise ou d'un village voisin. Des propositions clandestines s'échangent alors entre les admirateurs en vue de son enlèvement. Une réunion confidentielle des chefs des catégories d'âge (*nk-m-lung*) est aussitôt convoquée pour décider du moment du rapt, du lieu où l'élue sera momentanément gardée en réclusion, de la catégorie d'âge à laquelle elle sera attribuée (soit le troisième âge, « *nzum* », soit le quatrième, « *tamnyar* »), de la composition de l'équipe chargée d'opérer le kidnapping et du choix d'une fille ou d'une femme qui s'occupera de la candidate polyandre durant toute la période de réclusion. Une fois toutes ces dispositions prises, les kidnappeurs surveillent les va-et-vient de l'élue. Souvent c'est sur le chemin menant au champ ou à la rivière qu'on tend le guet-apens.

Dès qu'elle est prise, la jeune fille est acheminée à un lieu tenu secret aménagé en forêt, à proximité du village des futurs maris. Elle y restera au moins trois jours. Entre-temps, on propage la rumeur pour emmener la parenté de la kidnappée à réagir. Les parents se mettent à chercher pour débusquer leur fille. Une fois la cache trouvée, les parents déclarent publiquement les hostilités contre les preneurs de leur fille. S'ils se montrent les plus forts, ils libèrent la fille des mains des ravisseurs. Sinon, on les contraint à accepter la dot réunie par la classe d'âge à laquelle appartiendra la polyandre.

Dans ce second cas, la fête peut alors commencer. Le groupe des maris prépare une case de réclusion dans leur village, il l'entoure d'une clôture en rameaux de palme. La fiancée que les hommes sortiront de sa cachette au bout de trois jours, restera recluse pendant neuf jours. Le voyage entre la cachette et la case de réclusion est ponctué de chansons et de danses autour de la jeune fille effrayée et souvent au bord des larmes, mais triomphalement transportée sur une litière de bambou (*ipon*) par ses futurs maris euphoriques.

Dans sa case de réclusion où elle devrait rester pendant neuf jours (*iwa*), la jeune fiancée est entretenue par une « domestique » surnommée « *Musamwii* », littéralement « *celle qui met la vie* ».

Les hommes et les femmes du village lui apportent les aliments les plus recherchés : produits de la chasse et de la cueillette, prémices de cultures, premiers crus du vin de palme, etc.

Chaque matin, avant d'aller vaquer à leurs occupations habituelles, les membres de la catégorie concernée, se réunissent près de la case de réclusion et ils exécutent une séance de danse en guise de salutation matinale à leur bien-aimée. Ils se retrouvent le soir, dès le coucher du soleil, pour continuer les réjouissances qui se terminent tard dans la nuit. Pendant ces neuf jours de réclusion, la future épouse ne rencontre aucun homme et personne ne peut lui faire quelque avance sans risque d'écopier d'une amende (*mukol*).

Lorsque arrive le neuvième jour, la grande fête de la fin de l'initiation de la nouvelle épouse est célébrée. Pour parer leur bien-aimée, les maris apprêtent des pagnes de raphia colorés en rouge, une queue de bœuf sauvage, un diadème en plumes rouges de perroquet (*itak*), un morceau de peau de léopard, des sonnailles (*biyoy*), du kaolin (*mpyam*) et la poudre rouge (*nkol*).

La veille, les hommes vont à la chasse pour chercher à capturer l'antilope « *mbyang'na* ». S'ils n'arrivent pas à tuer cet animal, la fête est rapportée sine die jusqu'au jour où l'antilope sera capturée. Si la chasse a été fructueuse, l'animal tout entier est ramené au village et déposé dans la case de réclusion attendant le grand jour.

Au jour indiqué, aux environs de midi, le village et tous ses invités se réunissent sur la place publique (*isam*). Les fiancés sont parés de leurs plus beaux pagne en tissu de raphia brodé avec des perles (*masel*) et d'un couvre-chef de danseur en peau d'animaux (*mpu makyeen*). Ils s'enduisent le corps avec la poudre rouge du bois d'acajou d'Afrique (*nkol*). Entre-temps, l'épouse de « *nk-m-lung* » (chef de la classe d'âge) s'occupe de la toilette de la nouvelle polyandre. Elle lui applique soigneusement sur tout le corps des couches du fard rouge, et retouche au kaolin les scarifications ; elle l'habille d'un pagne de raphia rouge, retenu autour de la taille par une ceinture faite de peau de l'antilope « *mbang'na* » sur laquelle elle attache des perles (*midzi*) et suspend une clochette en cuivre (*mpom*). Elle lui orne aussi le cou avec un collier de perles (*midzi mi mpu*) et lui ceint la tête d'un diadème de plumes rouges de perroquet. Après avoir été bien parée, la polyandre sort, accompagnée du « *nk-m-lung* », pour rejoindre la cour de réclusion où l'attendent ses maris. L'antilope lui est offerte suivant un rite spécifique, au son de la musique et au pas de danse. Ensuite, la polyandre est installée sur sa litière en bambou, ses maris accompagnés des musiciens la portent en cortège et sous les ovations du public jusqu'à la place du village où la fête est célébrée jusqu'au coucher du soleil.

On danse en cercle autour de la mariée et on boit. Les hommes, les femmes et les enfants défilent devant l'élue pour lui apporter leurs cadeaux. Les membres de sa parenté sont associés à ces réjouissances. Ils font leur entrée solennelle dans le cercle de danse (*mbel*) et ils offrent, sous les applaudissements du public, des présents à leur fille.

La séance se termine avant la tombée de la nuit. Les maris et leur épouse retournent dans la case de réclusion où la servante leur sert un repas croustillant (*mukyung*) fait de viandes, de poissons, etc.

Ce même soir, le calendrier de visite (*maluu*) est rendu public. Chaque mari doit passer un jour auprès de l'épouse. Durant son séjour, l'élue reste le maître du foyer public (*iyor la babul*). Ses pairs peuvent venir rendre visite à l'épouse, mais sans y passer la nuit. Le premier à ouvrir le séjour est celui qui a tué l'antilope « *mbyang'na* ». Il est suivi du chef de la catégorie « *nk-m-lung* ». Le respect du calendrier est de rigueur.

La polyandre est traitée comme une reine. Elle jouit de beaucoup de privilèges. Elle est exemptée de tous les travaux manuels. Elle peut accompagner ses maris dans les cérémonies publiques telles que les fêtes, les deuils, les chasses collectives, etc. À l'issue d'une chasse collective à laquelle elle assiste, elle peut châtier, en les fouettant, tous les chasseurs maladroits qui ont manqué leur cible. Elle a toujours raison contre une quelconque épouse légitime qui ose la provoquer. Elle peut prendre à ses maris toute chose qu'elle juge intéressante ; et ces derniers doivent satisfaire au maximum à ses désirs et à ses besoins.

Toutes ces exigences et ses privilèges cessent une fois qu'elle se trouve enceinte. On lui choisit alors un seul mari (*nkuon*) et elle peut vivre normalement et tenir son ménage comme les autres femmes. Ses anciens maris continuent cependant à avoir un droit de regard sur elle et peuvent prononcer la déchéance du mari désigné si celui-ci commet des fautes graves^{Note1.}.

1. 3. 3. Implications économiques et politiques du mariage

Le choix des femmes et les différentes formes de mariage que nous venons d'analyser n'ont pas seulement une fonction de perpétuation de l'espèce et de régulation sociale, mais ils servent aussi à contrôler le régime économique et à maintenir le système politique.

a. Impacts économiques

Remarquons qu'ici l'unité de production-consommation est la maison (Nzo) ; celle-ci est pratiquement autonome, même si cette autonomie n'exclut pas certaines formes d'entraide et de coopération. Elle forme l'unité d'autosubsistance et d'échange. C'est aussi au sein de la maison que se réalise la division du travail la plus significative : la division sexuelle. Les activités productives sont donc ainsi réparties entre l'homme et la femme. Des mythes et les tabous viennent renforcer cette division. Aussi, par exemple, on croit qu'une plantation de manioc faite par un homme ne peut pas donner de tubercules.

Porteuse de paniers



une porteuse de bois à Wombali.

(source : MBCJ, 1925)

Suivant cette division du travail, l'homme se réserve les travaux en rapport avec sa force physique (sarcler, abattre les gros arbres et incinérer un coin de la forêt pour en faire un champ, chasser, extraire le vin de palme, tisser le raphia, etc.)

La femme, au contraire, est liée aux travaux directement producteurs de nourriture. Son existence quotidienne se résume essentiellement à des allées et venues entre la cuisine, la rivière et le champ. La culture du manioc et la fabrication de la cikwangué viennent cantonner davantage la femme dans la soumission à un travail monotone, aux parcours répétés et à des itinéraires obligés. Il existe bien quelques ruptures dans cette monotonie du travail quotidien, telles que des parties de pêche en saison sèche où les femmes se retrouvent entre elles pendant quelques jours. Mais ce ne sont que des périodes courtes dans les parcours répétitifs auxquels les contraint la production des aliments. La femme, en fait, est ici une nourricière et une porteuse de paniers.

Ce rôle est primordial dans une économie fondée essentiellement sur la survie de la cellule domestique. Aucune maison ne peut vivre sans femme. L'homme, fut-il un excellent chasseur ou pêcheur, ne peut pas se passer de la femme, experte en production de la cikwangué et d'autres condiments sans lesquels on ne peut consommer la viande et le poisson. La femme est, dans cette optique, perçue comme celle qui « nourrit », qui « donne de la cikwangué ».

D'une façon métaphorique, le célibataire n'a personne pour lui « donner la cikwangué ». Les orphelins (*bityé*) doivent se mettre sous la protection d'une femme qui leur « donne la cikwangué ». Malheur donc à l'homme qui n'a pas de femme !

Avec le développement des marchés et du commerce à longue distance, le rôle économique de la femme va se renforcer. Elle continuera à exercer son contrôle sur l' incontournable cikwangué et avec sa hotte, elle se rendra maîtresse du secteur de transport. Dans la tradition économique ancestrale, la femme est donc restée la cheville ouvrière.

D'où toute l'importance accordée aux règles et procédures liées à la « circulation des femmes » et à leur soumission à l'ordre masculin. Il s'agit, pour les hommes, d'un enjeu capital : le contrôle de l'économie du « ventre »^{Note 1}, et donc de la survie communautaire.

À cet enjeu, il faut ajouter cet autre non moins important : la reproduction garante de la survie de l'espèce. En effet, production et reproduction sont intimement liées dans la représentation de la femme.

Les enfants forment eux-mêmes un capital. Ils constituent d'abord une main-d'œuvre en puissance. Ils contribuent d'ailleurs, dès le bas âge, à l'économie domestique.

Dès qu'il le peut, à partir de 7-8 ans, le garçon participe à la chasse aux petits gibiers (écureuil, musaraigne, porc-épic, etc.) aux environs du village et il accompagne son père à des chasses collectives. Le code de partage du gibier garantit une part aux enfants présents à la chasse. Cette part revient finalement à la « maison ». Le jeune garçon apprend aussi à tendre des pièges et peut, pendant cet apprentissage, attraper un gibier pouvant constituer un supplément à l'économie domestique.

Une fois adulte, même ayant fondé son propre foyer, l'enfant mâle continue à contribuer à l'économie de la maison paternelle par le produit de la chasse, par exemple. Il peut aussi faire un champ pour sa mère ou aider son père à cette tâche.

La fille est, quant à elle, aussi initiée, dès le bas âge, aux travaux domestiques par la mère. Elle va chercher l'eau, du bois, des chenilles, des champignons, etc.; elle fait la petite pêche (*uso nkoa*) et progressivement s'accoutume à la corvée harassante de la préparation de la cikwangué et du transport des charges au dos.

Adolescente, elle apprend à fréquenter les différents marchés avec son panier (*isuk*). Mariée, si elle n'a pas changé de village avec son mari, elle continue à aller aider sa mère pour les semailles, les plantations, le transport et même la préparation de la cikwangué.

Les enfants sont ensuite des « biens économiques » en tant qu'ils génèrent et permettent la circulation des ressources symboliques entre les lignages et les générations.

La dot sert de nœud dans ce circuit économique. Le père qui a contracté un mariage dotal devient ipso facto héritier des enfants nés de cette union. Il peut, à ce titre, revendiquer le « *isamwa* » (part d'héritage du père) lorsqu'un enfant adulte vient à décéder. Ce droit à l'héritage n'est cependant pas automatique. Il est subordonné à l'obligation primordiale d'avoir effectivement élevé l'enfant et d'avoir payé entièrement sa dot. Avant de réclamer leur part d'héritage, le père et le grand-père doivent avant tout « *enterrer leur fils* » en contribuant aux dépenses funéraires (*ekun* ou *edzia*).

Tous ceux qui ont reçu la dot d'une fille, ne la dilapident pas, parce qu'ils savent qu'ils ont, eux aussi, d'autres dots à payer. Les biens dotaux circulent donc de lignage en lignage et de génération en génération. Si leur nature matérielle varie suivant les époques, le principe même de leur donation reste intangible. Ce sont les aînés qui payent la dot pour les cadets et peuvent ainsi réguler, avec sagesse et sans heurts, le système matrimonial, dans une société où la femme demeure l'enjeu économique majeur.

b. Incidences politiques du mariage

Ici, peut-être plus qu'ailleurs, les liens de parenté semblent jouer un rôle prépondérant dans le champ politique. En effet, le recrutement du personnel dans les différentes sphères de la hiérarchie politique est fonction de la donne clanique donc parentale.

Les « *positions-names* » (titres prestigieux) étaient distribuées soit suivant les références claniques soit suivant la filiation^{Note1}. Le pouvoir royal, celui de *Munken*, se présente lui-même comme étant détenu non pas par un individu, mais d'une manière virtuelle, par un même ensemble clanique, le clan « *Ntshum* ». C'est une fois encore au sein de cette parenté de « *sang* » que les intrigues du pouvoir se jouent.

Le mariage, en tant qu'il permet la procréation et la production de base, se trouve au cœur même du système politique. Pour étendre son emprise politique sur des espaces de plus en plus grands, le clan régnant procède par deux techniques relevant de la sphère matrimoniale : le *privilege polyandrique*^{Note2}, accordé aux sœurs (effectives ou classificatoires) de *Munken* et la polygynie.

Voyons d'abord l'impact du *privilege polyandrique* qui donne aux « filles du clan *Ntshum* » la liberté de choisir elles-mêmes leurs maris. En réalité, ces hommes ne sont pas choisis parce qu'ils sont aimés ou admirés. La fille est toujours guidée par le conseil de sa mère qui, elle-même, essaye de faire passer l'opinion ou la décision de la lignée. Généralement, le choix porte soit sur les clans et les personnages importants, capables de constituer une menace pour le pouvoir, soit sur les chefs de nouvelles régions à conquérir. Nulle part les filles du clan régnant n'épousent les hommes issus des clans considérés comme esclaves ou numériquement et sociologiquement sans influence.

Le mari de la sœur de *Munken* est ennobli. Il porte le titre prestigieux de *Mulebaa*. Par conséquent, il est associé au pouvoir politique et devient allié objectif de ses beaux-frères.

Examinons ensuite les incidences politiques de la polygynie. Elle est largement pratiquée par les membres du clan « *Ntshum* » qui la considèrent comme un signe de prestige et de richesse. Mais plus profondément, ces unions multiples sont un moyen de contrôle politique sur les hommes et les choses.

En effet, chaque nouvelle union matrimoniale, crée de nouvelles relations parentales et elle met en rapport le clan princier avec plus ou moins trois autres clans : celui de la mère de la fille, celui de son père et celui de son grand-père. Les fils et les filles nés d'une telle union ne sont pas de « *sang* » royal et ils n'ont aucune prétention au trône. Mais ils sont ennoblis par leur naissance et leur père peut leur donner des titres prestigieux^{Note3}. De cette façon les fils sont associés aux pères. Ceux-ci les encouragent à venir habiter près d'eux, dérogeant souvent à la règle qui impose aux neveux d'aller habiter chez leur oncle utérin.

Les fils constituent en eux-mêmes, comme nous l'avons déjà démontré, un capital économique pour le clan du père, en occurrence ici, le clan *Ntshum*.

Les filles se marient généralement en dehors du clan paternel. Un nombre élevé des filles a un double avantage : l'accumulation des biens dotaux et la multiplication des petites-filles et des petits-fils.

Les petits-enfants, nous l'avons déjà dit, sont d'une plus haute importance. D'abord dans le renouvellement des alliances intergénérationnelles, ensuite comme source d'accumulation des biens dotaux.

1. 4. STRATIFICATION DE LA SOCIÉTÉ

Outre les liens de parenté et les alliances matrimoniales par lesquels tout individu se définit, la société des Ding orientaux se stratifie en classes. Les individus se répartissent en trois principales classes : la classe des nobles, celle des roturiers et celle des esclaves et des gages.

1. 4. 1. La noblesse (bank'm)

Il convient de distinguer la noblesse de naissance de celle acquise.

La noblesse de naissance est constituée par tous les membres du clan royal « *Ntshum* », des fils et filles de *Munken* ; et en plus les jumeaux et tous les monstres sacrés^{Note1}.

La noblesse acquise est celle de certains dignitaires locaux souvent liés au clan royal par le fait matrimonial ou par un pacte. Il est possible d'acheter sa noblesse en offrant des cadeaux à *Munken* et en recevant de lui un titre prestigieux.

La noblesse est la principale classe sociale. Ses membres jouissent de plusieurs privilèges : le bénéfice d'une part de tribut noble, le port d'un insigne distinctif, un cérémonial funéraire spécial (se faire enterrer avec des esclaves), etc. Les individus appartenant à cette classe se font saluer par la périphrase : « *ngaa nkumo* ». Ils contrôlent le principal moyen de production : la terre destinée à la chasse.

1. 4. 2. Les roturiers (Mayul)

La classe des roturiers est constituée de l'ensemble des personnes qui ont un statut social normalisé. Ils sont des hommes libres (*mayul*), prêts à donner leur vie pour défendre *Munken* et son clan. Ils reconnaissent l'autorité et les privilèges de la noblesse. Ils versent le tribut noble au clan princier.

Au sein des communautés villageoises, ces hommes libres se répartissent en classe d'âge comme l'indique J. Vansina : « les Ding donnent aussi un plus grand rôle à l'échelle des âges ce qui n'est le cas chez les Yans, ce qui les rend semblables aux Lele »^{Note1}.

L'importance accordée à l'âge dénote une influence manifeste des Lele sur les Ding orientaux. Cette catégorisation se trouve liée au mariage polyandrique et semble même avoir affecté le système politique. En fonction de leur participation à la vie publique, les individus sont ainsi divisés en cinq classes d'âge^{Note2} :

- « *Twinkwo* », c'est-à-dire « *excréments de poules ou de coqs* ». Cette classe réunit les enfants et les adolescents, de la naissance jusqu'aux environs de 13 à 15 ans. Cet âge maximum est retenu car il correspond au début du maniement parfait d'outils, spécialement l'arc et la flèche. Les membres de cette classe sont appelés « *Basetwinkwo* ».

En général ces jeunes gens ne participent pleinement à aucune activité publique au niveau du village. Ils n'ont pas droit à une part d'animal à la chasse. Leur participation aux activités cynégétiques est surtout une initiation à cet art. Ce qui fait que pendant la battue, ils sont placés derrière un adulte. Les arcs qu'ils portent, bien qu'ayant la forme de celles des adultes, sont faits de morceaux de bambou et on les appelle « *mata ma mawana* ». Les flèches sont sans pointe.

portent, bien qu'ayant la forme de celles des adultes, sont faits de morceaux de bambou et on les appelle « *mba ma mpwene* ». Les neches sont sans pointe métallique. L'apprentissage des techniques de chasse commence sous forme de jeux : simulation, tir sur des objectifs fixes ou sur une boule roulante (*mbanzu*), etc. Ils apprennent aussi à tendre des pièges et à chasser les oiseaux. Ceux qui sont destinés à des métiers particuliers sont initiés par des parents déjà experts en la matière ou par des maîtres en exercice. Ainsi les parents confient-ils leur jeune enfant à un maître forgeron, à un maître chien, à un tisserand, un sculpteur sur bois, un guérisseur, un devin, un chasseur expérimenté, etc.

- « *Rib* », c'est le groupe auquel appartiennent les jeunes aînés de 15 à 22 ans environ. Il s'agit de la classe des jeunes en passe de devenir des hommes ayant une certaine fonction dans la société. Ces jeunes gens appelés « *Baserib* », sont encore célibataires et commencent à prendre une part active dans les activités sociales. Ils ont une place à la chasse et ils ont droit à une part de gibier. Ils participent aux travaux champêtres à côté de leurs pères et ils peuvent même avoir un champ distinct de celui des parents. C'est à cette classe d'âge qu'il est fait appel pour certaines missions ou services bénévoles, par exemple porter un message urgent à une personne qui habite un autre village, entretenir les instruments de danse, tanner et astiquer les peaux pour les tambours, etc.

- « *Nzum* », cet âge est le premier âge du mariage. Ses membres, appelés « *Basenzum* », ont droit à une épouse commune (la *polyandre*). Ce sont des jeunes adultes de 22 à 35 ans environ.

- « *Tamnyar* » : c'est la classe d'âge qui va approximativement de 35 à 50 ans ; elle est appelée « *Basetamnyar* ». C'est le groupe des guerriers (*bandae ba br*) qui assure la sécurité du territoire en temps d'adversité. Ils sont aussi des compétiteurs dans le jeu de lutte traditionnelle (*minkar*). Ce sont les hommes mûrs qui assurent le rôle de responsable. Ils sont des chefs de familles.

- « *Wang* » : ce sont les plus âgés, à partir de 50 ans. Ils sont chauves et ils ont les cheveux grisonnants. Les « *Basewang* » sont exempts de beaucoup d'activités sociales comme les jeux de lutte, le mariage polyandrique, etc. Ils jouent plutôt le rôle d'assistants et de correcteurs. La plupart sont des doyens claniques, grands champions ; ils appartiennent à des associations magiques et religieuses telles que « *Mbeem*, « *Nsib* », etc. C'est parmi eux que se recrutent des redoutables sorciers. L'entrée dans ce groupe se présente comme une période d'ultime initiation religieuse des individus appelés à remplacer des notables claniques.

Il faut noter que chaque classe d'âge est dirigée par un chef appelé « *Nkm-lung* ». Le passage d'une classe à une autre est marqué par un rite qui se termine par le versement par le candidat d'une sorte de redevance appelée « *Marabakok* ».

1. 4. 3. Les esclaves et les gages.

La condition servile demeure constitutive de l'ordre social ancien. Mais il convient d'examiner les formes de cette servitude pour comprendre qu'elle a dû connaître des évolutions au cours de son histoire. Il s'agit d'abord de faire une distinction entre le gage et l'esclave proprement dit.

- Le gage est celui que les Ding appelle « *mwa ntwā* ». Ce terme signifie aussi dette. Et « *s'endetter* » se traduit encore aujourd'hui par l'expression « *ukya ntwā* », c'est-à-dire « *aller comme gage* ». Le gage est une personne que son lignage ou son clan livre à un autre en guise de paiement d'une dette ou d'une réparation judiciaire, un homicide ou un vol par exemple. Il semble bien, dans le cas de poursuite judiciaire, c'est le criminel lui-même qui est livré en gage. Le Père Struyf décrit le sort d'une jeune fille qu'il qualifie d'esclave. Il s'agirait plutôt, de mon point de vue, d'une fille livrée comme gage :

Il y a quelques mois, à 11 heures du soir, on vient m'éveiller. C'était le chef du village indigène d'Ipamu ; il venait demander de l'aide à la mission, pour aller délivrer à 2 heures d'ici, une petite fille qu'on devait enterrer vive le lendemain matin. Vers 4 heures, ils sont revenus portant une petite fille, qui ne soupçonnait pas ce qu'on allait faire d'elle. [...] Voici ce qui était arrivé. Cette histoire est, du reste, celle d'un grand nombre de nègres. Originaire d'un village situé sur la rive droite de la Lié, la petite, âgée de 5 ans, était orpheline de père et de mère ; dans le village, elle n'avait plus qu'un frère pour la surveiller. Comme tout nègre, elle avait la manie du vol, et un jour, elle prit, dans un champ d'une vieille femme, quelques touffes d'arachides. La mégère la surprit en flagrant délit, s'en empara et en fit une esclave, puisqu'elle ne voulait pas restituer les quelques touffes d'arachides volées. C'est ainsi la coutume, chez les Bantu, d'exiger 100 pour un !^{Note1}. Le récit du Père Struyf appelle à discussion, surtout la partie concernant la raison de la réduction de la jeune fille en esclavage. Il me semble que le vol de quelques arachides n'est pas le principal motif de sa condamnation. Aurait-elle, peut-être, été récidiviste en matière de vol ? Mais ce qui est intéressant, c'est de savoir que la réduction en gage était retenue contre un crime de droit commun comme le vol et plus encore le meurtre.

Le gage vit presque comme un esclave, mais il garde l'espoir de s'affranchir si son lignage vient à payer sa dette auprès du créancier ou si sa faute est réparée. Le gage est différent de l'esclave dans ce sens qu'il reconnaît ses origines claniques et les membres de sa famille parce qu'il est du village ou de l'ethnie. Il ne pouvait pas être enterré avec le maître qui l'a acquis. Il est en sursis attendant un probable affranchissement.

- L'esclave est, en théorie, l'homme qui n'a droit à rien et dont la vie dépend du bon plaisir du maître. Il est sans clan propre ; sans son maître, il serait seul contre les adversaires. En général, et contrairement aux gages, les esclaves viennent d'autres ethnies et au départ ne parlent pas la langue locale. On raconte qu'une fois acquis, l'esclave devait être envoûté par son maître de sorte qu'il ne puisse plus retrouver le chemin de son village d'origine et en conséquence oublier ses racines claniques.

Dans l'entendement de plusieurs peuples du Bas-Kasaï, il n'existe pas de différence entre étranger et esclave. Chez les Kuba par exemple le même mot « *ngesh* » désigne aussi bien l'esclave que l'étranger.

Chez les Ding orientaux, l'esclave est acquis soit par achat, soit par rapt, soit par naissance. L'achat d'esclave suppose non seulement le développement d'échanges commerciaux entre groupes ethniques différents, mais aussi la présence de moyens de paiements et d'une élite marchande spécialisée dans les transactions. Ceux qui possèdent des esclaves, sont supposés bénéficier d'une certaine richesse et d'un certain prestige social.

Jusque vers les 1930, les témoignages missionnaires parlent encore d'esclavage. L'État n'avait pas vaincu le système. Voici ce qu'écrivait Struyf en 1923 : « *Chez toutes les peuplades de notre nouvelle mission, Bangoli, Badinga, Balori, Banzari, etc., on rencontre des mœurs vraiment barbares. Enterrement des personnes vivantes. C'est l'habitude d'enterrer, encore vivants, plusieurs esclaves, à la mort d'un chef ou d'un notable de village, homme ou femme. Ces esclaves doivent descendre dans la fosse pour recevoir le cadavre, et il se passe alors des scènes lugubres* »^{Note1}.

2. TRADITIONS POLITIQUES

Les Scheutistes et les Jésuites, ainsi que les autres auteurs coloniaux, nous ont laissé très peu d'informations sur l'organisation politique des Ding orientaux.

Les Scheutistes reconnaissent l'existence « *d'un chef dans chaque village et d'un grand chef de tous les villages* »^{Note2} ; en revanche, ils ne font aucun commentaire sur le fonctionnement et les principes de ces pouvoirs. Quel peut être le motif de ce silence ? Nous émettons deux hypothèses en privilégiant la seconde :

- Soit les Pères de Pangu considéraient que leur ministère était seulement destiné « *aux travailleurs de la C.K.* et qu'à ce titre, ils n'avaient rien à négocier avec les chefs autochtones. Ils s'occupaient des centres où l'on trouvait des « *travailleurs* » au service des « *Blancs* » (Lubwe, Mangai, Basongo, Dumba, Idiofa, etc.)

- Soit, trop accablés par l'ampleur du travail et par d'innombrables soucis matériels, ils ne leur restait pas de temps disponible pour se consacrer à l'étude et à la recherche. Nous privilégions cette seconde hypothèse car elle nous paraît plausible.

Au vu du nombre des publications, dans les périodiques de la congrégation, nous sommes étonné par l'absence d'articles écrits par les missionnaires de Pangu. Sur les douze Scheutistes qui ont résidé à Pangu entre 1908 et 1919, un seul a publié deux articles dans *Mission en Chine et au Congo* et ces textes mentionnent essentiellement les activités missionnaires ; il y a peu d'information les populations au milieu desquelles ils sont implantés. Les voyages dans les villages sont souvent courts ; à cette réalité, il faut ajouter la difficulté pour les missionnaires de parler la langue locale ; il est alors compréhensible qu'ils soient restés muets sur une question aussi importante que l'organisation politique des autochtones.

La situation des Jésuites est bien différente. Ils sillonnent régulièrement les villages (surtout le Père Struyf), dans leurs écrits, ils identifient clairement l'organisation politique des Ding orientaux, mais ils ne l'étudient pas en détail. Est-ce la faute des autochtones qui gardaient secret leur traditions ou c'est le refus délibéré des missionnaires, opposés à la « *politique indigène* » de Louis Franck ?

Pour leur part, les administrateurs coloniaux ont reconnu les différentes instances du pouvoir politique chez les Ding orientaux ; leur but était de les manipuler pour contrôler les populations et non pas pour comprendre leurs structures et leur mode de fonctionnement. Ils ont collecté des traditions auprès des chefs non pas dans l'intérêt de l'histoire, mais pour légitimer leurs procès-verbaux d'investiture et confectionner leurs rapports politiques destinés à leur hiérarchie.

La première ébauche de description du système politique des Ding orientaux qui a un but purement scientifique, est celle de Ndaywel^{Note1}. Cette étude nous

paraît néanmoins laconique par rapport à l'importance de la question et elle semble dépendante des analyses faites à propos de l'organisation politique des Ngwi. L'enquête semble s'être focalisée sur quelques villages des environs d'Ipamu. Les résultats ne s'écartent pas beaucoup des propositions formulées par Struyf et reprises par Mertens.

Le travail de Kuminsongo ajoute un certain nombre d'éléments descriptifs à celui de Ndaywel, mais il ne pose pas les questions essentielles comme la nature de ce pouvoir politique, son origine et son extension géographique, etc.

Notre propre mémoire de licence en histoire a essayé de décrire ce système d'une façon plus ou moins détaillée en prenant en compte les problématiques non abordées par les deux premiers auteurs. Nous avons eu l'avantage d'avoir choisi un champ d'étude limité : le clan « Ntshum » au pouvoir chez les Ding orientaux. Ceci nous a donné la possibilité de cerner des aspects de la question jusqu'ici inexplorés. Depuis 1979, date de la rédaction de notre mémoire, beaucoup d'autres études ont été faites pour l'obtention des diplômes universitaires, mais aucune de celles que nous avons eu l'occasion de lire n'apporte une nouvelle contribution sur la question du système politique des Ding orientaux. Toutes reprennent soit les propositions de Struyf, soit celles de Ndaywel et Nkuminsongo, soit les nôtres. Il nous semble, au regard de l'état actuel de la recherche, notamment les contributions récentes de Vansina, Ndaywel et Kabona, qu'il soit utile de s'investir à nouveau sur la problématique du système politique des Ding orientaux.

2. 1. L'ESSENCE DU POUVOIR POLITIQUE

Pour permettre une bonne intelligence du système politique des Ding orientaux tel qu'il fonctionnait avant l'arrivée des colonisateurs et des missionnaires, il convient de comprendre d'abord la notion même de pouvoir telle qu'elle était pensée dans la tradition ancestrale.

Le concept de pouvoir politique se traduit par le terme « *nkup* » (*nkub*) ou « *kikup* » (*kikub*). Le sens originel de terme n'est pas facile à saisir. Le pouvoir est nommé par la racine « *kup* » chez les Ding (orientaux et occidentaux) et chez les Ngwi. Les Lele et les Wongo le traduisent par le mot « *bukumu* » tandis que les Mbuun disent « *emfum* ». Ndaywel indique que, chez les Ngwi, « la racine « *kup* » (*kub*) se retrouve dans plusieurs mots ayant trait au chef : *Nkub est un pague de peau finement découpée et porté autrefois par le chef ; Ndiekub est un terme signifiant « ami » ou « compagnon » et dont l'usage était réservé aux chefs* »^{Note1}. Chez les Mbuun nous avons noté le terme « *Akub* » qui signifie « vieux », « ancêtres » ou « anciens du clan ». Les Ding occidentaux emploient parfois le mot « *Ikup* » dans le sens « d'aîné » ou « d'ancien ». Ils disent par exemple « *Mwan Ikup* » pour désigner le premier enfant ; « *Ikup ebal* » signifie un homme mur, un ancien. Chez les Ding orientaux le terme « *nkub* » se trouve dans le même champ phonologique que « *lakub* », placenta, « *kikop* », femme stérile, « *Mulakup* », nom propre de personne ou titre donné au premier fils né après l'élection du successeur présumé de « *Munken* » (*Nsoa-Mwi*) et « *Lasinkup* », nom propre de personne. Ndaywel estime qu'il faut lier la racine « *kub* » (*kup*) au mot « *Ekopo* » qui désigne également le pouvoir dans la plupart des dialectes Mongo de la région de l'équateur. « *Ekopo* » signifie aussi, selon Muller, « *dépouille* » ou « *peau de léopard* ». Le léopard, nous l'avons déjà indiqué, est, chez les Ding orientaux et tous leurs voisins, le symbole du pouvoir politique^{Note1}.

Le pouvoir politique « *nkup* » (*nkub*) est perçu d'abord comme appartenant aux aînés (*akub* chez les Mbuun ; *mwan ikup* et *ikup ebal* chez les Ding occidentaux ; *Mulakup* chez les Ding orientaux). Ensuite, il est en rapport avec les anciens où plutôt les « ancêtres » (*akub*, chez les Mbuun). Enfin, il est analogiquement lié à l'activité cynégétique symbolisée par le léopard, maître chasseur par excellence.

Le chef, c'est-à-dire celui qui est investi de « *nkub* » semble avoir été originellement l'aîné des chasseurs ou, plus prosaïquement, le premier (*primus*) des chasseurs. Il est assimilé au léopard (et/ou à l'aigle) parce que celui-ci est, de tous les carnassiers de la forêt, le chasseur par excellence ; il possède des qualités attendues d'un « maître » ou « guide » de chasse : il jouit d'une grande autorité (qualité qui permet au maître de maintenir un certain ordre parmi ses gens), il inspire la crainte surtout lorsqu'il rugit (le chef est censé posséder le charme nommé « *nkwar* » : dès qu'il prend la parole, la crainte s'empare de son auditoire qui se tait), il sait se dissimuler pour attaquer sa proie le moment venu (l'expert chasseur, c'est celui qui sait se dissimuler au bon endroit pour attendre le gibier), il transcende sa propre espèce parce qu'il se nourrit d'elle, il se démarque ainsi de tous les autres animaux (le chef a le droit de vie et de mort sur ses administrés, il est enterré avec les esclaves vivants, etc).

La redondance entre « *nkup* » (*kikup*), pouvoir, et « *lakup* », placenta, n'est pas simplement phonologique, il y a ici une analogie symbolique entre le pouvoir et la maternité. Le chef de famille, de clan ou de la nation est le premier responsable de la fécondité de ses filles (on s'adresse d'abord à l'oncle maternel, chef de famille, lorsqu'une des nièces a des problèmes de fertilité), mais plus encore, il est responsable de la fécondité de la forêt, c'est-à-dire de l'abondance des gibiers. Comme la femme qui, en engendrant, assure la postérité et pérennise la société, et le pouvoir, dans son exercice, doit féconder les forêts pour nourrir les générations présentes et futures et garantir, de cette manière, le devenir de la société.

Dans la pratique, le sang issu des premières menstrues des jeunes pubères, les avortons, les morts-nés ou les placentas sont souvent objet de manipulation non seulement pour la fabrication de certains charmes propres aux chefs, mais surtout dans la confection de nombreux charmes de chasse. Chez les Ding orientaux, le charme de chasse appelé « *Niang* » se trouve en rapport direct avec la maternité. Une femme chez qui on a prélevé, à son insu bien entendu, le sang des premières menstrues pour la fabrication de ce charme, ne peut pas avoir d'enfants soit qu'elle ne voit plus ses règles soit qu'elle avorte chaque fois qu'elle tombe enceinte. Quant au chasseur muni de ce charme, il attire et tue beaucoup de gibiers. Le chef, notamment *Munken*, se situe aussi dans ce registre, il est censé attirer de nombreux gibiers dans les forêts qu'il contrôle.

Le pouvoir (*nkup*) n'est ni un objet ni un fait, mais il est un esprit qui continue à exister même quand il y a une personne pour l'exercer. L'expression que les Ding orientaux utilisent pour dire « *prendre le pouvoir* » ou « *monter au trône* » explique bien cette idée d'un « pouvoir-esprit ». Pour exprimer cette réalité, ils disent « *ubial nkup* » (littéralement : devenir malade du pouvoir), c'est-à-dire être habité par le pouvoir, être possédé par le pouvoir. Le pouvoir vient, en quelque sorte, habiter la personne qui le prend. Le chef évolue dans le même univers que le magicien, les sorciers, les esprits des morts, les membres des associations secrètes, les jumeaux, les albinos et peut-être aussi les nains^{Note1}. Aussi le successeur présumé doit-il prendre un temps d'initiation pour apprendre à vivre avec « *l'esprit-pouvoir* », à l'utiliser et surtout à connaître les arcanes du « *monde de nuit* ». Chaque *esprit-pouvoir* a son mode d'emploi spécifique indispensable à respecter afin qu'il produise les effets escomptés. L'esprit-pouvoir actualisé par le titre « *Munken* » oblige, par exemple, celui qu'il habite à manger en réclusion ou à se faire enterrer avec neuf esclaves, etc.

L'esprit-pouvoir est aussi lié aux ancêtres qui constituent son fondement et son origine ; ce sont eux, principalement qui l'ont dompté. À l'origine de chaque pouvoir, se trouve un *esprit de la nature* prétendu dompté par un clan ou un groupe social. Ce clan ou ce groupe social continue, par un rituel particulier, à l'entretenir. Cet esprit est autonome, il est doté d'un nom propre et des insignes spécifiques. Il est, en fait, objet d'un culte : le chef qui l'actualise est le pontife et la case nobiliaire où ses symboles sont placés est le sanctuaire. Sacrifier à « *l'esprit-pouvoir* » ou lui rendre un culte se dit « *ulamn* » (c'est-à-dire invoquer, implorer).

Comme les esprits de la nature sont hiérarchisés, les « esprits-pouvoirs » sont aussi classifiés suivant leur degré de puissance. C'est ce qui explique, comme nous le verrons plus loin, la hiérarchisation des titres prestigieux (*positions-names*) chez les Ding orientaux. Ndaywel fait judicieusement remarquer l'anachronisme qui consiste à juger les unités politiques traditionnelles selon les critères modernes de démographie et d'étendues territoriales ; hier, dit-il, « *c'était le dynamisme de chaque pouvoir qui déterminaient sa place parmi tous les autres pouvoirs* »^{Note1}. Ainsi, chez les Ding orientaux, l'esprit-pouvoir le plus puissant et le plus dynamique est celui détenu par le clan « *Ntshum* » et actualisé, pour les hommes, par le titre de « *Munken* » et pour les femmes, par le titre de « *Nkumukor* ». Tous les autres pouvoirs lui sont subordonnés. L'esprit-pouvoir du clan Ntshum est un esprit supérieur qui contrôle plusieurs esprits inférieurs.

2. 2. LES STRUCTURES POLITIQUES

Dans la tradition des Ding orientaux le pouvoir politique s'échelonnait à trois niveaux que nous pouvons imparfaitement traduire par le village (*waa*), la chefferie de terre (*umen*) et la principauté (*mong*).

2. 2. 1. Le village

Un dictionnaire de la langue française, en l'occurrence le *Petit Robert*, définit le village comme « *une agglomération rurale, un groupe d'habitations assez importantes pour avoir une vie propre* »^{Note2}. Cette définition convient à la situation en occident et en Afrique contemporaine, mais elle ne correspond pas exactement à la réalité ancienne en Afrique équatoriale où le village était la seule et unique unité d'habitation. Il n'existait pas de villes^{Note3} ; il est donc impossible de considérer le village comme une agglomération rurale en opposition à l'habitat urbain. C'est dans le cadre villageois que se déroulait toute l'activité sociale. Les Ding orientaux ont trois mots distincts pour désigner trois espèces de village : « *Ipam* » pour un hameau de quelques habitants, « *Waa* » pour un village ordinaire de taille normale et « *musiang* » pour la capitale.

En se référant aux écrits des ethnographes du 19^e siècle, Vansina indique que « *le village était de taille variable avec une moyenne à peine supérieure à 100 habitants* »^{Note1}. Le témoignage de Wissmann, chez les Ding orientaux, confirme les impressions de Vansina : « *un village érié de manière régulière en forme*

rectangulaire comptait environ quatre-vingt cases qui se trouvaient en cinq lignes rangées tout près les unes après les autres. Le style de la case était le même chez les deux tribus (Bashilele et Badinga) : tracé long, toit de feuilles et petites portes »^{Note2}. L'explorateur allemand écrit encore : « Un village (Ngung) installé sous forme d'un angle droit régulier. Il compte environ 80 cases qui se dressaient les unes à côté des autres en cinq longues rangées »^{Note3}. Delcommune écrit : « Apercevant enfin un village plus peuplé, nous nous arrêtons avec espoir de nous procurer des vivres autres que la viande. Situé sur la rive gauche, il se compose de vingt trois huttes disséminées à la lisière d'un bois »^{Note4}.

Chaque village porte un nom propre. Un inventaire plus ou moins aléatoire de ces toponymes - indiqué dans le tableau à la page suivante, - montre que les noms de plusieurs villages équivalent au nom d'un clan qui y habite. Pour nous, le clan donateur du nom serait le fondateur du village. Il semble bien, qu'à l'origine, chaque village ait été monoclanique et que c'est par le jeu des alliances matrimoniales et de la virilocalité que les villages sont devenus pluriclaniques.

Tableau N° 17 Clans et villages des Ding orientaux

CLANS	VILLAGES
1. Mbeo (Mbel)	Mbeo Mbel, Mbele Mukor (Laba), Mbele-Lubwe
2. Iben	Iben la Makwo Iben la Nkowel
3. Nsong	Nsong Ntor Nsong Nsaa Nsong Piopio
4. Mpwum	Mpwum (C.K.) Mpwum Wa Nsol Mpwum Lakm Mpwum Laken la kpa Mpwum Ibay
5. Nsim	Nsim Kadima Nsim Ntshyon Nsim Nie-nie Nsim Bwala Mbongo Nsim Ngulungu Laba Nsim, Nsim Bawongo
6. Ndung	Ndung
7. Nsampar	Nsampar
8. Ntshyon	Ntshyon
9. Mukong	Mukong
10. Nkil	Nkil

(Source : Nkay, Mémoire de licence)

Chaque village est divisé en quartiers et chaque quartier abrite un « lignage »^{Note1}. ou plutôt l'unité sociale que les Ding orientaux désignent par les termes « mudib », « igyer » ou « m'n mu nzo »^{Note2}. Les quartiers sont séparés entre eux par un terrain vague, sorte de no man's land marquant la frontière entre les « lignages ».

C'est, au sein du quartier, qu'apparaît la première autorité politique, l'aîné des oncles maternels. Les Ding orientaux lui donnent le titre de « nga wa » (celui à qui appartient le village). Ce personnage est d'une grande importance au sein de son lignage et dans le rapport avec l'ensemble du clan et le village. Au sein du lignage, il est le « chef ». C'est lui qui connaît les limites du domaine foncier sur lequel le lignage a des droits sur les jachères. C'est lui qui perçoit et garde les sommes versées pour les dots des nièces et les petites filles (batuil). À ce titre il concocte les mariages des neveux. C'est chez lui qu'on apporte les dépouilles des gibiers tués par les membres du lignage et il en effectue le partage d'après les règles déjà évoquées. C'est par lui que les dépouilles des animaux nobles parviennent aux autorités qui en ont droit. Il est aux « premières loges » lorsque se pose un problème de maladie ou de mort dans son lignage. Il doit alors prendre l'initiative d'aller consulter le devin et c'est chez lui que sera apporté le « kaolin qui annonce la mort » (mpiam kpa). Il préside le rituel funéraire du lignage : libation, sacrifice sanglant, incantation, etc. C'est lui qui protège ses « sœurs » et « leurs enfants » (nièces et neveux).

Enfin, À ce titre, il va chercher à se prémunir des charmes pour protéger les siens contre les attaques extérieures, et parfois, aussi pour accroître son autorité et son emprise à l'intérieur. Lui seul avait, autrefois, le droit de vie et de mort sur un neveu indocile qu'il pouvait vendre comme esclave. Pour ces raisons, le « nga wa » est souvent accusé de sorcellerie.

En règle générale, il y a dans chaque village plusieurs lignages du même clan ou de clans différents, même si, à certains endroits, village et lignage clanique se confondent.

Le village est dirigé par le « nga wa » du lignage dominant du clan fondateur. Il est assisté par les autres chefs des lignages constituant ainsi son conseil.

Le chef du village porte le titre de « nkum wa » ; il reçoit aussi une partie de la chasse en signe de reconnaissance de son statut de maître du domaine car, le village est une unité territoriale possédant un domaine de chasse protégé par le chef contre les étrangers. Enfin, il veille sur son village en plaçant des charmes communautaires de défense et de bien-être et ce, en particulier, à l'encontre des ennemis extérieurs. C'est aussi lui qui invite le féticheur à faire le rite de purification du village (munkyar).

Lorsque le site d'un village, devient vieux, que les sorciers ne sont plus contrôlés malgré les visites répétées de l'anti-sorcier, que la nourriture se fait rare, il se dit que le village est « gâté » (wa ma bia), il n'y a plus de tranquillité (ka polo bo), alors il se désagrège. Ses lignages constituant quittent leur emplacement pour un autre, un nouveau village naît de ce nouveau groupement des lignages. Le chef fait fabriquer un nouveau charme protecteur pour le nouveau village. L'ancien village abandonné prend le nom de « igyum ». Les rapports avec l'ancien site ne sont cependant pas rompus. Les droits territoriaux demeurent et les gens y retournent pour récolter dans des plantes pérennes qu'ils avaient laissées et, aussi, pour enterrer les morts.

Même situé dans un environnement ethnique similaire, il n'existe pas deux villages qui se ressemblent. Chaque village a sa physionomie propre façonnée par un foisonnement de réseaux et de structures différenciées. Il est autonome, sinon indépendant par rapport aux autres. Économiquement, il vit presque en autarcie, surtout en matière alimentaire exploitant son domaine foncier pour l'agriculture, la chasse, la pêche et la cueillette. Sur le plan militaire, chaque village assure lui-même sa défense et, d'ailleurs, ce que nous pouvons considérer aujourd'hui comme étant des guerres, n'étaient que les conflits entre villages. Ils étaient souvent limités à des attaques surprises contre un village de l'ethnie voisine pour le rapt de jeunes filles ou des jeunes gens, pour venger un meurtre, razzier le bétail, réparer un vol, régler un litige foncier. Dans la plupart des cas, le vainqueur mettait le feu au village vaincu.

Le pouvoir du chef du village comporte deux dimensions : a dimension diurne et la dimension nocturne.

1)Le pouvoir de jour est celui qu'il exerce au vu et au su de tout le monde lorsqu'il convoque une palabre pour arbitrer un litige entre deux personnes, deux familles, deux clans, etc.

Si le chef du village convoque la palabre, ce n'est pas lui qui juge. Il y a des personnes préposées à cela, ce sont les « ntian » (arbitres, juges). Être juge (ntian) est un honneur pour le lignage et le clan parce que ce personnage est censé maîtriser non seulement la jurisprudence mais aussi toute la sagesse et l'histoire ancestrale (Ns'm). Les Ding orientaux accordent au juge un respect certain. Celui-ci n'est pas lié à son village. En fonction de sa renommée, il peut être invité à tel ou tel autre village, sollicité pour arbitrer une palabre qui oppose deux clans, deux villages, etc. Parfois le grand chef « Munken » le convoque pour siéger dans une affaire de haute importance concernant l'ensemble de son peuple. Il intervient aussi dans les marchandages pour l'achat ou la vente des produits de grande valeur (exemple : une chèvre, une pirogue, une plantation, etc.). Il est souvent invité pour les affaires matrimoniales (dot, adultère, divorce, etc.). Il est aussi à l'œuvre dans les palabres relatives aux décès et à leurs suites (héritage, veuvages, etc.). Comme le proclame un dicton : « tant que les hommes seront les hommes le juge (ntian) ne chômera pas ».

Pour être au courant de ce qui se passe dans son village, le chef s'entoure d'une autre catégorie de personnage que les Ding orientaux nomment « nsey »^{Note1}. Ils sont les yeux et les oreilles du chef. Les juges (ntian), les surveillants (nsey) ainsi que les chefs des lignages (nga wa) forment, avec le chef, le conseil visible du village. Ils exercent le pouvoir diurne.

2) Mais la bonne gouvernance du village nécessite aussi un commerce permanent avec le monde des morts, des esprits et des génies. Parce qu'il a été initié et qu'il a « quatre yeux », le chef forme, avec les sorciers, les guérisseurs, les féticheurs et les membres des sociétés ésotériques, un autre conseil de gouvernement pour traiter dans affaires relatives au monde de l'invisible. C'est ici que s'exerce le pouvoir de nuit. C'est à ce niveau que se décide, par exemple, la convocation d'un anti-sorcier pour la purification du village, l'empoisonnement d'un individu nuisible à la société villageoise, le sacrifice pour obtenir que les ancêtres bénissent la forêt ou les récoltes, etc.

Cette face du gouvernement du village est toujours gardée secrète. Il a ainsi longtemps échappé aux missionnaires et aux ethnographes. Aucun missionnaire ne témoigne, par exemple de l'existence des cases nobiliaires sensées abriter les génies de la chasse et les objets sacrés. D'ailleurs très peu de missionnaires étaient intéressés par ces genres de curiosités qui, d'après eux, relevaient des superstitions. Et même s'ils s'y étaient intéressés, aucun villageois, fût-il fervent chrétien, ne leur aurait livré une bonne information.

2. 2. 2. Chefferie de terre (umen)

Nous ne sommes pas certain de pouvoir assimiler la structure de pouvoir que les Ding orientaux désignent par le terme « umen » à ce que Vansina appelle le district, c'est-à-dire un groupe de villages voisins qui comptent de plus en plus les uns sur les autres pour la défense collective, le commerce et les échanges matrimoniaux^{Note2}. Certes de telles unités territoriales existent chez les Ding au 19^e siècle ; encore aujourd'hui, nous retrouvons des traces, par exemple, dans la répartition spatiale des villages. Toutefois, elles ne représentent pas une subdivision politique, car elles n'ont ni chef ni chef-lieu. Le « umen » - dont le chef porte le titre de « mumen » - est une structure de pouvoir intimement lié à la gestion du domaine foncier de chasse. Au premier abord, le « mumen » apparaît comme un personnage chargé par le grand chef, « Munken », ou la « chef-femme », « Nkumukor », pour percevoir à leurs noms les tributs nobles « miloom » sur une portion de terre qu'il surveille. Le « mumen » se présente comme un « nsey » (surveillant) d'un domaine de chasse^{Note1}. Le domaine de chasse qu'il surveille peut englober soit les domaines fonciers de plusieurs villages, soit celui d'un seul village, soit une portion du domaine d'un village. Il y a, comme nous l'expliquerons plus loin^{Note2}, une hiérarchie entre les « bamen » (plur. de mumen). Le pouvoir de « mumen » est bien distinct de celui du chef du village, bien qu'exceptionnellement ces deux rôles se confondent à certains endroits. Le chef du village accompagne chez le « mumen », dépouille de tout animal noble tué par un quelconque habitant de son village. Le « mumen » est sollicité par le chef de village pour bénir la chasse dans la portion de terre qu'il contrôle. C'est à ce titre qu'il peut être considéré comme un « un chef de terre » ou plutôt comme « un prêtre de la terre »^{Note3}. C'est comme « prêtre de la terre » qu'il possède une case nobiliaire renfermant des symboles sacrés (Bibiale) et le kaolin de bénédiction (mpiam). S'il n'existe pas de véritables relations hiérarchiques entre le chef du village et le « mumen », ce dernier entretient des rapports de pouvoir avec l'aristocratie régnante. Il organise, dans le village où il habite, « une cour qui est un format réduit de la cour de Munken »^{Note4}.

L'organisation d'une cour par le Mumen obéit à une raison protocolaire. C'est le « mumen » qui reçoit Munken lorsque celui-ci visite son pays. La personne de Munken étant entourée de beaucoup d'interdits, le « mumen » qui doit le recevoir est au préalable initié aux secrets de la cour. Ceci explique, comme nous le verrons plus loin, que les titres prestigieux portés par les Bamen correspondant à certains titres de dignitaires de la cour de Munken.

La fonction politique la plus importante attribuée aux « bamen » est leur appartenance au conseil d'élection du successeur présumé de Munken, le Nsoamwi, et de la « Nkumukoor » (femme-chef). Cette fonction faisait du « mumen » un grand dignitaire du royaume.

Disons, en dernière analyse, que chaque « mumen » est attaché à un domaine de chasse donné. C'est la portion du territoire sur laquelle il perçoit le tribut noble au nom de « Munken » ou de « Nkumukoor ». Nous avons aussi indiqué que les « bamen » étaient hiérarchisés en fonction de l'étendu du terroir que chacun contrôlait. Pour distinguer les différents niveaux de cette hiérarchie complexe, chaque « mumen » portait un titre prestigieux (position-name). Ces titres désignent le genre de pouvoir détenu par chacun de leur porteur et aussi leur rang politique ainsi que celui de leur clan dans l'ensemble de l'organisation politique de la société. L'étude de la distribution de ces titres dans l'espace social révèle deux types de détenteurs :

- La première catégorie concerne les personnes qui portent l'un des titre prestigieux parce qu'un de leurs aïeux ou elles-mêmes ont entretenu ou entretiennent des relations de parenté avec le clan cheffal « Ntshum ». Les « Bamen » de ce groupe, nous les nommerons « Bamen-parents ».

- La deuxième est attribuée aux personnes héritant du titre prestigieux en raison de la situation politique historique de leur clan. Ici, le titre est considéré comme un privilège exclusif du clan. Son passage d'un clan à un autre signifie un changement de dynastie ou l'extinction d'un clan. Cernons ces deux notions.

a. Les « bamen-parents »

Chez les Ding orientaux certaines personnes entrent directement dans la compétition politique et portent des titres politiques prestigieux en raison de liens de sang ou d'alliances matrimoniales qui les unissent aux élites politiques du clan « Ntshum ». Ce sont les « bamen-parents ».

Parmi ceux-ci citons d'abord certains fils ou filles de Munken et de Nsoamwi qui portent un nom prestigieux dès leur naissance. Une fois adultes, ils peuvent, par la faveur de leurs pères^{Note1}, être élevés au rang de Bamen. Ensuite, les époux des filles du clan Ntshum (sœurs classificatoires de Munken) portent aussi un titre prestigieux et peuvent accéder au rang de « bamen ». Enfin, certaines personnes appartenant aux clans dans lesquels les membre du clan Ntshum recrutent habituellement leurs épouses peuvent aussi avoir le privilège de devenir « bamen ».

Le tableau ci-dessous propose une liste des titres prestigieux liés aux « Bamen-parents »

Tableau N° 18 Titres prestigieux de « Bamen-parents »

Titres prestigieux	Bénéficiaires
1. Mwimbeng ou Munen Mbeng	Le premier fils né après l'investiture de Munken
2. Mulakup	Le premier fils né après l'élection du Nsoamwi
3. Musiankm	La première fille née après l'investiture de Munken
4. Mala	La première fille née après l'élection du Nsoamwi
5. Minsangn	Deuxième fille née après l'investiture de Munken
6. Lasinkup	
7. Mulebaa ou Mumbal	Époux d'une fille du clan « Ntshum »
8. Maboer	Père de Munken

(Source : Nos enquêtes sur terrain)

Ces titres acquis grâce aux liens de parenté ou au mariage ne donnent pas au bénéficiaire un droit automatique au statut de Mumen et n'ont aucun caractère héréditaire. Les Bamen parents ne possèdent pas d'objets sacrés et ne peuvent pas présider au rituel visant à bénir et à purifier la terre. Munken leur attribue une portion de terre sur laquelle ils doivent percevoir les tributs. Ce privilège s'estompe avec leur mort.

b. Les « bamen » héritiers d'un privilège clanique

Certains clans possèdent des titres politiques prestigieux qui leur sont propres et se transmettent de génération en génération. Ainsi, par exemple, le clan Nsong est propriétaire du titre « Kikwenkuk ». Ce titre lui appartient exclusivement. À la mort du Mumen qui l'actualise, Munken investit un autre membre du clan Nsong pour succéder au Kikwenkuk défunt dans le cadre d'une cérémonie festive où dons et boissons sont offerts. Le nouveau « mumen », porteur du titre « Kikwenkuk » est parent de son prédécesseur à qui il est assimilé. Son pouvoir, « nkup », appartient au clan Nsong. Avant l'investiture, la procédure de désignation se déroule au niveau du clan. En cas de contestation entre différents prétendants, le clan convoque une palabre au cours de laquelle l'histoire de ce « nkup » est revisitée en présence de

Munken (ou Nkumukoor) et à l'issue d'un débat souvent houleux et de multiples conciliabules, les juges désignent le successeur légitime au sein du clan. Une personne d'extérieure au clan ne peut pas prétendre à la succession au pouvoir révolu à un autre clan que le sien. Une telle entreprise paraîtrait aussi absurde que de prétendre faire partie d'un clan sans en être membre^{Note1}.

Nous avons essayé de relever quelques titres correspondants à cette catégorie des Bamen.

Tableau N°19 Titres prestigieux et clans bénéficiaires

Titres	Clans bénéficiaires
Kikwenkuk	Nsong
Kiderbr-Mbong	Nsong
Labegyum	Nsong
Mumutun	Nsong
Nkpar	Nsong et Iben
Minzangan	Iben
Miloo (Milée)	Mbel ou Mbeo
Iyunkwel	Mbel (ou Mbeo)
Mamfung	Mbel
Migyub	Kinsung et Nsong
Mpeliang	Kinsung
Migyum	Kinui
Ikambée	Nsim
Munan Lasui	Nsampar
Minkoo	Nduung
Mpermbeng	Mpwum
Iyuntengn	Mungoon (mutund
Kitamn	
Ngaal	
Mbangn	
Mimbagbe	
Iyupa	

(Source : nos enquêtes sur terrain)

Remarquons que la plupart de ces titres correspondent aux titres portés par les dignitaires qui servent à la cour de Munken ; l'exigence du protocole de la cour ne peut exister sans concours de ces personnages. Contrairement aux Bamen-parents, les porteurs de ces titres susmentionnés apparaissent comme des propriétaires terriens. Ils ont chacun une case nobiliaire où sont gardés des objets sacrés. Ils président les cérémonies de bénédiction de la terre et de la chasse. Leur pouvoir ne dépend pas de la seule volonté de « Munken », mais d'un autre phénomène plus profond qui est l'occupation ancienne de l'espace par leurs clans. La distribution des titres d'après les clans démontre la justesse de notre propos.

En effet, nous avons inventorié 24 titres. Cinq de ces titres sont sans bénéficiaires bien déterminés. Sur les 19 restant, 6 sont portés par le clan Nsong, 3 par le clan Mbeo. Les clans Kinsung et Iben jouissent chacun de 2 titres, les clans Kinui, Nsim 1 ; Nsampar, Nduung, Mpwum et Mungoon possèdent chacun un titre.

La distribution semble être proportionnelle à la représentation numérique des membres du clan dans l'espace ethnique. Il existe donc plusieurs foyers où habitent les membres du clan Nsong, Mbeo, Iben, Kinsung...

Une curieuse coïncidence apparaît ici. Tous les clans porteurs des titres prestigieux, exceptés les clans Kinsung, Kinui et Mungoon, se trouvent être les clans qui ont donné leurs noms aux villages Ding. Ceci confirmerait l'hypothèse selon laquelle ces clans seraient les plus anciens occupants de la région.

Mais que dit la littérature écrite à ce sujet ? L'ancienneté du clan Mbeo est attestée par l'étude de J.M. De Decker. Il s'agit là d'un clan inter-ethnique dont la présence est constatée presque dans tout le Kwango-Kwilu^{Note1}. Awak cite le clan Mbeo parmi les clans chefsaux Mbuun^{Note2}. Le clan Nsong est, d'après la liste de Ndaywel, présent chez les Mbuun, les Kuba et les Ngwi. Le clan Nduung se retrouve chez les Ding de la Kamtsha, les Ding Mbensia et les Mbuun et les Lesia^{Note3}. Les Ding de la Kamtsha et les Nzadi connaissent le clan Mpwum. Seuls les clans Nsampar et Nsim seraient spécifiques aux Ding orientaux^{Note4}.

Il est donc suffisamment démontré que la plupart des clans propriétaires des titres prestigieux sont des clans inter-ethniques. Si nous admettons avec Ndaywel que l'organisation ethnique serait postérieure à la structuration clanique^{Note5}, il apparaît évident que ces clans inter-ethniques sont anciens. Aussi, pouvons-nous considérer les Bamen dont le statut dépend de la position du clan comme étant les premiers occupants du terroir. Ils se seraient, grâce à l'importance numérique des membres de leurs clans et à leur ancienneté, imposés comme des chefs de terre. Cette fonction de chef de terre se serait doublée d'une fonction politique avec l'émergence de la structure qui a porté le clan Ntshum à la tête du pays Ding Mbensia.

La suprématie de Munken leur a fait perdre le droit de disposer du tribut perçu dans l'étendue des terres qui, à l'origine, leur appartient. La hiérarchie établie, aujourd'hui, entre les Bamen est le reflet d'un ordre ancien. Ceux qui contrôlent de grandes étendues de terre bénéficient d'un titre plus prestigieux auquel est attachée une grande récompense. Ainsi, par exemple, le bénéficiaire du titre "kikwenkuk" contrôle de grandes étendues de terre et jouit, lorsqu'un sanglier est tué, de la cuisse supérieure. Tandis qu'un porteur du titre "Ikambée" dont l'autorité s'exerce sur une petite portion de terre bénéficie seulement de la mâchoire supérieure du sanglier tué sur son territoire. Il est donc possible de mesurer l'importance de chaque Mumen et de son clan à partir de la part du tribut qu'il reçoit.

Tous les Bamen demeurent subordonnés à l'autorité centrale exercée par le clan Ntshum et dont le porteur du titre Munken est l'actualisateur. Il nous reste donc à analyser cette structure centrale vers laquelle convergeaient les actions des Bamen et des chefs des villages.

2. 2. 3. La principauté

Concernant les Ding orientaux, il serait erroné de concevoir, ce que nous désignons improprement ici par le mot de « nation » ou « principauté », comme un territoire géographiquement circonscrit avec des frontières bien définies. Nous n'avons, pour le moment, pas suffisamment de preuves pour confirmer ou infirmer que les Ding orientaux d'aujourd'hui avaient, avant la colonisation, la conscience d'appartenir à un territoire bien déterminé et différent de ceux de leurs voisins. S'ils se considéraient comme formant un seul peuple, c'est, avant tout, parce qu'ils avaient en partage une même langue dans laquelle ils pouvaient s'exprimer et se faire comprendre par un ensemble suffisamment vaste d'individus. En fait, nation et peuple se confondent ici avec l'espace linguistique.

Lorsque plusieurs villages et plusieurs clans parlent un même idiome, ils peuvent être considérés comme constituant un seul peuple, une seule nation. Cette communauté linguistique peut, ultérieurement, se doter des institutions politiques spécifiques qui viennent renforcer l'unité linguistique. Chez les Ding orientaux, l'unité politique se traduit par l'allégeance des clans, locuteurs de la langue ding^{Note1}, au seul et unique clan « Ntshum » à qui ils acceptent de payer le tribut noble.

À examiner de près ce que nous avons détaillé au paragraphe précédent, la société des Ding orientaux est divisée en plusieurs clans et chaque clan possède son pouvoir (nkub). Ces pouvoirs, matérialisés par les titres prestigieux de leurs « actualisateurs », sont hiérarchisés. Dans cet agencement, le pouvoir du clan « Ntshum » (nkub bantshum) se trouve en première position. Il domine tous les autres et les soumet. Dans la réalité, cette domination signifie que le pouvoir du clan Ntshum

s'impose sur plusieurs villages et sur plusieurs domaines de chasse. Comme il est au-dessus de tous les autres, nous pouvons, outre d'autres termes, qualifier ce pouvoir de royal.

Le « *nkub bantshum* » est, dans les faits, actualisé par trois titres prestigieux : *Munken*, *Nsoa-mwi* et *Nkumukoor*. Ce pouvoir, contrairement aux autres, est bisexué. Il est, selon la propre comme des Ding orientaux, mâle et femelle. La partie masculine est exercée par les hommes et actualisée par les porteurs des titres *Munken* et *Nsoa-mwi*. La partie féminine est l'apanage des femmes et celle qui l'actualise porte le titre de *Nkumukoor*. Un récit étiologique raconte l'origine de ce pouvoir, à la fois, masculin et féminin :

À l'origine, nous ne portions pas le "Kieng". Ce métal était entre les mains du clan Mbeo. Nous brûlions d'envie de posséder le "Kieng" afin d'être reconnus chefs. Dans notre périple pour venir ici, il s'est présenté une occasion d'arracher aux Bambeo leur pouvoir. Fatigués du voyage, les Bambeo et nous, avions tous faim. Nous avons bâti un camp. Le clan Mbeo gardait son anneau dans sa corbeille sacrée. Mais les Bantshum n'avaient qu'un "Mundée" dans leur corbeille. Nous avons proposé au clan Mbeo d'aller chercher les feuilles de manioc afin d'en faire un repas. Nos corbeilles étaient restées au village. Ce n'était qu'un stratagème. Une des nos filles s'est dissimulée dans une case. Après le départ de tout le monde, elle est sortie de sa cachette, est entrée chez les Bambeo et a échangé notre Mundée contre le Kieng. Après avoir tout remis en ordre, elle nous a suivis au champ de manioc. Au crépuscule, les Bambeo et les Bantshum se sont retrouvés au village. Les tam-tams et les chants de joie se sont fait entendre chez les Bantshum en signe d'allégresse, car ils venaient d'arracher le symbole du pouvoir. Chez les Bambeo, cependant, c'était la colère : le métal brillant avait disparu de leur corbeille et, à la place, ils ne trouvaient que le métal blanc, symbole de la vassalité. Il s'est ensuivi une grande dispute entre les deux clans. Lorsque le Bambeo nous accusaient d'avoir volé leur "Kieng", nous rétorquions : " Quand avons-nous volé votre Kieng ? N'étions-nous pas tous au champ de manioc? Notre "Kieng" nous vient de Dieu ". Les juges se sont rassemblés afin de trancher la palabre, mais ils n'y sont pas parvenus. C'est alors qu'on a recouru à une compétition. Nous devrions traverser une rivière concouramment avec les Bambeo. Ceux qui atteindraient, les premiers, la rive opposée deviendraient des possesseurs du métal, objet de la dispute et de ce fait seraient chefs de tous les Bading. Au jour de l'épreuve, nous avons fait notre radeau avec l'arbre flottant "Musiang", tandis que les Bambeo ont fait le leur avec un "Mukub", arbre très lourd. Au signal du départ, les Bantshum naviguaient joyeusement, tandis que les Bambeo tombaient dans l'eau chaque fois qu'ils voulaient tenter la traversée. Les Bantshum avaient atteint sans difficultés la rive opposée de la rivière. Les cris de joie et des chants accompagnèrent cette victoire. L'événement est immortalisé par la devise des Bambeo : " Moi, Mbeo, poule à qui on construit un poulailler, je suis devenu Mukwum, oiseau voyageur, sans nid. Moi, Mbeo, j'ai construit une maison sans l'habiter ". Les Bambeo et les Bantshum ont les mêmes interdits claniques ^{Note1}.

La royauté des femmes aurait donc été instituée pour récompenser la femme ayant volé le cuivre jaune (kieng).

Examinons ces deux parties du pouvoir du clan Ntshum.

a. La royauté des hommes

Le pouvoir royal du côté des hommes est actualisé par le détenteur du titre *Munken*. Ce personnage est considéré, chez les Ding orientaux, comme l'autorité suprême au-dessus de laquelle aucune autre n'existe. Il détient la plénitude du pouvoir et se présente, pour le groupe, comme le garant de l'ordre et de la prospérité. Ce pouvoir royal s'exerce à partir d'une cour somptueuse organisée dans une capitale nommée « *Musiang* » ^{Note2}. Cette capitale est un grand village dont nous allons tenter de décrire quelques aspects.

1°. La cour princière

La résidence de *Munken* se trouve à une certaine distance du village. Elle est entourée d'une grande clôture. Dans cet enclos, il y a plusieurs habitations pour chacune des femmes du prince qui y vivent avec leur progéniture. *Munken* est polygame et son harem peut compter, selon sa puissance et sa richesse, jusqu'à, - dit-on, - trente épouses dont l'aînée porte le titre de « *mulo mu Munken* » (la préférée de *Munken*). Celle-ci est chargée de coopter de nouvelles épouses pour son mari.

Les cases sont alignées de telle manière qu'elles forment un demi-cercle ouvert sur une place où se tiennent des assemblées et diverses cérémonies présidées par le prince. Dans l'alignement des cases, celle de *Munken* se trouve au centre et derrière elle, se cache la case nobiliaire dans laquelle, croit-on, réside l'*esprit-pouvoir*, symbolisé par des objets sacrés. Citons quelques-uns de ces objets :

- Les « *Minkuk* » : figurines en bois ou en métal représentant des personnages humains ou certains animaux (le chien, le chat par exemple). Chaque « *Minkuk* » (singulier de *Minkuk*) porte un nom analogue aux titres attribués aux fils et aux filles de *Munken* (*Malaa*, *Minsangn*, *Mwimbeng*, etc.). Ces objets sont des êtres vivants ; c'est ainsi que le prétendent ceux qui ont quatre yeux. Ils représentent les esprits des ancêtres morts ainsi que les personnes sacrifiées par le prince pour asseoir son pouvoir. Ces esprits protègent *Munken* contre les sortilèges extérieures, ils lui donnent la force et la puissance de gouverner ; ils l'avertissent, souvent par songe, de ce qui doit arriver ; ils garantissent le succès des chasses et contrôlent les gibiers nobles, objets de tribut. Ces figurines (ou plutôt ces esprits) doivent régulièrement être nourries, entretenues et invoquées. D'où la nécessité d'un corps de « prêtres » (*Mibwo*) préposé à cette tâche.

Ces « *Mibwo* » offrent le vin de palme, le sang des gibiers ou d'animaux domestiques, les prémices des récoltes, etc., pour maîtriser ces esprits qui peuvent se déchaîner et causer des malheurs à la nation. Les « *Mibwo* » ne sont que des serviteurs, le vrai maître de « *Minkuk* », c'est *Munken*. Quand il se déplace en dehors de sa cour, ces esprits l'accompagnent (évidemment le non-initié ne peut les voir) comme ses animaux de compagnie. Quand il est chez lui, *Munken* leur rend régulièrement visite, dialogue avec eux et préside les sacrifices. C'est ainsi qu'à la mort du *Munken*, l'interrègne reste une période critique. Les esprits peuvent s'échapper de leur sanctuaire, se métamorphoser en esprits maléfiques, en bêtes sauvages, en tornades tropicales, etc. et causer de nombreux dégâts au sein de la population.

- Une double cloche (*okul*) : utilisée pour les funérailles du roi et des membres du clan Ntshum.

- Trois espèces d'olifants en ivoire (*Mfuung Nzoo*) ^{Note1}, qui ne sortent de la case nobiliaire qu'en des circonstances particulières :

Makl ma Nym : joué pour annoncer la mort du roi ou de sa sœur (*Nkumukoor*) ;

Mbl Nkp : pour annoncer la libération d'un condamné à mort ;

Ngnam mi : pour annoncer l'exécution d'un condamné à mort.

- Une corne de buffle (*Mumbungu*) contenant des substances dont nous ignorons la nature et l'usage.

- Plusieurs objets en bois sculpté dont nous ignorons le rôle.

Pour les Ding orientaux, ces objets sacrés sont associés à la magie et à la sorcellerie liées au pouvoir de *Munken*. Ils croient que le succès du prince provient de ses pouvoirs surnaturels extraordinaires, pouvoirs identiques et souvent supérieurs à ceux des sorciers. Il doit posséder une telle puissance parce qu'il a, en face de lui, des ennemis de toute sorte qui peuvent nuire par la sorcellerie, non pas seulement à sa personne, mais surtout à tous ses sujets en leur infligeant maladie, mort, famine, stérilité, etc. Dans cette optique, les Ding orientaux considèrent les objets sacrés, notamment les « *minkuk* », comme les charmes aidant *Munken* à repousser les attaques des sorciers et toutes les autres puissances maléfiques. L'efficacité de ces objets provient, d'après les croyances des Ding orientaux, des sacrifices humains furtifs et « nocturnes » que le prince commet lui-même par la sorcellerie ^{Note1}.

Dans le village de *Munken* habitent un nombre considérable de dignitaires-serviteurs désignés par le terme générique de « *Minkorbong* » (sing. *Munkorbong*). Ceux-ci forment un conseil autour du prince.

Ces « *Minkorbong* » sont de deux catégories : les « prêtres » qui ont accès à la case nobiliaire (*Mibwo*) et les autres qui font partie du conseil d'élection. Chacun de ces personnages porte un titre prestigieux et joue un rôle spécifique à la cour princière.

- *Kikwenkuk* : ce personnage est considéré comme l'aîné de tous les serviteurs du roi. Il reste à la droite de ce dernier. Il est le seul habilité à dépecer le léopard.

- *Munan Lasui* : il est le gardien des tombes royales. Il a seul le droit de prendre la mesure du cercueil et à indiquer la grandeur de la tombe dans laquelle *Munken* doit être inhumé.

- *Kitamn* : il indique le sentier à suivre au cortège le sentier à suivre funèbre de *Munken*

- *Kidabr Mbong* : le porteur de ce titre se charge de la surveillance de toutes les terres royales. Il apparaît ainsi comme le représentant des *Bamen* dans la cour.

- *Labegyum* : il se charge de la distribution des parts de gibiers nobles aux femmes du prince et aux ayants-droit du clan régnant.

- *Iyupaa* et *Mpeliang* : ils s'occupent de la toilette de *Munken*, de son habillement d'apparat lors de grandes solennités. Le symbole externe de la royauté, c'est le bracelet en cuivre jaune (*Nkienan*)

bracelet en cuir jaune (mibwo).

- *Mwindul* : il se charge des conflits frontaliers entre différentes chefferies de terre et différents villages.
- *Nkpar* : il s'occupe de la nourriture du prince et de la restauration des dignitaires qui séjournent à la cour.
- *Mpere* : il est le responsable du transport de Munken.
- *Migyum* : il veille sur les esclaves appartenant à la maison princière.

Comme nous pouvons le constater, les « Minkombong » constituent un véritable gouvernement et ils jouent un rôle non négligeable dans les intrigues de la cour. Comment accéder à ces hautes responsabilités ? Seul Munken peut élever un individu au rang des dignitaires de la cour et cela sur proposition des anciens Minkombong. Le candidat ne peut pas être membre du clan Ntshum. Il doit être choisi parmi les petits-fils (batuil) du clan Ntshum, soit parmi leurs gendres (Mulebaa) et avoir été nécessairement membre de l'association des « procréateurs » (*Baboer*^{Note1.}), mangeurs de varan (Mbem)^{Note2.}.

2°. La succession de Munken

En examinant en profondeur, le système politique des Ding orientaux, nous sommes étonné par l'absence de membres du clan royal dans la capitale (Musiang). Aucun d'eux n'assume une charge politique dans la cour de Munken. Même le successeur présumé ne peut habiter la capitale royale.

Tous les membres du clan *Ntshum* se regroupent autour de la reine-mère (Nkumukoor) dans le village où se trouvent le cimetière du clan. La rupture entre Munken et sa famille s'expliquerait par le fait que le prince doit être tout à tous. Symboliquement, il ne doit subir des contraintes d'aucun groupe social pour agir en tant que force politique suprême. Ses lois ne peuvent souffrir d'aucune exception.

La tradition orale fournit une autre explication : Munken ne veut pas avoir les jeunes de son clan à la capitale parce que ceux-ci, ambitieux, peuvent précipiter sa mort et tenter de le remplacer.

Mais quelle est la voie légale permettant aux membres du clan de succéder au trône ? Il nous reste, en effet, à analyser cet aspect des choses.

Tout commence avec la mort de *Munken*. Cette mort est précédée de quelques signes annonciateurs (disette, tornade même pendant la saison sèche, mauvaise chasse, etc.). L'agonie du prince est gardée secrète. Seuls les « *minkombong* » et les petits-fils peuvent l'assister en cet instant tragique. Quand il a rendu l'âme, les *Minkombong* jouent à l'olifant « *maki ma nym* » pour annoncer l'événement au peuple. Tous les *Bamen* accourent vers la capitale où, pendant neuf jours, ils participent aux cérémonies funèbres.

Pendant les neuf jours de deuil, plusieurs manifestations à caractère magico-religieux sont organisées dans la capitale. Nous pouvons mentionner, à titre d'exemple, la cérémonie de la bénédiction et de la purification de la terre qui se déroule pendant la dernière nuit de la veillée mortuaire.

Cette cérémonie regroupe, autour du cercueil du défunt, les membres de l'association des jumeaux (*Ba nga mayaa*), les guérisseurs et les grands devins de toute la principauté. Trois fois, dans la nuit, les ritualistes mettent un poussin vivant dans le cercueil. Ils entonnent neuf chansons des jumeaux, ils prononcent plusieurs incantations et ils demandent aux ancêtres de bénir la terre, de donner aux femmes de bonnes récoltes et aux hommes l'abondance du gibier. Ce rituel laisse transparaître, en filigrane, une croyance selon laquelle Munken possède une certaine transcendance sur la nature.

Pour conserver le corps pendant les neuf jours de deuil, il est séché par fumage. L'inhumation a lieu le quatrième jour de la semaine traditionnelle (Mukl) à l'endroit appelé « *nto-nkier* » (source aux esprits). Neuf esclaves doivent être enterrés avec l'illustre défunt^{Note1.}.

Munken n'est pas enterré dans le Grume-cercueil, « *Ngom* »^{Note1.} mais dans une sorte de grand panier soigneusement tissé et entouré de plusieurs étoffes de luxe (*mukop*).

Le premier rite d'intronisation du nouveau Munken se fait le jour de l'enterrement du défunt. Il est appelé « *ugnakr mite mpong* » et cela consiste en ce que le successeur présumé (*Nsoamwi*) marche neuf fois sur les perches servant à transporter le cercueil du roi. À partir de cet instant, jusqu'au jour où il rassemblera ses dignitaires, qu'il leur offrira des présents et qu'il recevra du conseil d'intronisation, l'anneau en cuivre jaune (Kieng), le nouveau prince porte, comme signe particulier, un bracelet en raphia. Il est gardé reclus, il subit plusieurs rites d'initiation et il apprend les secrets de la royauté. Ce temps d'initiation dure dix-huit fois neuf jours. À la fin, le nouveau Munken organise une fête « *usang lung* » pendant laquelle il est intronisé en recevant l'anneau de cuivre jaune qui lui est remis par Kikwenkuk, l'ainé de Minkombong. Par reconnaissance de son intronisation, le nouveau Munken offre des multiples cadeaux à ses *Bamen* comme symbole du renouvellement des alliances politiques qui ont failli s'émousser avec la mort de son prédécesseur.

Au cours de cette cérémonie, le nouveau prince définit sa ligne de conduite et il promulgue ses premières lois : après en avoir énoncé oralement les nouvelles dispositions, il casse, avec un marteau, un coquillage placé sur une enclume. Cet acte signifie l'intransigeance de la loi : « *dura lex sed lex* ». Ce rite matériel est désigné par l'expression « *u boe lape* ».

Cette fête de l'intronisation est indispensable, car sans elle, personne ne pourrait reconnaître le nouveau pouvoir dans toute l'étendue de la principauté.

Comment se fait la succession ? Pour éviter de longs interrègnes - toujours préjudiciables pour la nation - les Ding orientaux ont inventé un mode de succession supprimant le temps de vacance entre la mort du prince et la désignation de son successeur : pour mémoire, lorsqu'un Munken décède un successeur présumé est systématiquement élu. Il est appelé « *Nsoa-mwi* », mais il n'a aucune attribution ni présence spécifiques. C'est celui-ci qui est désigné automatiquement pour remplacer le Munken nouvellement décédé. Simultanément, le conseil d'élection permanent composé de grands dignitaires de la cour (« *Mibwo* ») et des chefs de terre (*Bamen*), se réunit pour élire un nouveau *Nsoa-mwi* selon les critères ci-après : appartenir au clan royal (*Ntshum*) ; être du sexe masculin ; avoir certaines qualités physiques (les infirmes sont exclus).

Les candidats sont classés suivant un ordre chronologique : les plus âgés, appartenant à l'association des procréateurs, ont plus de chance à remporter les élections que les cadets encore trop jeunes pour avoir pu démontrer leur capacité de procréation.

Entre les électeurs, il se joue de multiples intrigues, des tractations et parfois des luttes d'influence. Les élections sont souvent l'occasion de dissensions au sein du clan *Ntshum* surtout s'il y a plusieurs prétendants dans les différents lignages ; certains d'entre eux, s'estimant oubliés lors du partage du pouvoir, peuvent faire sécession et créer des nouvelles principautés indépendantes ; pour cela ils émigrent ailleurs. Les traditions récentes donnent des exemples de ces tentatives de sécession. Un certain Malu, à force d'être battu à chaque élection à Kapia, fait un coup d'éclat et s'autoproclame Munken à Ibele^{Note1.}. Peut-être, faudrait-il chercher la raison de la multiplication des principautés et des détenteurs de titre « *Munken* » dans ces tensions qui, au cours de l'histoire, ont émaillé la succession au sein du clan *Ntshum* ?

Après concessions et compromis, si le conseil électoral est d'accord sur un candidat, le peuple est averti au moyen d'une ligne blanche tracée sur le front de l'heureux élu avec du kaolin sacré.

Comme nous l'avons dit précédemment, ce successeur présumé n'exerce aucune fonction politique. Il habite un village éloigné de celui de Munken. Mais il est traité avec respect et il mérite autant d'égards que Munken. Il « attend son heure », c'est-à-dire la mort du prince régnant, loin des vacarmes et des intrigues de la capitale.

3°. Les prérogatives de Munken

Selon la tradition politique des Ding orientaux, le porteur du titre Munken est garant de la prospérité et de la sécurité du pays. Législateur et juge suprême, il a droit de vie et de mort sur ses sujets. Le verdict prononcé l'instance judiciaire qu'il préside est sans appel. Il n'est pas un despote. Ses décisions ne relèvent pas de l'arbitraire mais elles s'appuient sur une jurisprudence plus que séculaire et chaque fois rappelée par les juges (*ntian*) et les conteurs qui énoncent les dictons, les proverbes et les sentences ancestrales. Les sages conseils des dignitaires de sa cour (*mibwo*) et les avis des devins l'aident aussi à mûrir ses prises de position.

Les Ding orientaux considèrent aussi Munken comme un grand pontife puisqu'il préside plusieurs cérémonies à caractère magique et religieux : le début des feux de brousse, l'ouverture du cycle de grandes chasses, la bénédiction de la terre, l'initiation à l'association des procréateurs (Mbem), la mort du léopard et la naissance des jumeaux, etc. Nous avons déjà évoqué l'intervention de Munken dans la cérémonie qui suit la mort d'un léopard ; nous parlerons plus loin de l'association des procréateurs et de la naissance des jumeaux.

b. La royauté des femmes

Une autre spécificité du pouvoir du clan « Ntshum » est l'importance accordée à la femme dans la hiérarchie politique. Les sœurs^{Note1}. de « Muken », étant les mères présumées des futurs princes, jouissent d'un statut politique particulier chez les Ding orientaux. Le conseil d'élection, composé des Bamen et des Minkombong (mibwo), choisit parmi elles une princesse qui portera le titre de Nkumukoor^{Note2}. Avant son intronisation, la nouvelle élue subit, un rite d'initiation similaire à celui de Munken. Elle porte l'anneau de cuivre jaune (Kieng) et elle dispose d'une case nobiliaire (Nzo kikin) où plusieurs symboles sacrés de son *pouvoir-esprit* sont gardés. Cette case est, comme celle de Munken, un sanctuaire où les manipulateurs du sacré (mibwo) procèdent aux sacrifices et aux invocations pour l'obtention de la bienveillance des ancêtres et des esprits de la nature. Ce sont ces ancêtres et ces esprits qui procurent des chasses et des pêches fructueuses, des récoltes abondantes et des produits de la cueillette suffisants.

Nous ignorons, pour l'instant, les noms des symboles sacrés qui se trouvent dans la case nobiliaire de Nkumukoor. Un seul objet nous a été décrit par l'actuelle « reine-mère » de Kibwadu : c'est une sorte de sonnette appelée « *Langung* » par Ding orientaux. Au regard des croyances locales ce « *langung* » serait habité par un esprit qui veille sur les animaux nobles, destinés à servir de tribut. Dès qu'un de ces animaux est tué dans le domaine de chasse réservé à Nkumukoor, l'esprit agite la sonnette qui se met à retentir. Toute personne se trouvant, en ce moment précis, aux alentours de la case nobiliaire, peut entendre les retentissements de ce « *Langung* » qui sont, en fait, un signal pour avertir la reine-mère qu'elle va, dans les heures ou les jours qui suivent, recevoir un tribut. Au cas où ce dernier ne serait pas apporté, Nkumukoor exercera ses pouvoirs naturels et surnaturels à l'encontre de celui qui s'est rendu coupable.

Nkumukoor a une cour un peu plus modeste que celle de Munken. Parmi les dignitaires de cette cour, il y a aussi bien des hommes que des femmes, appartenant à l'ordre de « *Mibwo* ». La principale servante de la reine-mère porte le titre de « *Mumpongtoo* » (la dormeuse). Celle-ci s'occupe de tous les travaux ménagers de la reine-mère qui, elle-même, vit suivant une étiquette précise. Elle mange et elle boit en réclusion. La calebasse qui contient son eau ne peut pas être vue de personnes profanes. Sa cikwange est préparée en secret et son vin de palme est transporté dans une calebasse spéciale ; il ne peut être goûté par un non-initié, etc.

Bien que propriétaire de son domaine de chasse, Nkumukoor percevra uniquement les parts de viande consommables (sanglier, gros pangolin, etc.). La dépouille du léopard et de l'aigle, les pointes d'éléphant et la peau de l'antilope « *mbangn* », ne lui reviennent pas ; elles sont livrées à Munken. Pour leur part, les femmes lui offrent une partie de leur production : d'une part les prémices de leurs récoltes, les produits de la cueillette et du ramassage et d'autre part, les ressources halieutiques. La reine-mère apparaît donc comme la prêtresse des esprits et des génies liés aux activités féminines. C'est ainsi, par exemple, qu'il lui interdit de ramasser les chenilles et de cueillir les champignons au risque de dérégler le rythme de la nature. Il est fait appel à ses prières et ses sacrifices pour la fertilité des champs, pour la cueillette, pour le ramassage, et, enfin, la fructification de la pêche dans les eaux douces.

Nkumukoor ne peut résider dans le même village que son frère Munken. Elle est la mère du clan princier, elle habite avec les autres membres du clan au village d'origine où se trouve le cimetière clanique. La règle de la virilocalité, de mise chez les Ding orientaux, ne s'applique pas sur Nkumukoor. Si, avant son élection, la future reine-mère habitait chez son mari dans un village outre que celui de ses oncles (village d'origine), une fois élue, elle revient chez elle et elle oblige son mari de changer de résidence.

D'ailleurs, sur le plan matrimonial, Nkumukoor et toutes les filles du clan royal (sœurs classificatoires de Munken), jouissent d'un statut particulier : la société leur reconnaît le droit de choisir elles-mêmes leurs époux. Les élus doivent obligatoirement les épouser, fussent-ils déjà mariés ! Ces hommes sont parfois contraints de répudier leurs premières femmes s'ils sont déjà mariés et si les « princesses » ne veulent pas vivre dans des unions polygamiques. Ils reçoivent, en récompense, le titre prestigieux de « *Mulebaa* » et ne ils peuvent plus contracter des alliances polygyniques. Ils sont dispensés du fardeau de la dot ; par contre ils n'ont quasi aucun droit sur la conduite sexuelle de leurs épouses. Celles-ci restent libres et tous les dignitaires de marque sont leurs maris. Elles jouissent, pour ainsi dire, d'un certain *privilège polyandrique*^{Note1}. Il convient de noter que cette sorte de *licence sexuelle* est, dans la société des Ding orientaux, exclusivement réservée au clan Ntshum et elle affecte toutes les unions matrimoniales contractées par les filles de ce clan. Nous pouvons donc qualifier cette institution de « *polyandrie royale* »^{Note2}.

La polyandrie royale est, essentiellement, une modalité de l'exercice du pouvoir politique. Ce n'est pas une union matrimoniale mais, plutôt, un droit réservé à une catégorie de femmes du fait de leur statut dans la hiérarchie politique. Dans une société où le choix de l'épouse revient habituellement à l'homme, l'inversion de la règle signifie que la fille, membre du clan « Ntshum », n'est pas une femme comme les autres. Elle est noble et elle est perçue comme supérieure aux hommes appartenant aux classes roturières. Elles ne peuvent pas être soumises à la tutelle d'un plébéien.

Théoriquement, ces femmes nobles ne devaient pas mêler leur sang à celui des roturiers ; en pratique, elles y sont obligés en raison de la loi de l'exogamie tenant l'inceste pour abomination.

La liberté d'une polyandrie royale n'est pas limitée à un cercle d'hommes bien défini. Elle s'étend, en principe, à tous les hommes, c'est-à-dire à tous les sujets du frère de celle-ci (Munken) ou, mieux, à tous les sujets de son clan Ntshum. « *Femme de l'ethnie* »^{Note3}, est le terme parfois utilisé pour désigner la polyandrie royale ; cette appellation paraît impropre, car la princesse est considérée plutôt comme étant la femme de la société politique qui dépend de son clan. Ce trait démarque ainsi le *privilège polyandrique* du mariage polyandrique^{Note4}. La sœur de Munken fonde son privilège sur une certaine humiliation des hommes tandis que l'épouse polyandrie est censée faire le bonheur de ses maris.

Dans une société où la filiation s'effectue par la femme et où la transmission du pouvoir s'opère de l'oncle maternel au neveu, la présence d'une reine-mère (Nkumukoor) souligne l'importance de la maternité comme garante de la pérennité du pouvoir politique. Les femmes en tant que mères, ont ici une place de choix car les Ding orientaux estiment qu'elles assurent l'avenir de la société par leur progéniture. Ne pas avoir de filles parmi ses descendants, c'est une véritable catastrophe pour les frères de la femme, car pour eux, c'est la fin de la lignée. Dès lors, l'attention accordée par les frères à leurs sœurs et aux filles de celles-ci (les nièces) est tout à fait compréhensible. Cette attention, portée à son paroxysme, explique l'institution de la reine-mère comme le symbole vivant de continuité de la royauté et de la noblesse du clan.

2. 3. QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LE SYSTÈME POLITIQUE DES DING ORIENTAUX

D'après les témoignages coloniaux des missionnaires^{Note1}. et des administrateurs, complétés par les observations opérées sur terrain au cours du 20^e siècle, il apparaît que, sur l'ensemble du territoire des Ding orientaux, entre la Loange et la Pio-Pio, il ait existé plusieurs principautés dont les chefs se seraient targués de porter le titre de Munken. Nous ne savons pas si ces principautés que nous avons, ailleurs, qualifiées de « *chefferies royales* »^{Note2}, étaient toutes organisées selon le modèle politique que nous venons de décrire et si toutes étaient contrôlées par le clan Ntshum ? Nous avons seulement la certitude que ces constructions politiques étaient bâties autour d'une cour et d'une capitale (Musiang, Musenge) vers lesquelles étaient dirigées les dépouilles des léopards et d'autres animaux nobles.

Tableau N°20 Quelques principautés

Capitale de Muken	Résidence de Nkumukoor	Clan régnant
Nsiamusiang (Kapia)	Kibwadu	Ntshum
Nsong-Ntor	Malung	idem
Bankumuna	Nkur War-War	idem
Bulumbu	?	?
Mpwun Laken a kpa	?	Ntshum
Kintswa	?	?
Musenge Lumaya	Mbwem	Ntshum? Mbel?
Kalanganda Munken	?	Mbel?

(Source : nos enquêtes sur terrain)

Nous ignorons à quelle autorité politique étaient soumis, avant la colonisation, les Ding orientaux de la région de Mwilambongo en amont de la Lubwe. Les Mbuun de la région de Laba-Lakas estiment que leur chef portait le titre de Munken (Onken en langue mbuun). Jusqu'où allait l'autorité du type Munken ? D'autres questions demeurent aussi sans réponse. Les Ding orientaux ont-ils toujours été organisés autour de plusieurs cours princières ou auraient-ils, autrefois, constitué un seul ensemble qui se serait désagréé par le fait de l'histoire interne ou de la colonisation? Les principautés, que nous venons d'énumérer étaient-elles indépendantes les unes des autres ? Y avait-il une sorte de hiérarchie entre-elles comme semblent l'indiquer les traditions orales qui considèrent la cour de Kapia comme l'aînée^{Note1}. ? Quelle aurait été l'histoire de chacune de ces entités politiques ? Toutes ces interrogations renvoient à l'une des énigmes non encore résolues de l'histoire de la région : l'origine du système politique des Ding orientaux.

Remarquons, au regard des informations actuellement disponibles, que ce système n'est pas une exception. Il aurait, par le passé, été présent chez les voisins immédiats des Ding orientaux.

Il semble bien que les Mbuun aient connu, à une époque encore à déterminer, une organisation similaire à celle des Ding orientaux. Tel est, du moins, l'enseignement que nous pouvons tirer de la toponymie qui nous révèle l'existence des capitales portant le nom de « Mosenge ou Musenge » : Musenge Mputu, Musenge Munene, Punkulu Musenge, Ifwanzondo Musenge, etc.

En 1922, le jésuite Struyf signalait que les Mbuun d'Ifwanzondo faisaient sécher leur chef en attendant de l'enterrer avec au moins neuf esclaves^{Note2}. Telle était aussi la pratique, nous l'avons indiqué, dans les principautés des Ding orientaux. Le fumage du cadavre du prince serait encore pratiqué aujourd'hui chez les Mbuun du secteur Kanga (paroisse de Lashim)^{Note3}. Une puissante principauté aurait émergé ici, avec comme siège, le village Akup Okwets. Les traditions plus anciennes confirment l'existence des institutions de type royal chez les Mbuun. Selon une version des traditions Kuba, Shyaam Mbul a Ngoong aurait appris, chez les Mbuun, à « bâtir une capitale » et il aurait aussi rapporté certaines institutions de la royauté^{Note1}. Awak signale, qu'à l'origine, les Mbuun avaient un seul chef : Angung^{Note2}. Les trois grands chefs Mbuun les plus prestigieux aujourd'hui, à savoir, Tshum Angung, Ngaal a Lwel et Ngaal a Mpang se disent frères et ils appartiennent à un même clan : « Bis Entshum ». Ce clan mbuun (Bis Entshum) serait le même nommé « Ntshum » par Ding orientaux nomment.

Ce même clan, désigné par le nom de « Ntshien » chez les Ding de Kindwa Tshitshiri, est à l'origine de la principauté de Kumukari. Les traditions de cette entité politique sont formelles. Le clan régnant provient de la région de « Mulasa » (Lubwe) chez les Ding orientaux. Pour Mertens le « Kumukari » est une déformation de « Kum » (chef) et « Mukar » (femme) ; il s'agit de la reine-mère (Nkumukoor) dont nous avons parlé chez les Ding orientaux. L'actuel groupement Tshitshiri était donc, avant les perturbations coloniales, fondé sur un pouvoir bipolaire où le prince résidait à Kindwa et sa sœur, la reine-mère, dans l'actuel village de Kumukari.

L'organisation politique des Ngwi, étudiée en détail par Ndaywel, est, pour l'essentiel, similaire à celle des Ding orientaux. D'après une carte dressée par Vansina, les principautés des Ngwi s'étalaient de la frontière avec les Ding orientaux sur la rive gauche du Kasai jusqu'à la région de Kwamouth dans l'actuel Congo Brazzaville.

À l'Est du pays des Ding orientaux, les Wongu semblent avoir aussi constitué une principauté autour d'une capitale située à l'actuel village Musenge Bawongo.

Les Lele du Kasai reconnaissent l'autorité d'un seul clan princier, celui des Bashi Tundu. Ils se réfèrent aussi à une capitale royale, « Mushenge ».

Quant aux Kuba, leur système politique semble être l'achèvement de toutes les organisations politiques que nous venons d'évoquer. Une interprétation réfléchie des traditions historiques suggère que la révolution opérée par le roi Shyaam Mbul a Ngoong aurait consisté à fédérer autour d'une seule et même autorité royale des principautés construites sur le modèle de celles des Ding orientaux et jusque-là indépendantes les unes les autres. Chez Kuba, comme chez les Ding, la royauté est assurée par un seul clan, le clan « Matoon »^{Note1}. La capitale est aussi désignée par le toponyme « Mushenge ».

D'après toutes les études récentes, ce modèle politique qui s'est développé chez les Ding orientaux et leurs voisins, serait une innovation apportée par les Mongo du Sud. Cette culture politique se serait diffusée à partir d'un foyer ancien localisé aux alentours des lacs Mai-Ndombe et Tumba au sud de l'Équateur. Elle est actualisée, entre autres, par l'emploi du titre politique *Nkumu* (Nkum, Kum) qui est d'usage chez plusieurs populations du Bas-Kasai dont les Ding orientaux^{Note2}. Cette culture politique est aussi caractérisée par les noms dérivés de « Bosenge » donnés au site des capitales (Nsheng, mosenge, musenge, musiang, moseng mushie, etc.). Les principautés développées chez les Ding orientaux et leurs voisins seraient donc dans la même ligne que celles des Mongo méridionaux^{Note3}, notamment la cour d'Ilanga chez les Bolia, d'Iyeli chez les Ntomba, d'Etoti chez les Nsengele, d'Etoci chez les Ohindo et les Ndengese, de Longomo chez les Iyadjima, d'Engoyela chez les Isolu, de Veelo chez les Ikolombe et de Djala chez les Dia^{Note4}. Le système des Ding orientaux aurait, à ne pas s'en douter, subi les adaptations locales qu'il faudrait, dans une étude plus approfondie, déceler.

CHAPITRE DOUZIÈME LES CROYANCES RELIGIEUSES

Nous commençons par préciser le sens de *traditions religieuses* : c'est un ensemble dynamique sujet aux ajustements dans le temps et dans l'espace ; ce n'est donc pas un corps d'institutions figées, mais, plutôt, des traditions vivantes qui ont rencontré le christianisme et qui se sont adaptées à la nouvelle donne missionnaire.

1. LA COSMOGONIE

Dans leurs représentations cosmogoniques, les Ding Orientaux considèrent que le monde dans lequel ils se meuvent, comporte une double dimension : *visible et invisible*. Ce principe est à la base de toute leur architecture religieuse et de toutes les conduites vitales quotidiennes. Ils conçoivent aussi les événements du monde comme se déroulant dans un temps rythmé par la succession des saisons et des apparitions de la lune. Précisons toutes ces notions.

1. 1. LE MONDE DE JOUR OU MONDE VISIBLE

Dans la tradition ancestrale, la face visible du monde est celle que notre simple regard voit. Elle se prête à l'observation et à toutes les organisations. Elle est considérée comme le « *dehors* » des choses, et chaque chose a son « *dedans* », fugitif à notre regard. Cette face visible est qualifiée, d'après la typologie du Jésuite Camerounais M. Hebga de *monde de jour*^{Note1}. Ce monde est celui de la quotidienneté humaine, de ses désirs, de ses appétits et de ses envies. Il est donc, à ce titre le lieu de l'« *être humain* »^{Note2}, l'espace géographique de la liberté et de l'historicité. C'est la rampe où se joue entre la naissance et la mort, le drame de l'existence humaine.

Ce monde visible comprend d'abord les *hommes vivants* qui naissent un jour, parcourent, chacun à sa façon, un certain temps de vie et enfin meurent d'une mort naturelle ou provoquée par d'autres hommes. Ces hommes organisent leur existence en vivant en communauté familiale, clanique, villageoise, etc., et se laissent conduire par des « *chefs* » ou d'autres dignitaires reconnus.

Ensuite, il y a la *terre* - les Ding orientaux la nomment « *men* » - avec ses surfaces planes, ses vallées, ses montagnes, ses collines, ses rochers de la surface et du sous-sol, ses grottes, etc. Cet élément solide supporte les êtres vivants et leurs ouvrages. Sur sa surface, occupé par les hommes et les animaux, poussent les végétaux. Cette terre est le lieu où coulent et stagnent aussi les eaux qui ont dans leur ventre toute la gent halieutique.

Mais la terre est avant tout la mère nourricière dont on tire la subsistance, c'est elle qui donne à « *manger* ». L'homme se l'approprie par des processus historiques et juridiques complexes, pour des usages diversifiés. Cette appropriation se traduit par la définition des frontières, les noms attribués à chaque portion de terre, les règles communautaires de l'usage des ressources et toutes les techniques de sa mise en valeur (chasse, pêche, élevage, agriculture).

Le monde visible comprend enfin la voûte céleste (*duhu*), sur laquelle apparaissent le soleil, la lune, les étoiles et parfois l'arc-en-ciel (*muko-mvl*). Dans l'espace entre la voûte céleste et la terre circule l'air invisible à l'œil nu mais perceptible par ses effets lorsqu'il se transforme en tempête ou en ouragan. Les oiseaux et plusieurs autres bestioles volent aussi dans cet espace.

Les Ding orientaux croient que tous ces éléments composant le monde visible entretiennent entre eux des sortes de liens de solidarité, fondement de l'équilibre et de l'harmonie cosmique. Chaque élément a au-dedans de lui un principe (le qualifiera-t-on d'*esprit* ou d'*âme* ? Nous ne saurons le dire.) qui le maintient dans l'existence et le met en rapport avec les autres êtres :

« Regardes, dit un vieux sage, pourquoi le fou du village devient-il loquace quand apparaît la lune ? Pourquoi le petit insecte « bitum », meurt-il avec la disparition de la lune et ressuscite-t-il avec son apparition »^{Note1} ?

Selon la cosmogonie locale, il existerait un principe intérieur, une sorte de *double*, qui anime tous les êtres et les maintient en vie. Par le biais de ce principe le monde visible se tient en équilibre. Les règles de fonctionnement de ce principe sont contenues dans la sagesse séculaire des anciens dont les mânes sont les garants. Il faut recourir à eux chaque fois que l'harmonie est menacée et l'équilibre au bord de la rupture. Ce *dedans* des choses, invisible à nos yeux, relève du *monde de nuit* qu'il nous faut à présent décrire.

1. 2. LE MONDE INVISIBLE OU MONDE DE NUIT

Le monde invisible est qualifié de « *monde de nuit* »^{Note1}, par les Bantu de l'Afrique centrale : il ne s'agit pas du royaume des ténèbres et des démons, mais, plutôt du monde qui dépasse la vie et le savoir du commun des mortels. C'est le dessous des choses, le monde des intentions secrètes et des desseins cachés, l'univers du

monde qui dépasse la vue et le savoir du commun des mortels. C'est le dessous des choses, le monde des intentions secrètes et des desseins cachés, l'univers du mystérieux et de l'occulte, le domaine par excellence du sacré. C'est ici qu'évoluent les divinités, les esprits, les génies agraires, cynégétiques et halieutiques, les gnomes, les être fabuleux et les mânes des ancêtres.

Ce monde de nuit, invisible à nos yeux, est pourtant au milieu de nous : dans nos maisons, dans nos champs, à la chasse, à la pêche, sur le chemin, et aujourd'hui, peut-être, dans les bars, les églises et les hôpitaux, etc. Notre vieux sage ne s'exclamerait-il pas :

Qu'avait-il dans sa tête, le petit poussin, quand il était dans l'œuf ? Pouvait-il imaginer que le monde dans lequel il allait naître était si proche de lui ? Pouvait-il penser que les hommes, les poules, les coqs, les chiens, les serpents, les renards et l'épervier étaient si proches de lui et que seul la petite épaisseur de la coquille le séparait de ce monde si généreux et si dangereux^{Note2} ?

Telle est la condition de l'homme. Renfermé dans sa coquille, il ne sait pas que l'épaisseur qui le sépare du monde de nuit, monde d'où il vient et où il retournera, est si mince. Il suffit qu'il sache ouvrir la porte ou briser la coquille, alors il se rendra compte que l'autre côté n'est pas loin. C'est comme l'endroit et l'envers d'une même médaille. Il suffit de savoir manipuler cet objet.

Suivant cette logique, le monde de nuit serait accessible aux vivants qui habitent le monde de jour, pourvu qu'ils en maîtrisent les clés d'entrée et de sortie. Certaines personnes, par la voie d'une longue et laborieuse initiation ou par des dons naturels et innés, arrivent à connaître ce « monde de nuit » ; à y pénétrer, à y travailler, à dialoguer et à entretenir un commerce permanent avec les êtres invisibles qui le peuplent. Tel est le cas des médiums, des guérisseurs, des exorcistes, des mages, des faiseurs des charmes, des maîtres de sociétés secrètes, des prêtres de la terre, des voyants, des devins, des magiciens, des sorciers et des forcors.

Le monde de nuit n'est donc pas hors de la portée des humains. Il suffit d'avoir « quatre yeux »^{Note1}, d'être doté par naissance du pouvoir de nuit ou d'acquérir, par l'initiation, le savoir de ce mystère pour œuvrer sans encombre dans les profondeurs obscures de ce monde du dessous. On dit de ceux qui ont ce pouvoir ou ce savoir qu'ils « voient la nuit »^{Note2}. Pour Alfred Bayiga :

Voir ce n'est pas regarder ou contempler, mais savoir. Celui qui voit la nuit, c'est celui qui sait ce qui se passe dans le monde réel, le monde où se décident les événements que nous voyons se concrétiser dans le monde du jour. Si tu tombes malade, si tu as un accident à la chasse, si tu meurs, c'est que ton sort a été réglé pendant la nuit précédente ; tu n'en sais rien, à moins que sorcier peut-être toi-même et ayant agressé autrui tu aies payé cher ta témérité^{Note3}.

Ce monde de nuit, invisible, initiatique et funéraire est la mère primordiale. Il donne vie et anime le monde de notre expérience quotidienne. Ainsi, l'histoire présente des hommes est-elle d'abord écrite dans la « nuit » et inspirée par des êtres qui peuplent ce monde de nuit. Ce monde-là agit sur celui du jour comme le souffleur dans une pièce de théâtre. Les hommes doivent rester attentifs aux messages et aux volontés d'outre-tombe. D'où une obsession constante des esprits et des ancêtres, dénoncée par les missionnaires^{Note4}.

Sur le plan symbolique, ce monde primordial et funéraire n'est pas représenté par la couleur noire comme en Occident. Il est *blanc*, la couleur de la mort et du séjour des morts. Le kaolin sacré en est la matérialisation ; le vin de palme, cette boisson des vivants et des morts, provient de ce monde en même temps que le lait maternel qui fait croître le nourrisson et le maintient en vie. Il n'est pas étonnant que les revenants apparaissent aux vivants, vêtus de blanc.

Le monde invisible est aussi le domaine des Morts. Les Ding orientaux désigne le séjour des morts par le terme *Malung* et le trépassé, par l'expression *Munkya malung* (celui qui est allé à Malung).

Selon les représentations populaires, chaque village de jour aurait son double dans le monde de nuit, avec des habitants qui mangeraient, boiraient et travailleraient. Ces défunts réclameraient parfois tel ou tel objet qui leur avaient servi lors de leur passage dans le village des vivants.

De nombreux récits affirment que les animaux sauvages sont des cheptels élevés par les morts^{Note1}. Ces éleveurs de nuit peuvent ne plus sortir leurs bêtes et dans ce cas, les chasses^{Note2} deviennent infructueuses. Il faut alors l'intervention des « prêtres de la terre » pour dénouer la crise.

Selon Mertens, pour tous les Ding, le monde invisible a une réalité incomparablement plus forte que le monde où nous nous mouvons maintenant. La mort ne sépare pas du clan ; les défunts en font encore partie. Malheur au vivant qui s'aviserait de les oublier ! Ce sont eux les vrais possesseurs du sol, des palmiers, des bêtes de la forêt^{Note3}.

1. 3. CONCEPTION DU TEMPS

Comment les Ding orientaux comptent-ils le temps ? Les deux saisons constituent, sans doute, les références temporelles importantes. Les Ding orientaux situent les événements par rapport à la succession des saisons sèches. Ils disent, par exemple, que tel fait s'est déroulé, il y a de cela tel nombre de saisons sèches. D'autres événements, surtout la mort, se situent par rapport à des séries de neuf jours ou neuvaine (ewa). Trois et ses multiples sont des chiffres symboliques abondamment utilisés dans plusieurs rites, dans les contes, etc. Nous n'en avons pas encore étudié la signification.

Le mois lunaire est connu. Le cycle physiologique de la femme obéit étrangement et de façon manifeste au rythme cosmique. Ce cycle est en moyenne de 28 jours du mois lunaire. Chaque quartier de la lune dure chez les Ding orientaux et chez d'autres peuples de la région, deux semaines de quatre jours dont trois jours de travail et un jour de repos. Ces jours sont : Mpia, Okamn, Minkien (Ngwan) et Mukl. Ces quatre jours sont, d'après les traditions collectées par Munkyen, les quatre jours de menstruations de la Reine-Mère mythique des Ding ; cette dernière, ayant refusé tous les prétendants dont l'Éclair, s'est vue foudroyée par ce dernier. Elle disparut dans le sol en saignant pendant quatre jours ; ce temps lui permit de guérir. Elle ressuscite le 4^e jour en chantant et elle renaît intacte en même temps que la nature et, aussi les villages brûlés au même moment qu'elle. Chaque femme ding possède en elle les traits de la Reine-Mère, le plus connu étant bien sûr les quatre jours (en moyenne) de menstruations^{Note1}.

D'après les historiens de la région, cette semaine de quatre jours est étroitement liée au système des marchés de la zone du « grand commerce du fleuve ».

De ces quatre jours de la semaine, le « Mukl » est jour de repos, interdit de transgresser. Ce jour là, les esprits errent en forêt. Il est déconseillé d'y aller travailler. Ce jour est essentiellement réservé au règlement de palabres et à l'offrande de sacrifices aux ancêtres et aux esprits.

2. CROYANCE EN UN ÊTRE SUPRÊME (DIEU)

En dépouillant la documentation missionnaire^{Note1}, nous avons été surpris par l'unanimité qu'ils affichent au sujet de la croyance des Ding orientaux à un être suprême. Qu'ils soient Scheutistes, Jésuites ou Oblats de Marie Immaculée, tous affirment, sans réserve, que les Ding Orientaux croient en un Dieu créateur de toute chose, bon et invisible. Ce Dieu, comme celui des chrétiens, rétribue les bons et punit les méchants. Cette unanimité, dogmatiquement affirmée, a empêché des véritables recherches sur ce sujet. Toutes les études, même celles des autochtones, reprennent toujours ce même postulat comme un refrain d'une partition déjà connue. Il nous semble nécessaire d'interroger véritablement^{Note2} les sources pour leur demander si cette croyance en un Dieu Unique relève de la tradition ancienne ou si elle n'est pas non plus une « invention » des missionnaires.

2. 1. UN PROBLÈME DE MÉTHODE

Le premier problème de la recherche doit faire face quand elle aborde cette matière, est celui de la critique des sources. Sur quoi les missionnaires fondaient-ils leurs affirmations ? Comment les missionnaires sont-ils arrivés à leurs conclusions ? Ont-ils procédé par enquêtes ? Quelles personnes ont-ils interrogé ? Quelles ont été les questions posées ? Quel aurait été le lieu de ces enquêtes ?

Il n'y a, pour le moment aucune réponse à ces questions. Aucun missionnaire - du moins parmi ceux que nous avons cités - ne nous indique comment et auprès de qui il a glané les informations qui lui ont servi à étayer ses affirmations sur l'existence de Dieu. Tout se passe comme s'ils ressentaient des chemins battus et qu'ils n'ont nul besoin de preuves pour confirmer l'existence de Dieu. Souvent, ces affirmations émergent dans les rapports^{Note1}, adressés aux supérieurs ou dans les articles destinés à la propagande auprès des bienfaiteurs. D'une manière générale, les missionnaires étayent leurs affirmations à partir de preuves présumées émanant des observations et des descriptions ethnographiques faites par eux-mêmes ou par des savants plus expérimentés. Or, aujourd'hui, nous savons qu'il est difficile de démêler, dans les données ethnographiques, la part de l'imaginaire de l'enquêteur et les données réelles collectées. Et même si les informations ont été collectées dans les conditions les plus optimales, il reste la difficulté de déterminer ce qui est authentiquement de la tradition et ce qui a été produit par le contact avec les missionnaires.

Il est vrai que le missionnaire, pour ne pas donner l'impression qu'il impose sa « religion », devait trouver, par tous les moyens, dans la culture locale, des éléments de légitimation de son action. Affirmer que les populations indigènes connaissaient déjà un « Dieu » proche sinon semblable au « Dieu » chrétien, donnait une légitimité à l'évangélisation.

une légitimité à l'évangélisation.

Si nous interrogeons aujourd'hui les Ding, dans leur grande majorité, sur la question de l'existence de Dieu ou d'un Être suprême dans la culture traditionnelle, ils nous répondront, sans hésitation, que cette notion serait un acquis de leur histoire millénaire, oubliant que cette histoire était elle-même soumise aux vicissitudes et aux aléas du temps. Il n'est donc pas exclu de penser que l'irréversible processus de mutation de la vie religieuse traditionnelle provoqué par le contact avec les énoncés chrétiens ait produit le concept de Dieu ou de l'Être Suprême tel que l'expriment nos contemporains.

Il est possible de démontrer cette évolution en cernant de plus près les épithètes qui servent à désigner cet Être Suprême.

2. 2. LES TERMES POUR DÉSIGNER « DIEU »

En 1912, le scheutiste René Baerts indique, dans le récit de son voyage le long de la Lubwe, que les indigènes le surnomment « *Nkumu Nzambi* »^{Note1}. (le *Blanc de Dieu*).

Dans l'expression « *Nkumu Nzambi* », le deuxième terme est un mot Kikongo qu'on utilise encore aujourd'hui pour dire « Dieu », tandis que « *Nkumu* » (*Nk'm* en langue ding) est un titre honorifique ding qui peut signifier chef, notable, personnage revêtu d'un certain pouvoir ou d'une certaine autorité et dans le contexte colonial, il désignait le Blanc. À cette époque (1912) le *Blanc de Dieu* (*Nkumu Nzambi*) est distingué du *Blanc commerçant*, acheteur du caoutchouc (*Nk'm ndun'n*, Blanc du caoutchouc). Ce dernier, réputé brutal, inspire la peur aux gens qui s'enfuient à son approche^{Note2}. Le mot « *Nzambi* » utilisé par le missionnaire ne peut pas être considéré comme une spécificité locale ; à cette époque l'influence du kikongo, la langue du « bas », est déjà prégnante dans la région par le biais des voyageurs du Kasai et de tous les agents et auxiliaires du commerce, recrutés au Stanley Pool et au Bas-Congo. Dans ces territoires du « bas » depuis l'époque de la première évangélisation du Kongo, le terme « *Nzambi* » désigne le « Dieu unique » des chrétiens et le missionnaire a l'honneur d'être appelé « *Mundele Nzambi* »^{Note3}, ce qui équivaut à « *Nkumu Nzambi* » chez les Ding. Nous pouvons estimer, dans un premier temps, que mot « *Nzambi* » ainsi que ses dérivés comme « *Nziambi* »^{Note1}, « *Ndzjaam* », « *Nzeem* »^{Note2}, « *Ndjambe* »^{Note3}, etc., utilisés par les Ding orientaux et leurs voisins, sont des emprunts à la culture kongo. Telle est aussi l'opinion de Mertens lorsqu'il écrit :

« *Ndzjaam* » nous rappelle la même racine, mais raccourcie, que celle du Kikongo « *Nzambi* ». « *Nkiir* » est un terme autochtone. Il semble dériver du verbe « *kir* » qui veut dire travailler. Remarquons toutefois que la dérivation n'est pas faite selon les règles ordinaires de la dérivation des substantifs. D'après cela il faudrait « *mikir* » ou « *mukir* ». Ce n'est pas un cas isolé dans les langues Ba Ntu que le substantif Dieu ait une forme qui lui soit un peu particulière^{Note4}.

Mais quelle serait l'origine de ce mot « *Nzambi* » ? La question est encore débattue aujourd'hui par les chercheurs. Tous reconnaissent que ce terme était d'usage dans l'ancien Royaume Kongo et les principautés environnantes à l'époque de la première évangélisation (1482-1835). D'après le Jésuite Joseph Van Wing, tous les documents attestent que, dès le 16^e siècle, les indigènes comme les missionnaires emploient, pour désigner le Dieu des chrétiens, le seul vocable « *Nzambi* »^{Note1}. Il ajoute que ce mot n'a pas été introduit par les missionnaires. Il existait bien avant l'arrivée des Européens. Pour étayer son assertion, Van Wing se réfère à un texte ancien trouvé aux archives de la Bibliothèque nationale de Lisbonne :

Entre toutes les nations qui habitent en Éthiopie occidentale et peut-être à l'Orient, les Mosisongo étaient par principe plus raffinés dans leurs coutumes et moins barbares. Ils usaient de la raison parce qu'au début, jamais parmi eux il n'y a eu d'idôles, ni temples où ils les adoraient ou vénéraient. Ils connaissaient seulement un Dieu qu'ils adoraient comme Auteur de toutes choses et qu'ils appelaient *Nzambi a Mpungu*, ce qui veut dire Seigneur suprême du ciel. Ils connaissaient le Diable mais ils ne l'adoraient pas. Mais ils avaient peur qu'il (le diable) ne leur fasse du mal, lui l'auteur de tout mal. Ils l'appelaient *Cariampemba*^{Note2}.

Même d'accord avec Van Wing sur l'antériorité du mot « *Nzambi* » à la présence missionnaire dans l'ancien Kongo, certains auteurs n'acceptent pas le sens que les missionnaires lui accordent (Dieu, Seigneur suprême, Dieu créateur, etc.). Pour sa part, De Heusch estime que ce mot a son origine dans la culture Kongo et il n'aurait donc pas été introduit par des étrangers, missionnaires ou portugais ; dans ce sens, il critique l'ethnologue Torday qui affirmait que l'expression « *Nzambi Mpungu* » avait été introduit dans la région des Kongo par les missionnaires ; eux-mêmes l'ayant reçue des interprètes portugais originaires de la côte de Guinée où les mots « *Oyambe*, *Onyambe*, *Nyame* » désignaient l'Être Suprême. Selon Dapper, le sens initial de ce mot serait à chercher dans la formule « *Empoo Lansambian Pongo* ». Le mot « *Nsambi a Mpungu* », inscrit dans cette formule, aurait été l'expression respectueuse utilisée par les ambassadeurs et les nobles pour solliciter une audience du roi de Loango au 17^e siècle^{Note3}. Selon De Heusch, Dapper traduit arbitrairement cette expression par « *audience au nom de Dieu* », et Randles, qui a repris à son compte la traduction de Dapper (*Nsambi a Mpungu*= Dieu), se demande s'il n'aurait pas là trace d'une influence chrétienne. Continuant sa réflexion, De Heusch note :

Nous pensons qu'il n'en est rien. Le Loango est demeuré longtemps un royaume païen, comme le reconnaît Randles lui-même. *Sambi a Mpungu* désigne expressément la personne du souverain et les Kongo eux-mêmes honoraient le roi du Portugal du titre *Zambem pongo* lors du troisième voyage de ses sujets en 1491, selon un chroniqueur du début du XVI^e siècle, qui traduit par « seigneur du monde ». Il est donc probable que cette expression, qui s'appliquait au roi en tant qu'Être souverain dans la tradition kongo, a été reprise à l'étiquette royale par les missionnaires et appliquée au Dieu des chrétiens^{Note1}.

De Heusch estime que le terme « *Nzambi* » (ou l'expression *Nzambi a Mpungu*) était, au départ, un attribut de la royauté, repris par les missionnaires pour l'appliquer au « Dieu » des chrétiens. La proposition de De Heusch soulève une autre question, celle des croyances religieuses dans l'ancien Kongo avant l'arrivée des Européens. L'ouvrage de De Heusch suggère qu'il y avait ici plusieurs forces de la nature honorées comme des divinités. Dans l'imaginaire Kongo, *Nzambi* est venu se placer au sommet de la hiérarchie de ces divinités dominant ainsi celles qui, à l'époque, étaient les plus en vue : *Bunzi* (le seigneur du ciel, le maître de l'univers) et *Mbumba* (le seigneur de la terre, la divinité chtonienne)^{Note2}.

Se basant sur les données linguistiques, Vansina suggère l'hypothèse selon laquelle le mot « *Nzambi* » serait d'origine ancienne dans l'espace linguistique des bantu occidentaux. Ses formes actuelles - Nyambe (i) et Nzambi (e) - seraient construites à partir de deux racines ancestrales -*yambE* et -*jambE* et primitivement le terme signifiait « *premier esprit* ». Son extension actuelle vers l'est serait due aux efforts missionnaires et au prestige politique. L'auteur écrit, en effet :

La distribution de cette forme a été grandement élargie par l'enseignement missionnaire. Néanmoins, avant 1880, les formes Nyambe (i) et Nzambi (e) couvraient encore la plus grande partie du tiers occidental de l'aire qui nous intéresse^{Note3}. Pourtant, avant même cette époque, la forme s'était déjà répandue vers l'est à partir du kongo, probablement l'effet des premiers efforts des missionnaires et du prestige politique. Ces expansions expliquent les nombreuses formes altérées. Enfin, même Nyame « Dieu » en twi (Ghana) pourrait être pertinent. Somme toute, on pourrait postuler une innovation unique avant 1500 ap. J.C. avec le sens « premier esprit »^{Note4}.

Nous retenons des exposés de Van Wing et de De Heusch que le terme *Mpungu* ne peut pas être dissocié de *Nzambi*. L'expression employée, dans le premier catéchisme kongo de 1624 et reprise par les Jésuites du Kwango au 19^e siècle, pour désigner Dieu, est *Nzambi a Mpungu*^{Note5}. C'est donc cette désignation qui, à l'époque des Jésuites d'Ipamu, servait à qualifier le « Dieu » des chrétiens. Si le mot « *Nzambi* » ne semblait souffrir d'aucune confusion, *Mpungu* avait quelques redondances phonologiques et sémantiques chez les Ding Orientaux et leurs voisins immédiats. Comme nous l'avons déjà indiqué, chez les Ding et les Mbuun, le terme *Mpung* a plusieurs connotations. C'est d'abord le mot par lequel les autochtones désignent l'aigle. Ce rapace est maître de la gent ailée comme le léopard est celui de la faune terrestre. Nous avons déjà dit qu'une cérémonie somptueuse, à caractère politique et religieux, accompagnait, du moins chez les Ding orientaux, la « mort de l'aigle ». Struyf rapporte que le mot *Mpungu* « ne peut avoir d'autre signification que « fort » ; *Nzambi Mpungu*, c'est le Dieu fort par excellence. De là sont venus tous ces fétiches protecteurs qui s'appellent *mpungu* »^{Note1}. Il existait donc des fétiches protecteurs qui avaient pour nom « *mpung* » (*mpungu*).

Un autre Jésuite, De Decker atteste que chez les Mbuun, le mot *Mpung* avait historiquement deux sens : le premier est celui d'oiseau, aigle ; le deuxième est celui de fétiche (culte de l'aigle) de chasse, connu de la plupart des tribus du Kwango. Il note : « Ces *nkisi* (fétiches) méritent notre attention à cause même de leur nom : *Mpungu* est l'épithète ordinaire réservée à l'Être Suprême, *Nzambi*. La raison de cette association reste à trouver. De plus, *Mpungu* remplit un rôle social ; c'est une sorte de patron ou protecteur du village »^{Note2}.

Devenir membre du culte de l'aigle se dit, chez les Ding orientaux, « *ugyan Mpung* ». Vansina signale l'existence chez les Kuba d'un philtre nommé *Poong* et connu sous le nom de « *Mpunga* ailleurs au Kasai et au Katanga où on le signale dès 1917-1918 »^{Note3}.

Comme nous pouvons le remarquer, le mot « *Mpungu* », demeure équivoque. Si les Jésuites d'Ipamu ont traduit l'expression *Nzambi Mpungu* par « Dieu tout Puissant » ou « Dieu Créateur », les natifs pouvaient, selon leur entendement et dans leur langue, la rendre par des formules telles que « *dieu aigle* », « *esprit aigle* » ou « *esprit céleste* ».

Dans l'introduction de la section consacrée aux croyances religieuses, Mertens fait cet avertissement pertinent à ses lecteurs : « Les textes qu'on va lire se classent en deux groupes de valeur diverse. Considérés séparément, les textes où figure le nom de Dieu sous forme de « *ndzjaam* » seraient sujets à caution, vu que cette forme est étrangère à l'idizing, qui pour Dieu emploie le nom de « *nkiir* »^{Note4}.

Les Ding désignaient donc l'Être Suprême ou Dieu par le vocable *Nkiir* et que les appellations actuelles (*Ndzjaam*, *Nzaam*, *Nzéem*) découleraient de *Nzambi*, mot d'origine Kikongo.

Mubesala propose la même approche pour les Mbuun. Il écrit : « Dans la tradition des Ambuun, cet Être Suprême était appelé Ngung-Nkier. Les quelques anciens que nous avons interrogés semblent ne plus savoir d'autres explications que sa signification profonde de Créateur et Providence, invisible parce que Esprit »^{Note1}.

Pour cet auteur, Ngung-Nkier aurait été supplanté par Nzeem à Mpung et cela vers la fin du 17^e siècle.

Les suppositions de Mertens et de Mubesala restent discutables. D'abord le mot « Nkiir » ou « Nkier » n'est pas univoque. Les deux auteurs le reconnaissent. « Nkiir » ou « Nkiér » peut signifier : araignée, un coléoptère d'eau douce (*Nkiér a mas*), l'impératif des verbes faire ou créer, ancêtres (*ankiér*), maison des ancêtres (*Nzo-nkier*), la source aux esprits (*Nto-nkier*), etc.

Ensuite, avec les analyses des étymologies proposées par Vansina, le substantif *Nkiir* peut être rapproché du terme *Nkira* dont se servent les Tio pour désigner les « esprits de la nature »^{Note2}. Enfin, de nombreux travaux ont été consacrés aux traditions religieuses de l'ancien Kongo. Dans sa synthèse de Heusch suggère un rapprochement certain entre le Nkiir (ou Nkiér) et l'esprit « *nkita* », objet du culte « *kimpasi* »^{Note3}.

D'après Bittremieux, les *Nkita* sont les esprits de la nature ; leurs épiphanies sont des petits cailloux ronds qu'il faut éviter de déranger lors du travail du sol. Les *nkita* portent alors atteinte à l'intégrité du corps en éborgnant le coupable ou en provoquant une paralysie des jambes^{Note4}.

La lecture de tous ces témoignages nous incline à penser qu'il n'est pas possible de traduire *Nkiir* (ou Nkiér) par Être Suprême (ou Dieu). De Decker, reste prudent sur cette question. Il estime qu'il y a une distinction à établir entre *Nkiir* et *Dieu* :

L'action de Nkir (ou Nkit, *Nkita*) est donc nettement distincte de Dieu, à qui on donne le rôle de créateur, tandis qu'on attribue au premier les fonctions d'une espèce de démiurge. Kaway= celui qui a créé. Ce nom est parfois donné à Dieu par les Bambunda. 'Nkir' dérive du radical Kir qui signifie faire, être occupé à ; le plus souvent, il marque l'intensité, la perfection et il est employé alors comme auxiliaire^{Note1}.

Il ne semble pas évident que le terme « Nkiir » aurait désigné traditionnellement « Dieu » tel que le perçoit le christianisme. « Nkiir » serait une de ces forces de la nature auxquelles les Ding et leurs voisins croient.

Il est donc difficile, pour conclure ce paragraphe, d'affirmer avec certitude, comme le font les missionnaires, que les Ding orientaux, dans leur antique tradition, reconnaissent un « *Dieu unique* » plus ou moins semblable à celui des chrétiens et à qui nous pouvons, comme Mertens l'a prétendu, attribuer les propriétés d'invisible, créateur, providence, puissance, grandeur, perfection et omniscience. D'abord les sources font défaut. Il n'existe pas d'enquêtes approfondies sur les croyances religieuses des Ding orientaux. Ensuite, il faudrait avouer la grande difficulté éprouvée à interpréter les rares témoignages épars des missionnaires. Ceux-ci ne fournissent aucune indication ni sur leurs sources ni sur leur méthode de travail. Les données mentionnées restent marquées par l'influence de leur action. Les natifs, eux-mêmes, ayant informé les missionnaires, afin de ne pas hypothéquer leur « *conversion* » et de ne pas offusquer leurs maîtres, hésitaient à exposer clairement ce qu'ils savaient de leurs traditions religieuses.

Dans l'attente d'études plus poussées, nous pouvons provisoirement retenir l'idée de l'existence d'un Être Suprême (*Nzeem*, *Nzambi*) plus ancienne que la présence missionnaire du 19^e siècle. Elle se serait probablement répandue, après le 15^e siècle, dans les forêts et les savanes de l'Afrique centrale, à partir de la côte occidentale où les missionnaires étaient en action. Dans ses pérégrinations sous les tropiques, cette croyance s'est métamorphosée en se mêlant à la foi aux esprits de la nature prédominait dans le panthéon des Bantu. L'action missionnaire, menée à partir du 19^e siècle, a amplifié la croyance au Dieu Unique, modèle chrétien, au point de reléguer les divinités traditionnelles à la clandestinité sinon à l'oubli. Les pontifes de la religion ancestrale, exilés parmi les « *sorciers* » et les « *féticheurs* », ont été souvent enterrés avec les secrets de leurs rituels et de leurs savoirs. Tous ces éléments rendent difficile sinon impossible, toute enquête sérieuse.

3. LES GÉNIES ET LES ESPRITS

D'après M. Hebga, le langage populaire décrit les génies sous des traits humains et leur attribue des pouvoirs bénéfiques ou maléfiques dont ils se servent en intervenant dans le monde visible^{Note1}. Des auteurs ont tenté de distinguer parmi les génies des divinités inférieures au Dieu créateur, et des forces naturelles personnifiées. Il n'est pas très facile de saisir le fil conducteur qui les a guidés dans leur classification. Plus modestement, Froelich divise les génies en deux groupes principaux. Il y aurait d'une part « *des êtres semi-mythologiques, semi-divins, lutins et gnomes, maîtres de la terre et des minerais, habitants des arbres et des grottes ; de forme humaine ou animale, parfois monstre fabuleux, nains, géants, ogres ou animaux mythiques, et d'autre part des esprits locaux, serveurs, habitants de la terre comme les humains, invisibles mais bien plus puissants que les précédents...* »^{Note2}.

Il n'existe pas encore un inventaire systématique des génies et des esprits auxquels les Ding orientaux croyaient. Une telle étude aurait permis d'ébaucher une classification suivant le modèle proposé par Froelich. Les traditions Ding font une différence entre les êtres fabuleux, les esprits de la nature et les esprits des ancêtres.

Parmi les êtres fabuleux, nous classons d'abord les génies d'eau. Selon la tradition la plus ancienne, les Ding attribuent à un être mi-humain et mi-serpent la paternité et l'autorité sur toute la gent halieutique. Selon la pensée de l'époque, cet être, nommé « *Ntwa* », habite le fond de la grande rivière, *nzankul* (le Kasai) ; il remonte périodiquement les affluents et même les petits ruisseaux de la région pour apporter des poissons. Les témoins affirment que chaque montée constitue un événement spectaculaire perceptible même par le profane. Après chacun de ses passages, les pêches deviennent fructueuses.

Le terme « *ntwa* » désigne aussi un serpent magique, propriété de certains sorciers qui le gardent aux sources des ruisseaux ou sur un arbre à la place du village. Ce génie maléfisant se nourrit du sang humain et il peut nuire à quiconque le rencontre sans charme protecteur^{Note3}.

La croyance à l'existence de la sirène ou *dame d'eau* appelée *Elima* ou *Mamy wata* par les autochtones semble avoir supplanté la foi au « *Ntwa* ». Il s'agit d'un être anthropomorphe présentant des formes plutôt féminines : corps longiforme, chevelure longue et frisée tombant jusqu'à terre. C'est une dame blanche à tête humaine et toute la partie inférieure est un poisson^{Note1}. Elle se promène dans l'eau entre les poissons et certains pêcheurs reconnaissent sa présence par l'abondance de leur prises. Les riverains du Kasai racontent encore aujourd'hui de nombreuses histoires sur cette dame d'eau :

- Elle séduit certains hommes et contracte des mariages avec eux. Les personnes engagées dans cette union, promettent la fidélité absolue, car la dame d'eau punit l'infidélité par la mort. C'est pour cette raison que les célibataires endurcis sont soupçonnés de s'être mariés avec Mamy wata.

- Certains personnes prétendent avoir surpris la dame d'eau sur les berges du Kasai en train de se mirer et de soigner sa chevelure. Lorsqu'elle est surprise à l'improviste, elle se dérobe en plongeant dans l'eau, abandonnant derrière elle ses objets de toilette, notamment son miroir, son peigne et parfois ses flacons de parfum. Ces objets sont des talismans et ils portent bonheur à celui qui les ramasse.

- La sirène (*Mamy wata*) est une dame blanche. Sa résidence est une ville moderne située sous le fleuve et elle est invisible par les non-initiés. C'est dans cet agglomération invisible où sont produits des machines et toutes sortes de merveilles techniques que les Blancs possèdent. Les personnes qui se noient et dont les corps ne sont pas retrouvés sont des victimes de la dame d'eau. Celle-ci les capture pour en faire ses « *travailleurs* ».

- Les missionnaires connaissent les secrets de la dame d'eau. Ils s'entretiennent régulièrement avec elle et il peut prévenir ses ouailles de l'époque où Mamy wata « *recrute ses travailleurs* »^{Note2}.

Les Ding orientaux croient aussi à l'existence de sirènes habitant les marais ; ils les appellent « *Mukwanzoo* ». Les femmes disent rencontrer ces êtres lors de leurs pêches dans les marais du Kasai, de la Lubwe, de la Loange ou de la Pio-Pio^{Note3}.

Il existe plusieurs esprits de la nature, comme le « *nain à la chevelure abondante* » (*kilik*), le « *Matapor* », le « *Nzuan* ou *Nkiel* » (esprit incarné par le chat), etc., qui peuplent la forêt^{Note4}. Les uns apportent la bonne chance, d'autres la mauvaise. Ainsi par exemple, lors d'une partie de chasse, la rencontre d'un « *kilik* » est un mauvais présage. Dans ce cas, les chasseurs arrêtent leur activité et retournent au village. Dans les croyances des Ding orientaux, certaines personnes peuvent dompter ces esprits et les utiliser pour le bien comme pour le mal.

Les esprits des morts habitent les cimetières, les sources des cours d'eau, les vallées impénétrables et les repaires (*mabiang*). Les bons esprits (*Mbl ngyieb*) veillent sur les vivants qui les gratifient d'offrandes (nourriture, libation, etc.) ; Les mauvais portent malheur, il s'agit notamment « *Munga nsib* » (esprit errant) et de « *Munga mbong* » (esprit muni des cornes).

Certains initiés entreraient en contact avec ces esprits. Ce sont les « *ngaa mii mina* » (ceux qui ont quatre yeux). Selon de nombreux récits, un non-initié ne peut pas voir ces esprits. Si une telle rencontre arrive, elle est souvent fatale et elle cause la perte de connaissance (syncope), la maladie et même la mort^{Note1}.

Dans leur manifestation, les esprits peuvent revêtir la forme d'un tourbillon, d'une tornade, d'un animal quelconque, etc.

Les hommes qui ont mené une vie exemplaire sur terre constituent après leur mort, le groupe de « *kiar* » (bons ancêtres). Ils participent à la libération des personnes dont les sorciers souhaitent la mort. Le caractère bienfaisant attribué au « *kiar* » se manifeste dans certaines croyances : une personne trouvant en pleine forêt, un animal tué, le ramasse et dit : « ce sont les « *kiar* » qui me l'ont offert ».

Un point à souligner ici : les Ding sont convaincus de la capacité de l'homme à se rendre maître des esprits et à les domestiquer et les commander pour le meilleur comme pour le pire.

Les Ding orientaux distinguent deux parties dans une personne humaine : le " *Noar* " c'est-à-dire le corps et le « *ns'b* », l'esprit ancestral^{Note1}. (ou le double) matérialisé par l'ombre (*inini*). La première est sujette à la putréfaction tandis que la seconde est vouée à l'immortalité. Cette dualité, l'Oblat De Ville l'appelle « *dédoublement de la personne* » et indique qu'elle a des incidences profondes sur la vie quotidienne. Il écrit : « *Leur système de connaissance et conséquemment leur système moral et juridique est vicié par leur croyance dans le dédoublement de la personne. Par la mort, le principe de vie a quitté le corps et donc doit être ailleurs. Où ? Pendant combien de temps ? Je l'ignore. Mais ces doubles ont une influence protectrice sur eux, conservent leurs passions, telle la haine, et peuvent se déplacer d'un lieu d'autre. De leur vivant, l'homme et la femme peuvent jeter un sort dont l'effet se fera sentir sur un ennemi situé à grande distance* »^{Note2}.

Les naissances ordinaires (*kibwirra kibn*) sont les cas normaux où un seul enfant vient vivant au monde, la tête avant les pieds, sans aucune déformation physique. Leur rituel est simple, comportant seulement quelques symboles décrits par Janssens^{Note4}.

L'esprit d'un homme peut se révéler dangereux lorsque son maître a été assassiné sans motif valable. L'esprit s'empare du meurtrier. Celui-ci attrape une sorte

d'hydropisie que les Ding orientaux appellent « *dzwan* »^{Note1}. Cette pathologie conduit souvent à la mort. D'où les rites imposés aux homicides volontaires ou involontaires.

Pour les Ding orientaux, les morts rejoignent le séjour des ancêtres (*malung*) et les personnes ayant mené une vie terrestre loyale sont accueillies par les trépassés. Les méchants deviennent des esprits errants et cruels. Certains se métamorphosent en animaux dangereux, prêts à semer la terreur dans le monde des vivants.

Pour permettre au défunt d'accomplir sans trop de retard son voyage vers le séjour des morts, les Ding orientaux débute le temps du deuil par un rite précis de deuil. Il commence dès le premier jour du décès pour s'étendre sur une année voir plus. Les cérémonies de deuil s'échelonnent sur deux moments importants : le premier se situant entre la mort et l'enterrement ; le second se parachevant par la levée du deuil.

Le premier temps se caractérise essentiellement par les pleurs et les lamentations exprimés par des chansons et des danses funèbres exécutées jour et nuit. Après la mise en bière, le corps est transporté au cimetière. Chaque clan a son cimetière particulier. Avant la mise en terre, les gens passent à tour de rôle près du cercueil pour prononcer leur message d'adieu (*usa laswan*). Le chef du lignage (*nga wa ou nga mur*) exprime la tristesse de la maisonnée. Puis, il commente ses efforts déployés pour maintenir le défunt en vie. Il dit aussi : s'il s'agit d'une mort naturelle, que le défunt aille rejoindre ceux qui sont partis avant lui. Par contre, s'il s'agit d'un décès provoqué par une personne jalouse et méchante, que celle-ci soit poursuivie.

D'autres individus peuvent prendre la parole. L'un pour dire : « j'avais votre dette, je la règle tout de suite » ; un autre pour demander pardon et un autre encore pour remercier. L'enterrement s'accompagne par un sacrifice sanglant. En règle générale, c'est une chèvre ou un bouc qui est égorgé et son sang est répandu sur la tombe. On dépose aussi sur cette tombe des objets usuels du défunt : machette, arc, flèches, calabasse, marmite, etc.

Avec le retour au village, commence le second temps de deuil. Cette période comporte trois grandes étapes :

- Les neufs premiers jours (*iwa la kia* = la petite neuvaine), toute la lignée se soumet à l'interdiction de travailler, d'avoir des rapports sexuels et de consommer certains aliments. Elle reste près de la case du défunt et elle continue à veiller. Au terme de cette première phase, un premier rite de séparation est effectué. Les gens du village, non membres du clan, peuvent aller chacun vaquer à leurs occupations.

- La seconde étape s'étend du neuvième au dix-huitième jour. Seuls les hommes, membres du clan, continuent à veiller devant la case du défunt. Au dix-huitième jour (*iwa la nen* = la grande neuvaine), c'est le temps de la grande cérémonie de réconciliation. Le vin de palme est versé par terre en implorant le mort d'autoriser les membre de sa famille à reprendre leurs occupations. Le maître de cérémonie bénit la famille éprouvée avec un mélange fait de kaolin et de vin de palme (*nzep*). À cette occasion le sorcier désigné par le devin et qui a reconnu son forfait, vient réparer son tort en payant les dommages et intérêts (*umpogn*).

- La troisième et dernière étape du deuil commence ce dix-huitième jour. Elle peut durer un ou deux ans et elle se clôture par une très grande fête (*matang*). Les réjouissances commencent par le sacrifice d'une chèvre (ou un bouc) avec libation de vin de palme à la tombe du défunt. Pendant deux jours, les invités mangent et boivent au rythme de la musique et aux pas de danses. Ainsi se terminent les cérémonies de deuil.

5. ASSOCIATIONS ET CONFRÉRIES

Dans son projet de reconstitution de l'histoire politique de la région du Maniema septentrional, Vansina qualifie les phénomènes qui nous préoccupent ici par l'expression « associations volontaires ». Il indique que « Ces associations englobent une grande variété de rituels qu'on peut grouper en deux catégories principales : les rites du cycle de la vie normale et les rites donnant accès à un statut spécial dans une association socio-politique dominante »^{Note1}. Il montre, dans son étude, que la première catégorie est appelée « confrérie » et la seconde « association ». Les confréries, ajoute-t-il, « incluent un ensemble pour hommes comme les rituels de circoncision et les rites d'entrée dans la plénitude masculine, et un ensemble d'initiations de confréries de guérison et de divination accessibles seulement aux élus qui étaient tombés malades de la maladie appropriée ». Cette typologie correspond, à peu près, aux phénomènes observés chez les Ding orientaux. Un inventaire systématique de ces associations et confréries n'a pas encore été opéré ici. Ce travail est pourtant nécessaire pour comprendre la résistance de certaines catégories sociales vis-à-vis de l'action missionnaire.

5. 1. L'ASSOCIATION DES JUMEAUX ET DE LEURS PARENTS (BANGAA MAYA)

La naissance des jumeaux est une circonstance exceptionnelle et solennisée. Elle affecte non seulement le social, mais aussi la politique et le religieux. Dès que les sages-femmes se rendent compte que leur patiente a accouché de jumeaux, elles en informent immédiatement tous les jumeaux de la contrée, leurs parents ainsi que Munken à qui, la députation envoyée par le village où s'est produit l'événement, apporte une perle (*Lagie la mumpil'e*) et un cauris (*lapè*). Les parents des jumeaux et les jumeaux constituent une confrérie puissante appelée « *Bangaa Maya* ». Les membres de la confrérie se réunissent autour des nouveau-nés

A la naissance des jumeaux, ils portent un morceau d'étoffe rouge au poignet (*Kipwu ki mukeb*) et deux plumes rouges sur la tête^{Note2}.

Une case de réclusion est construite hors du village pour abriter pendant deux fois neuf jours les nouveaux jumeaux et leurs parents. Pendant ce temps, dans le village où l'événement s'est produit, toutes les activités champêtres sont suspendues. Les hommes se livrent, chaque jour, aux chasses collectives. Tous les gibiers, même nobles, sont acheminés à la case de réclusion. Le village suspend, pendant trois semaines, tout paiement de tribut à Munken. Le dix-huitième jour, une cérémonie de purification (*Isoo*) est organisée. Munken, les nouveaux jumeaux et leurs parents subissent une ablution. Après ce rite, le village peut reprendre ses activités champêtres. Mais le père et la mère des jumeaux doivent quitter le village pour aller chercher chacun un partenaire sexuel (ce rite se nomme « *ukya mbwa* », c'est-à-dire prendre le chemin). Après avoir commis une sorte « d'adultère » symbolique, ils se présentent chez Munken pour recevoir la corbeille sacrée (*nkumum*). Ce panier contient une substance poussiéreuse, un coquillage (*nzim*), plusieurs cauris (*lapè*) et plusieurs autres objets. Ce charme procurerait la bonne chance (*iya*). Chez les Ding orientaux, plusieurs personnes recourent aux mères des jumeaux, gardiennes du *nkumum*, pour chercher le bonheur et le succès dans ce qu'elles entreprennent.

Dans la société, les jumeaux jouissent d'un grand prestige. Leur pouvoir social rivalise avec celui de Munken. Ils sont craints et respectés. Ils bénéficient des mêmes honneurs et des mêmes considérations que le prince et les membres du clan Ntshum. Ils portent aussi le titre de « Nkum (chef) ».

Les jumeaux ont des noms spéciaux : *Mpia*, pour l'aîné et *Mbu* pour le cadet. L'enfant suivant porte le nom de « *Nkorkwil'e* ».

Le pouvoir des jumeaux est avant tout d'ordre naturel et religieux, lié, comme le souligne Ndaywel, « dans le caractère peu commun de leur naissance : ils viennent à deux, ils sont deux en un »^{Note2}. Les Ding les croient pourvus de certains pouvoirs mystérieux. Ils peuvent agir sur la germination des plantes et sur la fertilité du sol. La suspension des activités agraires, à la naissance comme à la mort des jumeaux, justifie cette croyance. L'association « *Bangaa maya* » gère donc ces pouvoirs des jumeaux.

5. 2. LA CONFRÉRIE DES PROCRÉATEURS (MBEEM)

La confrérie appelée « *mbeem* » (c'est-à-dire le varan) a pour membres, les procréateurs (*baboer*^{Note1}). Ceux-ci se réservent le monopole de la consommation du varan qui est l'emblème de leur association. Le nom « *Baboer* » est lié à la principale condition d'entrée dans ce groupe : il fallait avoir au moins engendré en alternance un garçon et une fille. A cette condition s'ajoutent deux autres : être introduit auprès du chef de l'association par les membres du clan de son épouse et être coopté par les autres membres de l'association. L'entrée dans cette société des procréateurs est considérée, pour les hommes, comme une véritable ascension sociale et le sommet d'une vie réussie. Comme pour les autres associations de ce type, les « géniteurs » subissent une initiation particulière aux mystères. Les cérémonies marquant la fin de l'initiation se déroulent en présence de Munken. Celui-ci y prend une part active.

Les affiliés sont soumis à une stricte discipline. Par exemple, ils sont obligés de manger en réclusion à l'abri de tout regard indiscret. Ils ne peuvent pas partager la chair du varan et de certains jeunes animaux tués à la chasse avec les non-initiés. Ils exercent un véritable contrôle sur la manucation de ces animaux et punissent impitoyablement tous ceux qui ne reconnaissent pas leur droit. La confrérie exalte certaines vertus comme le courage, la bonté et la sociabilité. Les membres possèdent, selon l'opinion générale, la faculté de guérir les maladies respiratoires : l'asthme, la tuberculose, la toux, etc. Mais la confrérie a de grandes accointances avec le système politique : les dignitaires des cours de Munken et de Nkumukoor (*Minkormbong* et *Mibwo*) se recrutent dans ses rangs.

Quelle serait l'origine de cette importante association ? Il est difficile, en l'état actuel de nos connaissances, de déterminer l'origine de cette institution qui doit avoir, dans le passé, joué un rôle déterminant dans l'organisation politique et sociale des Ding orientaux.

En étudiant son extension géographique, nous remarquons que cette confrérie s'est développée dans le même environnement que les principautés dont nous

avons dit qu'elles auraient été d'origine des Mongo méridionaux. Dans le complexe Lele-Kuba, il existe une association similaire qui ne joue, semble-t-il, aucun rôle dans le processus politique. Les Wongu lui donnent les noms de « *bubwets* » (procréation) ou « *Ntem* » (courage) et ses membres sont appelés « *Babwets* » (procréateurs). Son emblème est le pangolin et non le varan comme chez les Ding orientaux^{Note1}. Torday signale l'existence d'une association semblable chez les Lele. Il estime que c'est l'égoïsme qui serait à son origine^{Note2}.

Pour De Decker, il existe chez les Mbuun un « *Nzung a mbeem* » qui est une marmite en terre. Les hommes qui n'ont pas encore engendré ne peuvent manger la viande cuite dans ce récipient^{Note3}. Le varan (*mbem*) semble avoir occupé une place de choix dans les institutions politiques anciennes des Mbuun. Nous le retrouvons gravé sur les anciens anneaux de cuivre conservés dans les cases nobiliaires^{Note4}. Le R.P. Van Naemen signale un fétiche appelé Mbem chez les Yans^{Note5}.

5. 3. LA CONFRÉRIE DES ORTHOPÉDISTES (NDUN)

Lorsqu'une personne fait une chute et se fracture un membre, elle est conduite, pour se faire soigner, chez un membre de la dénommée « ndun », c'est la confrérie des orthopédistes. Elle regroupe les soigneurs des fractures et de tous les problèmes orthopédiques. Les membres se recrutent parmi les anciens patients et les héritiers des familles des forgerons. Ces orthopédistes, désignés par l'expression « *banga ndun* », ont comme emblème le poulet dont ils ne peuvent partager la chair avec un non-initié. Ils soignent avec le feu, les minéraux, les huiles et les herbes. Souvent dès qu'un patient se présente avec un membre fracturé, le guérisseur lui demande un poulet. Il lui brise la patte si le client a une jambe cassée ; l'aile si l'individu souffre d'une fracture au bras. L'orthopédiste soigne concomitamment le coq et l'homme. La guérison du premier indique celle du second.

On rapporte que, pour des cas graves comme la fracture de la colonne vertébrale, les grands maîtres orthopédistes faisaient tomber un palmier qu'ils « soignaient » en appliquant les mêmes recettes que celles destinées à l'homme. La « guérison » du palmier impliquait celle du malade.

L'extension géographique de cette confrérie est la même que celle de la société des « procréateurs ».

Nous ne savons pas expliquer le rapport entre l'orthopédie et le métier de forgeron. Pour comprendre toutes les dimensions de la confrérie, il serait, cependant, utile de pouvoir interpréter ce lien.

5. 4. LA CONFRÉRIE DES GUÉRISSEURS DE LA HERNIE (MU)

Cette confrérie regroupe les guérisseurs de la hernie et de certaines maladies affectant les reins, le dos ou la colonne vertébrale. Les initiés (*Banga Mu*) sont essentiellement ceux qui souffrent ou ont souffert de ces affections. Ils mangent en réclusion et ne partagent pas la viande de la gazelle (*mbukr*) avec les non-membres. Ces gens sont généralement des adultes considérés comme ayant une expérience sexuelle remarquable. Les Ding orientaux considèrent certaines maladies, - tels les maux de dos ou de la colonne vertébrale - comme les conséquences d'éprouvantes activités sexuelles aboutissant à la procréation. À partir de ce raisonnement, les initiés du « *mu* » jouissent d'une grande considération. Nous ignorons le rapport entretenu par cette confrérie avec la société des procréateurs. Les deux institutions semblent, apparemment, proches.

5. 5. LA SOCIÉTÉ DES TUEURS DE LÉOPARD (BIKWAN NKPÉE)

Les personnes ayant tué un léopard, un lion ou un aigle sont appelées « *Bikwan nkpiee* » c'est-à-dire « ceux qui ont résisté au léopard ». Au cours d'une cérémonie somptueuse comme celle décrite par le Jésuite Struyf dans « *Ma première visite chez les Badinga* », les nouveaux membres reçoivent, de la part de « Munken » ou d'un autre dignitaire, une décoration faite de plume d'aigle (*Lasa la mpung*). Cette confrérie est celle des experts chasseurs (*balwum*) et des guerriers intrépides (*magyul*). Ces gens, pense-t-on, possèdent toute sorte de charmes de protection, entre autres celui qui leur procure le pouvoir d'ubiquité ou de métamorphose. Ils peuvent, par exemple, se rendre invisibles devant un éléphant qui s'apprête à les charger. Ils sont blindés contre les forces maléfiques et nocturnes de la forêt.

Il existe plusieurs autres associations et confréries, comme par exemple la confrérie des « *maîtres de l'esprit* » (*nsib*)^{Note1}. dont nous avons déjà parlé ou l'association des « chasseurs de pluie ». Ces confréries et associations animent la vie quotidienne au village. Comme elles débordent le cadre restreint du village, elles constituent de véritables réseaux permettant la circulation des informations ; elles contribuent à la prise de conscience ethnique et culturelle. Enfin, elles favorisent le passage des innovations culturelles d'un groupe ethnique à un autre.

6. MAGIE, SORCELLERIE, CHARMES ET MÉDECINE TRADITIONNELLE

Les informations laissées par les missionnaires pour la période que nous étudions, nous fournissent peu d'éléments dans les domaines de la magie, de la sorcellerie et de la médecine traditionnelle chez les Ding orientaux. Les rares allusions faites à la sorcellerie se caractérisent par la confusion dans la définition des différents statuts des personnages qui interviennent dans la manipulation du sacré et de la médecine. Qu'ils soient guérisseurs, devins ou féticheurs ces hommes sont pour les missionnaires des sorciers. Même les fondateurs de certains mouvements synchrétiques, comme Simon Kimbangu, ou les chefs de résistance politique contre la colonisation, sont affublés du titre de sorcier^{Note2}. Dans la pensée dominante de l'époque tout ce qui n'est pas compris par une intelligence occidentale est superstition, ignorance, sorcellerie, etc. Il est donc nécessaire de préciser, tout au long de cet exposé, la définition de chaque concept.

6.1. MAGIE ET SORCELLERIE

Pour les Ding orientaux, le sorcier est un personnage, homme ou femme, possédant un pouvoir maléfique qui le pousse à nuire, à détruire ou à tuer. Ce personnage, les Ding orientaux l'appellent « *muloë* ». La sorcellerie est l'ensemble des activités mauvaises du sorcier. Il y a une sorcellerie « innée » qui se transmet souvent dans une même lignée, de l'oncle au neveu ou du père au fils. La sorcellerie liée aux charmes - censés procurer à leurs détenteurs des pouvoirs magiques - est la plus courante ; c'est cette deuxième catégorie de sorcellerie que les Ding orientaux désignent par le terme « *mukpoë* ». S'initier à cette sorcellerie ou prendre la magie se dit « *ugyan mukpoë* ».

La magie relève de la triade savoir, pouvoir et technique de caractère occulte^{Note1}. Elle est l'apanage de certaines personnes leur permettant de soumettre à leur volonté les forces de la nature, le monde de nuit, voire Dieu lui-même. La magie recourt à des moyens apparemment sans commune mesure avec les effets escomptés ; par exemple, des formules incantatoires pour faire pleuvoir, une parole pour transformer un morceau de bois en gibier. Chez les Ding orientaux magie et sorcellerie vont de paire ; pour posséder un pouvoir magique, il faut sacrifier, pensent-ils, une ou des personnes. Ce sont, en fait, les esprits (*nsib*) de ces morts qui se mettent au service de l'initié et qui l'aident à réaliser les prodiges attendus. Ce n'est pas le chasseur qui transforme un morceau de bois en gibier, mais c'est l'esprit du sacrifié qui agit. Des sorciers opèrent dans le but d'acquiescer, d'entretenir ou de protéger un pouvoir magique les aidant à réaliser les choses extraordinaires. Par exemple, un chasseur, cherchant à tuer beaucoup de gibier, va acquiescer le charme « *niang* » et pour le rendre efficient, il faudra l'entretenir en lui sacrifiant régulièrement des avortons ; pour en obtenir le chasseur (sorcier) jettera un sortilège à une jeune femme de sa famille pour provoquer une fausse couche chaque fois qu'elle sera enceinte.

Les sacrifices humains (*kibva*) perpétrés pour conserver le pouvoir politique ou pour acquiescer la richesse, le prestige social ou le savoir des blancs^{Note2} procèdent de la même catégorie de sorcellerie.

D'autres sorciers sont ceux qui agissent par envie et jalousie. Ils tuent parce que les autres ont le succès qu'ils aimeraient avoir, le pouvoir qu'ils aimeraient exercer et la prospérité qu'ils désireraient connaître.

Les Ding orientaux croient que les meurtres par sorcellerie sont fréquents et ils soupçonnent la sorcellerie d'être la cause de chaque décès. Vansina estime que dans la tradition ancestrale des Bantu, « la sorcellerie incorporait la notion du mal absolu, malveillant et tenait que le pur mal était toujours le travail des humains et seulement des humains. Un corollaire à cette croyance était qu'il ne fallait jamais devenir une source d'envie : il ne fallait pas se singulariser et toujours partager. En somme, l'idéologie de la sorcellerie présupposait une idéologie de l'égalité et de la coopération [...] »^{Note1}.

La détection des sorciers est le domaine des devins (*ngang nga tii*). Consulter le devin se dit « *okya utii* ».

Prenons un exemple : suite à une mort liée à un accident ou à une maladie, après concertation, les proches décident d'aller voir le devin. Celui-ci désigne l'origine du mal. La mort peut avoir diverses origines : l'intervention d'un sorcier ; une malédiction ; la transgression d'une règle sociale (tels l'inceste, l'infidélité, assassinat, etc.) ; le mécontentement d'un être disparu (non-respect d'un testament), de l'appel d'un ancêtre mort (un enfant meurt suite à la privation de son vrai nom). l'acquisition d'un charme par un membre de la famille : la rencontre d'un mauvais esprit, etc. S'il s'agit d'un cas d'envoûtement (ensorcellement) ou de

nom, l'acquisition d'un charme par un membre de la famille, la rencontre d'un mauvais esprit, etc.). Il s'agit d'un cas d'envoûtement (ensorcellement) ou de malédiction, le devin en désigne l'auteur. Une fois, revenus au village, les émissaires convoquent la famille et restituent les déclarations du devin. Le présumé coupable est nommé. S'il reconnaît sa culpabilité, il paye les dommages et intérêts (*umpogn*). Dans le cas contraire, la famille consulte un deuxième, puis un troisième devin. Si le verdict est identique et que le présumé coupable continue à nier, c'est alors l'oracle du poison. L'accusé boit le poison (*kipom*)^{Note2}. S'il est innocent, il le vomit ; dans le cas contraire, il montre des signes d'empoisonnement à la vue desquels les spectateurs le lynchent. Dans la plupart des cas son corps est brûlé afin d'annihiler son esprit ancestral. Dans le cas où l'accusé aurait vomi le poison et où il est innocenté, ses accusateurs lui payent des dommages et intérêts et ils vont chez un autre devin pour trouver la cause de la mort de leur parent.

On consulte le devin pour plusieurs autres situations conflictuelles (maladie, vol, adultère, etc.). Ici aussi, on procède, en dernier ressort, par des ordales pour confirmer ou infirmer la sentence du devin.

Les devins utilisent les rêves, les charmes, les oracles et parfois la transe. L'usage des charmes est le plus fréquent. Selon leur mode opératoire, il y a distinction entre le « Ngang Kisoko », le « Ngang Mbuam », le « Ngang Ikong » et le « Ngang Munkyar ».

- Le « Ngang Kisoko » utilise un fil lié à un tronc d'arbre ou un poteau de bois descendant jusqu'au sol. Le fil passe à travers une petite boule. Le devin fait monter et descendre la petite boule le long du fil tendu. Ce mouvement est accompagné de commentaires. Ces derniers consistent à imaginer le motif de la consultation du « Ngang » et à chercher la réponse à l'énigme. Le devin fait monter au plus haut la boule et la descente s'accompagne des questions de la part du devin. L'arrêt de la boule le long de son trajet correspond à une explication du malheur évoqué par le devin.

Prenons un exemple. Léon Mbele va consulter un « Ngang Kisoko ». Le devin installe son matériel et commence sa divination. Il fait monter la boule et agite le fil. Il pose la première question : pourquoi cet homme est-il venu me voir ? Il laisse descendre doucement la boule en suggérant un certain nombre de réponses : pour vol ? pour maladie ? pour mort ? Si la boule s'arrête au milieu du fil lorsqu'il dit « pour vol ». Il conclut que Léon Mbele est venu le voir pour cas de vol. Il continue son opération pour déterminer l'objet volé, les circonstances du vol et le coupable. À la fin, il construit un discours cohérent qui établit le verdict énonçant l'objet de la consultation, les circonstances du délit et le coupable^{Note1}.

- Le « Ngang Mbuam » jouit d'une plus grande considération parce que son pouvoir est d'ordre magique. Il l'acquiert après une longue initiation couronnée par un sacrifice humain qui rend sa voyance efficace. En se mettant au travail, il invoque les esprits ; dans ses mains, il tient une coquille et un instrument de musique « *mudzee* ». Il prend du kaolin de la coquille, le frotte aux narines afin de percevoir l'affaire présentée par ses clients.

- Le « Ngang Ikong »^{Note1} possède, lui aussi, des pouvoirs magiques. Il obtient son charme après avoir sacrifié un être humain. Il opère avec une marmite (mfwe) remplie d'eau claire. En présence de ses clients, il récite une incantation, et l'image du coupable apparaît dans l'eau comme dans un miroir. Les clients voient à l'œil nu l'auteur de leur malheur. Alors, le devin leur demande s'il faut exécuter le malfaiteur ou l'épargner pour une palabre au village. Au cas où ils optent pour la première option, l'augure « tue » avec une lance (ikong) l'ombre du coupable apparue dans l'eau. Le liquide se transforme en sang. La marmite est détruite et au même moment l'incriminé est atteint d'un mal qui le conduit inéluctablement à la mort.

- Le « Ngang Munkyar »^{Note1} jouit d'une très grande notoriété. Les particuliers ne le consultent pas. Il est invité par la communauté villageoise pour procéder au rite de purification du village (munkyar) et à la confection d'un charme de protection (*nkin*). Il opère par la transe, la danse et l'accomplissement des prodiges (tels marcher à travers les flammes sans se brûler, marcher sur les eaux, etc.). Il expurge le village de ses sorciers et des mauvais esprit, auteurs de la mort et de la désolation. Cette cérémonie qui se déroule occasionnellement, peut-être une fois par décennie, a un caractère spectaculaire ; elle est censée réconcilier le village avec lui-même et lui apporter la tranquillité.

6.2. LES CHARMES

Parmi les faits religieux observés, par les missionnaires et par les autorités coloniales, chez les Ding orientaux et leurs voisins, le culte centré autour des charmes occupe une grande place. Les charmes sont, d'après Vansina, des « *instruments les plus variés pour combattre l'anormalité* »^{Note2}. Certains de ces charmes, comme, par exemple, ceux permettant de détecter les sorciers ou de tuer d'autres personnes, relèvent de la magie (*uloe*) ou de la sorcellerie (*mukpe*). Il convient de distinguer les charmes collectifs et les charmes individuels.

6. 2. 1. Les charmes collectifs

Nous rangeons dans cette catégorie, tous les charmes qui sont censés protéger le village contre les sorciers, lui donner la victoire à la guerre, lui procurer des chasses, des pêches et des récoltes abondantes, le défendre contre les tornades et la foudre et enfin le préserver contre les morsures de serpent et les attaques des animaux sauvages.

Le charme protecteur du village, les Ding orientaux l'appellent « *Nkin* ». Il est souvent construit sur chaque place du village. Son efficacité est jugée en fonction des prises opérées lors de la chasse (chez les terriens) ou de la pêche (chez les riverains).

La chasse (ou la pêche) indique si les esprits sont contents ou non. Elle détermine surtout si la sorcellerie est présente au village ; la présence de la sorcellerie diminue le nombre des bêtes capturées ainsi que la fertilité des champs ; elle fait baisser la natalité et elle apporte la maladie. Les mauvaises chasses indiquent la présence du Mal, qui est le contraire de la paix ou de la bonne vie. La bonne vie idéale, écrit Vansina « *supposait que tout allait bien : les naissances étaient nombreuses, les champs et la chasse productifs, les gens en bonne santé et échappant à la mort. En fait, un paradis sur terre. Un culte, même de chasse, qui promettait d'éliminer tous les sorciers était donc un mouvement millénaire, puisqu'un paradis était promis* »^{Note1}.

Le « Mpungu » (*Mpung*) dont parlent les Jésuites Struyf et De Decker, est un charme collectif de chasse. Il est invoqué pour l'obtention des chasses fructueuses^{Note2}.

Les charmes contre les tornades, la foudre, les morsures de serpent et les attaques des animaux sauvages sont de même nature que le « *Nkin* », car toutes ses calamités sont envoyées par des sorciers. Quant au charme de guerre, il promet l'invincibilité contre l'ennemi et il protège le village contre toute attaque extérieure^{Note3}. Les charmes collectifs sont quantitativement limités par rapport à l'éventail des charmes individuels.

6. 2. 2. Les charmes individuels

Les Ding orientaux recourent aux charmes individuels pour guérir, pour retrouver un voleur, pour découvrir une nourriture empoisonnée ou pour arrêter les sorciers. Ils usent de philtres qui attisent la haine ou de philtres d'amour pour attirer les femmes. Ils recourent également aux charmes pour gagner des palabres, pour transgresser impunément les interdits, pour échapper aux animaux féroces, pour faire des chasses ou des pêches fructueuses, pour des accouchements faciles, pour tuer, etc.

Ces charmes et ces philtres se sont adaptés à la « situation coloniale ». Ainsi ils pourront servir à écarter le mauvais blanc, à multiplier l'argent des Blancs, à échapper au service militaire ou aux travaux forcés, à réussir à l'école (ou au catéchuménat), à être aimé de son patron blanc et, à en obtenir ses faveurs, à devenir une prostituée à succès, etc. Les Ding orientaux croient que pour détenir certains charmes (surtout ceux qui procurent un pouvoir magique), le récipiendaire doit offrir des victimes humaines (*kibva*). La puissance du charme est, dans ce cas, fonction du nombre des victimes livrées. D'où l'association qui est souvent faite entre la possession d'un charme, la magie et la sorcellerie. Dans le langage courant les termes « *uloe* » (magie), « *mukpe* » (sorcellerie), « *mituk* » (charme), « *makpr* » (amulettes) et « *ntoeki* » (philtre) sont souvent confondus car ils désignent indistinctement la « sorcellerie » que le kikongo traduit par « *ndoki* ».

Évoquons quelques-uns de ces charmes et philtres individuels^{Note1} :

Mpabr : ce charme procure à celui qui le détient le pouvoir de se rendre invisible devant un danger menaçant, notamment un animal féroce. Le détenteur peut aussi s'offrir le pouvoir de l'ubiquité, de la métamorphose (c'est-à-dire, il peut se transformer en papillon ou en simple feuille devant un léopard qui le pourchasse) ou de la rapidité. Les chasseurs et les guerriers s'octroient souvent ce charme.

Ikan : celui qui le possède peut maîtriser son adversaire par un simple cri. S'il se trouve devant quelqu'un qui s'approche de lui avec un couteau pour l'agresser, il lui suffit de pousser ce cri et l'adversaire lâche son arme.

Lagnik : celui qui le tient exerce un pouvoir de domination et de fascination. Si, le possesseur du charme est un subalterne, s'il commet une faute grave, en se présentant à son chef, ce dernier est comme subjugué, il ne sanctionne pas le fautif, mais il le blâme. Par contre, lui promettre un avancement en grade.

Mukumn : c'est le philtre d'amour qui crée chez la personne désirée l'envie d'aimer le détenteur du philtre. Souvent ce sont les hommes qui l'utilisent pour captiver les femmes.

Kimvwang : c'est la version moderne du philtre précédent. Il est souvent utilisé par les prostituées pour attirer les partenaires. Ce charme serait composé entre autre du sang de menstrues, des selles ou des urines de la femme. Mélangée à la nourriture offerte à l'homme, cette mixture rend l'envoûté docile et malléable. Il semblerait, selon ce qui se raconte dans les cités de Pangu, Dibaya et Mangaï, que le « *kimvwang* » aurait été apporté dans la région par les femmes Baluba.

Nzwan : c'est le chat magique que son détenteur peut envoyer pour espionner ses adversaires. Certains de ces chats se transforment en léopards pour terrifier l'ennemi ou chasser pour leur maître.

Mupben : celui qui détient ce charme espère devenir riche. S'il fait un petit travail, il est toujours grandement récompensé. L'acquisition de ce charme requiert des sacrifices humains.

Muyeke : Charme qui permet à son possesseur de devenir riche soit en multipliant les billets de banque, soit en produisant de grandes récoltes, soit en envoyant son serpent (boa ou python) avaler l'argent d'un autre.

Trois autres charmes ont déjà été étudiés dans les paragraphes précédents, il s'agit, notamment de *Niang* (charme de chasse), de *Mfie nsib* (ou la marmite de l'esprit) et de *Ntwa* (le serpent magique).

Cette liste des charmes individuels n'est pas exhaustive. Elle n'est proposée qu'à titre illustratif. Il est difficile de connaître tous les charmes qui peuvent exister. Un même individu peut recourir à plusieurs charmes à la fois pour des raisons diverses. D'autres charmes ne sont en réalité que des remèdes pour telle ou telle maladie. Dans la plupart des cas, ceux qui ont des charmes avec un caractère sorcier, ne se dévoilent pas au grand jour. Ils se taisent pour ne pas subir la vindicte populaire.

6. 3. MÉDECINE TRADITIONNELLE

La maladie est considérée comme affectant l'homme tout entier, corps et esprit. Les étapes du soin prennent en compte cette double dimension. La sorcellerie comme la malédiction ou la possession font partie du registre des concepts qui définissent la maladie. Vansina indique qu'au 19^e siècle, « *soigner était un processus de restauration poursuivi par le patient, le spécialiste, et le groupe de soutien à l'intérieur de la Maison du patient. La plupart des interventions de guérison étaient des performances publiques, souvent accompagnées de musique et parfois spectaculaires. Les remèdes étaient administrés de différentes façons quoiqu'une partie essentielle de la plupart des interventions étaient encore des charmes. Les interventions étaient accompagnées d'interdits : pour le patient, souvent pour le guérisseur, et parfois pour le groupe de soutien* »^{Note1}. Chez les Ding orientaux, les maladies sont définies par les spécialistes que sont les devins. Le plus souvent, ils jouent aussi le rôle de guérisseur. Une procédure bien rodée conduit le patient de la consultation à la guérison (ou à la mort) en passant par les soins. Pour illustrer notre propos : une personne tombe gravement malade (nous sommes ici en régime matrilinéaire) ; son oncle maternel est informé. Les familles paternelle et maternelle se réunissent. Une députation est envoyée consulter le meilleur devin de la région. Celui-ci formule un diagnostic déterminant le mal dont souffre le patient ; il désigne l'origine de cette anomalie. Le genre de maladie et sa cause connus, le patient est conduit chez le guérisseur après avoir été, auparavant, désenvoûté (upa mpiam =donner le kaolin) par le présumé sorcier. Le guérisseur soigne le corps par la maîtrise des plantes et des minéraux^{Note2}. Il guérit l'esprit par des techniques magiques ou par des moyens psychothérapeutiques. Le sorcier ou le responsable de la maladie paye la facture du guérisseur, souvent un poulet, une chèvre (bouc) ou de l'argent.

Tous les cas de maladie ne nécessitent pas la consultation d'un devin. Certaines maladies réputées naturelles et les petits bobos quotidiens sont soignés localement par des guérisseurs aguerris. Quant aux enfants, ils sont soignés, le plus souvent, par leurs mères.

Toutes ces croyances et ces pratiques décrites dans ce chapitre ont été considérées, par les missionnaires, comme de vulgaires superstitions. Très peu parmi eux, ont pris la peine de les étudier pour comprendre la logique de leur fonctionnement. Ils ont cru qu'à force de les dénoncer dans leurs prédications et d'excommunier les convertis qui les pratiquaient encore, ils allaient les éradiquer. La réalité s'est montrée rebelle : ces croyances et ces pratiques n'ont pas disparu, au contraire, elles se sont adaptées à la modernité coloniale et missionnaire.

CHAPITRE TREIZIÈME LA CROIX ET LA CHÈVRE : APPROPRIATION ET RÉSISTANCE

La rencontre du christianisme catholique et romain avec la culture des Ding orientaux, devait, comme on pouvait bien s'y attendre, produire des effets inédits et provoquer de vrais défis humains et culturels auxquels les indigènes devaient répondre. Ce sont ces réactions des autochtones que ce chapitre tente de cerner.

1. RÉPONSES AUX EXIGENCES DE LA VIE CHRÉTIENNE

Achille Mbembe affirme que la religion chrétienne n'a jamais réussi à imposer aux sociétés africaines « l'hégémonie qu'elle eut autrefois en Occident, à l'époque médiévale notamment. De nombreuses (...) sphères symboliques lui ont échappé, les sociétés africaines n'ayant, en définitive, accepté de transactions que dans les domaines pour lesquels elles avaient besoin d'un surcroît de magies pour négocier avec les nouvelles structures de contraintes (le régime de servitude coloniale notamment) au sein desquelles elles étaient, désormais, sommées d'exercer leur historicité. »^{Note1}.

Il est vrai que tout au long de la période missionnaire, les sociétés africaines ont opposé une résistance à l'hégémonie chrétienne, à sa prétention à posséder la totalité de la vérité sur l'homme et sur le monde. Des pans entiers de ces sociétés, ceux que Mgr Bossart appelait « *le bloc païen* »^{Note2}, n'ont pas, en définitive, adhéré au christianisme. Ceux qui ont reçu le baptême, quel que soit le nombre avancé par les statistiques, ont adopté des attitudes variées vis-à-vis des énoncés du christianisme. Ces attitudes dépendent non seulement des dispositions personnelles de chaque converti, mais aussi de la pression exercée par l'environnement social et les événements. Il est difficile de discerner les mobiles de la conversion et les raisons de tel ou tel autre comportement du chrétien. Nous pouvons, toutefois, tenter de décrire quelques formes de réponse que les Ding orientaux, et souvent, avec leurs voisins, ont donné au défi provoqué par l'implantation du christianisme.

1. 1. APPROPRIATION DES SYMBOLES CHRÉTIENS (SACRAMENTAUX)

Toujours dans leur quête d'une bonne vie où ils seraient protégés contre les maléfices des sorciers, les Ding orientaux, surtout ceux qui ont « reçu le baptême », auront recours aux symboles chrétiens (chapelet, médailles, croix, images, eau bénite, etc.) pour remplacer les charmes et tous les cultes anti-sorciers interdits par les missionnaires.

1. 1. 1. Le chapelet et la dévotion mariale

Tous ceux qui ont côtoyé les chrétiens de Pangu reconnaissent leur grande dévotion à la Vierge Marie. La manifestation externe de cette dévotion est la récitation quotidienne et presque ritualisée du chapelet en ciluba. Ndaywel se souvient de son grand-père égrainant son chapelet au coin de sa case, à des moments précis de la journée, le regard toujours fixé vers la même direction et avec des gestes plus ou moins mécaniques^{Note1}.

À Pangu, les témoins m'ont affirmé que ces prières quotidiennes se disaient le regard tourné vers l'est (vers où le soleil se lève)^{Note2}. Ce culte de Marie s'appuie sur un objet matériel, le chapelet, qui, en lui-même, a une valeur intrinsèque. Il n'est pas seulement objet de piété, mais il est porté comme pendentif et il est aussi brandi pour se protéger contre les mauvais esprits et les sortilèges. 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 bienfaites 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. Il écrit :

L'année dernière, étant en route pour Ekongo, à trois journées d'ici, j'appris d'un catéchiste qu'il avait entrepris depuis plusieurs jours un malade, mais qu'il avait été écarté coup sur coup. L'obstacle était là, près de la couche funèbre, en chair et en os, sous la forme d'une femme qui n'était pas une épouse. Je fis moi-même une démarche, qui fut aussi sans succès. Je rentra chez moi pour

invoker Marie. Le soir, nouvelle démarche. Je montrais le crucifix au malade, qui se montre bien disposé à entendre mes instructions. Il consentit à mettre l'intruse poliment dehors et accepta les mesures que je lui prescrivis pour éviter le retour vers son passé. Il fut baptisé et, dès le lendemain matin, on vint m'annoncer son décès ^{Note1}.

Ensuite, la Vierge Marie donne aussi des enfants aux femmes qui la supplient. Le même Père Van Houtte confirme cette déclaration : « *Bien des femmes mariées depuis des années, sont venues me demander ce qu'elles pourraient bien faire pour avoir des enfants. Ma réponse est stéréotypée : « Chaque soir, avec votre mari, priez ensemble la Ste Vierge. Une dizaine de votre chapelet suffit comme prière quotidienne ; mais surtout persévérez et ne perdez pas confiance. Si c'est pour votre bien, la bonne Mère vous exaucera ».*

J'en connais qui, après quinze et vingt ans de mariage, n'avaient pas d'enfants et se regardaient comme stériles, et furent finalement récompensées de leur persévérance à réciter journalièrement leur dizaine de chapelet ^{Note2}.

Van Houtte indique, enfin, que chez les chrétiens, la récitation du chapelet fait partie de l'ordre du jour : « Dans les villages chrétiens aussi bien qu'aux postes de mission, la plupart de nos gens récitent journalièrement le chapelet, partie à la messe à la suite des prières du matin, partie l'après-midi à l'appel du tam-tam pour la reprise du travail. Ceux qui habitent trop loin et ne peuvent venir à la chapelle récitent généralement le chapelet chez eux, et suivent d'un jour à l'autre les mystères du rosaire ^{Note3}.

Van Houtte conclut : « 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 confiance en la protection de Marie est à cent coudées au-dessus de la confiance des fétichistes dans la force aveugle de leurs amulettes ^{Note1}.

Nous nous demandons si cette confiance à la protection de Marie n'est pas simplement la substitution de la foi en la protection des amulettes ? En d'autres termes, le chapelet, la médaille de la Ste Vierge et le scapulaire ne sont-ils pas des « amulettes des Blancs » ?

En tout cas, un autre Scheutiste du Kasai, le Père De Brandt indique que les débris du chapelet sont recherchés par les « sorciers » pour la fabrication des pilules pour soigner diverses maladies : « Nos chrétiens de toute tribu tiennent tant à leur chapelet, que les sorciers tâchent maintenant d'en acheter quelques débris à n'importe quel prix, pour les réduire en poudre et en faire des pilules contre diverses maladies ^{Note2}.

De Brandt montre aussi que la récitation de l'Ave Maria répond au besoin de se protéger. Il écrit : « En cas de danger, par exemple quand le tonnerre menace, le nègre récite l'Ave Maria à haute voix. S'ils sont en nombre, ils chantent parfois un cantique à Marie [...]. En beaucoup d'endroit, vers huit ou neuf heures du soir, les catéchistes donnent le coup de clairon, qui met les chrétiens à genoux dans toutes les cases, pour la récitation en commun des trois Ave Maria ^{Note3}.

Les Scheutistes du Kasai ont transmis une grande dévotion mariale à leurs chrétiens. Ceux-ci l'ont intégrée dans leur registre symbolique et culturel. Ainsi, se comprend l'attachement des chrétiens de Pangu à la récitation de l'Ave Maria en ciluba et l'importance qu'ils accordent au chapelet comme objet de dévotion.

Les Jésuites ont continué à promouvoir la dévotion mariale ; la récitation du chapelet est restée la forme de prière la plus communément partagée. À Ipamu, à l'heure de l'angélus toutes les activités s'arrêtaient pour ce court instant de prière. Dans la concurrence avec les protestants, les missionnaires catholiques présentent le chapelet comme le signe qui marque la différence.

Pour les gens de cette époque, le chapelet est considéré comme un « charme » pour les chrétiens. Il est censé leur procurer la force, s'ils se battent contre un païen ; il les défend contre les sorciers et il les protège contre les ennemis. Dans certains cantiques destinés à la Vierge Marie, le chapelet est encore aujourd'hui présenté comme l'arme du chrétien, l'instrument qui défend contre les attaques ennemies, le tam-tam qui raisonne partout, dans les moments de joie et de peine ^{Note1}, etc.

Selon un petit fascicule intitulé « Construire une Église zaïroise authentique ^{Note2} et d'après les témoins que nous avons interrogés, le chapelet a aussi servi d'ordalie : il était placé par terre et le présumé coupable devait l'enjamber. Si l'accusé était réellement fautif, il attrapait une diarrhée sanglante pouvant le conduire à la mort. Il y a ici des similitudes qui font penser à l'oracle du poison.

1. 1. 2. L'eau bénite

Contrairement à l'eau de baptême (*masa ya mbotika*) qui, au début, faisait peur pour des raisons que nous avons suffisamment évoquées, l'eau bénite (*masa ya lusampulu*) a rencontré et rencontre encore aujourd'hui un grand succès non seulement chez les baptisés mais aussi chez les païens qui redoutent son efficacité. L'eau bénite se substitue d'abord au charme de protection (*lakin*). Elle défend, selon les chrétiens, celui qui la détient contre les rêves maléfiques, les menaces de sorciers et contre toutes les personnes qui ont de mauvaises intentions. Dans ce cas, le flacon d'eau bénite est placé au chevet du lit ou à l'entrée de la maison. Son efficacité serait aussi attestée contre toutes sortes de possession démoniaque. Lorsqu'elle est utilisée pour l'exorcisme, les convertis affirment qu'elle consume le mauvais esprit, obligé de s'enfuir. Parfois, elle est utilisée simplement comme un remède. Les usagers en boivent une petite goutte pour se soulager d'une fièvre, d'une migraine, d'une diarrhée, etc. ; ils la frottent aux jambes pour guérir d'un rhumatisme ou à la poitrine pour se départir d'une toux persistante. Elle a aussi la puissance de maîtriser les forces et les charmes adverses. Les sportifs l'utilisent pour neutraliser leurs concurrents, les travailleurs pour dompter leur chef impitoyable. L'eau bénite était et reste encore aujourd'hui d'un usage universel. Les missionnaires ont favorisé cet usage en donnant systématiquement de l'eau bénite à ceux qui venaient les consulter pour se plaindre d'une vision cauchemardesque, d'une persécution nocturne par des sorciers, etc. Dans l'histoire de la tragédie de Léon Mbele, le Père Struyf rapporte que malgré l'eau bénite donnée à ce catéchiste, sa femme et son enfant continuaient à subir les attaques de la vieille sorcière ^{Note1}.

Les témoins affirment que certains sorciers et guérisseurs ne se passent pas de l'eau bénite pour confectionner leurs charmes et fabriquer certains remèdes.

Autour de l'eau bénite est né un culte « *anti-sorcier* » connu sous le nom de « *Lutaninu* » (la protection). D'après le témoignage de Kwampuku ^{Note2}, ce mouvement s'appuyait sur deux piliers : la possession d'un livre de prière de couleur rouge et l'usage de l'eau bénite pour commencer et finir la prière. Le livre rouge et l'eau bénite étaient censés procurer la « bonne chance ». Certains jeunes à la recherche du succès scolaire y ont adhéré.

1. 1. 3. La croix

La croix est l'un de ces objets cultuels que les autochtones ont assez vite adoptés et intégrés dans leurs usages. La croix est, d'abord, perçue comme la représentation matérielle de la mort. Pour cette raison, elle a été, très tôt, domicile, même sur les tombes des païens. Chaque fois qu'une personne meurt et qu'elle est enterrée, une croix en bois est plantée du côté où repose sa tête, sur le tumulus constituant le haut de sa tombe. L'aspect des cimetières « indigènes » est bien décrit par Ribaucourt : « *De-ci de-là, en 1959, puis progressivement partout, aux abords des villages, des endroits d'habitude broussaillieux apparurent propres, bien dégagés, balayés : les accès aux cimetières et les cimetières eux-mêmes. Se distinguaient ainsi de faibles tumulus, de petites croix en bois, souvent chancelantes, de très rares tombes avec revêtement en ciment, et aussi, éparpillés, des casseroles, des assiettes, desalebasses, de vieilles chaises longues, tout un attirail nécessaire aux ancêtres* ^{Note3}.

Les croix sont là parmi tant d'autres objets supposés être utilisés par les défunts dans l'autre vie. Il y a ici comme un mélange entre la foi en la résurrection du Christ et la croyance au séjour des ancêtres. C'est aussi ici que la croix rencontre la chèvre et le vin de palme. Lorsqu'il s'agit d'offrir un sacrifice, la victime - une chèvre ou un poulet - est égorgée au pied d'une croix, parfois branlante. Le sang de la victime est aussi aspergé sur la croix.

Dans les villages ou quartiers chrétiens (*mavula*), les habitants construisent une grande croix en ciment au milieu de leur secteur. Ce monument a une double fonction : distinguer le village ou le quartier de chrétiens de celui des païens et protéger les pensionnaires contre les esprits malveillants et les attaques des sorciers.

Vers 1956, la mode est aux petits crucifix et aux livres de prière venant par la poste, de Paris ou de Bruxelles. Cette habitude touche surtout la petite élite d'enseignants, des commis, des magasiniers, les cuisiniers des Blancs, bref la petite bourgeoisie locale désignée par le terme colonial d'« *évolué* ».

Pour ces « *évolués* », ces petites croix et ces livres ont des vertus magiques. D'après le témoignage de Ribaucourt, les détenteurs de ces objets prient au cimetière et souvent la nuit ^{Note1}. Ces prières sont faites non seulement pour se protéger contre les mauvais sorts et la malveillance des sorciers, mais aussi pour obtenir la bonne chance, la fécondité, la guérison, la richesse et le bonheur. À cette époque, les « *évolués* » se ruent sur les médailles porte-bonheur, les bagues, les chaînettes et même les lunettes magiques provenant des maisons spécialisées de Paris, Bruxelles ou Moscou. Les bénéficiaires de ces objets sont tenus à respecter des règles secrètes strictes sous peine de sombrer dans la folie ou de mourir inopinément.

1. 1. 4. Imposition de médailles

L'imposition des médailles fait partie de la cérémonie d'admission au catéchuménat. Cette cérémonie est souhaitée par les Supérieurs des Missions : « *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* »^{Note2}. Les étapes du déroulement de cette cérémonie sont précisées :

- 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.

Il est à souhaiter en effet, que les catéchumènes portent un insigne qui les distingue des postulants et des chrétiens^{Note1}.

Au fil des années, cette cérémonie d'admission au catéchuménat qui, au départ, se voulait modeste, va prendre de plus en plus de l'importance et se centrer sur ce qui au début était facultatif, l'imposition d'un signe distinctif, au point que, même dans le langage missionnaire, c'est l'expression « *imposition des médailles* » qui va s'imposer pour désigner la cérémonie d'admission des catéchumènes^{Note2}.

Au Kasai, ce signe consiste à une médaille de la Sainte Vierge et à un scapulaire, le chapelet étant réservé aux chrétiens. Chez les Jésuites du Kwango, la pratique est la même.

La cérémonie d'imposition des médailles est donc un moment important pour le catéchumène. Les insignes qu'il porte le séparent du païen et lui permet d'apprendre les « prières » des chrétiens. Sa médaille et son scapulaire possèdent, certes, un « pouvoir » mais un peu moindre que le pouvoir conféré par le chapelet. D'où la nécessité de s'appliquer pour atteindre l'étage supérieur : le baptême.

Les missionnaires de Pangu procèdent à ces impositions de médailles sur place à la mission ou dans les centres où il y avait un important nombre de catéchumènes. Ainsi, par exemple, le 8 octobre 1915, Moons se rend expressément à Mangaï pour imposer les médailles aux catéchumènes^{Note3}.

Au fur et à mesure que les catéchumènes augmentent en nombre, les besoins en médailles s'accroissent. La correspondance des missionnaires indique des demandes de plus en plus nombreuses de médailles de la Vierge Marie. Plus tard, ce sont les médailles du Cœur de Jésus et d'autres Saints qui viendront agrandir la panoplie d'insignes chrétiens.

1. 1. 5. Le culte du Sacré-Cœur

Dans son rapport de l'exercice 1933-1934 dont une copie a été réservée au Supérieur Général des Oblats, Mgr Van Hee indique que « *quelques missions ont établi des « Liges de Sacré-Cœur » affiliées à l'Apostolat de la Prière, spécialement pour soutenir et intensifier le zèle apostolique de leurs catéchistes* »^{Note1}. Parmi ces missions se trouve Ipamu, si nous nous référons aux témoignages des Sœurs de Sainte Marie de Namur. La *Ligue du Sacré-Cœur* qu'on traduisait en kikongo par « *Mbundu Yezu* » (Cœur de Jésus) se développera surtout à l'époque des Oblats. Les membres ont l'obligation de participer à la messe de chaque premier vendredi du mois et de prier devant l'image du Cœur de Jésus.

Dans les villages et les « *mavula* » où la présence missionnaire est occasionnelle, les prières devant l'image du Sacré-Cœur deviennent de plus en plus régulières à tel point qu'aux alentours de 1954-1955, les dévots commencent à attribuer à ces images des vertus inattendues. Ils estimaient que, placées au chevet du lit ou au fronton de la case, ces images protégeaient contre les songes et les mauvais esprits. Elles combattent les sorciers et elles protègent contre certaines maladies et contre la malchance. La demande d'images du Sacré-Cœur s'est accrue pendant ces années-là.

1. 2. APPROPRIATION DES SACREMENTS CHRÉTIENS

Nous avons étudié, dans la deuxième partie de ce travail, la manière dont les sacrements étaient conférés par les missionnaires, Scheutistes et Jésuites. Dans ce paragraphe, il s'agira d'examiner comment les Ding orientaux ont compris et vécu ces sacrements.

1. 2. 1. Le baptême

Tous les rapports des missionnaires indiquent un nombre toujours croissant des baptisés. L'optimisme règne partout et à chaque cérémonie de baptême, la joie est immense de gagner au Christ un nombre toujours plus élevé de ces Noirs qui autrefois étaient « *plongés dans les ténèbres du péché et de l'ignorance* »^{Note1}. Les nouveaux convertis éprouvent-ils les mêmes sentiments que les Pères ? Essayons de nous situer du côté des autochtones pour scruter leurs sentiments.

a.. « Je suis devenu enfant de Dieu ! Les Pères ont coupé ma queue du diable ! »

Rappelons qu'aussi bien à Pangu qu'à Ipamu se faire baptiser n'est guère une partie de plaisir. Les enfants comme les adultes doivent, pendant deux ou trois ans à la Mission, apprendre la « *religion des Blancs* » dans une langue qui leur est inconnue. Et avant le baptême proprement dit, ils doivent subir un examen décisif.

Nous sommes très peu renseigné sur les festivités qui marquaient les baptêmes de Pangu. Par contre nous disposons d'une documentation orale et écrite assez fournie sur Ipamu et Mwilambongo. Dans ces deux dernières missions, les cérémonies de baptême se terminent par une joie sans pareille chez les natifs. Les chants^{Note2}, qu'ils exécutent, traduisent l'ambiguïté de leur sentiment. C'est à la fois la joie d'avoir acquis un nouveau statut dans une société où être chrétien signifie se rapprocher un peu du Blanc ou parfois trouver un emploi rémunéré ; joie aussi pour avoir brisé le lien avec Satan et surtout avoir eu une assurance (toujours provisoire) d'être épargné des sortilèges des sorciers ; joie, enfin, d'être libre et épargné des corvées de la Mission et des fouets des Pères.

Les fruits immédiats du baptême sont diversement appréciés. Un témoin affirme que les missionnaires des Pangu baptisaient avec l'eau du *Jourdain* (Masa ya Yurdani), ce qui rendait leur baptême plus efficace que celui d'Ipamu^{Note1}. Un autre assure que lors de la cérémonie de baptême, les missionnaires de Scheut plaçaient les femmes d'un côté et les hommes de l'autre, ils scindaient chaque équipe en petit groupe de cinq à dix personnes à qui ils donnaient un même prénom (nom de baptême ou nom chrétien). Les convertis ne choisissaient pas leurs prénoms, ils leur étaient donnés par les missionnaires qui en connaissaient seuls le secret^{Note2}. Parce que c'est le Blanc qui donnait le nom, ce baptême-là était plus efficace. D'ailleurs ces noms n'étaient-ils pas en latin ? Nous lisons dans les registres de baptême : Maria, Petrus, Barthomeus, Benedictus, Nicolas, Carolus, Sola, Mauritius, Philomena, Maria Josepha, Godefrida, Nicolaus, Carolina, Jacobus, Ludovicus, Joanna, Josephus, Juliana, Isidorus, Lucas, etc^{Note3}.

Les Jésuites donnaient des prénoms en français, mais ils étaient très peu variés : « Les noms chrétiens sont peu nombreux, toujours les mêmes : Joséphine, Louise, Marie, Marguerite, Véronique, Thérèse et il y en a des « Joséphine ! » Pour les reconnaître, on y ajoute l'ancien nom païen dont la prononciation et partant l'orthographe varient à l'infini »^{Note4}.

Les temps forts et les cérémonies même de baptêmes qui apparaissaient tout à fait naturels et ne nécessitant aucune explication, ont été vus, commentés et interprétés par les natifs. Ils en parlaient entre eux et essayaient de vivre ces événements de leur manière. Sœur Joséphe-Marie résume ces commentaires :

Nos catéchumènes célibataires sont en retraite pour leur baptême de demain. Personne ne saurait les faire enfreindre le silence. Nos filles sont pleines de superstitions : Exemples : Règles 1° silence absolu le jour de sa retraite 2° les chrétiennes doivent battre les retraitantes pour qu'elles expient leurs péchés - les retraitantes se laissent faire volontiers et même demandant la correction 3° parce que Satan est furieux contre elles, les retraitantes ne s'isolent jamais, elles se feront accompagner une chrétienne qui a mission par sa présence d'empêcher Satan de voler la retraitante 4° les nouvelles chrétiennes feront de même jusqu'à ce qu'un nouveau baptême de catéchumènes leur confère le titre d'anciennes sur lesquelles, disent-elles, Satan n'a plus de prise. Les nouvelles chrétiennes doivent avoir un grand respect pour leur marraine. Durant tout un temps, elles se rendront chez elle pour apprendre à prier et à se confesser. Mais ne pensez pas que ce soit là une bonne chose car nos chrétiennes en allant chez « la maman du baptême » désapprennent ce que Sœur Imelda a eu tant de peine à leur mettre à fleur de cerveau. D'après la marraine, le chapelet est chose capitale pour la chrétienne et la réciter, selon elle, demande des gestes invariables très importants, comme de serrer chacun des grains à deux mains... Aussi, voyons-nous des chrétiennes revenir du travail avant les autres parce qu'elles doivent réciter le chapelet ! Maintenant que nous leur avons expliqué le mot « devoir », elles ne reviennent plus mais je les soupçonne bien de s'y exercer encore sur les champs^{Note1}.

Mais ces nouveaux chrétiens, revenus dans leur terroir, abandonnaient-ils vraiment leurs « *habitudes païennes* ? Le baptême les lavait-il de « *leur barbarie et leurs*

b. « Le baptême a tué mon enfant ! »

1. 2. 2. La confession

a. « Dans quelle langue faut-il dire les péchés? »

b. « Les péchés des Blancs et les péchés des Noirs! »

1/08/2007 3:41

Pour les missionnaires, leurs chrétiens ne savaient pas faire leur examen de conscience. Ils étaient incapables de distinguer ce qui était péché et ce qui ne l'était pas. À Mwilaongo par exemple, c'est Sœur Imelda qui était chargée de préparer les filles et les femmes à la confession, alors elle en a vu de toutes les couleurs. Sœur Joséphe-Marie rapporte les déboires de Sœur Imelda :

Un point noir pour Sœur Imelda, c'est l'examen de conscience... le péché... Les noirs ignorent cela. Dans leur mentalité, il y a deux sortes de péchés : ceux des Blancs et ceux des Noirs. Les Blancs disent que mentir - voler - désobéir - être paresseux - adultère, c'est pécher... que les Blancs disent donc cela à confesse ! et nous, nous dirons les péchés des Noirs « injurier mon prochain ! Cela, c'est le péché capital de nos négresses qui nous disaient au début qu'elles ne trouveraient rien d'autre à dire à confesse. Les garçons ajoutent : « Et moi, j'ai craché dans l'eau pendant que mon camarade se baignait » Cela, c'est un gros péché « noir ». Quand le R. P. entendait cela : Clac ! la trappe au nez du grand pécheur. Pas matière à absolution. Mais voici que depuis que les Sœurs ont remplacé les catéchistes noirs pour les leçons expliquées (il en reste pour le texte) nos filles trouvent des péchés à accuser et la faute ou la gloire en revient à Sœur Imelda. Nous lui disons : « mais, ma Sœur, pourquoi donc êtes-vous venue pervertir les Noirs ? Voyez, avant votre venue, ces enfants ne faisaient qu'un péché à accuser au bout de 15 jours et à présent, elles en font des quantités. Sœur Imelda rit joyeusement et répond qu'elle en fera encore dire davantage. Et c'est le Révérend Père qui est content ! N'empêche que quand vient le samedi, l'examen de conscience, Sœur Imelda a un peu chaud ! Et Sœur Supérieure qui conduit les brebis repentantes au Pasteur soupire un peu quand, au bout d'une demi-minute, la trappe claque sur : J'ai injurié mon prochain ! » ^{Note1}. Ce problème d'examen de conscience et de la notion de péché n'a pas été résolu avec l'africanisation de l'Église. Les confesseurs d'aujourd'hui ne sont guère mieux lotis que ceux d'hier.

c. « Mon Père, j'ai honte! »

La gêne pouvait aussi constituer un handicap pour le pénitent. Par exemple, pour des raisons de pudeur, il n'était pas courant, dans les habitudes locales, qu'une jeune fille, aussi pubère soit-elle, puisse aborder des questions de sexualité avec les hommes. Elle devait faire preuve de réserve en cette matière surtout lorsqu'elle devait parler à un homme aussi respectable que le prêtre. Ainsi, pour s'accuser de fornication par exemple, la jeune adolescente devait utiliser des formules édulcorées. L'insistance du missionnaire cherchant à ne pas passer « *sous silence le chapitre de la pureté* » gênait souvent la pénitente. Alors, le missionnaire s'entendait souvent dire : « *Pardon mon Père, j'ai honte!* »

d. « Le Père Supérieur tonne au confessionnal! »

Le dernier obstacle que le converti devait franchir, c'était l'humeur du confesseur. De nombreux témoignages parlent de tel missionnaire qui gardait ses pénitents longtemps au confessionnal, de tel autre qui s'énervait parce le pénitent ne trouvait pas de péchés à confesser ou encore de tel autre qui ne donnait pas d'absolution puisque les prières n'étaient pas bien dites, etc.

Pour plusieurs pénitents, se confesser était un exercice aussi périlleux que l'examen préalable au baptême. Même si, comme dans l'exemple évoqué plus haut, la préparation avec une religieuse ou un catéchiste avait été bien menée, rencontrer le prêtre et lui dire avec précision ses péchés, n'était pas une panacée. Les appréhensions et l'angoisse gagnaient rapidement le pénitent au fur et à mesure que le moment de la rencontre avec le prêtre approchait. Et devant le Père, la peur triomphait toujours. Lorsque le Père était réputé « *méchant* », le pénitent perdait souvent « son latin », avant même de commencer la récitation de la première prière.

1. 2. 3. Le mariage

Le mariage chrétien constitue un autre défi majeur. La constitution des familles chrétiennes stables, fondées sur le principe de mariage monogamique et indissoluble, a été le cheval de bataille de tous les missionnaires au Congo. L'enjeu était de taille d'autant plus que pour bon nombre d'entre eux, seuls les enfants bien formés de ces familles chrétiennes pouvaient, dans un avenir proche, garantir l'instauration définitive de l'ordre chrétien et barrer la route à « *l'immoralité précoce et aux idées superstitieuses, héritées des coutumes et des traditions des ancêtres* » ^{Note1}. Cette exigence, conseillée par les instances romaines, était permanente et occupait chaque année quelques pages du rapport des missions. Par exemple, dans le rapport de 1933-1934, Mgr Van Hee écrit :

Le vicariat du Kwango a l'inestimable avantage de posséder, dans la majorité de ses missions, un solide noyau de familles chrétiennes généralement stables et unies ; c'est là un gage très certain de prospérité pour l'avenir. Le taux moyen des enfants en vie par famille laisse malheureusement à désirer : il n'y a qu'un territoire de mission, celui d'Ipamu - mission de fondation relativement récente pourtant - où la moyenne des enfants en vie dépasse deux enfants par union monogamique. Les retraites collectives et le rappel fréquent des enseignements de la morale chrétienne, et notamment de l'encyclique « *Casti connubii* », nous permettront d'obtenir progressivement des résultats plus satisfaisants dans la généralité de nos missions. L'immoralité précoce et les idées superstitieuses, héritées des coutumes et des traditions des ancêtres, sont des obstacles à la vitalité chrétienne de nos familles que nous ne pourrions vaincre que par une formation et une action spécifiquement religieuses ^{Note1}.

Chez les Ding orientaux, le mariage chrétien devait faire face à plusieurs défis liés à la tradition ancestrale. Évoquons quelques-uns de ces défis.

a. La polyandrie

Les sources scheutistes ne parlent pas de la polyandrie ou plutôt la désignent par l'expression de « *prostitution à grande échelle* » ^{Note2}. Ce sont, nous l'avons vu, les jésuites qui l'ont dénoncée avec véhémence. Ils avaient, dès le commencement de leur ministère à Ipamu, mené de timides combats contre cette institution et ils avaient « libéré » quelques femmes qu'ils auraient, peut-être, réussi, malgré la protestation des chefs locaux, à catéchiser et à baptiser à la mission. Il semble bien que le phénomène ait persisté, du moins dans les régions voisines de Lele, jusqu'à la veille de l'Indépendance du Congo. C'est en fait par une loi de l'autorité coloniale que cette pratique sera interdite en 1947 ^{Note3}. Mais dans la pratique, l'institution continuait à fonctionner d'une façon plus ou moins voilée. Ndaywel note que pour assurer la persistance de la polyandrie, les autochtones auraient élaboré certaines stratégies. Par exemple, chez les Ding orientaux, « *la polyandrie, pour les besoins de contrôle, était toujours inscrite dans les livres d'identité d'un membre du groupe comme étant son épouse monoandrique, mais aux yeux de la communauté villageoise elle conservait intégralement son statut* » ^{Note4}.

À la Conférence Plénière des Ordinaires du Congo et du Ruanda-Urundi, en 1956, Mgr Bossartsoumet à nouveau à l'Assemblée le problème de la polyandrie. Discuté puis adopté, le dossier avait été transmis aux autorités civiles qui produisirent un décret, interdisant cette pratique, comme contraire à la moralité publique et à la dignité de la personne humaine ^{Note5}. La polyandrie a pratiquement disparu aujourd'hui. Ce ne sont ni les ordonnances du gouvernement ni les prêches des missionnaires qui ont ruiné l'institution, mais c'est l'exigence de la modernité qui s'est imposée, créant l'exode vers la ville et la poursuite d'une promotion impliquant le passage à l'école.

Quelle était l'attitude des chrétiens par rapport à cette institution ? Interrogés à ce sujet, plusieurs témoins affirment que les convertis la considéraient comme « *une coutume païenne* » prohibée par l'Église et à ce titre, ils s'abstenaient, du moins officiellement, de s'engager dans ce « *mariage* ». Nos témoins révèlent tout de même qu'il y avait eu quelques chrétiens qui avaient pratiqué la polyandrie, en allant, souvent en catimini « *visiter les femmes de leurs groupes d'âge* » ^{Note1}. Mais chaque fois que les Pères apprenait cela, la sanction était sévère : excommunication, coups de fouet, etc.

b. La polygamie

Scheutistes et Jésuites, comme d'ailleurs tous les missionnaires du Congo, fustigent cette pratique. La question préoccupe aussi l'État colonial. La Commission pour la protection des Indigènes créée par Léopold II en 1906 et où siégeaient des personnalités ecclésiastiques en vue, réclame, dès ses premières séances, des mesures contre la polygamie. Cette pratique, répandue dans presque tous les groupes ethniques du Congo, était présentée comme une véritable abomination : les femmes polygames étant présentées comme « *un groupe de prostituées exploité* », « *instruments du travail forcé* », « *victimes des maladies infectieuses* » ^{Note2}, etc.

Une raison, souvent mise en avant, par les missionnaires, pour exiger des « *mesures radicales* » de l'État contre la polygamie, c'est la dénatalité dont elle serait la cause. Mais en réalité la lutte contre la polygamie, relevait, pour les missionnaires, de la stratégie de constitution des familles monogamiques sur le modèle préconisé par le droit canonique.

Dans leur lutte contre la polygamie, les missionnaires n'ont pas lésiné avec les moyens. Ils ont forcé l'État colonial à instaurer un « *impôt supplémentaire* » ^{Note3}.

pour dissuader les polygames ou à constituer des villages pour monogames. Certains missionnaires, accompagnés de catéchistes zélés, ont incendié les cases et fouetté les polygames pour exiger leur reddition.

La réaction des autochtones n'est pas simple à décrire. D'abord une première catégorie de polygames avait refusé de se convertir et était restée païenne. Une seconde a accepté de se séparer de toutes les épouses et de ne se marier qu'avec une devant l'Église. Dans ce cas, il n'était pas rare qu'une fois revenu au village après le baptême et le mariage, l'homme renoue discrètement avec ses anciennes épouses, quitte à aller se faire « pardonner » le péché d'adultère lors du passage du Père.

Une troisième catégorie est celle des personnes obligées par la coutume à hériter des épouses de leurs frères ou de leurs oncles défunts. C'était un devoir moral, même si on était chrétien, d'entretenir les alliances matrimoniales avec les clans dans lesquelles on épousait habituellement et de continuer à « élever » les enfants du frère et de l'oncle. Se dérober à cette obligation pouvait se solder par un mécontentement du défunt et par conséquent déboucher sur un malheur.

Il y a enfin une catégorie de chrétiens baptisés jeunes et mariés religieusement en régime monogamique. Après quelques années de vie commune, ils prenaient une seconde ou une troisième épouse parce que la première était stérile et ne donnait pas d'enfants. Souvent dans cette situation, le converti abandonnait la pratique des sacrements.

Malgré toutes les mesures contraignantes, l'Église et l'État n'ont pas su vaincre la polygamie, au contraire, comme l'indique René Bureau chez les Douala du Cameroun^{Note1.}, avec l'introduction de l'argent, elle s'est aggravée prenant une forme économique, c'est-à-dire que celui qui disposait d'un peu plus d'argent pouvait entretenir une ou deux femmes supplémentaires^{Note2.}.

c. Les mariages précoces et arrangés

Pour les missionnaires, les mariages préférentiels, tels que nous les avons décrits au chapitre 11, étaient des mariages précoces et arrangés, les époux subissant le diktat de leurs parents. Sœur Joséphe-Marie se moque de ses filles : « *Le Révérend Père dit que tout le monde doit savoir écrire son nom pour se marier et Dieu sait si elles sont désireuses de se marier ! Et d'ailleurs, elles ont leur « yakala »*^{Note1.}, depuis leur jeune âge. *Tous nos enfants ont le leur soit déjà chrétien, soit encore païen chez les Pères ou au village. Ce matin le R.P. a tonné contre le péché mortel, dans quel silence on l'écoutait !* »^{Note2.}.

En fait, les filles et les garçons qui arrivaient à la mission pour demander le baptême et le mariage étaient souvent fiancés ou mariés selon la coutume. Le missionnaire n'avait pas le moyen de vérifier si les unions scellées au village étaient forcées, précoces ou contraires au droit de l'Église. Même lorsqu'il proclamait les bans, il était rare qu'il reçoive des témoignages sur un quelconque empêchement. Les règles ancestrales continuaient à régir même le mariage chrétien. Le missionnaire bénissait les mariages entre cousins croisés, les mariages « kityl » ou les mariages avec la nièce du père^{Note3.}, etc., sans souvent se poser la question de toutes les tractations qui se sont opérées en amont.

La question des « dispenses » à demander à Rome ne préoccupait pas l'indigène qui, d'ailleurs n'en savait pas grand chose. Seuls quelques missionnaires, scrupuleux et soucieux d'appliquer à la lettre le droit romain, écrivaient aux supérieurs pour tel ou tel cas.

d. La dot

À l'époque coloniale, la dot avait une réputation négative. Les missionnaires la considéraient comme un acte mercantile. Certains ont même suggéré sa suppression par une loi gouvernementale. On considérait que la dot trop élevée empêchait les jeunes encore pauvres de se marier normalement, que les vieux chefs de famille, détenteur de l'avoir, pouvaient exercer des pressions sur les jeunes en leur imposant des femmes païennes, qu'ils pouvaient s'acheter des jeunes filles pour eux-mêmes, etc.

La dot était tellement ancrée dans la pratique sociale qu'il est apparu impossible de la supprimer. Même les chrétiens les plus zélés n'ont pas pu contourner l'obligation de payer leur dot. Dans la mentalité des Ding orientaux, celui qui ne s'acquittait pas de sa dot, pouvait subir des conséquences malheureuses pour son ménage : stérilité, mort précoce d'enfants, maladie chronique de l'épouse, etc.

En tout cas, comme le fait remarquer John Baur, « *rien en Afrique n'a mieux résisté à la christianisation occidentale que le mariage* »^{Note4.}. Il reste un événement communautaire qui implique deux clans en profondeur. La dot, bien que de plus en plus chère, apparaît aujourd'hui, pour le jeune homme, comme le gage de son amour pour la fille et sa famille.

À regarder de plus près, la donne missionnaire et coloniale a tout de même influencé et provoqué des ruptures dans le système matrimonial traditionnel. L'instruction a favorisé des mariages inter-ethniques et privilégié la notion de mariage comme contrat entre deux individus qui s'aiment par delà leurs appartenances sociales. Les missionnaires ont préparé des couples chrétiens qui, aujourd'hui encore, donnent l'exemple de la fidélité et de l'engagement perpétuel.

Mais l'action missionnaire a surtout bouleversé les rapports de force dans les relations parentales traditionnelles^{Note2.}. D'abord la famille nucléaire au sens classique, s'affirme comme unité parentale de base et le père voit son autorité et ses responsabilités s'accroître sur sa femme et ses enfants sans paradoxalement, affaiblir ses liens avec ses nièces et ses neveux qui le réclament toujours comme leur père juridique.

Ensuite, comme dans les sociétés de type occidental, les enfants portent tous le nom de leur père auquel on ajoute un prénom puisé dans le répertoire de saints de l'Église catholique. Cette situation remet en cause le sens du nom tel que le conçoit la tradition ancestrale.

Enfin le père de famille qui reste toujours l'oncle maternel pour les enfants de ses sœurs se trouve tiraillé entre les obligations envers ses propres enfants, imposées par la modernité chrétienne et occidentale, et les devoirs envers ses neveux, exigés par l'ordre social traditionnel. Par exemple, s'il est chrétien, il ne peut que difficilement se dérober à l'obligation qui est faite à l'oncle de consulter le devin lorsque son neveu est malade. S'il ne le fait pas, au nom de sa foi, il sera accusé de sorcellerie et considéré comme le « mangeur »^{Note3.} de ses neveux.

1. 3. LE DÉFI DE LA MALADIE ET DE LA MORT

La conception de la maladie et de la mort s'enracine dans la structure sociale et la matrice culturelle de chaque groupe humain. C'est la société qui, en amont, définit la maladie tout autant qu'elle propose les schémas thérapeutiques et les limites de la guérison. C'est elle aussi qui, en aval, règle la question de la mort et détermine les comportements à adopter. La maladie et la mort sont des faits de société. Elles se prêtent à l'analyse historique^{Note1.}.

Le christianisme missionnaire, dans sa prétention à transformer tout l'être païen, a tenté aussi d'apporter, aux autochtones, de nouvelles réponses aux questions existentielles de la maladie et de la mort. Les missionnaires, en phase avec les conceptions scientistes en vogue en Occident, ont cherché, par tous les moyens, à faire créditer l'idée que la maladie et la mort sont des phénomènes naturels et qu'avec leurs hôpitaux et leurs remèdes, ils peuvent soulager la souffrance et reculer la mort. Dans cette perspective, les manières traditionnelles africaines de percevoir la maladie et la mort étaient contestées sinon ridiculisées. Elles relevaient, d'après les missionnaires, de la superstition. Mais lorsque les missionnaires s'étaient mis à soigner les malades dans leurs hôpitaux et que certains patients finissaient tout de même par mourir, alors les Africains se sont mis à douter de l'efficacité du système missionnaire.

Pour beaucoup d'Africains, l'explication selon laquelle la maladie et la mort ont des causes biologiques, reste théorique et générale. Le vrai débat se situe ailleurs : pourquoi la maladie et la mort me touchent-elles, seulement moi, et en ce moment ? Par exemple, Sœur Joséphe-Marie a beau me rassurer, à partir de son laboratoire d'Ipamu, que mon mal vient de tel virus ou de telle défaillance génétique, elle ne me dira jamais : « pourquoi cela m'arrive-t-il seulement à moi, à mon épouse, à mon enfant et à ce moment ? » Pourquoi, par exemple, la mouche tsé-tsé qui donne la maladie du sommeil a-t-elle croisé mon chemin à moi, à tel moment précis de ma vie ? À ces questions, aucune Sœur et aucun Père ne répondent. Cela ne les intéresse pas. Par contre, les Africains sont préoccupés par ces interrogations d'ordre métaphysique. Ils pensent que ce n'est pas par hasard que j'ai croisé la mouche tsé-tsé sur mon chemin. Une force occulte a provoqué cette rencontre.

1. 3. 1. La maladie

Pour l'autochtone, la maladie, qui parfois conduit à la mort, est un épiphénomène, manifestation d'un désordre plus profond. Elle apparaît tantôt comme une sanction résultant d'une faute ou de la transgression d'un code social, tantôt comme l'annonce d'un message d'outre-tombe, tantôt comme une malédiction, tantôt comme un

résultant d'une faute ou de la transgression d'un code social, tantôt comme l'annonce d'un message d'ordre-culte, tantôt comme une malediction, tantôt comme un mauvais sort jeté par un sorcier malveillant, tantôt comme une conjugaison négative des forces de la nature. Aussi, avant de soigner les signes extérieurs du mal, c'est-à-dire la maladie, il faut d'abord s'attaquer à la racine; et c'est le devin qui sait dire où se trouve la racine, la cause profonde. D'où la nécessité de le consulter en premier avant d'aller voir la Sœur infirmière.

Les Sœurs et les Pères d'Ipamu se plaignent constamment que « *leurs Noirs* » n'apportent les malades au dispensaire de la mission « *qu'à la toute dernière extrémité, après avoir épuisé tous les remèdes du village* »^{Note1.} .

Emmener un malade au dispensaire, n'est que l'aboutissement d'un long processus engagé depuis le jour où la maladie s'est déclarée. Le dispensaire est la dernière étape que les proches du malade abordent après avoir épuisé toutes les solutions proposées par la tradition ancestrale. L'histoire suivante illustre le peu d'enthousiasme des Ding orientaux pour la médecine des Blancs :

Au retour d'un voyage en brousse, un des Pères nous avait parlé d'un homme malade au village : il aurait voulu le faire transporter à la Mission, mais les gens du village s'y refusaient, sous divers prétextes. Aussi nous disions-nous que Thomas Mupe n'arriverait jamais, sauf à la toute dernière extrémité, après avoir épuisé tous les remèdes du village. Un jour, cependant, nous voyons s'approcher deux hommes, porteurs d'un hamac dans lequel gît une forme humaine. Une femme les suit, portant un bambin à califourchon sur la hanche. Ils viennent droit au dispensaire et, sans rien dire, - ce qui fait présager un cas grave, - ils déposent doucement leur charge sur le sol. De la couverture formant le hamac dégage un long corps squelettique. Les yeux fermés, enfoncés dans leurs orbites, s'ouvrent lentement : agrandis par la souffrance, ils regardent d'un air las, mais suppliant. La bouche tuméfiée est entrouverte : serait-ce le siège du mal ? [...] Cet homme c'est Thomas Mupe, l'homme dont nous a parlé le Père. Je pose alors la question : « Mais pourquoi n'avez-vous pas obéi et n'êtes-vous pas venu tout de suite ? Ne voyez-vous pas qu'il est très, très malade ?... » Les pauvres gens baissent la tête en silence^{Note1.} .

Les autochtones n'ont recours à la médecine des Pères et des Sœurs que si la procédure indiquée par la tradition arrive à son terme et que si l'impuissance de leurs propres thérapeutiques est avérée. Même lorsqu'il a été décidé de conduire le malade à l'hôpital, la confiance à la « *médecine des ancêtres* » ne s'émousse pas. Quelques fois, le guérisseur du village accompagne son patient jusqu'à l'hôpital et il lui prodigue ses soins en alternance avec ceux proposés par les Blancs. Évoquons encore un cas relaté par Sœur Joséphe-Marie :

La petite Véronique est moins bien qu'hier, le possible et le risqué ont été faits. J'ai été bien mortifiée de voir accroupi près de l'enfant un vieux sorcier horrible qui m'a regardé de travers et je le lui ai bien rendu. Sans rien dire, j'ai repoussé du pied son potique où trempaient des paquets d'herbes et j'ai délié les pouces et les orteils de l'enfant attachés avec des brins d'herbe sèche ; un même lien au cou ; de la terre rouge et de la poussière dans les cheveux. Beau fétiche ! Belles amulettes ! Le sorcier déménage et je n'en suis pas fâchée ! Pauvre petite ! Dieu sait comment on la traite quand je m'en vais ! Si nous l'avions chez nous, librement, peut-être la sauverions-nous ; car nous gagnons déjà du temps. Mais les parents veulent l'emporter à leur village, pour la sorcellerie probablement. On ne peut s'y opposer, elle est baptisée ; si elle part, Dieu aura son âme^{Note2.} . Pour le missionnaire européen toute cette longue procédure, ce recours au devin et ces médicaments du « *vieux sorcier* » sont assimilés à l'idolâtrie et aux superstitions dangereuses ; les convertis ne doivent pas les pratiquer.

Cette prohibition pouvait-elle être respectée dans la réalité ? Que faisait le chrétien lorsqu'il était lui-même malade ou lorsqu'un membre de sa famille (ou son clan) souffrait ? Ici encore, le converti devait *négoier* avec « *la croix et la chèvre* ».

Généralement, quand le chrétien lui-même était malade, il laissait faire toutes les démarches par son entourage. Celui-ci s'arrangeait pour aller consulter le devin et faire venir un guérisseur . Si par ces moyens le chrétien obtenait la guérison, il n'avait plus besoin d'aller chez les missionnaires. Dans le cas contraire, il était acheminé à la mission. L'entourage espérait, qu'à cause de la foi (religion) qu'il partageait avec eux, les Pères ou les Sœurs feraient quelque chose pour lui. Si, à l'hôpital, la situation ne s'arrangeait pas, le malade revenait au village et les procédures traditionnelles continuaient.

La situation du converti devenait intenable, si l'un de ses proches était malade. Dans cette perspective, deux scénarios pouvaient être envisagés :

- Si l'affection concernait son propre enfant, il pouvait s'en sortir en laissant la responsabilité d'aller consulter le devin et d'inviter le guérisseur aux « *frères de sa femme* » (les oncles) qui, d'après la tradition, étaient les vrais *pères sociaux* du rejeton. Dans ce cas, son image de chrétien restait sauve.

- Si, à cause de sa foi, le géniteur ne désirait pas que le devin et le guérisseur s'occupent du sort de son enfant et s'il s'entêtait, par exemple, à conduire son rejeton à l'hôpital, malgré la pression de son entourage; il n'avait la tranquillité que si l'issue de la maladie était heureuse. Au cas où l'enfant venait à mourir, le converti subissait le courroux des oncles qui pouvaient l'accuser de sorcellerie.

La situation du chrétien était encore plus compliquée, lorsque la maladie touchait son neveu ou sa nièce. Ici, c'est lui, l'oncle, qui devait prendre ses responsabilités. Souvent, sous la pression de ses sœurs, il entreprenait d'aller voir le devin. S'il déclinait cette proposition et, en raison de sa foi, décidait de conduire le malade à l'hôpital des Blancs, son audace pouvait mal tourner si l'enfant n'obtenait pas la guérison. Dans cette pire hypothèse, les membres de son clan l'accusaient de sorcellerie.

Comme nous pouvons le constater, devant la maladie et les moyens d'obtenir la guérison, le chrétien était, à tout moment, sommé de prendre position pour ou contre la tradition ancestrale. Quand il était au village, au milieu de nombreux païens et loin du regard du missionnaire, il avait tendance à faire comme tout le monde. Il ne voyait pas en quoi cela gênerait Dieu, si le sorcier qui avait fait du mal à son enfant ou à son neveu était dénoncé et obligé de retirer son sort pour le grand bien du malade. Le Dieu dont parlait les missionnaires, ne voulait-il pas du bien à tout le monde ? N'était-il pas contre les sorciers qui ne vivent qu'à faire du mal ? Le chrétien naviguait entre les eaux et négociait avec la tradition et le christianisme selon les opportunités.

1. 3. 2. La mort

En ce qui concerne la mort, les sources missionnaires dénoncent fréquemment le fait que les convertis tout comme les païens ne croyaient pas que la mort soit naturelle. Ils recherchaient une cause à chaque décès et chaque fois quelqu'un était accusé de sorcellerie. Elles fustigent aussi le rituel qui accompagne la mort : ces pleurs incontrôlés des femmes, ces interminables jours consacrés au deuil, ces mortifications imposées aux proches, ces sacrifices humains accompagnant la mort d'un chef, etc^{Note1.} . Les Pères et les Sœurs voulaient faire cesser toutes ces « *barbaries* ». Si, grâce à l'intervention de l'État, les Jésuites ont réussi à mettre un terme aux sacrifices des esclaves, les autres pratiques sont restées intactes ou se sont adaptées à la modernité occidentale. Les accusations de sorcellerie pour expliquer la mort sont restées permanentes jusqu'à ce jour.

Certains missionnaires blancs et des prêtres africains ont même été accusés d'avoir « *mangé* » tel de leurs travailleurs ou tel membre de leur famille^{Note2.} . La mort restait malgré tout un mystère que même le christianisme n'arrivait pas à expliquer. Elle continuait à faire peur au converti malgré les assurances à la résurrection des morts enseignée par les missionnaires.

Les funérailles d'un chrétien, mort dans son village, ne différaient guère beaucoup de celles d'un païen. Souvent, si ce dernier était un simple roturier, ses congénères chrétiens procédaient à sa toilette, ils l'habillaient en blanc, lui mettaient son chapelet au cou et allumaient parfois une bougie placée au chevet du lit mortuaire. La veillée se déroulait entre les lamentations des femmes, les rites traditionnels et la récitation du rosaire. Au cimetière, après la mise en terre et les paroles d'adieu, le maître des cérémonies traditionnelles égorgeait une chèvre (ou un bouc) dont le sang était donné aux morts et la chair aux vivants.

Mais, si le défunt était, par exemple, de la lignée princière, les funérailles s'organisaient suivant le rituel traditionnel destiné aux chefs.

Depuis l'arrivée des missionnaires, les croix en bois et parfois en ciment étaient plantées au dessus de chaque tombe. Ce privilège qui, au début, était un signe distinctif dédié aux seuls chrétiens, allait, au fil des temps, s'étendre à tous les morts, même païens.

Nous n'avons pas entendu parler, du moins chez les Ding orientaux, de cimetières qui auraient été spécifiques aux chrétiens.

Le missionnaire (prêtre) n'était presque jamais sollicité pour présider aux funérailles ; les gens l'acceptaient volontiers s'il était présent. À certains endroits, lorsque la famille du défunt le désirait, le catéchiste pouvait conduire la prière pendant la veillée funèbre et au cimetière. Les messes pour les défunts étaient très rarement demandées. Par contre le Prêtre était souvent sollicité pour bénir les tombes et les maisons où avaient vécu les défunts. On redoutait le retour des morts qui viendraient tourmenter les vivants pour telle ou telle raison.

Si par le passé, la couleur blanche était celle de la mort et du deuil, les missionnaires ont introduit l'habit noir (mpidi) comme signe de la mort et du deuil. Aussi, dans le langage courant, « *porter le deuil* » se dit « *porter l'habit noir* » (kulwata mpidi). Le levé de deuil se déroulait un peu partout suivant la tradition ancestrale. C'était toujours une solennité pour le chrétien comme pour le païen : victuailles et libations étaient offertes pour honorer le mort et nourrir les vivants.

1. 3. 3. La sorcellerie

Nous ne pouvons pas parler de la maladie et de la mort sans faire allusion à la sorcellerie qui est leur corollaire.

Comme nous l'avons déjà indiqué, la croyance à la sorcellerie est un des piliers de la vie religieuse des populations de l'Afrique subsaharienne. Elle a posé problème aux missionnaires européens depuis la première évangélisation. Les capucins et les autres protagonistes de l'évangélisation de l'ancien royaume du Kongo évoque cette croyance comme une difficulté majeure à la conversion^{Note1}.

La question de la sorcellerie préoccupait grandement l'État colonial ainsi que les missionnaires de la deuxième évangélisation. Parmi les raisons qui amenaient l'autorité coloniale à reléguer certains individus, nous avons noté la sorcellerie (ou fétichisme). Citons à titre d'exemple un cas glané, au hasard, dans les archives : « *Alodja alias Balodja, féticheur du village Lokede, chefferie Dipinga, race Ikela, territoire Loto, relégué à Lubefu par arrêté du commissaire de district du Sankuru du 12 août 1916. Ce féticheur par l'exercice de sa puissance occulte provoquait du désordre dans la communauté indigène où il vivait* »^{Note1}. Dans plusieurs procès-verbaux des tribunaux indigènes, les affaires de sorcellerie sont reprises et les condamnations prononcées. Du côté missionnaire, la question est présente dans toute la littérature depuis l'installation des Scheutistes au Congo jusqu'à la fin de la période missionnaire. Le problème était tellement sérieux qu'il a été inscrit à l'ordre du jour de la 14e semaine de Missiologie de Louvain, en 1936. Le thème exact de cette semaine était « *La sorcellerie dans les pays de Mission* ».

Deux missionnaires du Congo avaient pris la parole : le Père Dufonteny et Mgr Cuvelier, Vicaire Apostolique de Matadi.

Mgr. Cuvelier avait dans son exposé défini la sorcellerie de la manière suivante :

La sorcellerie dont il est ici question est le kindoki, forme de la sorcellerie exercée par le ndoki, l'ensorceleur, le sorcier, le maléficier, le jeteur de mauvais sort, l'auteur de sortilèges. [...] Le ndoki pratique la magie noire en captant pour le mal les influences du monde invisible. Il est distinct du nganga. Celui-ci est le docteur indigène, le médecin, l'homme aux remèdes, le devin, l'exorciste, le détecteur des ensorceleurs selon la spécialité dans laquelle il s'est engagé^{Note2}.

Au cours de cette même semaine de missiologie, la Société d'études juridiques du Katanga avait fait l'honneur de consulter les congressistes sur un projet de législation pénale en matière de sorcellerie et de superstitions. Ce projet avait été reprouvé par l'assemblée qui jugeait inopportune l'ingérence de l'État dans un domaine si contesté^{Note3}. Il est impressionnant de lire dans le compte-rendu final de la Semaine, l'article consacré à la recension des écrits traitant de cette question de sorcellerie. Dieu seul sait combien ils étaient nombreux ! La sorcellerie était donc un problème important pour les missionnaires et leurs missionnés.

Il était difficile aux missionnaires de convaincre leurs convertis de l'inanité de la sorcellerie d'autant plus que les Évangiles étaient remplis des récits de guérisons des possédés, des démons expulsés et des plusieurs autres miracles. Ces épisodes se situaient dans la même logique que la magie et la sorcellerie. Les missionnaires eux-mêmes pratiquaient l'exorcisme, distribuaient des médailles, des croix, de l'eau bénite contre les sorciers ; ils bénissaient les maisons et les tombes. Parfois, le soir, les chrétiens les voyaient se promener, avec leurs bréviaires, au cimetière sans avoir peur des morts. À l'hôpital ou dans tel village, ils avaient, par le baptême ou le sacrement des malades, guéri et arraché de la mort tel malade que tous croyaient perdu. Dans tel autre village, ils avaient détruit les fétiches et, avec leurs catéchistes, ils avaient frappé un sorcier sans en mourir. Tous les témoins interrogés, s'accordent à dire que les missionnaires, qu'ils soient de Pangu ou d'Ipamu, avaient un pouvoir surnaturel. Leur personnage indiquait qu'ils avaient des accointances avec le monde de nuit : la couleur de leur peau, leur barbe, leur costume, leur soutane, leur casque, leur ceinture ou leur cordon, tous les objets de leur liturgie, le fait qu'il ne se mariait pas, etc. Comme l'indique Lucien Laverdière, « *le missionnaire est assimilé au féticheur, à un super-sorcier, à un démiurge, à une sorte de génie terrible et mystérieux qui se transforme en fantôme la nuit pour converser avec les morts et les esprits* »^{Note1}.

Vu sous ce regard, la présence et l'action du missionnaire constituaient une preuve de l'existence de la sorcellerie ; pour les autochtones, l'importance de la religion du missionnaire résidait dans le fait qu'elle offrait, grâce à la prière, aux sacrements et aux sacramentaux, de nouveaux moyens, de nouveaux charmes, pour se défendre contre les sorciers et les esprits maléfaisants.

Chaque fois que les missionnaires ne répondaient pas à ce besoin urgent de lutte contre la sorcellerie, l'enthousiasme pour leur « Dieu » diminuait et les gens remettaient en selle les recettes traditionnelles de cette lutte. Dans la tête de tous les autochtones, la sorcellerie n'est jamais complètement vaincue. Elle resurgit à tout moment et exige une vigilance permanente. D'où la nécessité de renouveler les charmes et d'avoir des nouveaux cultes anti-sorciers. Certains ont compris la religion du missionnaire sous cet angle.

1. 4. L'INCONFORTABLE POSITION DU CATÉCHISTE

Nous avons précédemment montré que les catéchistes ont été le groupe de Noirs qui a le plus contribué l'implantation du christianisme au Congo et l'a marqué de son influence. Aussi bien les Scheutistes de Pangu que les Jésuites d'Ipamu, tous les missionnaires qui ont oeuvré chez les Ding orientaux se sont appuyés sur les catéchistes « *importés* » du Kasai et du Kwango ou sur ceux qu'ils ont recrutés localement et formés. Ces auxiliaires de l'évangélisation étaient installés dans les différents villages pour donner les premiers rudiments d'instruction religieuse aux enfants et aux adultes qui désiraient plus tard se faire baptiser. Ils étaient aussi des propagandistes du christianisme et, à ce titre, ils avaient mission de convaincre les indécis et de barrer la route aux protestants, adversaires des catholiques.

La plupart des études qui ont été menées jusque-là à propos des catéchistes, se sont attachées à la description de leur travail de guide et d'interprète pour les missionnaires. Elles se sont aussi attardées sur le rôle de formateur et de conducteur de prière qu'ils ont souvent joué avec une dévotion admirable. Mais il n'existe pas encore des récits concernant leur propre vie de chrétien, leurs rapports avec la communauté villageoise qui les accueillait, leurs attitudes vis-à-vis des questions primordiales de l'existence : la maladie, la mort, la sorcellerie, etc. Nous voulons, dans ce paragraphe, aborder ces problèmes, dans la mesure où les sources nous le permettent.

1. 4. 1. Un catéchiste au village

Il faudrait noter de prime abord que l'attitude des habitants du village dépendait de l'origine du catéchiste.

Quand il était du village même ou d'une localité proche et connue, il se retrouvait dans son milieu naturel et continuait à évoluer dans son réseau parental et familial. Il pouvait intervenir, sans soupçon dans toutes les activités du village et même dans celles prohibées par les missionnaires et y participer sans risque d'être dénoncé. À titre d'exemple, les témoins nous ont cité le cas de tel catéchiste, chef d'une classe d'âge et qui « *visitait* » régulièrement la polyandre de sa catégorie d'âge, tel autre, membre d'un culte anti-sorcier, tel autre encore, chef de son clan, qui allait consulter le devin quand sa famille l'y obligeait, etc.

Village Ipamu vers 1925



(source : MBCJ, 1925)

Un catéchiste de cette catégorie était perçu par le village comme son vrai complice. Il ne pouvait en aucun cas révéler au missionnaire en visite, le vrai visage du village. Il lui présentait ce que, d'un commun accord, le conseil du village et lui, avaient décidé de dire. Généralement, lorsque le missionnaire arrivait dans un tel village, tout semblait bien préparé et le catéchiste était toujours à côté de l'illustre visiteur lui dictant presque ce qu'il devait faire et qui il devait recevoir. Lorsqu'il s'agissait de visiter les malades, le catéchiste conduisait le missionnaire vers ceux dont le village souhaitait la mort parce que sorcier ou personne indésirable. Ce type de catéchiste ne connaissait pas de problèmes avec son village, même si sa conduite morale laissait à désirer.

Par contre, lorsque le catéchiste était étranger au village et parfois ne comprenait pas l'idiome local, les habitants se méfiaient de lui et le prenaient pour un espion envoyé par le missionnaire, c'est-à-dire par les Blancs. Le village lui accordait, certes, son l'hospitalité comme il le ferait avec n'importe quel étranger, mais ce catéchiste restait un personnage suspect qui devait être écarté de décisions essentielles du village. Il côtoyait les chrétiens du village, mais ses contacts restaient superficiels ; il ne pouvait, en aucun cas, connaître les dessous de cartes de la vie au village. Le cas du catéchiste Lumbidi et ses démêlés avec les gens de Kibwadu, illustrent parfaitement la situation inconfortable d'un catéchiste étranger^{Note1}. Les habitants du village chercheront le moindre prétexte pour le faire partir.

Ces catéchistes, agissant loin de chez eux, étaient les plus intransigeants. Comme ils ne s'embarassaient d'aucune attache parentale, ils ne se sentaient obligés qu'envers les missionnaires qui les ont élevés à de tels postes de responsabilité. Les témoins rapportent que ce sont ces catéchistes qui, au temps des Jésuites, dénonçaient les polygames et rapportaient aux Pères les noms de catéchumènes qui avaient laissé leurs femmes païennes au village^{Note1}.

D'une manière générale, bon nombre de catéchistes abusaient, comme le montrent plusieurs témoignages, de leur position dominante. Comme ils étaient les seuls à savoir lire et écrire et à entrer en contact avec les Blancs, ils profitaient de cette situation pour régler leur compte à leurs adversaires, porter de fausses accusations ou engranger certains bénéfices. Beaucoup de récriminations contre eux portaient entre autres sur les questions affectives.

Ils avaient une position sociale tellement enviée que nombre de femmes ne résistaient pas à leur sollicitation^{Note2}.

Les missionnaires ignoraient souvent les problèmes de leurs catéchistes car les villageois, ignorant la langue comprise par les Pères, ne pouvaient pas leur transmettre leurs doléances. S'ils désiraient le faire, il fallait nécessairement la médiation du catéchiste qui, naturellement, ne pouvait pas s'accuser. Au fur et à mesure que les jeunes étaient scolarisés et que le nombre de ceux qui savaient lire et écrire augmentaient, le pouvoir du catéchiste diminuait et ses rapports avec son environnement devenaient plus pacifiques.

1. 4. 2. Le catéchiste face aux enjeux de la tradition ancestrale

Face à la tradition ancestrale, la position du catéchiste ne différait guère de celle de tout chrétien. Mais sa grande difficulté venait de l'exemple de conversion qu'il était appelé à donner. Comment concilier sa vie de chrétien, son témoignage de catéchiste avec les exigences de l'ordre légué par les ancêtres et utile, malgré les pressions de la modernité missionnaire, à la survie du groupe social ? À lire et à écouter les témoignages disponibles, ce sont les catéchistes évoluant dans leur propre village ou dans leur propre groupe ethnique qui avaient beaucoup de difficultés à se départir de l'emprise de leurs traditions séculaires. Évoquons par exemple le cas de la polygamie. Les sources relèvent des cas où certains catéchistes ont fini par devenir polygames. Les cas de ce genre rencontrés chez les Ding orientaux ont eu pour cause la règle du lévirat qui exigeait du frère (ou neveu) de prendre et d'entretenir les femmes et les enfants de son frère défunt. Lorsque le catéchiste était l'unique homme de sa lignée capable d'assumer l'héritage, il se sentait presque obligé de faire le choix de la survie de sa lignée plutôt que de celui des prohibitions de la religion des Blancs.

La pression de l'environnement social a beaucoup joué dans le comportement des catéchistes. Ils ne pouvaient pas, comme tous les autres chrétiens, y échapper. Quand survénait la maladie et la mort, tous les réflexes de la tradition ancestrale revenaient à la surface. Le cas du catéchiste Léon Mbele, évoqué par le Jésuite Struyf, illustre, à merveille, le drame de tous les catéchistes à l'époque missionnaire.

Dans son article intitulé « Le Kindoki », Struyf rapporte l'histoire d'un « *triste cas de superstition qui s'est présenté dans la région de la Kamtscha-Lubwe, peu avant la Noël 1932* »^{Note1}. Il s'agit d'un catéchiste, un certain Léon Mbele, établi avec sa femme au village Mbala dans la région de Mateko. Leur jeune enfant tombe malade ; il se met à maigrir à vue d'œil et on craint une issue fatale.

Depuis plusieurs nuits, la femme, dans ses rêves, voit entrer dans la maison un « ndoki » ou jeteur de sort qu'elle reconnaît être telle vieille femme du village. L'eau bénite apportée de la Mission est jetée partout. Malgré cela le « ndoki » revient et la maladie de l'enfant empire.

Le catéchiste convoque tout le village devant sa maison. Il raconte les rêves de sa femme et la maladie de son enfant qui se meurt lentement. Il indique et nomme le « ndoki » par son nom et menace des plus grands malheurs le fils de la présumée jeteuse de sorts : « *Vous me paierez cher, si mon enfant vient à mourir...* »^{Note2}.

La vieille femme incriminée ne cesse de proclamer son innocence. C'est alors que son propre fils, las d'entendre les plaintes de sa mère, saisit un grand couteau et une machette et à coups sauvages la tue.

Le catéchiste craignant une vengeance, se dirige vers la Mission pour expliquer le cas et demander une feuille de route pour Niadi afin de dénoncer le crime à l'agent territorial. Le catéchiste sera condamné à deux ans de prison et le meurtrier à quatre ans.

Struyf justifie pourquoi il raconte cette histoire : « *Il est intéressant de le signaler, car il montre à l'évidence combien profondément reste ancrée la superstition dans l'esprit des chrétiens et même des catéchistes bantous.* »^{Note1}.

Il n'était donc pas facile d'être catéchiste. Il fallait à tout moment négocier simultanément avec la chèvre et la croix », trouver un compromis entre le paganisme et le christianisme.

2. LES MARGES DU CHRISTIANISME OU LE « BRICOLAGE » RELIGIEUX

De la rencontre du christianisme avec la tradition religieuse ancestrale sont nés des mouvements religieux que d'aucuns ont qualifié de « syncrétiques ». Les enseignements de ces groupes sont une sorte de compromis entre les croyances africaines, les préceptes chrétiens et une interprétation plus ou moins « africanisée » de la Bible par des prophètes noirs. Nous pouvons dire qu'il y a eu ici, de la part des Africains un effort de « bricolage » pour se donner une religion qui se situe à la frontière entre le christianisme et les religions dites « traditionnelles ».

Les succès de ces mouvements proviennent de leur enracinement dans la culture locale et des réponses concrètes qu'elles proposent aux problèmes vitaux de leurs adeptes (la maladie, la sorcellerie, les impôts et les corvées exigés par le colonisateur, la pauvreté, etc.). À cause de leur caractère millénariste promettant un monde nouveau débarrassé de l'oppression coloniale, ces mouvements sont vite apparus comme de dangereuses rébellions et ont été rapidement l'objet d'impitoyables répressions de la part des autorités coloniales. Les missionnaires ont combattu ces formes de religiosité les qualifiant tantôt de « sorcellerie », tantôt de « superstitions dangereuses » ou de « rébellion contre l'autorité étatique ». Ils ne se sont pas souciés de les étudier pour mesurer leur impact sur l'action évangélistique.

2. 1. NZAMBI MALEMBE, UNE VERSION DU KIMBANGUISME

Dans le Bas-Congo, un de ces mouvements était apparu dès la fin de la première guerre mondiale : c'est le Kimbanguisme. Son prophète, Simon Kimbangu, était un ancien catéchiste protestant. L'histoire extraordinaire de cet homme avait commencé le 18 mars 1921, lorsqu'il a vu en songe un étranger qui lui a apporté la Bible, lui recommandant de la lire et de prêcher. L'enseignement de Kimbangu tirait donc ses fondements de la Bible dont il revendiquait le droit à la lecture. Le prophète s'estima investi de la mission de porter la « Bonne Nouvelle » à ses frères de race. Il n'entendait pas limiter son apostolat à lire la Bible et à prêcher. Il fallait apporter la guérison aux malades et libérer le peuple de la polygamie, du fétichisme et de la sorcellerie. Le retentissement du mouvement, commencé à *Nkamba*, était tel que, « *très rapidement, les catéchuménats catholiques et protestants comme les hôpitaux et les dispensaires, furent désertés [...]. Bientôt, les entreprises se trouvèrent vidées de leur personnel* »^{Note1}. L'engouement populaire vers le nouveau prophète était aussitôt accompagné de réaction de xénophobie et d'hostilité à la colonisation. Le prophète annonçait la venue imminente du Christ qui renverserait le pouvoir des Blancs. En attendant, il fallait refuser de payer l'impôt et boycotter les cultures obligatoires. L'autorité coloniale, sous la pression des missions catholiques notamment, réagit sans attendre. Kimbangu, arrêté, comparait devant le Conseil de Guerre de Thysville. Le 3 octobre 1921, il était condamné à mort pour atteinte à la sûreté de l'État et à la tranquillité publique. Cette sentence de mort sera commuée en peine d'emprisonnement à vie par le roi Albert, en novembre 1921. Le prophète était transféré de Thysville à Stanleyville et de là à

de mort sera commuée en peine d'emprisonnement à vie par le roi Albert, en novembre 1921. Le propriétaire était traissière de Thysville à Stanleyville et de la à Élisabethville. On rapporte que, tout au long de son voyage, il était accueilli par des foules des sympathisants. Kimbangu meurt à la prison d'Élisabethville en 1951.

L'arrestation, la condamnation à mort, puis l'emprisonnement à vie de Kimbangu furent vite assimilés à la souffrance du Christ. Le nombre d'adeptes n'avait cessé d'augmenter dans le Bas-Congo et le mouvement avait atteint rapidement les cités indigènes de Léopoldville. Dès 1924, plusieurs personnes manifestaient à Thysville contre l'emprisonnement de nombreux disciples de Kimbangu. L'autorité coloniale avait arrêté plusieurs partisans et les avait relégué dans le Kasai-Lukenye et de là en Équateur. Les mesures de relégation loin de freiner l'expansion du mouvement allaient l'amplifier, car les relégués devenaient eux-mêmes des prosélytes de la nouvelle religion.

Nous n'avons, pour le moment, aucune indication précise sur la chronologie de la pénétration de ce mouvement chez les Ding orientaux et chez leurs voisins de l'actuel diocèse d'Idiofa. Nous savons simplement qu'à l'époque coloniale, les adeptes de cette doctrine ne s'affichaient pas ouvertement. Dans la liste des sectes hiérarchisées dissoutes et interdites par l'application de l'ordonnance N° 92/AIMO du 25 août 1937, le kimbanguisme est décrit sous plusieurs noms : *ngouzisme*, *ngounza, kibangu*, *Bana-ba-Simon*, *Bantu-ba-Simon*, *Makambu ma Simon*, *Nzambi Malembe*^{Note1.}. Nous savons aussi que le kimbanguisme et plusieurs autres « sectes » dites « dangereuses » étaient très actives dans les « cités indigènes » de Léopoldville et que les bateaux du Kasai facilitaient les contacts avec cette dernière ville. Le kimbanguisme, sous l'une de ses multiples dénominations, aurait donc pu atteindre la région des Ding et notamment les agglomérations de Mangai, Dibaya-Lubwe et Pangu bien avant l'ordonnance de 1937. Certaines traditions recueillies dans la région soutiennent que c'est par les relégués installés dans le territoire d'Oshwe, dans l'actuel district de Mai-Ndombe, que le kimbanguisme aurait pénétré chez les Ding et leurs voisins^{Note2.}.

Les archives font état de cette infiltration pendant la deuxième guerre mondiale. En effet, dans une lettre qu'il adressait au Gouverneur Général, le Vice-Gouverneur Ermens écrivait :

J'ai l'honneur de vous informer qu'une cellule d'origine ngouziste appelé « Nzambi Malembe » vient d'être découverte au Centre extra-coutumier de Dibaya-Lubwe. Cette secte a été fondée en 1944, suppose-t-on, par un ancien sergent de la Force Publique, Mata, originaire de Manianga, district du Bas-Congo, qui, à l'époque, se trouvait en garnison à Idiofa. La cellule ne comprend, comme principaux adeptes, que des indigènes de la race Baluba. Il existe des raisons de croire qu'elle était en relation avec les Kibanguistes, relégués à Oshwe. Mata licencié et rentré dans son district d'origine, fut convaincu, peu après, de Kibanguisme pour avoir constitué une cellule connue sous le nom de Bola-Mananga. Il fut arrêté et interné à Inongo. Le gouverneur de la province de Léopoldville vient de dissoudre la cellule Nzambi Malembe, issue incontestablement du mouvement « Ngouziste »^{Note3.}. Le Vice-gouverneur Ermens établissait un lien entre le mouvement découvert à Dibaya-Lubwe et la mission protestante de Kintshwa : « *Lors de l'enquête, l'activité d'une missionnaire protestante poussant ses adeptes vers le « self government » a été suspectée. Le complément d'enquête révèle que la majorité des membres sont inscrits sur les listes des disciples de la mission de Kintshwa à laquelle appartient cette missionnaire. La corrélation entre les enseignements de cette mission et ceux de la secte n'est pas établie mais la vigilance s'impose* »^{Note1.}.

La missionnaire incriminée ici était mademoiselle Bodin et les protestants de Kintshwa appartenaient au *Congo Gospel Mission*. Le rapport d'Ermens insistait sur le fait que ce sont surtout les Baluba établis à Dibaya-Lubwe qui étaient impliqués dans le mouvement qui n'avait pas affecté les autochtones (les Ding orientaux). Il notait, cependant, qu'une propagande active s'était efforcée de les gagner.

D'après Ermens, des documents saisis chez les adeptes contenaient un exposé sur les rites d'initiation et une hymne qui incitait les membres à secouer le joug de l'occupant. Les réunions de la secte se faisaient la nuit, dans les endroits difficilement accessibles tel que les bancs de sable du Kasai où on administrait les baptêmes. Les diverses incantations étaient adressées au diable. Les initiés passaient des contrats avec le diable parce que les Blancs cachaient la troisième personne de Dieu. Celle-ci venait d'être découverte par un certain Daniel, non autrement identifié, propagandiste de la secte, opérant aux environs d'Oshwe.

Pour les adeptes de Nzambi Malembe, les missionnaires et les Blancs en général étaient des suppôts de Satan, ils allaient tous disparaître. Ces adeptes faisaient des prières au cimetière habillé de blanc. Le baptême conféré par la secte était censé libérer les païens du diable qui faisait d'eux des réprouvés. Le postulant au baptême revêtait un tissu blanc. Pendant la cérémonie, une langue de feu descendait du ciel sur le candidat, lui conférant l'impunité à l'égard du pouvoir établi qui, de toutes les façons, devait disparaître.

Comme dans les cultes anti-sorciers, les adeptes du Nzambi Malembe avaient aussi des interdits : ils ne mangeaient, par exemple, pas d'aliments chauds et ne buvaient que de l'eau puisée le même jour. Les morts ne devaient pas être pleurés car ils ne faisaient que dormir. Un feu perpétuel était entretenu devant la case du principal responsable. Ces différents responsables prenaient les titres de la hiérarchie catholique : Monseigneur, Père Supérieur, Ma Sœur, etc.

Le Nzambi Malembe, cette autre version du Kimbanguisme, se trouvait, comme on peut le constater, à mi-chemin entre le christianisme et les cultes traditionnels.

Nous n'avons trouvé aucun document missionnaire parlant de ce mouvement. Par contre l'État s'en était occupé. Il avait arrêté puis relégué à Kasongo Lunda, en 1945, les principaux « meneurs » : Mukuna Moïse, Ngalula Marie, Mukendi Isaac, Kangwagi Pauline, Kalombo Albert, Katshunga, Tshipapay, Moke, Yule Ivon (alias Iwana Jules) et Pose Tose. Toutes ces personnes étaient des Luba, exceptés Moke (Ngwi) et Yule Ivon (Nzadi)^{Note1.}.

2. 2. MPEVE ET MUZIZI

Le Mpeve était aussi une variante du Kimbanguisme. Vansina situe l'origine de ce mouvement chez les Suku du Kwango où il se serait substitué au Lupambula et à l'eau bénite. Visant à l'éradication des sorciers, le Mpeve s'était implanté chez les Pende, les Mbuun et les Ding orientaux au plus tard en 1958^{Note2.}. À l'approche de l'indépendance, en 1959, de-ci de-là, progressivement partout aux abords des villages, des endroits d'habitudes broussailleuses apparaissent propres, bien dégagés, balayés : les accès aux cimetières et les cimetières eux-mêmes. En beaucoup d'endroits la rumeur courait que les ancêtres allaient revenir et qu'il fallait tenir leur village (le cimetière) propre. Ce retour qui allait coïncider avec le départ des Blancs, apporterait richesse et bonheur à ceux qui s'y seraient préparés. Il fallait se débarrasser des charmes et de la sorcellerie. Les ancêtres préparant leur retour, désignaient les sorciers par l'intermédiaire de certaines personnes qui entraient en transe (*kubwa mpeve*). Les propagandistes de ce mouvement parcouraient les villages habillés en blanc. Ils se réunissaient pour prier comme les kimbanguistes et parfois, la nuit, au cimetière. À cause de chants de ses adeptes commençant par le mot « Muzizi », il a été donné à cette secte le nom de « Muzizi »^{Note3.}.

3. RECOURS AUX CULTES TRADITIONNELS

Au fur et à mesure que les missionnaires élargissaient leurs espaces topographiques et que les statistiques envoyées aux instances romaines et publiées dans les périodiques montaient en épingle les progrès réalisés par l'évangélisation, on a vu apparaître, au tournant des années 1930, chez les Ding orientaux et leurs voisins de nouvelles formes de religiosité et de dévotion ne revendiquant pas accointances avec le christianisme (catholique ou protestant) qualifié de « religion des Blancs »^{Note1.}. Ces formations religieuses remettaient au goût du jour les différents cultes traditionnels et elles n'empruntaient rien à la religion chrétienne qu'elles semblaient, à certains endroits, combattre. Vansina affirme que « leur expansion forme une histoire parallèle à celle de la conversion à différentes confessions chrétiennes »^{Note2.}. En réalité ces mouvements religieux ne constituaient pas une nouveauté dans cette région. Liés à la question récurrente de la sorcellerie, ils apparaissaient chaque fois que les villages se croyaient frappés par la « malchance » provoquée par les actions malveillantes des sorciers. La nouveauté dans les années 1930, est que ces mouvements s'étaient étendus sur des espaces géographiques dépassant les simples limites ethniques et qu'ils avaient intégré dans leur doctrine l'idée que les Blancs et l'ordre social qu'ils tentaient d'imposer, relevaient du sphère de la sorcellerie, c'est-à-dire du « mal absolu » qu'il fallait combattre. En même temps qu'il fallait « purifier » les villages en les débarrassant de leurs sorciers, il fallait aussi « exorciser » l'ensemble du territoire national en expulsant les « Blancs », auteurs de plusieurs maheurs (impôts, corvées, cultures obligatoires, recrutement forcé de la main-d'œuvre, etc.). Parmi leurs objectifs, la lutte contre la sorcellerie reste essentielle. Nous pouvons, dans ce sens et improprement, les appeler « cultes anti-sorciers »^{Note3.}.

Au niveau de la recherche, il n'existe pas encore d'inventaires exhaustifs de tous les mouvements de ce type qui se seraient développés chez les Ding orientaux depuis l'établissement des « Blancs » dans la région. Nous nous intéresserons, ici, au *Lukoshi* et à ses avatars parce que nous retrouvons leurs traces dans les sources missionnaires que nous avons consultées. Vu son extension géographique et temporelle^{Note4.}, le *Lukoshi* aurait durablement affecté l'évolution religieuse des Ding orientaux et des leurs voisins.

3. 1. LE LUKOSHI

Pour résoudre l'éternel problème de la cause de la mort et du mal absolu engendré par la sorcellerie, les Ding orientaux ont eu recours, dans le nouveau contexte politique qui était le leur, celui de la colonisation, à des recettes qui, traditionnellement, leur étaient familières, à savoir les cultes « anti-sorciers ». Le *Lukoshi* est le plus important de ces cultes qui ont émergé à l'époque des Jésuites et pour lequel nous disposons actuellement d'une abondante documentation.

Selon Vansina, « *Lukoshi* ou des dérivés de ce vocable sont les noms donnés à un culte religieux issu d'un mouvement précédent, Omotamba, vers 1920-1924 »^{Note1.}. L'étude de Vansina se base sur le fonds « sectes secrètes » des archives provinciales de Kananga. Ici, cette rubrique n'a été mise en place qu'en

1924^{Note 2}. . Or la prise de conscience par l'Etat colonial de l'existence des sectes dites secrètes est bien antérieure à cette date. La première circulaire du gouverneur attirant l'attention des commissaires de District sur cette question date du 3 septembre 1917. En janvier 1918, une deuxième circulaire est rédigée précisant l'attitude que les Commissaires de District doivent avoir vis-à-vis de ces sectes secrètes :

Dans la circulaire n° 35 du 3 septembre 1917, j'ai attiré votre attention sur les sectes secrètes dont le nombre tend à s'accroître parmi les indigènes. Je vous demande de vous appliquer à découvrir leur existence et de tâcher de connaître, par une enquête discrète, les buts qu'elles poursuivent et les pratiques qu'elles imposent à leurs adhérents. En vue de documenter le gouvernement pour l'étude des armes légales pouvant être mises entre les mains des autorités pour combattre les sociétés de cette nature, j'ai l'honneur de vous prier de m'envoyer tous les renseignements que vous auriez pu recueillir sur elles, notamment leur but, leur caractère, leurs pratiques, l'initiation qu'elle font subir à leur membres^{Note 3}. . Nous estimons que le Lukoshi serait apparu bien avant 1924. En effet, un charme de chasse du nom de Omatamba existait plus tard, vers 1923, au nord, en territoire de Lomela. Il est attesté au sud de Bena Dibebe, non loin du village d'origine du Lukoshi^{Note 4}. .

3. 1. 1. Origine et signification

C'est à partir de 1924 que les archives signalent, chez les Kuba du Kasaï, l'existence d'un mouvement religieux du nom de *Lakosh* (Lukoshi, Lukusu, Lukoi, Lukusa mpongu, etc.). Ce mouvement serait une métamorphose de l'*Omotamba*, culte connu, des années auparavant, chez les Tetela du territoire de Lodja. Le mot *Omatamba* rappelle un culte plus ancien dénommé « *tembo* ou *tambo* » et décrit par Torday^{Note 2}. . La transformation de l'Omatamba en Lakosh aurait été opérée par un prophète kuba du village de *Lombu* ou de celui de *Mingyeen*^{Note 3}. .

Le Lakosh (Lukoshi) fait partie des cultes (ou charmes) collectifs, ayant un but diffus et polyvalent : celui de restaurer la normalité ou l'ordre correct et naturel des choses, l'harmonie cosmique, en éliminant la sorcellerie qui est la cause de tout mal, de toute anomalie et disharmonie. Ces cultes présupposent une croyance à la sorcellerie et en l'existence d'un ordre naturel ou d'une « *bonne vie* »^{Note 4}. . Une série de symboles se rattache à ces croyances et, parmi ceux-ci, les plus fondamentaux ont trait à la chasse et à la nouvelle lune. Ces cultes (charmes) ne disposent pas d'une doctrine élaborée ni des grands mythes sacrés, ce en quoi ils s'opposent clairement aux religions « *du livre* », fondées sur une révélation divine. Ce fait explique pourquoi les missionnaires européens les ont constamment occultés ; ces cultes ne se conforment pas à la notion inconsciente qu'ils se faisaient d'une religion^{Note 1}. . Les cultes de type Lukoshi ont été nombreux et datent d'avant l'occupation effective du territoire des Ding orientaux par les Européens.

Nous nous arrêtons sur le Lukoshi parce qu'il montre que, malgré l'omniprésence des missionnaires et l'intense travail d'éducation et d'évangélisation qu'ils ont effectué, le « *paganisme* » n'a pas été vaincu, au contraire, en ces années 1930, il a retrouvé une nouvelle vitalité et il a séduit plusieurs adeptes.

Avant d'analyser l'histoire de la diffusion du Lukoshi et de ses incidences chez les Ding orientaux, montrons d'abord comment ce culte était introduit dans les villages.

La rumeur courait dans un village qu'un village voisin avait introduit le culte (charme collectif) avec des effets bénéfiques. Les notables du village en discutaient et finalement, soit après une accusation de sorcellerie, soit parce que persistait le sentiment que la malchance s'était abattue sur le village, on décidait d'aller chercher le culte^{Note 2}. . Un ou plusieurs des membres les plus influents de la communauté étaient envoyés en mission et revenaient du village détenteur du Lukoshi avec des informations concernant le prix à payer pour l'initiation, la date approximative d'initiation, fixée habituellement au début de la nouvelle lune et les informations préliminaires. Le jour venu une délégation du village, comprenant tous les dignitaires, apportait le culte et se présentait avec tous les objets requis. On commençait d'habitude par aller à la chasse. Car la chasse était considérée comme le « *thermomètre* » des relations entre hommes et esprits. Les animaux chassés étaient les « *chiens* » des esprits^{Note 3}. . Si la chasse rapportait quelques antilopes, on pouvait alors procéder à l'initiation. Celle-ci consistait essentiellement en une confession publique répudiant tous les charmes nocifs et même protecteurs, avouant les méfaits de sorcellerie qu'on croyait avoir commis, suivie de l'absorption par tous les villageois, femmes et enfants compris, d'une potion magique composée d'un mélange de fibres d'arbre broyées et mélangées avec du sel^{Note 1}. , de l'huile de palme et d'autres ingrédients. Parmi les écorces, on trouvait celle de l'arbre servant pour l'oracle du poison (*kipom*). Si quelqu'un tombait malade, on attribuait ce fait à la qualité de sorcier du malade qui aurait, soit caché des charmes, soit omis de confesser qu'il était sorcier. Le malade qui mourait était considéré comme sorcier et sa dépouille traitée comme telle. Le plus souvent le malade se confessait. Dans ce cas, on lui donnait un antidote à boire avec le paiement d'une amende.

Ensuite, on construisait le sanctuaire du culte, une case semblable à celle du charme protecteur (*nkiin*), et on annonçait les interdits frappant tous les villageois sous peine de rendre le culte inefficace. Si par hasard un interdit était transgressé, on pouvait se racheter en payant une amende aux dirigeants du culte ou en jetant une pièce de monnaie sur le toit de la case du culte.

Puis on nommait les dignitaires du culte parmi les villageois et pour chaque titre, le titulaire du village initiateur initiait à ses fonctions le titulaire du village récipiendaire, et ce, contre paiement. Parmi les dignitaires, on comptait les chefs du culte, les gardiens de la boisson, les fabricants de la boisson, les guérisseurs, les sonneurs de cloches qui éloignaient les sorciers, etc. Le rituel d'initiation était accompagné de danses et de chansons spéciales. Le tout durait plusieurs jours.

Après initiation, et soit à des intervalles irréguliers dictés par la malchance à la chasse, une mort, un rêve prémonitoire, un décès dû à la foudre ou au léopard, soit à des intervalles réguliers, à chaque nouvelle lune, ou avant les grandes chasses, on procédait à des rites de renouveau appropriés, comprenant la bénédiction des outils pour la chasse ou l'agriculture, l'onction du corps avec une pâte similaire à la potion bue lors de l'initiation ou même au renouvellement du rituel de l'absorption de la potion par tous, le tout accompagné des danses et de chansons appropriées. Les détails du culte changeaient souvent, non seulement pendant la transmission, mais surtout du fait que les rêves de visionnaires inspiraient des chants nouveaux, avertissaient des dangers à venir, suggéraient des variations au rituel^{Note 1}. . Le culte restait donc dynamique et vivant.

3. 1. 2. Le Lukoshi chez les Ding orientaux

L'Administrateur territorial Weekx qui a enquêté dans le territoire de la Kamtsha-Lubwe nous renseigne : « Nous trouvons les premières apparitions du lukusu en territoire de la Kamtsha-Lubue vers l'année 1931. Il est introduit par un mundjari des environs de Basongo (territoire des Bashilele) appelé Kumangungu au village Pangu sur Kasaï. Au courant de cette même année un certain Lele des environs de Sanga-Sanga (Brabanta) introduit le lukusu au village de Ibinga, petite agglomération de Badinga située près du centre commercial de Lubue (Dibaya). Pangu et Ibinga sont donc les deux centres de rayonnement du lukusu en territoire de la Kamtsha-Lubue. »^{Note 2}. .

C'est donc par les rives du Kasaï (à Pangu et Ibinga près de Lubwe) et par le biais des Nzadi que le Lukoshi fait son entrée chez les Ding orientaux. Ceci n'a rien d'étonnant. Nous avions déjà signalé que les Nzadi étaient les principaux vecteurs des innovations culturelles de la région parce que, avec leurs pirogues, ils étaient constamment en mouvement et étaient en contact presque permanent avec les autres populations en amont et en aval du pays des Ding orientaux^{Note 3}. .

Au cours de l'année 1932, le Jésuite Struyf rencontrait les partisans du Lukoshi à Ngienkung. Il avait failli perdre la vie en tentant de détruire le « *fétiche* ». En 1933, le missionnaire publiait un article décrivant ce mouvement^{Note 4}. . À propos de l'arrivée du culte à Pangu, il écrivait :

Le Lukoshi a pris naissance chez les Bashilele, peuplade la plus guerrière et la plus revêche à l'état, qui fournit la presque totalité des remèdes indigènes de la Loange-Kamtsha. Un de ces remèdes consistait à boire une mixture préparée avec l'écorce pilée d'un certain arbre de la forêt. C'était une sorte de panacée universelle qui devait délivrer de toutes les maladies, protéger contre le « *ndoki* » ou jeteur de sort, permettre d'avoir beaucoup d'enfants, etc. et tout cela pour un prix minime, variant d'un à deux francs. Mais, après avoir par de multiples expériences, constaté que ce remède ne faisait du bien à personne, si ce n'est à la bourse du sorcier-pharmacien, les indigènes habitant la Loange et la Lié l'abandonnèrent. Toutefois, vivre sans remède est une impossibilité. Il fallait donc en trouver un nouveau. La peuplade des Badinga entendit parler de la nouvelle panacée, plus excellente que la précédente, qui jouissait d'une vogue soi-disant justifiée chez les fameux Bashilele et cela depuis deux ou trois ans déjà. Une députation de cette peuplade dont le centre principal est Pangu, ancienne station des Pères de Scheut, fut envoyée chez les Bashilele pour leur demander de construire un sanctuaire à Pangu et d'initier aux mystères du Lukoshi toute la population. Les Bashilele y consentirent, mais non pour rien. On a beau être Noir, on n'est pas moins « *business-man* ». Les Badinga devaient payer 15 barres de cuivre (300 fr. environ) et, durant huit jours, tous les Bashilele séjourneraient à Pangu et seraient logés et nourris par les habitants. Ceux-ci acceptèrent les conditions et l'on commença les travaux^{Note 1}. . De Pangu, le Lukoshi avait d'abord gagné tous les villages de l'estre Loange-Lubwe jusqu'au parallèle de Balaka. Ce parallèle n'était pas dépassé jusqu'en novembre 1932. De Pangu, il avait aussi essayé sur la rive gauche de la Lubwe en passant par Bambudi et Binko-Musese pour atteindre la chefferie des Badinga de Ntor^{Note 2}. .

De Ibinga (Ibing) le Lukoshi s'était ensuite répandu dans la chefferie des Badinga Munka et Mbel et d'ici il aurait atteint la chefferie de Ngwi.

Dans la chefferie Ntor, Kasangunda allait devenir un nouveau centre de diffusion. De ce village le Lukoshi était introduit à Kintshwa. L'administrateur Weekx allait trouver une vipère chez le Munka de Kintshwa. Ce chef avait été relégué à Feshi où il mourra plus tard.

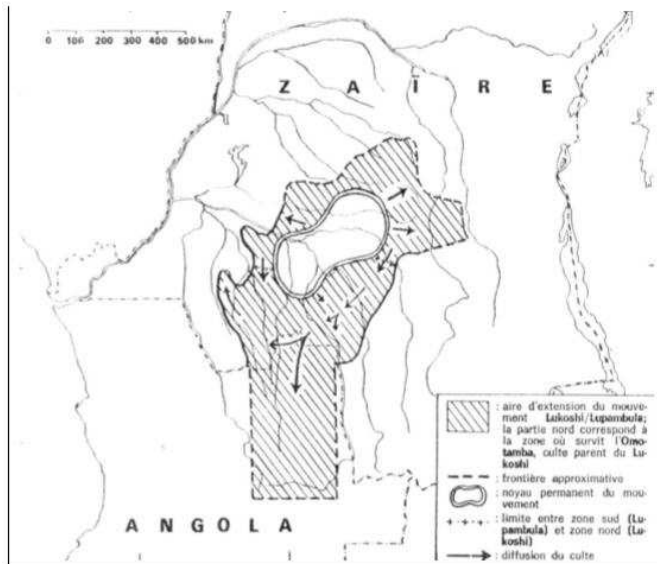
De la région de Kintshwa, le culte allait s'étendre chez les Ding de l'ouest, chez les Mbuun, les, Lwel, etc.

Le long de la Lubue les Ding des environs de Mayanda contribuaient à étendre le culte chez les Wongu et les Mbuun de la région de Mwilambongo. Le mouvement allait se répandre comme une traînée de poudre chez tous les voisins de Ding orientaux. L'Administrateur territorial Weekx note : « Au courant du mois de juin 1933 toutes les tribus du territoire de la Kamtsha-Lubue (Balori - Badinga - Banguli - Babunda) avaient adhéré à la secte du serpent à l'exclusion des indigènes habitant l'entre Lubue-Loange au nord du parallèle de Balaka. Vers le mois de juillet les Badinga et les Bahongo de cette dernière région prennent pour une seconde fois le buanga^{Note3}. (lors de l'administration de buanga en 1931 le serpent ne figurait pas parmi les attributs) et l'introduisent chez les Bashilele de la rive droite de la Loange »^{Note4}.

Au contact des Ding orientaux et leurs voisins, le Lukoshi allait enrichir son rituel et se métamorphoser.

3. 1. 3. L'errance et les métamorphoses du Lukoshi

Carte 15, L'expansion du Lukoshi/Lupambula



(source : J. Vansina, *Lukoshi/Lupambula ... p.*)

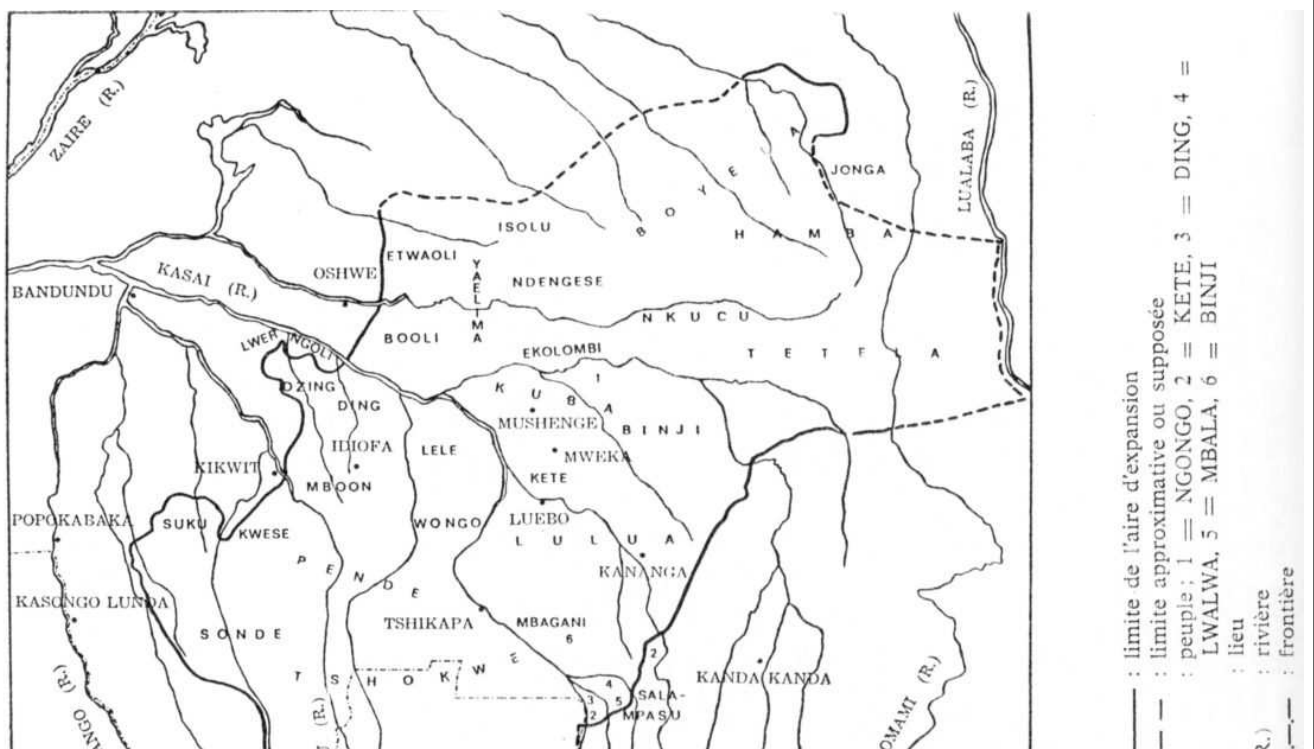
La variante du Lukoshi introduite par les Lele chez les Ding orientaux en 1931 comportait la construction d'une case adossée à une grande maison du village et entourée d'un enclos où l'on plantait du maïs, du manioc, des arachides. Struyf écrit :

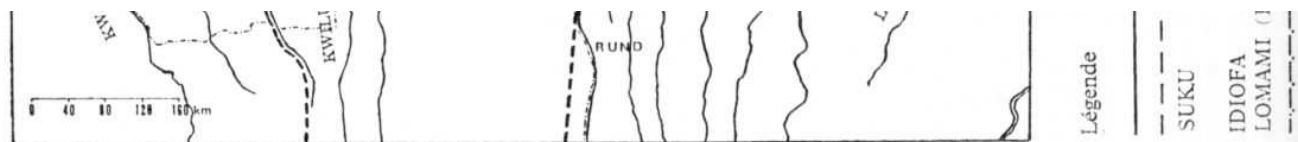
En soi-même, le Lukoshi est une petite construction carrée, adossée à une hutte indigène. Pour symboliser la force du « nkisi » qui y réside, on le bâtit avec des essences forestières très solides, inattaquables aux coléoptères. Les poutres sont reliées par de solides lianes entrelacées. Le toit est construit avec une sorte d'herbe des marais, très dure et résistante à la pluie. Une petite ouverture, au ras du sol, permet d'introduire à l'intérieur les diverses offrandes : Calebasses, flèches, plumes d'oiseaux, ossements des bêtes tuées à la chasse, petits sachets contenant du « nkula » (poudre de bois rouge), du « mpemba » (terre blanche), etc. Cette hutte est elle-même entourée d'un mur bâti avec les mêmes essences forestières et, le Lukoshi étant aussi protecteur des cultures, on plante dans l'enclos ainsi formé, du maïs, du manioc et des arachides^{Note1}.

Vansina explique que la culture du maïs, du manioc et des arachides dans l'enclos du Lukoshi serait un élément imaginé par les Lele ou par les Kuba, chez qui ces jardins appelés « jardins de Dieu » existaient depuis toujours, il a été incorporé dans le culte pour symboliser le pouvoir du Lukoshi sur les cultures^{Note2}.

La pratique d'introduire des offrandes de calebasses, de flèches, de plumes d'oiseaux, d'ossements de gibier, de sachets de *tukula* ou de kaolin serait peut-être en rapport avec l'offrande du gibier et donc avec la chasse. Dans sa description, Struyf parle aussi d'une amende à payer et d'une pièce de monnaie à jeter sur le toit de la case en cas de transgression d'un interdit lié au Lukoshi. Cette pratique qui est courante dans tous les cultes anciens, nous révèle que le Lukoshi s'est adapté à la modernité ambiante en incorporant la monnaie de type occidental dans son rituel et illustre le dynamisme interne du culte.

Carte 16 Extension du Lukoshi





Carte II. La diffusion du *Lukoshi-Lupambula* (détail de la Carte I)

(source J.Vansina *Lukoshi / Lupambula...*)

Lorsque le Lukoshi atteint les Ding de l'ouest, notamment ceux de la chefferie du chef Kandolo (Badinga de Kandolo), au début de l'année 1932, un nouvel élément apparaît : *le serpent*. Cet animal jouait le rôle de tuteur-protecteur et on le nourrissait de viande et de poisson. Vansina estime que les Ding de Kandolo auraient emprunté la vénération du serpent de leurs voisins Ngwi^{Note1}. Ceux-ci, en effet, croyaient que leurs chefs pouvaient envoyer des serpents pour châtier les sorciers ou les villages ennemis. La croyance au serpent magique n'était pas propre aux Ngwi. Nous avons déjà montré l'existence du charme du serpent, *ntwa*, chez les Ding orientaux. Il n'est pas impossible que l'introduction du serpent dans le Lukoshi se soit opérée chez les Ding orientaux de la région de Kintshwa. Le rapport de L'administrateur Weekx semble confirmer cette hypothèse :

« J'avais chargé Monsieur l'agent territorial Van der Maesen d'entreprendre une enquête sur la secte du serpent chez les Badinga de la chefferie de Kandolo. Il est à remarquer que depuis l'introduction du lukusu en cette dernière chefferie le serpent figure parmi les attributs de la secte. Précisément les indigènes du village d'Ebiale sont allés chercher le buanga au village de Kintshua précité et en ont apporté le « serpent ». Cette constatation ne peut être sujette à doute. Voici d'ailleurs extrait d'un rapport que m'a fourni Monsieur l'Agent territorial Van der Maesen à ce sujet : « Par une coïncidence bizarre, en enlevant la case du chef Monkene (village Kintshua) nous avons trouvé dans un coin de cette case, sous un pot et endormie, une vipère trigonocéphale que j'ai fait tuer par les indigènes qui n'ont marqué aucune hésitation à faire ce que je leur demandais ». Il est à remarquer que le nommé Monkene, récemment décédé en relégation à Feshy, était un féticheur très réputé dans la région qui n'en était pas à ses premiers exploits^{Note1}. »

À partir de 1932, dans les rapports des agents de l'État, la nouvelle version du Lukoshi, avec incorporation du serpent, prenait le nom de *la secte du serpent (parlant)*. La majorité des Mbuun adhèrent à ce culte rénové. Le jour de la libération venu, pensaient-ils, les ancêtres parleraient par la bouche des serpents. Ils gardaient des paniers contenant des vipères vivantes^{Note2}.

Cette introduction du serpent allait modifier l'idéologie du culte. Le serpent du Lukoshi devait enfanter des messagers qui chasseraient les Blancs. En 1932-1933, cette idéologie devenait plus radicale : les balles des soldats se retourneraient contre eux, tandis que les messagers du serpent, les *Djamaing*, détruiraient tout vestige de l'État. Pourquoi le culte s'était-il ainsi radicalisé ?

Les adeptes du Lukoshi considéraient que l'ordre imposé par les Blancs constituait une disharmonie dans la société. Il devenait donc impérieux de se débarrasser de ces méchants Blancs (sorciers et magiciens) et de restaurer un monde nouveau où les ancêtres Noirs (devenus Blancs) reviendraient apporter tous les secrets des Blancs. D'où les déclarations suivantes : « *Quand le Lukoshi aura été pris dans tout le Congo, quand les bêtes de forêt viendront dans les villages alors les Blancs devront partir* »^{Note3}. ou « *tous les Européens, sauf le Pères, partiront. C'est Dieu, alias Satan, alias Lukusu, alias Nioka (serpent) qui les chassera. Si les Blancs résistent, il y aura la guerre. Et d'ailleurs si les « Blancs » ne partent pas, notre grand chef viendra nous chercher tous en auto - il circule d'ailleurs dans le pays dès maintenant dans sa voiture, mais il reste invisible - et il nous conduira à « Mukolungu », où nous retrouverons nos ancêtres devenus « blancs », riches, et qui partageront avec nous leurs richesses* »^{Note1}.

Qu'ils soient Ding ou Mbuun, les partisans de Lukoshi étaient convaincus de la vulnérabilité des Blancs. Deux événements majeurs nourrissaient cette conviction :

- Le crash, en 1930, près du village Bangende sur la route Dibaya-Idiofa, d'un avion avec à son bord trois aviateurs français. L'autorité avait fait arrêter plusieurs personnes au village Bangende. La rumeur circulait affirmant tantôt que ce sont les gens de Bangende qui auraient abattu l'avion avec leurs flèches, tantôt que l'avion se serait écrasé et que les « Blancs » n'étaient pas mort sur le coup, mais qu'ils auraient été achevés par les gens de Bangende qui auraient non seulement pillé l'engin, mais aussi, aurait prélevé quelques morceaux de chair qu'ils auraient consommés pour s'approprier leur force^{Note2}.

- La révolte des Pende, le meurtre de Max Balot (1931) démontrait aussi qu'un « Blanc » pouvait être tué. La nouvelle de l'écrasement brutal de cette révolte, contrairement à ce croyaient les Européens, circulait partout chez les Ding et les Mbuun et alimentait le ressentiment de la population noire.

Tous ces événements se déroulaient dans un contexte économique morose^{Note3}, où la répression et les travaux forcés compliquaient encore l'existence et confortaient les adeptes de Lukoshi dans leur dessein d'instaurer un monde débarrassé des « sorciers » de tout genre.

Cette nouvelle version du Lukoshi, tout en se répandant chez des Ding, les Mbuun et les Pende, allait aussi faire le chemin de retour vers le pays des Lele puis des Kuba. Dans son errance, le Lukoshi s'enrichissait de plus belle.

Aux objets de culte, les Mbuun ajoutaient un certain nombre d'emblèmes guerriers, provenant probablement de Ngwata^{Note1}, et des outils de guerre traditionnels. Les autres objets traditionnels étaient la cloche de guerre, sans battant, peinte de rouge et de blanc, des couteaux, des lances, des plumes d'aigle. L'apport de Ngwata serait le drapeau et, sans doute, les bruiteurs (dinianga) pour les danseurs qui suivaient le drapeau.

Chez les Ding, pendant le rituel de l'absorption de la potion, le maître de cérémonie mettait le couteau « de guerre » à terre ; le candidat l'enjambait quatre fois, s'agenouillait devant l'arme et un dirigeant (*mukumu*) menaçait de lui trancher la tête ; puis on lui administrait la potion. Si le candidat ne suivait pas les prescriptions du culte, le couteau le tuerait^{Note2}.

Chez les Mbuun, le *mukumu* menaçait le candidat avec le couteau, au moment où il se faufilait entre les lances dans la case du serpent pour y recevoir la potion : il feignait de le tuer en criant deux fois « je te tue ». Pendant le rituel, les lances étaient plantées en deux rangées devant la case du culte. Si l'impétrant en touchait une en se faufilant entre elles, il payait une amende. Les lances appartenaient aux « sentinelles » qui cherchaient ceux qui enfreignaient les interdits associés au culte : les sentinelles leur infligeaient alors des amendes^{Note3}.

Sans doute le rôle principal des sentinelles était-il toujours de trouver et de chasser les sorciers, mais l'élément de lance était neuf pour les Mbuun, tout comme le couteau était une innovation chez les Ding : il s'agissait probablement d'un modèle réservé aux guérisseurs et qui devait revenir chez les Lele et les Kuba.

En 1933, une série de nouvelles prophéties allait transformer le *Lukoshi* en mouvement chilastique. Le retour des ancêtres et le départ des Blancs coïncideraient avec une éclipse solaire. Celle-ci serait précédée de l'avènement du serpent *langanda* dont la venue serait annoncée par un chien tout noir qui circulerait dans les villages. On ne pourrait lui faire de mal et il parlerait aux hommes. Après le chien, mais sans doute avant le serpent, on verrait le *ngwar*, un homme fétiche, de petite taille, dont la tête, les avant-bras et les pieds seraient blancs et le corps, noir. En même temps apparaîtraient des poteries contenant le secret de la lutte pour la conquête de la « force »^{Note1}. Toutes les nuits, les réunions avaient lieu près des cimetières chez les Mbuun et dans les villages des Ding orientaux limitrophes des Mbuun. En 1933, les gens avaient cessé de planter en attendant les ancêtres^{Note2}. L'éclipse avait effectivement lieu le 10 août 1934, mais sans la réalisation des prophéties^{Note3}.

Après l'arrestation et la relégation de plusieurs « meneurs » du Lukoshi dans le territoire de la Kamtsha-Lubwe, en 1934, les Mbuun et les Ding semblaient avoir abandonné le culte. Mais en réalité le Lukoshi restait bien implanté à l'ouest de la Loange et chez les Ding orientaux, son influence n'avait en fait reculé que légèrement. Il allait, pendant la deuxième guerre mondiale et les années qui suivront, à nouveau se métamorphoser pour prendre la forme de nouveaux cultes comme *Kabengabenga*, *Lutaninu*, *Imanya*, etc.

3. 1. 4. Les chrétiens autochtones face au Lukoshi

Pour comprendre la réaction des chrétiens vis-à-vis du *lukoshi*, il convient de replacer ce mouvement dans le contexte religieux des Ding orientaux. Nous avons indiqué que les croyances religieuses de ces populations s'articulaient essentiellement autour de l'existence d'un monde de nuit qui agit quotidiennement aussi bien sur l'histoire individuelle que sur l'histoire communautaire. Ce monde nocturne serait peuplé de génies bienfaisants ou malfaisants qui pouvaient être apprivoisés et utilisés par des maîtres initiés selon leur gré ; d'ancêtres qui influençaient la vie des vivants et qui se réincarnaient par les naissances. La sorcellerie restait une pièce maîtresse de l'architecture religieuse de ce peuple. Pour les Ding orientaux, la sorcellerie était la matérialisation du mal absolu qu'il fallait combattre par la divination, l'ordalie, les charmes collectifs et individuels. Ce peuple croyait aussi à l'existence d'une « bonne vie » à laquelle on aspirait individuellement ou collectivement et qu'on pouvait acquérir en utilisant la magie blanche et les charmes positifs.

Ces croyances faisaient partie du patrimoine culturel et historique de chaque village. Chaque individu qui naissait et grandissait dans ce milieu les adoptait et les portait comme une partie de son « *identité culturelle* ».

Le chrétien, après trois ou quatre ans à la Mission, restait fille ou fils de son village et quand il y retournait, il baignait dans l'ambiance de ces croyances. La « *grâce du baptême* » n'effaçait pas automatiquement ce fonds culturel qui avait marqué le nouveau converti depuis sa jeunesse. Les missionnaires eux-mêmes étaient conscients de cette difficulté et c'est pour cette raison qu'ils ont imaginé la constitution des « *mavula* » ou villages chrétiens. Un administrateur territorial définit, non sans ironie, les « *mavula* » comme « *des villages composés d'indigènes convertis à la religion catholique, ou entrain de se convertir. Ils s'installent parfois à des centaines de mètres du village du chef et mènent une vie contemplative. Tous les administrateurs, commerçants et industriels sont d'accord à déclarer que ces gens sont perdus pour le travail manuel. Ces villages nuisent à l'autorité du chef et jettent des germes de dissolution dans les communautés indigènes* »^{Note1}.

Les missionnaires Jésuites pensaient que, dans ces hameaux, leurs chrétiens vivraient en sécurité, soustraits des « *dérives du paganisme et de sa cohorte de superstitions* »^{Note2}. Hélas ! à l'épreuve de la réalité, cette façon de penser s'avéra tout à fait erronée. Les chrétiens, dans leurs « *mavula* », vivaient, bien sûr, entre eux, mais ils gardaient des liens suivis avec la masse païenne de leur village qui était d'ailleurs proche. Même ceux que les Pères retenaient à la Mission (catéchiste-instituteur, cuisinier, travailleurs, etc.) n'y restaient pas reclus comme dans une vie monacale. Ils retournaient continuellement au village pour le décès d'un parent, pour une palabre ou une cérémonie de mariage traditionnelle. Tous les chrétiens continuaient à appartenir chacun à son réseau familial et clanique. Ils entretenaient les différentes alliances nées des mariages et des pactes.

Sur le plan économique, les locataires des « *mavula* », loin du regard des missionnaires, fréquentaient les mêmes forêts, les mêmes cours d'eaux et les mêmes marchés qu'avant leur conversion. Ils buvaient le même « *malafu* », participaient aux deuils qui frappaient le village païen, ils étaient convoqués aux palabres qui concernaient leurs clans et leurs familles, etc.

Au quotidien, ils avaient les mêmes préoccupations que n'importe quel villageois : peur de la mort, de la sorcellerie, de mauvaises récoltes, des chasses et des pêches infructueuses, etc. Ce sont donc ces chrétiens, aspirant à la différence mais toujours conditionnés par leur culture, qui allaient affronter le Lukoshi.

D'après les données des archives, deux attitudes ont dû être observées par ces chrétiens :

1° Ceux qui ont observé le mouvement sans s'y engager ou s'y opposer. Ils laissaient faire sans trop se mouiller. Ils avaient, comme tous les autres villageois, assisté aux séances de Lukoshi quand tout le village y était convié. Le missionnaire protestant de Balaka, le révérend Fischer, indique qu'avec l'interdiction de trahir le secret du village, « *beaucoup de chrétiens et même des catéchistes n'osent pas parler* »^{Note1}. Cette première catégorie de chrétiens attendait de voir. Si le Lukoshi venait à éradiquer le mal, à débarrasser la communauté de ses sorciers et à instaurer la « *bonne vie* », ils ne perdraient rien.

2° La deuxième attitude est celle de ceux qui « *ont bu* »^{Note2}. Le Lukoshi sans pour autant refuser de réciter leurs prières et de fréquenter les sacrements lorsque l'occasion se présentait. Fischer estime qu'ils sont une minorité : « *Un petit nombre de chrétiens participent aux danses et aux beuveries de malafu* »^{Note3}. à l'occasion de l'initiation et aux fêtes de Lukoshi. Le commissaire général Wauters écrit : « *Un certain François, catéchiste de la mission catholique d'Ipamu, capita du village d'Ebiata, village du chef investi Kandolo et « Bakumu » du nouveau « nkisi » a présidé à l'introduction du « bwanga » à Ekubu. Il désigna aux fonctions de « bakumu » dans la chefferie d'Ekubu, un certain Kombwa* »^{Note4}. Sur les listes des personnes arrêtées comme meneurs et relégués à Gemena et à Bomboma, nous trouvons quelques noms des chrétiens comme Imbwilu Joseph, Kasari Antoine, Albert Kiteko, Mopende Michel, Munzaba Pierre, etc.^{Note5}.

Il nous paraît normal que les catéchistes et quelques chrétiens qui, seuls, savaient à cette époque lire et écrire, se soient lancés dans le Lukoshi du moment qu'il prônait le prochain départ des Blancs et l'instauration d'un ordre nouveau où régneraient les Noirs. Ces « *élites* » ne se projetaient-ils pas comme les dirigeants de demain ? Le Gouverneur de la Province du Congo-Kasaï, Ermens, avait-il peut-être raison de croire que « *les principaux meneurs ou excitateurs sont des Noirs plus ou moins civilisés ; il reste à muer cette opinion en certitude et à chercher de quelle firme révolutionnaire les Antoine Kasari et Albert Kiteko seraient éventuellement les commis voyageurs* »^{Note1}.

3. 1. 5. Les « Blancs » face au Lukoshi

Au premier moment de son introduction chez les Ding orientaux, le *lukoshi* n'effraie pas les Européens du Territoire de la Kamtsha-Lubwe qui le considéraient comme l'une de nombreuses « *superstitions* » que les Noirs adoptaient régulièrement.

L'administrateur Weekx rapporte même que : « *Descendant de Lusambo au mois de juillet 1932, Monsieur Neels, commerçant à Baminga, m'a parlé d'une secte du serpent qui était en train de prendre une grande extension aux environs de Niadi. D'après la rumeur indigène, un serpent allait arriver qui donnerait des instructions toutes nouvelles. Tous les fétiches devaient être brûlés à l'arrivée du serpent. Monsieur Neels croyait qu'il pouvait y avoir une relation avec l'arrivée de nouveaux Pères dans la région, car les Révérends Pères Jésuites allaient être remplacés par les Révérends Pères Oblats. On a vu le long du fleuve beaucoup de fétiches descendant l'eau* »^{Note2}.

Le Jésuite Struyf se plaint de l'indifférence du pouvoir public vis-à-vis du Lukoshi qui, d'après lui, était une secte dangereuse :

Sous l'influence du Lukoshi, les indigènes devenaient menaçants et dangereux. Il y a plus d'un an et demi que le fait suivant a été signalé à l'État, mais ces bagatelles ne sont, paraît-il, pas intéressantes... à son point de vue. Un jour, l'auteur de ce récit passait en camion avec trois hommes de la Mission, par le village Ngienkung. Là, il invita les indigènes qui l'accompagnaient à détruire le Lukoshi, mais voilà que, de tous les côtés de la forêt, surgissent 50 ou 60 hommes, armés de bâtons, d'arcs et des flèches menaçant la petite troupe. Si le missionnaire n'avait pas été présent, les hommes de la mission eussent été attaqués et massacrés par ces Noirs ensorcelés et hypnotisés par le Lukoshi. *Ce fait a été raconté à un agent de l'État qui a participé à la répression de la révolte de Bapende. Il affirme que toutes sortes de scènes sauvages y avaient eu lieu contre les soldats. L'État n'a encore rien entrepris contre le Lukoshi...*^{Note3}. Le journal de Sœurs de Saint François de Sales, de Leuze, rapporte :

Visite de Monsieur le Substitut du Procureur du Roi, en service officiel, qui vient se renseigner sur l'état d'esprit des Noirs. Ignorant une effervescence quelconque dans la région, nous ne savons le renseigner. Nous apprenons qu'il s'agit d'une secte secrète « la secte du serpent » qui a pour but de chasser les représentants de l'État. La Force publique est sur les dents, elle effectue maintes démonstrations militaires pour tenir les Noirs en respect. Je vous ferai grâce de toutes les pratiques et croyances de cette nouvelle secte. Les Missionnaires n'ont rien à craindre, disent-ils, ils sont considérés comme « leurs ». C'est au « Bula-Matari » qu'ils en veulent. La crise n'est pas étrangère à cet état d'esprit : les Noirs voient bien que les Blancs diminuent en nombre et en richesse. Ils relèvent la tête et ne demandent pas mieux que de secouer le joug des impôts, s'ils le peuvent. Mais ils ne le pourront pas car l'État est sur ses gardes^{Note1}. Dans une autre page du journal, la rédactrice écrit : « *Il paraît qu'en dehors des esprits bouillonnent encore contre l'État. Il s'agit des Bambunda-Bapende et au Nord des Badinga-Bashilele. Nous ne savons rien que de très vague car les Pères gardent le silence sur ce sujet* »^{Note2}.

L'autorité coloniale ne prend véritablement conscience du caractère « subversif » du Lukoshi que vers la fin de 1932 lorsqu'elle découvre que l'extension du culte était rapide et dépassait toutes les frontières dites ethniques. En ce moment les Européens avaient l'impression, comme l'indique Weekx, qu'une coalition était en gestation entre différentes ethnies : « *Des tribus, qui jusqu'alors ne s'entendaient guère, cherchaient à se réunir sous l'égide du Lukoshi* »^{Note3}.

Si, pour les adeptes du Lukoshi, leur mouvement se situait et s'expliquait dans la continuation de leurs croyances ancestrales, notamment leur foi à la magie, à la sorcellerie, au monde de nuit et à l'intervention régulière des morts dans la vie quotidienne des vivants, les Européens, échaudés par la révolte pende de 1931, interprétaient le culte dans un registre politique. Ils le percevaient comme un mouvement insurrectionnel dont les causes se trouveraient dans les déficiences de la politique coloniale et les enjeux de la compétition internationale.

Les Belges du Congo soupçonnaient d'abord la propagande allemande qui serait derrière le Lukoshi. Le jésuite Struyf écrit : « Le serpent du Lukoshi devait enfanter des messagers qui partiraient lutter contre l'État et en général contre tous les Blancs qui doivent être chassés de l'Afrique ; d'autres prétendaient qu'il produirait des enfants Djamaing (Germaines) »^{Note1}. L'administrateur Weekx était plus explicite dans son rapport :

Il n'est pas exclu que les Allemands, dans un but de revanche, cherchent à provoquer des troubles dans les Colonies, troubles qui devraient coïncider avec une guerre au continent qui avait été prédite pour 1932. Est-ce que les révoltes successives chez les Bapende, au Sankuru, à l'Équateur, n'étaient peut-être pas des mouvements préparés depuis longtemps et qui ont dû fatalement éclater ? Est-ce que ces essais de créer des révoltes le long des voies navigables n'auraient pas comme but de couper le Bas-Congo du Katanga ? Je parle des Allemands parce que le Lukoshi s'appelle aussi « Diamagni » ou « Magne » ou « Yamane », et tel était le nom que les indigènes donnaient aux Allemands pendant la guerre de 1914. Des indigènes déclarent qu'ils ont entendu ces trois noms, la première fois pendant la guerre de 1914 et puis pendant la révolte des Bapende. D'autres disent que « Diamagni » est un homme qui leur donnerait des fusils perfectionnés^{Note2}, et qui viendrait se battre contre le Bulamatari. Tous les indigènes sont convaincus que quelqu'un leur apportera des fusils perfectionnés et on peut se demander s'il n'y a pas rapport entre cette promesse et l'envoi de Hambourg de 3000 fusils^{Note3} !

Ensuite, l'Administrateur Weekx accuse le communisme :

N'oublions pas que la troisième Internationale a autorisé les agitateurs communistes de l'Afrique du Sud d'agir d'une manière indépendante, appropriée aux circonstances locales vu que nos indigènes

vivent déjà sous un régime plus ou moins communiste. Les agitateurs ont ainsi facile d'exploiter la superstition des indigènes dans un but qu'ils leur cachent provisoirement. Pour le moment, profitant du mécontentement causé par la crise économique, ils ne parlent aux indigènes que du départ des Blancs qui les exploitent. Les vieux féticheurs qui nous haïssent prêtent toute oreille à cette propagande. « Lutte contre le travail forcé et l'impôt dans les colonies » est la devise de la III^{ème} Internationale. Le drapeau rouge cité prouve le caractère communiste. Il est facile aux agitateurs de semer le poison, soit par l'équipage des bateaux, soit par l'Afrique du Sud. Avec l'argent tout est possible. Et dans ces temps de misère, il est facile, moyennant paiement, de gagner des Blancs nécessaires à la cause communiste, et de leur faire faire une propagande chez nos noirs ^{Note4}.

Il y a, enfin, les missionnaires protestants, ennemis traditionnels de la colonisation belge, dont les agissements avaient déjà été jugés suspects pendant la révolte Pende. Weekx s'attaque ouvertement aux missionnaires de Tshene et notamment à un certain Anderson dont l'article paru en mai 1930 « *prouve que cette mission ne nous aime guère* » ^{Note5}. L'administrateur territorial insiste : « *La mission de Tshene, installée depuis cinq ans, sans autorisation du reste, a l'air délabré. Le tout inspire la conviction que ces gens sont venus dans un autre but que d'évangéliser nos Noirs* » ^{Note6}. Même le Révérend Ficher de Balaka est aussi un suspect. Sa lettre adressée à l'administrateur territorial et dénonçant le caractère xénophobe du *lukoshi*, est jugée comme « *une feinte* » ^{Note1}.

À part ces causes qualifiées d'externes, l'autorité belge évoque d'autres raisons internes qui auraient favorisé l'éclosion et le développement du *lukoshi*. Weekx mentionne entre autres causes, une sous-administration du territoire de la Kamtsha-Lubwe, la crise économique et les maladies infectieuses. À propos des maladies, il cite la grippe de 1929, la recrudescence de la maladie du sommeil dans certaines régions et la dysenterie qui a fait de grands ravages. Il conclut : « *Toutes ces maladies et surtout les mesures de précaution prises, quoique nécessaire, ont créé de l'énervement chez les indigènes. Les vieux féticheurs en profitent pour faire ébranler la confiance en nos médicaments* » ^{Note2}.

L'interprétation du phénomène « *lukoshi* » par les Européens démontre combien le fossé de malentendu culturel qui séparait « Blancs » et « Noirs » était profond. Il semblait impossible aux Blancs de comprendre que le *lukoshi* n'était pas un élément étranger aux cultures qui le véhiculaient. Il était à situer dans la dynamique de l'histoire religieuse et des traditions séculaires ^{Note3} des peuples qui l'ont adopté. Vansina indique que la diffusion des cultes du type *Lukoshi* « *n'est pas généralement liée d'une façon intime aux conditions économiques ou politiques. Ils ne sont ni cris de désespoirs, ni révoltes, ni expressions de « privations relatives, « d'aliénation », ou de « révolutions d'aspirations accrues » (rising expectations). Au contraire, le cadre de ce genre de culte est une société rurale encore stable et héritière d'une tradition encore incontestée* » ^{Note4}.

La crise économique, la sous-administration, la propagande allemande et l'influence du communisme, si elles étaient prouvées, ne peuvent être tenues pour les causes essentielles de la diffusion du *lukoshi*, mais plutôt pour des éléments qui ont préoccupé le culte à un moment donné de son histoire. Le *lukoshi* reste fondamentalement un culte (ou un charme) anti-sorcier.

Et comme la croyance à la sorcellerie ne s'est pas arrêtée en 1934, avec la répression et la relégation des « meneurs », d'autres cultes de type *Lukoshi* et d'autres mouvements anti-sorciers continueront à apparaître chez les Ding orientaux et chez leurs voisins. Examinons deux de ces cultes : le *Lupambula* et le *Kabengabenga*.

3. 2. LUPAMBULA

En réalité, la répression qui s'était abattue sur les adeptes du *lukoshi*, n'avait pas mis fin au culte. Elle avait simplement réduit le mouvement à la clandestinité. Chez les Ding orientaux, il était encore pratiqué secrètement dans les villages subissant localement des adaptations pour échapper au regard inquisiteur de l'autorité coloniale. Au même moment, il poursuivait ses pérégrinations dans les districts du Kasai et du Kwango, subissant partout des cures de jouvence.

En 1934, la version Mbuun du *lukoshi*, y compris la pratique de garder les serpents vivants, atteignait le territoire de Luebo. Dans ce nouveau terrain, le *Lukoshi* allait intégrer les nouveaux éléments provenant de l'ouest (pays Lele), de l'est et du nord-est. Suivant Moritz, la structure comprenait un chef par village, le *Bambi minengu* (« chef de la partie gauche du village, détenteur du charme »). Il avait deux lieutenants *Ngwata minengu* (« les Ngwata du charme ») ainsi que le *Tambwe à bwanga* (« Taam du charme » : le mot *bwanga* = charme en ciluba) et les *Yolo banjoko* (« guerriers des éléphants ») ^{Note1}. Dans chaque village, les adeptes construisaient un hangar dans laquelle avait lieu la consécration du *Bambi* en grand apparat, avec un couteau et une plume de perroquet. On retrouvait ici les statuettes (*mazaka ndumba*), les bâtons (*eseko* appelés en ciluba *mapingu*) et le rituel d'installation classique avec les interdit habituels au culte et à la région. Chaque village s'était doté d'une liane de *musodi* ou *dile dia pumbwa*, garantissant l'immunité contre la foudre (= sorciers) ou les Européens. Ceci rappelait la liane des Ding orientaux qui, chez eux remplaçait symboliquement le serpent. Avant la diffusion vers Luebo, les Lele avaient adopté la liane, puis les vrais serpents. En 1934, en tout cas, on gardait les deux à Luebo.

Dans cette dernière contrée le culte était appelé soit *lukoshi* soit *kabambula*, « qui chasse les sorciers », en ciluba. Ce nom deviendra *Tshipambula* ou *Lupambula* ^{Note2}.

Lorsque, du territoire de Luebo, cette version de *lukoshi* sera réintroduite dans le territoire d'Idiofa, elle sera considérée comme un nouveau culte. Cette réintroduction se serait opérée en 1947-1948. En l'état actuel de nos recherches, nous n'avons que très peu d'informations sur le *Lupambula* chez les Ding orientaux. Une note du rapport politique du territoire d'Idiofa indique qu'il existait à « *Pangu, Dibaya-Lubwe, Mangai et Eolo quelques partisans de Lupambula* » ^{Note1}. L'essaiimage de ce culte dans ces cités était-il le fait de Pende et de Luba qui y étaient nombreux ou opérait-il en clandestinité même chez les populations rurales ? Pour l'instant les sources ne nous fournissent pas encore de réponse. Ce qui est certain c'est que le mouvement, parti de Tshikapa, s'est propagé dans tout le Kwilu méridional et le Kwango. Il est signalé en 1944 à Kahemba et chez les Suku ^{Note2} de Feshi.

3. 3. KABENGABENGA

D'après Vansina, un certain Bopanga Mukeba, un Kuba de Koonc vers la basse-Lubudi, visionnaire depuis 1940, avait tenté dès 1947 de convaincre les gens du village de se rallier à un nouvel esprit *Miko miYool* et au culte qui lui était dû ^{Note3}.

En 1949, le village commençait à l'écouter et, dès 1950, le culte s'était répandu rapidement. Il se manifestait comme une transformation profonde du *Lukoshi*. Il restait à la base un rite d'initiation où l'on buvait une boisson comprenant toujours quelques éléments du poison employé pour l'oracle du poison. Mais les titres étaient transformés et les statuettes supprimées. La case qui servait de sanctuaire était remplacée par l'enclos dans lequel se trouvaient plantés un arbre *nkinda*, un bananier, un glaive de guerisseur kuba et un hygromètre de chasse. L'hygromètre consistait en une nervure de palmier plantée en terre, à laquelle était attaché un coquillage suspendu à une ficelle. Le coquillage renfermait un peu de terre mélangée avec le Kaolin et le tukula, mais il n'était pas rempli. Si, au matin, le coquillage touche le sol, la chasse promet d'être fructueuse et les esprits sont contents du village. Le mécanisme de l'hygromètre était simple : après une pluie, le coquillage se remplissait et s'alourdissait, tandis que la nervure du palmier se courbait. L'instrument indiquait réellement si la chasse sera fructueuse, parce qu'une chasse en terrain encore humide permettait de mieux traquer les animaux et de ralentir le gibier. Souvent les prédictions se réalisaient donc.

En 1950, le culte se répand dans les territoires de Mweka, Kole, Dekese, Port Francqui (Ilebo), Idiofa et Oshwe. À Ngel Ilebo, près de Port Francqui, un autre prophète transforme le nom de l'esprit en *Kabalanga*. Le rite de l'installation comprenait l'érection du filet près de la case du chef du village. Les titulaires qui administraient le culte aux villages demandeurs se trouvaient au milieu du filet. Les néophytes jetaient leurs anciens charmes à l'eau avant d'entrer dans l'espace du filet, ils abjuraient la sorcellerie et recevaient une pincée de la potion. La potion et le premier rite s'appelaient *Kabengabenga* dès le début de 1951. Cette même année, un nommé Mishongo de Ngel Ilebo, transforme le nom du culte en *Kabengabenga* ^{Note1}. Lorsque le culte arrive chez les Lele en 1952, ceux-ci introduisent un interdit important : enterrer les chiens morts comme des personnes, « *car le chien a amené le Kabengabenga* » ^{Note2}. Le chien reçoit de la considération parce qu'il « voit » (sent) ce que les gens ne voient pas. Le culte fait une place importante à la chasse et aux rêves. Il permet de réconcilier d'anciens ennemis en prouvant qu'ils ne se nuisaient pas mutuellement par sorcellerie, puisqu'ils prenaient le *Kabengabenga* ensemble.

C'est à partir des Lele que le *Kabengabenga* arrive chez les Ding orientaux, d'abord dans les villages de l'entre Loange-Lubwe et puis dans l'entre Lubwe-Piopio. Ici, on interdit de frapper le chien et on exige qu'on l'enterme comme une personne. Le culte reste étroitement associé à la chasse et régulièrement, on renouvelle le rite d'initiation au cours duquel les sorciers se débarrassent de leurs charmes ^{Note3}.

Tout au long de ce chapitre, nous avons montré les différentes attitudes adoptées par les Ding orientaux face à la modernité chrétienne et occidentale qui s'était imposée à eux depuis l'arrivée des missionnaires dans leur territoire. Ces attitudes variées et parfois contradictoires soulignent le dynamisme des traditions ancestrales qui n'ont cédé à l'énoncé chrétien que quelques parcelles périphériques de leur terrain. Elles ont renforcé leur main mise sur des domaines où les missionnaires n'accordaient que peu d'intérêt : ceux de la sorcellerie et du culte des ancêtres. Ces deux points restent encore problématiques aujourd'hui dans le travail d'inculturation du christianisme.

Le chapitre suivant traitera de ce que l'indigène a retenu du missionnaire et de son action.

CHAPITRE QUATORZIÈME

À TRAVERS QUELQUES CLICHÉS : LA MÉMOIRE DE L'INDIGÈNE

S'il existe, côté jardin, une « mémoire missionnaire » qui se préoccupe de reconstituer « l'image que les missionnaires [...] se sont faite des Africains qui les ont accueillis, et d'analyser le jugement qu'avec recul; ils portent sur leur action »^{Note1.}, il doit exister aussi, côté cour, une « mémoire indigène » prête à restituer l'autre regard, celui des Africains, sur les missionnaires blancs et leurs actions^{Note2.}.

La rencontre du catholicisme avec une culture locale, dans le contexte colonial, doit aussi avoir fécondé l'imaginaire de l'indigène. En observant le missionnaire ou plutôt le Blanc (missionnaire), le « Nègre » a, lui aussi, fait des supputations sur ce qui lui paraissait étrange, il a fabriqué des clichés pour « dire » cet autre, le Blanc, qui envahissait son univers. Il doit aussi avoir inventé des intrigues pour raconter et expliquer son expérience de la rencontre avec le missionnaire.

Si le missionnaire a souvent laissé les traces écrites de ses rencontres avec les natifs, ceux-ci, par contre, ne sachant ni lire ni écrire, n'ont gardé que des souvenirs oraux, fragiles à conserver et difficiles à interpréter. L'objet de ce dernier chapitre est d'examiner, à travers quelques clichés, la représentation du « Blanc missionnaire » et de son œuvre par les autochtones (les Ding orientaux).

1. PRÉALABLES MÉTHODOLOGIQUES

Si les nombreuses sources écrites consultées nous ont fourni un assez grand nombre d'éléments pouvant nous renseigner, à partir d'un point de vue missionnaire, sur la réaction des autochtones, la parole de ces natifs eux-mêmes, n'a pas suffisamment été prise en compte. La difficulté majeure vient du fait de la disparition de la génération des premiers témoins de l'évangélisation du pays des Ding Orientaux. Nous sommes obligés de travailler sur ce que certains témoins vivants ont entendu de leur parents ou grands parents. Notre collecte d'informations s'est effectuée en trois moments différents :

1° En 1977 et 1978, afin de préparer notre mémoire de licence (maîtrise) en histoire à l'Université de Lubumbashi, nous avons procédé à des enquêtes sur les traditions orales et les données anthropologiques chez les Ding orientaux^{Note1.}. Ces recherches nous ont mis sur la piste d'un certain nombre de chrétiens baptisés à Pangu et à Ipamu au temps des Jésuites et elles nous ont permis de consigner un nombre non négligeable de témoignages^{Note2.}.

2° Pendant plus de 15 ans, nous avons œuvré, comme prêtre, principalement dans l'enseignement, dans le diocèse d'Idiofa. Cette expérience de terrain nous a aidé à accumuler une somme des notes et d'interviews au gré de nos contacts avec les villageois, les élèves et les étudiants de diverses ethnies du diocèse^{Note3.}.

3° C'est riche de nos expériences passées que, fin août 2003, nous nous sommes rendu au Congo avec un objectif bien précis : interroger les témoins qui ont connu ou entendu parler de missionnaires scheutistes et jésuites. De ces témoins, nous voulions savoir ce qu'ils ont retenu ou ce qu'ils ont appris de cette époque. Notre technique consistait, en fait, à leur « faire écrire » l'histoire de la période missionnaire. Par cette méthode, nous voulions vérifier si l'histoire « vécue » et « racontée » par les autochtones est la même que celle que nous révèlent les documents écrits et les témoignages des missionnaires. Les événements qui se sont produits à cette époque sont-ils regardés de la même manière d'un côté comme de l'autre ? Comment les indigènes percevaient-ils les missionnaires et leurs actions ?

Pour mener à bien notre recherche, nous avons, au départ de Lyon, élaboré un protocole d'enquête comprenant quelques questions. Cet élément nous a plutôt servi de guide, nos interviews ayant été libres et souvent organisées sous forme de palabre où chaque intervenant pouvait prendre la parole pour confirmer ou infirmer une déclaration ou un point de vue. Nous animions le débat en suivant la dynamique du groupe et en suggérant, au fur et à mesure, les thèmes que nous voulions aborder. Là où nous n'avions pas pu travailler en groupe, nous avons interrogé individuellement certaines personnes en employant la technique de l'interview libre.

Nous nous sommes abstenu de prendre ostensiblement des notes de peur d'impressionner nos interlocuteurs. Nos conversations étaient, cependant, discrètement enregistrées par un jeune séminariste (aujourd'hui prêtre)^{Note1.} à qui nous avons ordonné de bien dissimuler un petit dictaphone.

Une fois en France, les enregistrements ont été, grâce à notre ami Henri Mechin de la Radio RCF Saône et Loire à Mâcon, gravés sur deux CD. Ce sont donc ces enregistrements que nous avons exploités pour rédiger ce chapitre.

Quels ont été les témoins interrogés ? Lors de notre séjour en 2003, nous n'avons rencontré aucun survivant de la génération de ceux qui ont été baptisés à Pangu. Heureusement que bien avant nous avions interviewé personnellement trois de ces témoins, notamment André Yonge (1978) à Dibaya-Lubwe, Mukulundeke (1986) à Nsim Bawongo et André Kapinga (1995-1999) à Nsong Bangoli et à Mbeo.

Tous les autres témoins que nous avons interrogés ont été baptisés soit par les Jésuites soit par les Oblats de Marie Immaculée, mais avant 1945. Toutes ces personnes disent avoir connu les chrétiens de Pangu et avoir, parfois, partagé avec eux leur expérience de foi. Ils prétendent aussi savoir des choses sur les Jésuites parce qu'ils les ont vu à l'œuvre. Parmi les individus interrogés, nous avons essayé, comme l'indiquent les listes en annexe, de toucher toutes les couches de la société. Pour compléter nos informations, nous avons interrogé quelques prêtres parmi les plus âgés du clergé diocésain.

Notre récit consistera à restituer prudemment ce que les témoins nous ont raconté en le confrontant, de temps en temps avec les sources écrites.

2. L'HISTOIRE DE PANGU RACONTÉE PAR « L'INDIGÈNE »

Le premier thème abordé concerne Pangu Saint Pierre Claver, cette Mission aujourd'hui disparue. Se rappelle-t-on encore aujourd'hui de ce lieu, gagné par une forêt verdoyante ? Qu'est-ce que la mémoire collective retient de l'épopée de cette Mission devenue légendaire et de ses fondateurs ?

2. 1. LES MISSIONNAIRES VENUS DE L'AMONT

Tous les témoins interrogés à Pangu retiennent que les Pères qui ont fondé la Mission venaient « d'en haut » (*nta*), c'est-à-dire de l'amont de la rivière Kasai. Aucun de mes interlocuteurs n'a désigné une localité précise de laquelle les missionnaires seraient partis. Tous affirment aussi que c'est vers l'amont que les Pères se sont dirigés lorsqu'ils ont évacué Pangu. Ils ignorent que ces missionnaires venus de l'Est étaient des Scheutistes. Nul n'a retenu le nom d'un de ces missionnaires qu'ils disent pourtant robustes et barbus. Personne ne m'a dit avec exactitude pendant combien d'années les Pères sont demeurés au poste, ni pourquoi ils sont venus s'installer à cet endroit. Ces questions leur paraissaient sans importance. À la question de savoir qui avait donné l'autorisation aux Scheutistes d'occuper le terrain sur lequel ils avaient bâti leur maison d'habitation, leur réfectoire, leur chapelle et leur hôpital, deux représentants de deux clans différents ont chacun revendiqué que c'était son ancêtre qui a négocié avec les « Blancs de Dieu ». Une vive altercation a mis aux prises les deux personnes qui, comme nous le révéla plus tard l'animateur pastoral, responsable de la communauté chrétienne, sont, depuis un certain temps, en conflit pour la délimitation de leurs possessions terriennes.

Lorsque nous leur avons demandé quelle était la contrepartie payée par les missionnaires contre la cession du terrain par les natifs, les deux protagonistes étaient d'accord pour déclarer que leurs ancêtres n'avaient rien reçu.

Concernant les activités des missionnaires tous nos interlocuteurs ignorent l'existence de l'école qui fonctionnait sur place et celle de Mangaï ; ils ne nous ont rien révélé ni à propos de la formation des catéchistes ni sur celle des catéchumènes. Ils ont, cependant, insisté sur les effets du baptême conféré par ces missionnaires venus de l'amont : ce sacrement était censé procurer, comme nous l'avons déjà indiqué, la longévité à ceux qui l'obtenaient. Cette performance était due au fait que l'eau utilisée pour ce baptême était « l'eau du Jourdain » (*Masa ma Yurdani*). Cette affirmation, nous l'avons entendue partout. Mais à la question de savoir ce que signifiait « le Jourdain » et où il se trouvait, à part l'un ou l'autre catéchiste ou enseignant qui ont déclaré que c'est une rivière du pays de Jésus, tous les autres enquêtés ont dit que les missionnaires gardaient secret l'emplacement de ce lieu.

Quelques-uns de nos informateurs nous ont dit que pour assurer une longue vie à leurs chrétiens et les protéger contre les attaques des païens (entendez aussi sorciers), les Pères leur donnaient de l'eau bénite dans laquelle ils ajoutaient une pincée de sel. Ils accusent les Pères Oblats d'avoir supprimé cette pratique qui était encore courante à l'époque des Jésuites.

À Pangu même, les témoins reconnaissent que les Pères avaient un bateau et ils nous ont indiqué l'emplacement du port et le chemin que les Pères empruntaient pour le rejoindre. Ils ont aussi déclaré que les Pères venus de l'amont étaient des chasseurs d'hippopotames et d'éléphants : ils avaient des jumelles pour traquer ces animaux à partir du balcon de leur maison. Le récit le plus étonnant est celui de la raison de l'abandon de la Mission par les Scheutistes.

2. 2. POURQUOI LES MISSIONNAIRES ONT-ILS ABANDONNÉ PANGU ?

Aucun de nos interlocuteurs ne nous a donné la date précise du départ des Pères de Pangu. Ils disent tous que cela s'est passé il y a bien longtemps. Partout où nous

avons procédé aux enquêtes, un même récit nous a été raconté pour expliquer pourquoi les Pères venus de l'amont ont abandonné Pangu :

C'est *Kangutu* (*Kangur*), un grand sorcier Lele du village Kabombo qui a provoqué l'abandon de la mission par les Pères. Cet homme était riche et il possédait de nombreux esclaves. Il était craint à cause de sa magie et de ses nombreux sortilèges. Parmi ses esclaves préférés, il y avait un jeune Ngwi du nom de Mabir (Maber). Un jour le puissant sorcier l'envoya à Pangu pour vendre (ou acheter) quelques marchandises chez les Blancs. Le jeune homme avait belle allure. Les missionnaires se saisirent de lui, le baptisèrent et en firent leur domestique. Kangutu attendit en vain le retour de son esclave. Il apprit par la suite que les « Moper » (mon Père) avaient retenu « son » fils (son esclave). Après avoir tenté sans succès, à plusieurs reprises, de récupérer son « homme », Kangutu décida d'entreprendre une action sorcière et de rendre intenable la vie des missionnaires à Pangu. Par ses sortilèges, Kangutu envoya des moustiques à la mission et fit empoisonner l'eau potable. Beaucoup d'écoliers et des catéchumènes moururent. La vie devint impossible à Pangu et comble de tout, le fameux sorcier, provoqua un feu qui embrasa tous les bâtiments du poste. Devant tous ces malheurs, les Pères effrayés, décidèrent d'évacuer Pangu devenu un lieu sinistre.

Essayons de comprendre ce récit. À le comparer avec ce que les sources écrites nous ont montré, cette relation intègre quelques faits réels confirmés par les archives : le départ des Pères, la maladie qui décime les enfants, la présence des Ngwi à Pangu et le feu qui détruit la Mission. De ce point de vu, ce récit oral est une réécriture et une réinterprétation des faits réels en fonction des schémas explicatifs propres à la vision du monde des Ding orientaux.

1° Kangutu représente les phantasmes d'un monde païen dominé par la sorcellerie. Les Pères sont vaincus parce qu'ils n'arrivent pas à éradiquer la sorcellerie. Ils s'enfuient et le monde des païens triomphe avec ses croyances.

2° Le départ de missionnaires est aussi interprété dans la logique traditionnelle de l'abandon d'un village. Cet abandon, en effet, s'imposait après une série de malheurs (maladie, mort, chasses infructueuses, mauvaises récoltes, etc.) dus aux sorciers. La tradition orale devait aussi fournir ces mêmes motifs pour justifier l'abandon de Pangu par les Scheutistes. Il fallait trouver un sorcier qui a jeté un sort : c'est Kangutu ; il fallait aussi justifier le mobile de ce mauvais sort, puisqu'on n'ensorcelle pas un village, un groupe d'individus ou un individu sans motif. Kangutu jette des sortilèges sur Pangu parce qu'il a été provoqué par les Pères qui lui ont enlevé son esclave, Maber. Les missionnaires s'attaquent encore une fois à une institution ancestrale. Dans ce combat, ils sont doublés par l'ordre ancien, celui de Kangutu.

3° Que l'esclave détourné par les Pères de Pangu soit un Ngwi (Mungoli), ceci n'a rien d'étonnant. La présence massive des catéchumènes ngwi à Pangu est un fait historique avéré. Cette présence, favorisée par les recrutements opérés à partir de la *chapelle-école* de Mangaï, devait logiquement interroger les autochtones qui, finalement, considéraient ces « *étrangers* » comme des esclaves. Mais on peut aussi penser que ces premiers chrétiens ngwi de Pangu étaient effectivement des esclaves « libérés ». Les sources écrites nous indiquent que les premières recrues des Scheutistes étaient des jeunes de condition servile ou des orphelins. Mais l'histoire de la présence des Ngwi dans la région de Pangu est encore plus intéressante. Elle a donné lieu à un récit que les Ngwi eux-mêmes racontent :

Sous le règne du Vwi Nsangaan, deux capita Baluba, Tienza et Kalondji, placés par les Européens à Mangaï, arrivèrent à un grand marché, non loin de Nkuriam, la capitale de Ngwi. Ceux-ci les voyant venir, déversèrent sur eux leur fureur; ils les attrapèrent et les tuèrent. Ce jour-là à Nkuriam, la femme de Ekor, Mpalieng à l'époque, était malade et le Vwi était absent de la capitale. De loin, en rentrant à Nkuriam, celui-ci entendit sonner le cor. « A-t-on tué un aigle ou un léopard ? » se demanda-t-il. Mais une fois arrivé, il apprit la nouvelle et en fut très fâché. « Mon peuple veut-il ma mort? » dit-il. Redoutant des représailles de la part des Européens, il se réfugia à Ebiar et demanda à son héritier Eshim d'aller le remplacer pour quelque temps à la capitale. Le Blanc, entre temps, rechercha ses deux hommes. Ne les trouvant pas, il arriva à Nkuriam à la tête d'une escorte, mais n'y trouva que la femme d'Eshim, tous les dignitaires s'étant cachés. Au moment où il voulut arrêter la femme, quelqu'un lui signala qu'Eshim n'était que l'héritier et que le roi s'était réfugié à Ebiar. Alors, le Blanc partit pour Ebiar. C'était un soir. Nsangaan était assis près du feu avec un enfant sur les genoux. Le Blanc arriva à l'improviste et fit entourer le village; il s'empara de lui. Celui-ci fut constitué prisonnier. Il fut décidé qu'il serait envoyé à Luebo pour être jugé. Mais au cours du voyage, aux environs de Pangu, alors que le bateau s'était arrêté pour se ravitailler en bois, il s'échappa et se réfugia dans un village Lele. Lorsqu'il révéla à ses hôtes sa véritable identité, il fut accueilli avec honneur. On lui donna même tout un village pour y vivre et plusieurs esclaves pour le servir. Quand bien plus tard, lorsque les premiers Ngwi partirent pour Pangu, ils le rencontrèrent et vinrent apporter la nouvelle au pays. Plusieurs messagers furent envoyés, sous couvert de fervents catéchumènes chez les missionnaires de Pangu, pour le supplier de revenir pour reprendre son trône. Mais Nsangaan refusa en leur disant: « C'est vous-même qui m'avez livré aux Européens. Je ne peux plus rentrer chez vous. » Il leur remit toutefois un petit couteau : « Le jour où ce couteau disparaîtra, sachez que je suis mort ». Le couteau parvint jusqu'à Nkuriam, il fut placé au toit d'une maison. Un jour il disparut, on comprit alors que Vwi Nsangaan était mort. Quelques émissaires partirent pour assister à l'enterrement^{Note1}.

Ce récit note, encore une fois, les liens qui avaient existé entre la Mission de Pangu et sa chapelle-école de Mangaï. Nkuriam, la résidence du roi chrétien ngwi, Benoît Mabere, assassiné en 1922, n'est pas très loin de Mangaï.

4° Les moustiques (paludisme) ou parfois les mouches tsé-tsé (trypanosome) et l'empoisonnement de l'eau sont évoqués comme causes de l'augmentation de la mortalité à Pangu et de l'abandon du site par les missionnaires de Scheut. Aucun document écrit que nous avons consulté ne parle de la malaria ou de l'empoisonnement de l'eau. La maladie du sommeil est, certes, évoquée par les sources écrites non pas comme cause de la désertion des Pères mais plutôt comme mobile de leur sollicitation par la C.K. La maladie du sommeil avait sévi dans la région, mais bien avant 1919. Tous les rapports à partir de 1912, ne parlent plus de cette maladie comme d'une endémie préoccupante pour les habitants de Pangu et même pour l'ensemble du Kasai. En tout cas, les progrès de la médecine et l'action conjuguée de la C.K. et des missionnaires avaient fait reculer le fléau qui, à partir de 1915 faisait plutôt des ravages chez les populations de l'intérieur (Mbuun, Wongo, Pende, etc.) et dans les bassins de la Pio-pio et de la Kamtsha.

Les mortalités dont parlent les récits oraux feraient-elles allusion à un autre phénomène d'une grande ampleur ? Notre hypothèse nous tourne vers les décès provoqués par la grippe espagnole de 1918 évoquée par le Journal de la Mission^{Note2}. L'insalubrité qui serait la cause de la suppression de Pangu n'est donc pas formellement attestée par les textes. Les auteurs qui ont évoqué cet argument se sont fiés sans critique aux récits oraux.

5° Quant au feu qui a dévasté la mission, tous les documents montrent qu'il été postérieur au départ des Scheutistes. S'il avait été allumé par le fameux Kangutu, il n'aurait pas influencé la décision des Scheutistes d'abandonner le lieu.

Il ressort, comme on le voit, de l'analyse de ce récit de l'abandon de Pangu, vu par les autochtones, qu'il existe un décalage entre l'histoire « *savante* » écrite avec l'exigence de la critique des sources et l'histoire « *vécue* » et « *populaire* », racontée, sans un souci de chronologie, par les acteurs eux-mêmes et qui visent à expliquer les faits selon les préoccupations de la société.

3. L'AUTRE À LA PEAU BLANCHE : UNE IMAGE DE L'EUROPÉEN ET/OU DU MISSIONNAIRE

Nous avions écrit dans l'une de nos publications précédentes^{Note1}, que, pour la plupart de peuples de notre pays, le christianisme est considéré comme l'une de ces multiples « *choses* »^{Note2}, que les « *Blancs ont apportées* » au même titre que les écoles, les hôpitaux, l'administration publique, l'armée, les compagnies commerciales, etc. Le terme « *religion* » n'existe pas dans les langues locales. Pour traduire, par exemple, la périphrase « *depuis que la religion chrétienne s'est installée chez nous* », les Ding orientaux disent : « *depuis que les Blancs nous ont apporté Dieu* ». Nous serions même tenté de traduire : « Depuis que les Blancs nous ont apporté leur Dieu »^{Note3}.

Pour les gens du commun le christianisme (ou la religion) n'est qu'une modalité, un aspect de « *l'occidentalisation* ». Il est « *la religion des Blancs* ». Pour les Ding orientaux et les autres populations du Congo, *christianisme* et *homme blanc* sont indissociables. Le missionnaire n'est-il pas le « *Blanc de Dieu* » ? Il existe donc pour les gens, une corrélation entre les « *Blancs* » et leur « *religion* », le christianisme.

Poursuivant nos enquêtes sur le terrain, nous nous sommes aperçu que beaucoup de nos interlocuteurs définissent les missionnaires par rapport au fait que ceux-ci sont « *Blancs* ». Souvent, pour dire « *missionnaire* », les natifs emploient simplement le terme qui traduit « *Blancou européen* ». Aussi, avons-nous pensé que l'image que les Ding orientaux se sont construits du missionnaire, ne doit pas être éloignée de celle qu'ils ont eu plus généralement du Blanc. C'est à travers un même prisme que le Blanc et/ou le missionnaire sont vus.

Nous essaierons de saisir cette « *image du Blanc* » telle que l'auraient construite les Ding orientaux en abordant trois thèmes : les noms donnés aux Blancs, le pays d'origine des Blancs et les accusations d'anthropophagie contre les Blancs.

3. 1. COMMENT NOMMER CES ÊTRES À LA PEAU BLANCHE?

Nous avons d'abord voulu savoir comment les anciens désignent tous ces Blancs qu'ils ont vu déferler chez eux.

Il faudrait d'emblée remarquer que pour les Ding orientaux, est Blanc, toute personne qui n'a pas la peau noire : Européens, Arabes, Chinois, Indiens, Amérindiens, etc.

Le terme le plus ancien pour désigner ces Blancs serait « *Mimbang'n* ». Personne ne nous a donné la signification de ce mot qui est, pourtant, encore utilisé aujourd'hui. Serait-il en rapport avec la blancheur des pointes d'éléphant que les Ding orientaux appellent « *mimbang'n mi nzoo* » ? Si c'est le cas, l'allusion serait faite

soit à la couleur de l'ivoire (le blanc), soit aux Blancs qui achetaient l'ivoire. Le terme « *mimbang'n* » n'est repris par aucune source écrite. Les témoignages oraux ne suggèrent aucune explication à ce vocable.

Dans la littérature écrite et fréquemment, les Ding orientaux qualifient les Blancs par le terme « *N'km* » (Kumu, Nkum). Ce vocable se réfère à la nomenclature politique et il veut dire « chef »^{Note1.}. Le Blanc est perçu sous l'aspect de son autorité : il est celui qui dirige et qui commande. Ce mot qui est le plus utilisé aujourd'hui, nous le trouvons pour la première fois dans le récit d'un voyage que R. Baerts, missionnaire de Pangu, effectue sur la Lubwe. Le Père rapporte que les « *indigènes* » l'interpellent par le nom de « *Nkumu Nzambi* »^{Note2.} (chef ou Blanc de Dieu).

Avec l'introduction du kikongo, les mots « *Munde* » (sing) et « *Minde* » (plur.) font leur intrusion dans la langue des Ding orientaux. Dans certaines régions, ces termes sont transformés en « *Mundé* » et « *mindé* ». Les mots « *munde* » et « *minde* » appartenant à la culture kongo, ont une histoire qu'il convient de connaître.

Le premier contact des Congolais avec le monde occidental s'est passé, on s'en souviendra, dans les tous premiers jours du mois d'août 1483, date de la découverte officielle du fleuve Congo et du royaume du même nom, garantie par l'installation d'un padrao, monument de pierre qui sanctionnait toute « découverte » géographique des Portugais depuis que Henri le Navigateur avait lancé ce peuple dans la voie des expéditions maritimes. En cette année 1483, lorsque les caravelles de Diogo Cão, sujet de sa Majesté le Roi du Portugal, sillonnèrent les eaux de l'embouchure du fleuve Congo, Muzinga à Nkuwu siège sur le trône à Mbanza Kongo, la capitale du royaume qui deviendra plus tard São Salvador. L'arrivée de Diogo Cão et ses hommes est ainsi une occasion offerte aux sujets du Mani Kongo (Roi du Kongo) de découvrir l'homme blanc. Au début, les sujets de Muzinga à Nkuwu n'ont apparemment pas considéré les marins blancs comme des hommes. Ils pensent avoir à faire à des « *minde* » c'est-à-dire des « *revenants* », ou des « *fantômes ancestraux* »^{Note1.}. Il n'est certes pas courant de rencontrer ces « *minde* », mais si cela se produit un jour, pense-t-on, ils doivent nécessairement se présenter sous cet aspect car l'ancêtre, s'il lui arrive de prendre la forme d'un revenant, doit nécessairement être blanc. Quoi d'étonnant ? Les fantômes qui effraient les femmes sur le chemin de la rivière ne sont-ils pas blancs ? Plusieurs autres arguments viennent étayer la certitude que ceux qui sont apparus à l'océan sont des ancêtres morts. D'abord dans la vie de tous les jours, les morts sont enterrés couverts d'une étoffe blanche. Le kaolin blanc est le signe des ancêtres et de la mort. La couleur blanche, contrairement à ce qui se fait en occident, est le symbole de la mort. Ceux qui rencontrent les revenants sur leur chemin disent toujours avoir vu un homme vêtu en blanc. Ceux qui ont fait la singulière expérience de mourir et de revenir à la vie, disent toujours la même chose : tous les habitants d'outre-tombe sont tous de blanc vêtus.

Regardez, dit-on, les enfants quand ils naissent, ne sont-ils pas blancs ? Or dans cette région de l'Afrique, on croit encore, jusqu'aujourd'hui, que chaque enfant est la réincarnation d'un ancêtre de la famille ou du clan. Et c'est en vertu de cette croyance qu'on attribue le nom au nouveau-né.

Que les « *minde* » parlent, mangent et boivent, cela ne paraît pas non plus étrange. De temps en temps, on voit un enfant grandir en gardant son état originel de « *munde* ». Ces êtres spéciaux qu'on appelle « *ndundu* » (albinos) sont des revenants, émissaires des ancêtres auprès des vivants. C'est pourquoi ils sont associés au pouvoir royal. Ce sont, selon l'expression de Luc de Heusch, des « *monstres sacrés* »^{Note1.} au même titre que les nains et les jumeaux. Voici une description de ces personnages faite au 16^e siècle par Dapper à la cour du roi de Loango : « *Ils ont les cheveux blancs, les yeux bleus, le visage et le corps si blancs qu'on les prendrait de loin pour des Anglais ou des Hollandais, mais à mesure qu'on s'approche d'eux, on s'aperçoit de la différence* »^{Note2.}

Donc Diogo Cão et ses hommes correspondaient à une vision que les peuples de la côte atlantique ont déjà. C'est ce qui explique la sérénité de l'accueil.

Le mot « *munde* » (plur. « *minde* ») est resté dans le fond culturel des peuples de l'ouest Congo (donc les Ding orientaux) comme concept servant à désigner l'homme blanc. En même temps que le terme, se sont répandues les idées associant les « *Blancs* » aux fantômes ancestraux. Ces idées vont s'amplifier avec l'introduction des nombreux produits de l'industrie européenne et l'extension du christianisme.

Le vocable « *Munde* » va donner naissance à plusieurs autres anthroponymes comme « *Munde Ndombe* », « *Munde Nzambi* », « *Munde Mbongo* », « *Munde Ngolo* », « *Munde Ngulu* », « *Munde Ndundu* », etc.

Pour les Ding orientaux les Blancs ne sont pas tous les mêmes. Il y a, suivant leur ordre d'arrivée, d'abord les Blancs qui achètent du caoutchouc et l'ivoire. Les Ding les ont appelés « *N'km nduun* » ou « *Munde ndundu* ». Dans la mémoire collective, cette catégorie est considérée comme méchante et voleuse car elle n'hésitait pas à humilier même les hommes les plus respectables de la société pour obtenir ivoire et caoutchouc.

Le deuxième groupe est constitué des Blancs travaillant pour l'État. Ces Blancs font payer les impôts (kitari, mpaku), recrutent les travailleurs ou les soldats, jugent les palabres, ordonnent les corvées, etc. Les Ding orientaux n'ont pas, dans leur langue, un terme propre pour désigner cette catégorie. Pour parler d'eux, soit ils traduisent l'expression kikongo « *munde ya leta* » qu'ils rendent par « *n'km leta* », soit ils emploient simplement une autre expression kikongo « *Bula-matari* ». Cette seconde expression mériterait quelques explications.

Selon Laveille, « *Bula-matari* », c'est-à-dire « *le Briseur de rochers* » est « *le nom donné par les noirs, d'abord à Stanley, qui faisait sauter les rochers à la dynamite, puis au gouvernement et aux soldats de l'État Indépendant* »^{Note1.}. Stanley lui-même se glorifie de porter ce surnom. Il le traduit en anglais par « *the rockbreaker* ». Il se vante d'avoir une volonté de fer, capable de briser les rocs. Le Père Bontinck qui a étudié l'étymologie de ce terme estime que « *Bula-matari* »^{Note2.} n'a pas la connotation de courage et d'endurance que Stanley y met pour son autosatisfaction ; il fait plutôt allusion à sa méchanceté. Si dans le Bas-Congo, on lui a donné le surnom de *Bula-Matari*, c'est en référence à un autre personnage historique tout aussi exécrable qui a vécu dans la région au 16^e siècle : *Dom Francisco Bullamari*. A sa mort, ce notable autochtone a été enterré près de l'église de São Salvador. La tradition populaire dit que même les démons en furent scandalisés et s'employèrent à déterrer le corps de ce lieu béni. Il est donc logique qu'un personnage aussi cruel que Stanley ait été considéré comme une réincarnation, un retour de l'esprit du *Dom Francisco Bullamari*^{Note3.}.

Comme c'est Stanley qui était le premier représentant de l'État (c'est avec lui que les chefs locaux ont signé les premiers traités reconnaissant l'autorité des Blancs), son surnom de *Bula-Matari* a été étendu à tous les Blancs représentant la puissance étatique.

Assez proches des Blancs de l'État, sont les Blancs qui s'occupent de la santé. Les Ding les désignent par le mot kikongo « *Munganga* » et sa résidence est « *Waa u Munganga* » (le village de Munganga). Le terme est-il à mettre en rapport avec la racine *-nganga* qui désigne le guérisseur, le soigneur, le féticheur et parfois le sorcier ou faut-il y voir une métaphore, car le mot « *munganga* » désigne aussi la mouche tsé-tsé, vecteur de la maladie du sommeil ? Selon cette deuxième assertion, le « *Munganga* » serait celui qui est censé soigner la maladie transmise par la mouche tsé-tsé (*munganga*). Cette hypothèse est acceptable car les campagnes antitrypanosomiques menées par le docteur Schwetz^{Note4.} ont fortement marqué les esprits.

Les commerçants n'ont apparemment pas une désignation particulière. Les ding les distinguent selon la spécificité de leur commerce. Ainsi, il y a les Blanc qui achètent le caoutchouc (*Munde ndundu*), les noix de palme (*Munde ya ngasi*), l'urena (*munde ya Punga*), etc., ou par le nom de leurs compagnies: *Munde ya C.K.* (N'km C.K.), *Munde ya CCB* (N'km CCB), etc. Les autres sont appelés par leur nom précédé de « *Monsieur* » : Monsieur Vieira, Monsieur Bot, Monsieur Maia, Monsieur Deniz, etc.

Les missionnaires, catholiques ou protestants, sont des Blancs à part. Un missionnaire de Pangu, R. Baerts rapporte, comme indiqué plus haut, que les Ding orientaux les appelaient « *Nkumu Nzambi* »^{Note1.}, c'est-à-dire les « *Blancs de Dieu* ». Tandis qu'en ciluba ces mêmes Scheutistes sont désignés par le terme « *Mupere* » (mon Père). Au début de leur évangélisation, dans le Bas Congo, les Jésuites sont appelés « *Munde Nzambi* » (plur. *Minde Nzambi*), c'est-à-dire « *Blanc de Dieu* »^{Note2.}. Nous ne savons pas si les Ding orientaux ont adopté cette terminologie. Nous avons seulement la certitude que les Pende, voisins méridionaux des Ding, emploient, vers 1922, la périphrase « *Munde Nzambi* »^{Note3.}. Cette expression sera progressivement remplacée par « *Nganga Nzambi* ». Ce dernier vocable n'est pas univoque. Il signifie à la fois « *guérisseur de Dieu* » et « *sorcier de Dieu* ». Le terme « *nganga* » employé dans ce contexte, confère un pouvoir d'ordre surnaturel aux missionnaires et les rapproche du monde de nuit, celui du commerce avec les défunts.

Dans toute la Mission du Kwango (donc Ipamu) les Jésuites se font appeler, la plupart par leur prénom, certains par leur nom, mais précédés l'un ou l'autre du titre non pas de *père* ou *frère*, mais de « *mfumu* », c'est-à-dire « *chef* »^{Note4.}. Les supérieurs de mission ont droit - et certains s'en prévalent - au titre supplémentaire de « *Mfumu Nkuluntu Uzitisu* », c'est-à-dire « *vénéré chef supérieur* ». Les frères coadjuteurs sont appelés « *Mfumu frère* »^{Note1.}. Les missionnaires se présentent, en fait, comme des chefs et l'imaginaire populaire les considère comme tels. Le prêtre est parfois appelé « *mumpe* » ou « *muper* » (mon père), déformation manifeste de « *mon Père* ».

Les Ding orientaux n'attribuent aux pasteurs protestants ni le titre de *Nganga Nzambi* ni celui de « *Mumpe* ». Ils désignent tous les protestants par le vocable « *misioni* » ou « *misioner* ». Leur chef est, en kikongo, « *Mfumu ya ba Misioni* » (chef des *misioni*).

Nous ne savons pas, faute de document, comment les Scheutistes de Pangu, présentaient les protestants à leurs fidèles. Du temps des Jésuites, les missionnaires catholiques enseignaient que les « *protestants sont des infidèles* », ils n'ont pas les « *sacrements* », ils ne sont pas aussi organisés que les catholiques, il n'ont pas de bonnes écoles, etc.

La proximité des missionnaires et les contacts prolongés avec eux ont fait découvrir aux Noirs que chaque missionnaire est une personne singulière et que chacun a son nom et ses traits physiques particuliers. Leurs noms européens restent. cependant. très compliqués à prononcer et difficiles à traduire et à expliquer. Pour

contourner ces difficultés, deux stratégies sont adoptées :

1° Le nom (ou prénom) européen est déformé et prononcé selon la phonologie de la langue locale. Par exemple : Père Jean Baptiste Adam = Mfumu Jean Badan ; Père van Rompay = Mfumu Muvandrompay.

2° Les indigènes usent des surnoms pour désigner les missionnaires. Ces surnoms décrivent leurs activités, leurs caractéristiques physiques ou leurs tics, déforment leurs noms, etc.

Du temps des Oblats, par exemple, un Père est appelé « Mfumu kapwepwe » (le père qui a des longues jambes et marche comme l'oiseau kapwepwe) ; un autre « Mfumu Itubidi » (le père « j'ai dit »), un autre encore « Mfumu Nkwele » (Père « petit vieux »), etc. Le tableau ci-dessous reprend les noms africains de quelques missionnaires de Scheut :

Tableau N°21 Noms africains (surnoms) de quelques missionnaires du Kasai

Missionnaires	Noms africains (surnoms)	Explications
Van Kerckhove	Bundoki	Fusil, nom donné à tous les armuriers de l'État.
Boghemans	Tshiela-ntende	Qui tire des cartouches, bon tireur
Savels	Mukelenge Mwana	Le jeune chef
Janssens	Kakese	Le petit
Dalle	Tshienda bitikete	Qui marche à petits pas
Kijcke	Mulonda mbuyi	Qui marche derrière les chèvres
De Clerq	Kele Katwe	Un couteau qui coupe bien
De Cleene	Manvwavvu	Longue barbe, nom d'un chef barbu
Van Leuven	Mandombile	Homme jovial, de bonne humeur
Cneut	Embongolo	Marmite
Baten	Iwango	Nom d'un grand oiseau qui crie fort mais sans faire du tort.
Geens	Mokwele	Oiseau du fleuve qui à un certain moment vole si près de l'eau qu'on ne le distingue plus, mais il apparaît plus loin. Geens ressemblait à cet oiseau lorsqu'il surveillait. On le croyait parti, mais il réapparaissait plus loin.
De Boeck	Mabete talu	Le beau regard (les enfants l'appellent De Buku)
Missonne	Madi Kumputu	Qui vient d'Europe
Renier	Sanza ma likolo	Qui ne regarde que les étoiles (il ne regardait pas les gens quand il parlait, il regardait en haut, c'est-à-dire la lune (sanza))
Boumans	Mangono	Le long
Beel	Lingenda	bâton
Cambier	Nganga-Buka	Sorcier-docteur (Le docteur Sims, un des premiers docteurs de l'État a le même nom).
Seden	Kalombo	Qui marche en avant; nom d'un chef indigène.
Seghers	Tshimbalanga	Qui a la figure attaquée par la variole
Stroo	Kasongo mule	Kasongo le long (Kasongo = chef noir)
Garmyn	Tala-tala	Lunettes

(Sources : ARCCIM, T.I.b.2.3.)

Les religieuses sont les « Bamasœurs » (Ba- = préfixe du pluriel) au pluriel et « masœur » au singulier. Pour les distinguer, on procède de la même manière que pour les hommes : soit on les appelle par leurs prénoms en les écornant souvent (Zwan = Jeanne, Abete = Albertine, Isabel = Élisabeth, Nobetin = Norbertine, etc.), soit on leur colle des surnoms ou noms africains (Nka Djef).

D'une façon générale, le terme « monsieur » est employé pour désigner tout Blanc, excepté le missionnaire. Entre eux, les autochtones s'appelaient par leur noms ou prénoms.

Les femmes blanches sont des « madame ». Et chez les Ding orientaux, le mot « madame » signifie simplement « ma femme ». Malheur à quiconque oserait appeler sa mère, sa sœur ou l'épouse d'autrui « madame »^{Note1}. !

L'ignorance de la géographie a amené la majorité à croire que l'Europe (Mputu) était un seul pays : le pays de tous les Blancs indistinctement^{Note2}. Dans les villages, il n'était pas rare que les gens confondent deux Blancs tellement on les croit tous pareils. Ce sont la soutane et la barbe qui permettent de distinguer les Pères et les Sœurs des « Madame » et « Monsieur ».

Pour le commun des mortels la distinction entre, par exemple, un Flamand et un Portugais, ne relève pas tant de leur nationalité mais plutôt des fonctions qu'ils occupent dans la division coloniale du travail. Les autochtones appellent « Flamand » tout agent de l'administration coloniale, moulu dans son costume blanc, avec sur sa tête son casque colonial. Le Flamand était réputé rigoureux dans son travail, sévère vis-à-vis des Noirs et intraitable quand il s'agissait de manier le fouet^{Note1}. En réalité les Flamands étaient les plus haïs de la gent blanche au Congo belge parce qu'ils étaient aux premières loges des exactions policières et administratives que subissaient les populations. C'étaient de méchants fantômes.

Les Ding orientaux mettent dans la catégorie de « Portugais » (Mputrukes) tous les Blancs, quelque soit leur véritable nationalité, qui se livrent au commerce. Ce sont eux qui avaient des magasins à Bankumuna, Pangu, Binko Musese, Kapia, Kibwadu, Manzom, Mbeo, Nkil, Bampum, Kasangunda, Mukoko, etc. Ils n'avaient pas l'orgueil et la noblesse des Flamands.

Comme on ignore tout de la géographie, de l'organisation sociale et économique qui prévaut au pays des « Blancs », on suppose qu'ils sont tous de familles riches, qu'il n'y a pas de gens pauvres et malheureux. Ces idées sont renforcées par les missionnaires qui, revenant de congé, apportent des nouveautés de l'Europe et souvent font des largesses.

3. 2. D'OU VIENNENT-ILS, CES BLANCS ?

Les autochtones posent la question de la provenance des « Blancs » en des termes bien simples : « où se trouve le village des Blancs? » À cette question les Ding orientaux répondent unanimement que les Blancs viennent de « Mputu ». Mais comment, dans leur tête, se représentent-ils ce « Mputu » ? Est-ce un espace tribal ? Un grand village? Se situe-t-il au ciel ou sous terre? Les gens n'ont, en réalité, aucune idée claire d'un pays qui soit différent du leur.

Avant d'aborder quelques réponses que les Ding ont apportées à leur questionnement, voyons d'abord quelle est l'origine du mot « Mputu » ?. Ce terme est, lui aussi, lié à l'histoire de l'ancien royaume du Kongo. Pour illustrer sa découverte, Diogo Cão a embarqué quelques otages kongolais qu'il a emmenés jusqu'à Lisbonne. Il s'agit de quelque nobles de Soyo. A leur retour au Kongo, en 1485, au cours d'une nouvelle expédition de Diogo Cão, ils ne purent s'empêcher de décrire les « merveilles » qu'ils ont vues en Europe. Le roi, ému, souhaite voir ces mêmes merveilles se réaliser dans son royaume. Il réclame menuisiers et maçons pour construire des bâtisses. Il demande également de communier à ce rituel qui donne une telle puissance aux Blancs^{Note2}. C'est ainsi qu'il dut comprendre le sens profond du baptême. Ce merveilleux pays lointain, les Kongolais l'appellent « Putu » ou « Mputu », manifestement une déformation de « Portugal ». Ce terme est passé dans presque toutes les langues du Congo et il désignent encore aujourd'hui tous les pays des Blancs, sans distinction^{Note1}.

Quant à la configuration de ce « Mputu », l'idée qui prévaut, depuis les premiers contacts et tout au long de la période missionnaire et coloniale, est que la peau d'un homme vire au blanc craveux lorsqu'il entre dans le royaume des morts^{Note2}. Ce royaume des morts, suivant la cosmogonie des peuples de la côte, se situe au

fond de l'océan. L'expérience quotidienne vient confirmer cette supputation : lorsqu'un bateau approche de la côte, les spectateurs n'aperçoivent d'abord du rivage que le haut des mâts, ensuite, ils voient la superstructure et la coque. L'impression que donne cette apparition est que le bateau vient du fond et émerge progressivement. La conclusion pour ces gens dont la connaissance géographique se limite à leur village et aux villages environnants, est, à l'évidence que les passagers ramenés par le bateau ont leurs demeures sous la mer^{Note3}.

Les populations des rivages du Kasaï, notamment les Nzadi, racontent que le pays des Blancs, Mputu, se situe quelque part dans les profondeurs du fleuve. Ce pays est celui où la sirène, « *Mamy wata* » ou « *elima* » est la maîtresse. C'est une espèce « *de grand chantier* » où les Blancs font produire par des Noirs morts noyés, tous les nouveaux objets qu'ils ne cessent d'apporter à leur retour de congé^{Note4}.

Les terriens soutiennent que ce pays, c'est le village des morts qui relève du *monde de nuit* que nous ne pouvons pas percevoir avec notre regard ordinaire. Ce lieu serait probablement dans les cimetières. En tout cas, « *Mputu* » ou le pays (village) des hommes blancs, est toujours associé à l'idée du monde des morts. C'est ainsi que constamment le missionnaire Blanc est soupçonné d'entretenir des relations avec les morts.

3. 3. L'ANTHROPOPHAGIE DES « BLANCS »

Rappelons que les missionnaires, dans un grand nombre de leurs écrits, accusent les Africains de cannibalisme. Vraies ou fausses, ces accusations ont alimenté toutes sortes de fantasmes en Europe. Au même moment les Noirs expriment, eux aussi des craintes vis-à-vis des Blancs. Ils pensent que ceux-ci mangent les hommes et les femmes qu'ils capturent.

En interrogeant nos informateurs, nous nous sommes aperçu qu'il y a deux séries de récits concernant l'anthropophagie présumée de Blancs. Il y a d'une part, les Blancs qui consomment la chair transformée en viande de bœuf ou de cochon et d'autre part ceux qui « mangent les Noirs par la sorcellerie ». En tout cas l'idée que les « Blancs » sont anthropophages était très répandue chez les Ding Orientaux et leurs voisins immédiats. Le conte de *l'ogre au long nez*^{Note1}. (Mbombo nda) qui organise des orgies avec des plantureux plats de chair humaine, illustre bien la popularité de la croyance au Blanc cannibale.

3. 3. 1. La légende des « Mutumbula »^{Note2}. et de « Mundele Ngulu »^{Note3}.

La croyance selon laquelle les Blancs seraient adeptes de la manducation de la chair humaine est ancienne en Afrique centrale. D'après Adam Hochschild, elle remonte à l'époque de la traite transatlantique des esclaves. Le soupçon serait né du fait qu'une fois que les Blancs avaient emmené leurs cargaisons entières d'esclaves en mer, les captifs ne revenaient jamais. Alors les Noirs imaginaient que ces esclaves étaient mangés. Ils croyaient que les Blancs transformaient la chair de leurs prisonniers en viande salée, leurs cerveaux en fromage et leur sang en vin rouge, celui-là même que buvait les Européens. Ces derniers brûlaient les os des Africains dont les cendres grises devenaient de la poudre à canon. Courait aussi la légende selon laquelle toutes ces transformations mortelles s'effectuaient dans des énormes bouilloires en cuivre fumantes visibles sur le pont des navires à voiles^{Note1}. Dès lors, les années passant, plusieurs autres mythes surgiront, destinés à expliquer les objets mystérieux apportés par les étrangers du royaume des morts. Cette croyance, née sur la côte atlantique, gagne de proche en proche les contrées éloignées de l'intérieur à la faveur de l'extension du commerce des esclaves.

L'arrivée des missionnaires et des colonisateurs entraîne d'autres déplacements de populations pour des raisons aussi diverses que le portage, l'instauration des colonies scolaires pour les enfants dits libérés, l'implantation des Missions, les recrutements de la main-d'œuvre pour les compagnies commerciales, l'exploitation minière, les plantations, la construction des routes, des chemins de fer, les ports, la constitution de l'armée et de la police, les relégations, etc. Certaines personnes prises pour un des motifs évoqués ci-haut, ne revenaient jamais dans leurs villages soit qu'elles étaient mortes de façon naturelle ou accidentelle, soit qu'elles s'étaient installées dans leurs nouveaux lieux de travail. Mais pour ceux qui sont restés au village, la question du « frère » ou « de la sœur » parti sans retour, se pose souvent avec obsession. Comme personne ne trouve une réponse et que la nature a horreur du vide, les gens en sont venus à croire que les Blancs tuent leurs recrues ou leurs captifs et se régalaient de leur chair. Contrairement à ce qu'a pu penser Vansina^{Note2}, au Kasaï, les premières histoires de Blancs qui consomment la chair des Noirs datent déjà du 19^e siècle. Le Père De Deken raconte :

Départ le 10 avril, en compagnie du Père Cambier, du juge de Saegher, de 200 porteurs, hommes et femmes. Pour ma part, j'emmène deux hommes et deux femmes de la Mission, pour leur montrer le Bas-Congo, pour désabuser surtout des idées fausses que l'on se fait à Loulouabourg sur la conduite des Blancs envers les Noirs dans le Bas-Congo. Ces idées ont une base, cependant. On voit passer souvent des troupes de libérés, arrachés aux arabes. Ces gens, exercés au métier des armes dans les camps plus proches de la côte, sont ensuite expédiés vers différents postes. Leur engagement est de sept ans. Il suit de là qu'ils ne reviennent pas à leur pays natal avant l'expiration de ce terme. Les noirs de Loulouabourg en concluent que ces libérés n'étaient conduits au loin que pour être mangés par les Blancs. C'est pourquoi j'emmène mes quatre témoins. Si l'an prochain, je parviens à les ramener sains et saufs, leurs congénères perdront leurs craintes, et les Pères de Loulouabourg trouveront facilement parmi leurs gens des hommes prêts à servir de courriers vers les stations plus lointaines, des travailleurs pour des nouvelles fondations^{Note1}.

À l'époque coloniale, circulaient périodiquement, chez les Ding orientaux et leurs voisins de l'actuel diocèse d'Idiofa, les histoires de Blancs, « *mangeurs d'hommes* » (« *Mitumbula* », « *mindele ngulu* » ou « *mibilandundu* »). Pendant certaines périodes de l'année, une rumeur grossit dans toute la région : les Blancs cannibales (*mindele ngulu*, *mitumbula*, *mibilandundu*), escortés de leur complices Noirs, sont là circulant dans les bois, surveillant les sorties des villages, à la recherche des hommes valides. Pendant ces périodes d'insécurité aucun homme isolé n'ose quitter le village. Seules les femmes peuvent se permettre de vaquer à leur occupation car elles ne sont pas inquiétées. Les hommes sont attrapés et sont entraînés dans les régions lointaines. Ces malheureux sont jetés dans de grandes fosses où ils sont engraissés de sel. Dès qu'ils sont suffisamment gros, ils sont tués, dépecés et partagés entre les Européens. Les « *Mindele-ngulu* » ou « *Mintumbula* » sont aussi connus chez les Mbuun sous le nom de « *Ntaliang* ». Quelque soit le nom par lequel ils sont désignés, ces « Blancs mangeurs d'homme », opèrent partout de la même manière. Il est évident que dans cette « *chasse à l'homme* », les riverains des grandes voies de navigation, comme les Ding Orientaux, sont les plus exposés puisqu'ils ne jouissent d'aucune barrière naturelle.

À Ilebo (Port Franqui), une légende persistante raconte que les « Blancs » organisaient des orgies au cours desquelles ils s'empiffraient de la chair humaine, à l'hôtel des Palmes. Il y aurait eu, disait-on, une grande fosse aménagée sous le pavé du bâtiment et reliée à la rivière Kasaï par une longue conduite (il s'agit vraisemblablement de l'égout d'évacuation des eaux usées). C'est par cette voie que les victimes, acheminées par bateau, rejoignaient l'hôtel pour y être engraissées et transformées en animal de boucherie.

Toutes ces légendes qui circulaient un peu partout au Congo, étaient souvent alimentées et grossies par les spéculations des « boys » de Blancs. Pour les natifs, le témoignage de ceux qui étaient censés connaître la « *nourriture des Blancs* » est capital^{Note2}. L'un rapportait avoir préparé une viande d'un rouge jamais vu, l'autre prétendait avoir vu une main d'homme dans une boîte de conserve, l'autre encore affirmait avoir servi le cerveau d'un homme, etc. D'une façon générale, les Ding orientaux se méfiaient des aliments conservés en boîte. Si on n'avait pas à faire à la chair humaine, on pouvait avoir, dans ces boîtes, des lézards (sardines) ou d'autres bizarreries qu'un homme normal ne peut pas consommer.

Les missionnaires sont concernés par toutes ces histoires parce qu'ils sont Blancs. On rapportait que tel ou tel missionnaire a hébergé le « *Mundele ngulu* », que tel autre aurait de la chair humaine dans son garde à manger, que tel autre encore aurait participé à la capture du gibier humain, etc.

Une chose est certaine : le Blanc, missionnaire ou non, fait peur. Il vaut mieux ne pas le rencontrer tout seul sur son chemin^{Note1} !

3. 3. 2. Les sorciers Blancs, « mangeurs d'âmes »

Lorsque les Blancs - missionnaires, administrateurs coloniaux et commerçants - arrivent au pays des Ding orientaux, ils apportent toutes sortes d'objets et de technologies qui apparaissent étranges aux natifs. L'étonnement de ces derniers est d'autant plus grand qu'ils ne savent pas comment ces machines ont été fabriquées et qui les a fabriqués. Ils se demandent aussi comment ces « *choses des Blancs* » marchent. Faute d'une explication claire, ils ont commencé à supputer en construisant des récits à partir de leur propre vision du monde qui considère, comme nous l'avons déjà dit, les Blancs comme d'étranges personnages venant du royaume des morts et entretenant un commerce régulier avec le « *Hadès* ».

Un missionnaire du 19^e siècle note par exemple la théorie des Africains sur ce qui se produisait quand les capitaines descendaient dans les cales de leurs navires pour y chercher les marchandises à échanger, telles que du tissu. Ils croyaient que ces marchandises ne provenaient pas du bateau lui-même, mais d'un trou menant dans l'océan. Des ondines tissaient ces étoffes dans une « *usine océane* et, chaque fois que nous avons besoin de tissu, le capitaine [...] va à ce trou et fait sonner une cloche ». Les ondines lui tendent leur ouvrage et le capitaine « *leur jette alors en paiement quelques corps d'hommes noirs décédés qu'il a achetés aux marchands indigènes dépravés qui ensorcellent les membres de leur peuple pour les vendre aux hommes blancs* »^{Note1}.

Les mythes de ce genre sont légion chez la plupart de peuples d'Afrique Centrale. Chez les Ding orientaux, ce ne sont pas seulement les Noirs qui ensorcellent pour livrer leurs victimes aux ondines ou à Mamy Wata, les Blancs eux-mêmes passent pour maîtres de tels exploits. Pour illustrer leurs propos sur la magie et la

sorcellerie des blancs et des missionnaires, les témoins nous ont raconté l'histoire suivante :

À Ipamu du temps des Pères Jésuites, la menuiserie fabriquait quotidiennement beaucoup de meubles que les missionnaires stockaient dans un hangar. Chaque matin, lorsque les ouvriers venaient au travail, ils s'étonnaient de trouver que le hangar était vide. Ils se demandaient où portaient les meubles fabriqués la veille. La solution à l'énigme fut trouvée par un chasseur lors de ses randonnées nocturnes. Une nuit, alors qu'il traquait un gibier près du petit ruisseau qui serpente la vallée derrière la maison des Pères, il assista à un spectacle extraordinaire : le petit cours d'eau s'était transformé en grande rivière de la taille du Kasai et sur une rive de ce fleuve plusieurs bateaux, accostés dans un port bien aménagé, chargeaient les meubles et déchargeaient des marchandises venant de l'Europe (médicaments, ciments, tôles, habits, etc.), le tout sous le contrôle du Père supérieur. Pris de peur, le chasseur revint au village. Il raconta son aventure à sa femme et la nouvelle commença à se répandre. Dès que les Pères apprirent que leur secret était dévoilé, ils convoquèrent le chasseur indiscret et firent des prières de malédiction sur lui et quelque temps après l'homme mourut^{Note2}.

Selon plusieurs Ding interrogés (parfois même des personnes plus ou moins cultivées), les « Blancs », et donc les missionnaires, possèdent la magie (mukpé) et la sorcellerie. C'est grâce à ces pouvoirs qu'ils réalisent des choses toujours plus merveilleuses et plus spectaculaires. Mais ces pouvoirs ont un coût : toujours plus de victimes humaines pour rendre leur magie plus efficace. Chaque fois qu'un Blanc lance un grand pont, construit une usine ou un grand bâtiment, il doit, pense-t-on, « manger » (tuer) quelques personnes et s'approprier leurs esprits qui se mettent au service de la réalisation. La peur du baptême « in articulo mortis » relève aussi de cette croyance. On pense que les missionnaires ont toujours besoin d'hommes à sacrifier pour toutes les réalisations des Blancs.

Par exemple, en 1943, Mgr Bossart, est soupçonné d'avoir « mangé » (tué, sacrifié) un de ses grands séminaristes, Jean Mungele, stagiaire à Ipamu en 1937-1938, pour envoyer son esprit travailler à la fabrication des machines en Europe^{Note1}.

On croit aussi que le sacerdoce en lui-même est un pouvoir d'ordre magique (ou sorcier). Comme, dans la tradition ancestrale, l'accession au pouvoir nécessite qu'on sacrifie un humain, de préférence un membre de sa famille, l'ordination d'un prêtre est l'occasion pour le candidat de « manger » un des siens. D'où la peur pour certaines familles de laisser leur enfant devenir prêtre^{Note2}.

3. 4. LES RELIGIEUSES VOLEUSES D'ENFANTS

Nous avons vu qu'à Ipamu comme à Mwila Mbongo, les Sœurs portent une attention particulière à la maternité des femmes et à la santé de leurs nourrissons. Les gens s'interrogent sur la gratuité du dévouement des religieuses. Derrière l'apparent désintéressement de leurs actions en faveur de l'enfance, ne cachent-elles pas des intentions secrètes ? De ce questionnement est né le mythe d'enfants volés par les religieuses. Chaque année, il circule, dans la région, des histoires d'enfants nés avec des signes mystérieux et volés par les Sœurs qui les renferment dans des caisses et les expédient en Europe. Là, ces génies, une fois adultes, mettent leur intelligence au service des Blancs. Ces légendes se transforment, à certains endroits, en certitudes, difficiles à démentir. L'exemple de la persistance de ces croyances nous est donné par le mythe créé autour de la mort de Jean Mungele. Les sources écrites nous donnent toutes les indications biographiques sur cet homme, ordonné diacre au Grand Séminaire de Mayidi en 1943 et mort vers 1946 à Léopoldville à la suite d'une tuberculose. Mais les récits populaires l'ont transformé en prophète, tué par Mgr Bossart selon certains, né avec des signes miraculeux et volé par les Sœurs d'Ipamu, selon d'autres. Cette deuxième version de la légende dit :

Une femme Mbuun, originaire du village Ingungu Matende, près d'Idiofa était enceinte et s'était rendue à Ipamu pour attendre l'accouchement. Une nuit, dans son sommeil, elle vit en songe le fils de ses entrailles. Celui-ci lui demandait de quitter la Mission et d'aller accoucher dans son village. Car, disait l'enfant, « si tu me mets au monde ici, tu me perdras, tu ne me verras plus ». La femme ne prit pas au sérieux cet avertissement. Elle accoucha à la maternité d'Ipamu et le bébé était un garçon. Celui-ci était un être exceptionnel. Il portait des marques d'écriture et des signes de croix sur son corps. Il avait une Bible entre ses mains. Lorsque les Sœurs européennes qui travaillaient à la maternité se rendirent compte du caractère extraordinaire de cette naissance, elles en avertirent les Pères et une décision fut prise pour que l'enfant soit envoyé en Europe. On l'emballa et le plaça dans une caisse hermétiquement fermée. Les Pères l'acheminèrent rapidement à Léopoldville et de là, l'embarquèrent dans un avion. Les Blancs d'Ipamu prétextèrent que l'enfant, nommé Jean Mungele, était mort et avait été enterré. Mais le jeune enfant réapparut plusieurs fois en songe à sa mère pour lui annoncer qu'il n'était pas mort, qu'il vivait au pays des Blancs et qu'il reviendrait un jour libérer ses frères Noirs de la domination européenne.

Dans les années qui ont suivi la fin de la rébellion muleliste (1964-1967), à Ingungu Matende chez les Mbuun, Jean Mungele a été élevé au rang de prophète et un culte lui est rendu : *Nzeem a Dza Ongel* (le dieu (ou la religion) de Jean Mungele). Vers les années 1977, un des fondateurs de la secte *Nzambi Mpungu*, un certain Biebie, alias Masiya ou Manunga, se fait passer pour la réincarnation de Jean Mungele. Au panthéon du mouvement politico-religieux *Palu ya Mafuta*, une version de la secte *Nzambi Mpungu*, Jean Mungele trône à côté de Patrice Lumumba et de Pierre Mulele.

Les légendes d'enfants volés par les religieuses sont nombreuses. Les Sœurs se livraient à cette pratique, soit pour vendre les génies à leur pays et empêcher les Noirs de connaître les secrets des Blancs, soit pour compenser leur manque d'enfant.

4. LES FEMMES DES PÈRES

Notre enquête a aussi porté sur le célibat des prêtres et des religieuses. Il s'agissait pour nous de chercher à comprendre comment les païens, les convertis et les catéchumènes percevaient le fait que les Pères n'avaient pas de femmes et les Sœurs point d'hommes. Partout où nous avons essayé d'aborder cette question, les langues ne se déliaient que difficilement, souvent après moult précautions d'usage. Les catéchistes étaient les plus réticents à parler de cette question. Ils éprouaient un sentiment de gêne. À la question de savoir ce que les gens disaient des rapports entre les Pères de la Mission (Ipamu) et les Sœurs, plusieurs catéchistes nous conseillaient de ne pas tenir compte de « nombreuses histoires que les païens qui n'avaient rien compris de la religion racontaient ». Nous leur répondions que nous ne cherchions pas à savoir si ces « histoires » étaient vraies ou fausses, mais que nous voulions simplement entendre ce que ces païens disaient. C'est à ce moment que quelques langues pouvaient se délier. D'après les différents récits qui nous ont été rapportés, nous déduisons que, d'une façon générale, les autochtones croient que les Pères et les Sœurs ne leur disaient pas la vérité.

Ils n'imaginent pas qu'un « homme normal » puisse vivre sans femme. Ils estiment alors que les religieuses, dont ils ne comprennent pas le rôle à la Mission^{Note1}, sont les femmes des Pères. Pour étayer cette argumentation, ils prétendent que chaque fois, à la Mission, il y avait autant de Sœurs que de Pères ; et que les boys des Pères rapportaient que, souvent le soir, un Père manquait à l'appel au dîner. Un récit très populaire dans la région rapporte :

« Chaque fois, à la tombée de la nuit, un Père se dissimulait dans une grosse caisse que les travailleurs, qui n'en connaissaient pas le contenu, devaient transporter chez les Sœurs. Ce Père, ainsi transporté furtivement chez les Sœurs y passait la nuit chez sa concubine et le lendemain très tôt la même fameuse caisse faisait le chemin inverse »^{Note2}.

D'autres récits repris par les informateurs rapportent que si les Pères et les Sœurs rentraient régulièrement en congé en Europe, c'était pour aller rencontrer leurs femmes ou leurs hommes et leurs enfants. Il n'était pas aussi rare d'apprendre parmi les pensionnaires de la Mission que telle religieuse est retournée en Europe parce qu'enceinte de tel ou tel Père. En 1931, une rumeur semblable s'était répandue à Ipamu. Le Père Allard, vicaire délégué du Vicaire Apostolique du Kwango, en mission à Ipamu a dû intervenir. Il écrit dans son rapport de mission :

Une calomnie infâme circule ici sur le compte du P. Van Tilborg. On dit que la supérieure des SS. de S. Marie d'Ipamu, S. St. Paul a dû rentrer précipitamment en Europe parce qu'elle était enceinte du P. V. T. Ces bruits ont couru d'abord chez les filles des Sœurs où S. St. Paul circulait dans une tenue négligée qui faisait apparaître une corpulence exagérée de certaines parties de son corps, du fait de la maladie. On me dit que le P.V.T. a été averti du bruit outrageant qui courait sur son compte. On l'a prié de se surveiller davantage : par exemple, d'espacer davantage ses visites et ses entretiens avec les religieuses, avec S. St. Paul tout particulièrement ; de faire moins de commérage avec elle ; de se mêler moins de leurs affaires ; d'être moins curieux de leurs faits et gestes ; on affirme qu'en pleine communauté devant les aides laïcs un peu étonnés et scandalisés, il dit avoir visité la chambre de Sr. St. Paul... Le P.V.T., après ces avertissements, certain de son bon droit, n'a pas estimé devoir tenir compte de ces conseils de prudence et a continué comme si de rien n'était^{Note1}.

Ensuite, après avoir entendu le Père Struyf, il adresse la lettre suivante au Père Van Tilborg :

Je viens d'apprendre dans les détails, l'accusation grave qui a été portée contre votre honneur. Cette calomnie est colportée dans divers milieux. Je regrette vivement que vous ne m'ayez pas mis au courant, lors de ma visite à Ipamu, de cette rumeur outrageant, non seulement pour vous, mais pour nous tous, vos collaborateurs missionnaires. Si vous m'aviez parlé, nous aurions pu aviser ensemble aux moyens de faire cesser ces bruits et éventuellement de nous prémunir, vous et nous, contre leur nuisance. Aussi, dans ces conditions, estimé-je utile d'avertir au plus tôt le Vicaire Apostolique du Kwango, et de demander à Sa Grandeur qu'Elle daigne vous donner directement ses instructions en la circonstance. En attendant, vous jugerez comme moi, j'imagine, qu'il est nécessaire que de la façon la plus adroite, vous-même et vos collaborateurs, vous réduisiez au strict minimum, vos visites et les entretiens avec les religieuses et que vous vous borniez à régler avec les Sœurs les affaires courantes par correspondance. Il importe hautement que, par notre réserve, nous ne fournissions pas à autrui l'apparence même d'un prétexte à reproche^{Note2}.

Le célibat religieux n'est pas compris des autochtones, faute peut-être aux missionnaires de ne l'avoir pas expliqué. Les natifs soupçonnent les missionnaires de mener une double vie avec les religieuses.

En 1953, lors de l'ordination sacerdotale du premier prêtre ding oriental, l'abbé Victor Nsungza, les danseurs de son village, avaient composé, entre autres, une chanson qui disait à peu près ceci :

Victor les Pères t'ont trompé, tu n'auras pas de femme, tu n'auras pas d'enfants, Les Pères ont leurs femmes en Europe, les Pères ont leurs enfants en Europe Et ici, quand les Pères ont froid, les Sœurs leur chauffent les pieds^{Note3}.

les recraurent. victor les Peres t'ont trompe. mais victor reste avec eux, pour connaitre leurs secrets, pour nous apprendre leur « science »

Cette chanson amusante, exécutée en langue locale et étouffée par les bruits du tam-tam, n'était comprise ni par le héros du jour, ni par les missionnaires ; et pourtant elle disait ce que les Ding avaient compris du célibat sacerdotal.

5. SECRET DE LA CONFESSION

Nous nous sommes enfin entretenu avec nos interlocuteurs de ce que les chrétiens de l'époque des Scheutistes et des Jésuites pensaient de la confession. D'emblée, les premières réponses qui nous ont été données étaient pour nous faire croire que ce sacrement était accepté sans problème et que les gens allaient sans hésitation rencontrer le Prêtre. Après insistance et quelques questions astucieuses, des considérations opposées aux premières ont été émises. Nos interlocuteurs nous ont révélé que beaucoup de natifs fuyaient la confession car, il existait chez eux, une peur de se confier à l'étranger blanc, fusse-t-il missionnaire. La discrétion des missionnaires et le respect du secret de la confession étaient remis en cause. Les Pères étaient accusés de travailler de connivence avec les Blancs de l'État (Bula-Matari). Il circulait parmi les autochtones de nombreuses rumeurs concernant des personnes qui auraient été arrêtées et emprisonnées parce que dénoncée par un confesseur. Parmi ces rumeurs qui circulaient, une rapportait à peu près ceci :

Un chrétien rusé qui voulait s'assurer que le missionnaire ne trahissait jamais le secret de la confession, égorgea son chien et aspergea du sang ses habits. Il enveloppa l'animal dans un drap blanc et lui donna une sépulture quelque part en forêt dans un endroit caché. Le soir venu, il alla se présenter au Père de la mission avec ses habits ensanglantés. Il demanda à se confesser. Au confessionnal, le rusé se mit à sangloter faisant croire au prêtre qu'il a commis un péché grave : il a tué un homme et il a dissimulé son corps quelque part dans le maquis. Le Père l'interrogea, comme il le faisait habituellement pendant de longs moments et lui fit absoudre ses péchés. Le rusé pénitent parti, le Père s'empressa d'aller le dénoncer auprès l'autorité de l'État (Bula-matari). Le lendemain, au grand matin, la police se présenta au domicile du « présumé homicide ». Il fut arrêté et conduit chez le Blanc de l'État. Celui-ci interrogea l'inculpé qui, voulant jouer sa comédie jusqu'au bout, avoua les faits et obtint, parce qu'il était chrétien, que le Père de la Mission, soit présent au déterrement du cadavre. Le Père, l'agent de l'État, les policiers et de nombreux badauds se retrouvèrent à l'endroit où « le corps » aurait été enterré. On effectua l'excavation et à la surprise générale c'est un chien enveloppé dans un drap blanc qu'on sortit du sol. C'est ainsi qu'un pénitent confondit un Père ^{Note1}. Au-delà de la simple question du secret de la confession, ce récit pose le problème fondamental du rapport entre mission et État, vu du côté des autochtones. Comme nous l'avons écrit ailleurs, dans l'esprit de beaucoup de gens du peuple, « la confusion entre l'ordre étatique et l'ordre ecclésial était grande : la différence entre un agent blanc de l'État et un missionnaire n'était pas facile à faire. L'un et l'autre étaient des « Blancs », l'un et l'autre maniaient la « chicotte ». Ils appartenaient tous deux à la caste de ces « étrangers » venus d'on ne sait d'où, pour chercher on ne sait quoi, dans ce pays qui n'était pas le leur » ^{Note1}.

La complicité entre les Blancs était perceptible au quotidien : lorsque le « Bula-Matari » venait à la Mission, il logeait, buvait et mangeait chez les Pères et les Sœurs ; et ils causaient pendant de longues heures. Que se disaient-ils sinon ce que les Pères avaient entendu au confessionnal ? Il était normal dans un tel contexte que le doute puisse entacher le secret de la confession. Toutes sortes d'autres soupçons pesaient sur les rapports que l'État entretenait avec la mission.

Les Jésuites étaient conscients du préjudice que pouvaient causer une trop grande familiarité entre les missionnaires et les agents de l'État ou même tout autre Européen.

Les Supérieurs exhortaient leurs missionnaires à faire preuve de prudence et de réserve avec tous les Blancs et particulièrement avec les Blancs de l'État ^{Note2}. Ils savaient que les autochtones n'étaient pas dupes, ils surveillaient et spéculaient sur les faits et gestes des missionnaires. Le *Recueil d'Instructions aux missionnaires* consacre trois pages entières à la question des relations de Missionnaires avec les autres Blancs de la colonie. Au point 21, il est noté : « Toutefois ils (missionnaires) se souviendront du dicton : « Si vis esse carus, sis rarus ». Ils éviteront les visites et les réunions trop fréquentes. Jamais ils ne se départiront de la réserve que leur impose leur état et ne se mettront avec qui que ce soit sur le pied de la camaraderie » ^{Note3}.

Tout au long de ce chapitre, nous avons essayé de montrer comment les Ding orientaux ont perçu le missionnaire blanc et son action. L'image du missionnaire (ou du Blanc) construite par l'indigène, reste à la fois prisonnière des antécédents historiques et des a-priori culturels et religieux. Comme les Européens qui ont abordé le monde africain avec leurs préjugés culturels, les autochtones ont eux aussi perçu le monde occidental et ses représentants avec leurs propres lunettes. C'est ici que se situe le véritable « *malentendu colonial* » ^{Note1} : affrontement de deux logiques contradictoires. En réalité, l'histoire de la période coloniale et missionnaire comporte deux itinéraires parallèles : une histoire vécue et racontée par les Africains et une autre vécue et racontée par les Européens.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La descente du Kasai de Luluabourg jusqu'à son embouchure à Kwamouth par la flottille de l'Allemand Hermann Von Wissmann ouvre la voie à une occupation progressive du vaste bassin de cet affluent du fleuve Congo et à son exploitation économique par les Européens. Lors de cette descente, les voyageurs atteignent le pays des Ding orientaux, le 19 juin 1885. La rencontre des Ding orientaux avec les « *premiers Blancs* » se fait, selon le rapport de l'expédition, sans heurts.

La région des Ding orientaux est décrite comme prospère ; les habitants vivant dans des villages sous la conduite de leurs chefs, cultivent des champs et se livrent au commerce, notamment celui de l'ivoire. Les transactions commerciales s'effectuent grâce à l'utilisation de plusieurs formes de monnaie, notamment les coquillages et les cauris. Les traditions orales collectées et les études anthropologiques effectuées plus tard dans cette région confirment ces premiers témoignages écrits et précisent les formes d'organisation sociale et politique qui prévalaient ici.

La connaissance du Kasai, apportée par l'expédition Wissmann, permet au roi des Belges, Léopold II d'entamer une occupation effective de cette partie de son territoire acquis à la Conférence de Berlin. À partir de 1886, plusieurs voyageurs européens sillonnent le Kasai en le remontant et en le descendant. Ils s'intéressent aussi aux nombreux affluents de cette rivière et dans le pays des Ding orientaux, ils explorent la Pio-Pio, la Lubwe et la Loange. En 1893, les Blancs installent deux factoreries dans la région, l'une à Mangaï, chez les Ngwi, les voisins les plus proches de Ding orientaux et l'autre à Nzonzadi, chez les Ding orientaux de la rive droite du Kasai, pour acheter l'ivoire, le caoutchouc et d'autres produits de la cueillette. La même année, un poste d'État est fondé à Lubwe par Lemarinier qui y installe quelques soldats sous la conduite d'un « Sénégalais » (sic).

Le bassin du Kasai n'intéresse pas seulement les agents de l'État léopoldien et les commerçants, mais aussi les missionnaires à la recherche des âmes. Les protestants, sous la direction de George Grenfell, prospectent en premier la région. Ils ne s'établissent pas chez les Ding orientaux mais préfèrent aller plus en amont chez les Luba.

Dans le cadre des luttes qui les opposaient en Europe, les catholiques ne pouvaient pas accepter d'être devancés par les protestants. Les Scheutistes qui, auparavant, en 1886, avaient acquis de Rome, les droits d'évangéliser tout l'État indépendant du Congo, excepté quelques territoires de l'Est concédés aux Pères Blancs, vont chercher à s'implanter au Kasai pour concurrencer les protestants anglo-américains. Le Scheutiste Émeri Cambier, encouragé et protégé par les agents de l'État, comme Macar, s'installe en 1891 à Mikalay, près du poste d'État de Luluabourg, fondé par Wissmann. Mikalay devient bientôt le centre d'expansion du catholicisme dans le Haut-Kasai. À partir de ce centre, les scheutistes essaient progressivement dans toutes les directions. Ils tentent une première fois en 1898 et 1899, sans succès, de s'établir chez les Ding orientaux près de l'embouchure de la Loange.

Entre temps, la multiplication des voyages sur le Kasai et les contacts entre les populations diverses favorisent l'écllosion de plusieurs endémies dont la plus meurtrière reste la maladie du sommeil, probablement exportée au Kasai à partir du Bas-Congo et de la région de Berghe-Sainte-Marie. Cette pathologie fait des ravages dans les Missions à peine fondées du Kasai et oblige les scheutistes à s'occuper non pas seulement de la santé spirituelle de leurs convertis mais aussi de leur bien-être physique. Les missionnaires fondent alors des hôpitaux et des lazarets et font appel aux religieuses. À la même époque, dans leur Mission du Kwango, les jésuites eurent aussi à affronter cette terrible épidémie de la maladie du sommeil et durent la combattre jusque vers les années 1920. Cette pathologie a, non seulement marqué l'orientation de l'action missionnaire dans le Kasai et dans le Kwango, mais elle a surtout accru les appréhensions des autochtones vis-à-vis des Européens. Cette maladie qui était inconnue avant l'occupation coloniale fut ressentie comme liée à la présence des Blancs. Le nombre des morts qu'elle a occasionnés confirmait dans les mentalités les idées selon lesquelles les Blancs étaient des « *mangeurs* » d'hommes et qu'ils avaient besoin de sacrifices humains pour faire marcher leurs diverses « machines » (les bateaux, les locomotives, etc.) et construire des maisons en pierre, des routes et des ponts.

En 1901, la situation économique change dans le Bassin du Kasai. Un décret du roi Léopold II crée la Compagnie du Kasai (C.K.) en fusionnant de nombreuses petites sociétés qui exploitaient l'ivoire et le caoutchouc dans cette région. La nouvelle compagnie établit ses factoreries dans toute la région à l'Est de la rivière Inzia. Dans le pays des Ding orientaux, la C.K. s'établit à Mangaï, elle récupère le poste d'État de Lubwe et elle s'installe à Pangu, factorerie qui, vers 1897, avait pris la relève de Nzonzadi abandonné. D'après les agents de la C.K. eux-mêmes, le territoire des Ding orientaux et surtout le bassin de la Lubwe a été le secteur le plus actif et le plus rentable de tout le bassin du Kasai.

Quant aux missionnaires catholiques, ils tirent profit de la présence de la Compagnie du Kasai. Cambier signe avec elle un contrat pour le portage du caoutchouc et pour plusieurs autres formes de prestations ; en retour la société paye le portage, alloue des subsides aux missionnaires et leur assure la protection.

C'est dans le cadre de cette collaboration que la C.K. qui a commencé la construction d'un hôpital à Pangu, sollicite les missionnaires de Scheut pour s'occuper de cet hôpital. Les négociations débutées en 1905, aboutissent par l'établissement à Pangu, en 1908, d'un poste de Mission, nommé Pangu Saint Pierre Claver. Mais les missionnaires appelés à venir ici commencent, dès 1912 à connaître leurs premières difficultés : la C.K. supprime son hôpital et les subsides qu'elle allouait aux

missionnaires appelés à œuvrer ici commencent, dès 1912 à connaître leurs premières difficultés : la C.K. supprime son hôpital et les subsides qu'elle allouait aux missionnaires. La Mission survit tout de même jusqu'à sa suppression en 1919. C'est en rapport avec ces difficultés financières et pour conjurer l'influence des protestants chez les Pende, dans le Sud de Pangu, que les Scheutistes entament, dès 1913, des négociations avec les Jésuites de Kwango en vue de leur céder la partie de leur territoire située à l'Ouest de la Loange et donc la Mission de Pangu. Ces pourparlers seront longs et laborieux et n'aboutiront définitivement qu'en 1921, lorsque Rome reconnaîtra la nouvelle frontière entre la préfecture du Kwango et le Vicariat Apostolique du Haut-Kasaï fixée à la rivière Loange.

Les Jésuites arrivent au Congo en 1893; ils reçoivent la juridiction sur la « Mission du Kwango » située au Sud-ouest du pays, entre, approximativement, la rivière Inkisi à l'Ouest et le Kwilu à l'Est. Leur mission initiale, désirée par le roi Léopold II, était de s'occuper des enfants dans les colonies scolaires créées par l'État. Une fois, sur place, ils seront obligés de se lancer dans l'apostolat classique consistant à enseigner les rudiments de catéchisme aussi bien aux enfants qu'aux adultes en vue de les baptiser. Du début de leur ministère jusqu'en 1900, les Jésuites ont cantonné leurs activités dans l'actuelle province du Bas-Congo et autour de l'actuelle ville de Kinshasa. C'est à partir de la fondation, en 1901, de Wombali à l'embouchure du Kwilu que l'évangélisation de l'Est du Kwango commence véritablement. Wombali, situé sur la rive gauche du Kasaï sera le point de contact entre les Scheutistes du Kasaï et les Jésuites.

Abandonnée par les Scheutistes en 1919, l'évangélisation de la région de Pangu et du pays des Ding orientaux reprend, d'abord d'une façon sporadique en 1920 et puis définitivement en 1921 avec la fondation de la Mission d'Ipamu par l'abbé Vanderyst et le Père Yvon Struyf. Les Jésuites d'Ipamu œuvrent jusqu'en 1931 dans la partie de l'actuel diocèse d'Idiofa située approximativement entre la Kamtsha à l'Ouest et la Loange à l'Est. Ils y fondent deux autres Missions : Kilembe en 1923 et Mwilambongo en 1926. En 1931, après des négociations en Belgique et à Rome, cette partie de la mission du Kwango est cédée aux Oblats de Marie Immaculée (O.M.I.) belges. Le dernier Jésuite, le Père Yvon Struyf, quitte Ipamu en 1933.

Après avoir brossé un tableau rapide de l'implantation des missionnaires chez les ding orientaux, portons à présent un regard critique sur les méthodes d'évangélisation employées par les deux congrégations missionnaires.

L'apostolat des Scheutistes (1908-1919) et des Jésuites (1921-1933) chez les Ding orientaux repose essentiellement sur quatre piliers : la catéchèse en vue des sacrements, la prière culminant avec la célébration de la messe, l'éducation et l'instruction de la jeunesse, le soins aux malades. La stratégie d'évangélisation est la même pour les deux congrégations. Le poste de Mission (Pangu ou Ipamu) reste la base opérationnelle à partir de laquelle tout s'organise. Les enfants recrutés pour l'école et les adultes catéchumènes sont regroupés ici.

La centralisation est plus forte à Ipamu qu'à Pangu. La Mission des Scheutistes semble plus ouverte, peut-être, parce qu'elle est, dès son origine, comme une dépendance de la C.K. : son site au bord du Kasaï, la laisse ouverte à tous les voyageurs qui montent et descendent à bord de dizaines de steamers qui sillonnent le Kasaï. Ipamu, par contre, a été bâti en pleine forêt, à bonne distance du village indigène. Il est l'œuvre des missionnaires eux-mêmes qui l'ont façonné à leur guise et qui en étaient les maîtres incontestables. Ipamu-mission, c'est, dans l'imaginaire populaire, le « village des Pères ». Le poste a des ressemblances avec les fermes-chapelles contestées du Bas-Congo. L'agriculture, l'élevage et d'autres moyens de production permettent aux missionnaires (religieux et religieuses) de vivre dans une certaine autarcie, certes limitée, et de pouvoir subvenir à la subsistance de quelques milliers d'hommes et de femmes qu'ils réunissent ici pour la scolarisation et le catéchuménat. Les missionnaires de Pangu et d'Ipamu ont aussi pratiqué la méthode de visite des villages. Les scheutistes ont surtout travaillé dans les factoreries et agglomérations créées par les Européens le long du Kasaï et de la Lubwe, tandis que les jésuites ont parcouru la terre ferme installant, ici et là, chapelles, écoles rurales et villages chrétiens (Mavula).

La méthode consistant à regrouper pendant deux ou trois ans les catéchumènes à la Mission, comporte, certes des avantages. Le missionnaire peut donner sur place, et dans un cadre approprié, toute l'instruction religieuse. Mais il en résulte toutes sortes de problèmes logistiques posés par l'affluence des candidats et une infantilisation des personnes qui viennent attendre le baptême. Ceux qui viennent de loin restent entièrement à la merci des Pères ou des Sœurs pour leurs besoins élémentaires. Cette situation est favorable aux missionnaires qui peuvent, de cette manière, leur imposer leur diktat. La longue absence du village constitue une souffrance aussi bien pour la communauté qui perd des bras que pour le partant lui-même qui vit constamment dans la nostalgie du « pays natal ». À la mission, comme nous l'avons indiqué dans ce travail, les catéchumènes sont soumis à des corvées : champs, fabrication des briques, construction des maisons, etc. Le baptême, dans ce contexte, apparaît à certains comme un salaire qui récompense les années de durs labeurs. Ils croyaient même l'avoir acheté à la sueur de leur front. Toutes ces années passées à la mission et toutes les difficultés rencontrées devaient, d'une façon ou d'une autre, influencer le comportement futur du converti.

La tâche des missionnaires aurait été inefficace s'ils n'avaient eu recours aux auxiliaires locaux, en l'occurrence les catéchistes. Ceux-ci, malgré les défauts qui leur sont reprochés, ont été d'un apport indispensable pour l'évangélisation. Dans la société autochtone, le catéchiste a provoqué un changement important. Avec eux, les villages ont vu s'imposer dans leur échelle de pouvoir, des personnages qui tiraient leur légitimité non pas de la tradition ancestrale ni de l'appartenance au terroir, mais du fait qu'ils savaient lire et écrire et pouvaient servir d'interprètes entre Blancs et indigènes. Dans le Kwilu, les Jésuites avaient placé des jeunes adolescents comme catéchistes, ceux-ci, forts de leur pouvoir, ont à certains endroits commis des abus : autoritarisme, vénalité, excès sexuels, etc.

Nous avons constaté, tout au long du développement de notre étude, qu'il existait un décalage sinon un fossé entre la vision des missionnaires (Scheutistes et Jésuites) et celle des Ding orientaux. Les uns et les autres ne percevaient pas les choses de la même manière. Embarqués dans un même processus, celui de la « conversion », les uns et les autres ne visaient pourtant pas un même objectif et n'adoptaient pas les mêmes stratégies. Nous avons eu la nette impression que l'évangélisation du 19^e siècle s'est faite sur un fond de *malentendu productif* dont les causes sont à rechercher dans les conditions historiques de l'implantation missionnaire et du développement de leurs actions. Ce contexte historique était celui de la colonisation, dominé par toutes sortes de vicissitudes : une montée des impérialismes et des nationalismes parmi les puissances européennes, des impératifs d'une paix coloniale propice à l'exploitation économique, le complexe de supériorité technique et intellectuel d'un monde occidental confiant en une science sans limite, les préjugés raciaux et les mythes de l'infériorité des cultures non-européennes, les rigidités d'une Église encore confortablement établie mais menacée en Europe par une montée du laïcisme et un scientisme idéologique, les aléas d'un juridisme romain laissant peu ou pas de place à l'initiative individuelle ou mieux à la « liberté d'enfant de Dieu », etc.

Les missionnaires belges qui débarquent au Congo et chez les Ding orientaux dépendent de trois niveaux de pouvoir : les supérieurs de leur congrégation, les instances romaines et l'autorité coloniale. Ces différentes hiérarchies fixent implicitement ou explicitement les objectifs à réaliser. Si pour Rome et les supérieurs de missions, le but poursuivi était apostolique, le pouvoir colonial visait à instaurer son ordre impérial, à « civiliser » et « mettre en valeur », c'est-à-dire exploiter les ressources du pays pour l'industrie de la métropole et à trouver des débouchés pour son commerce. Les missionnaires devaient donc concilier ces objectifs contradictoires. Cette tâche était, en fait, compliquée parce que les autochtones, censés être les acteurs de ce jeu, ne comprenaient ni la répartition des rôles ni le but poursuivi. Pour eux, la mission apparaissait comme une modalité de l'œuvre coloniale, une de ces « choses » que les « Blancs » ont apportées.

Toutes les sources montrent que les religieux et les religieuses acceptaient de quitter leur pays et leur confort du fait de leur foi qui, pour eux, était supérieure à toute aisance matérielle et méritait même le martyr s'il le fallait. Ceux qui acceptaient de partir vers ces contrées lointaines, vers cette « brûlante Afrique », cette « brousse congolaise », étaient enthousiastes et ils faisaient ce choix délibérément ; ils se promettaient d'être totalement disponibles aux populations à évangéliser, fidèles à l'Église et dévoués vis-à-vis de leur patrie. Lorsqu'ils arrivent sur le terrain, ils essaient de réaliser leurs promesses en cherchant à imposer leur culture et leurs traditions, confondues, pour eux, avec le christianisme. Toutefois leur démarche est contrariée par des difficultés de tous ordres.

D'abord, le milieu physique qui est différent de celui de leur pays d'origine ; ils ne peuvent pas l'aménager comme s'ils étaient chez eux. Ils doivent chercher à se l'approprier autrement. Ensuite, la proximité d'autres « Blancs » dans leur environnement immédiat. Ces derniers peuvent être agents de l'État, commerçants ou missionnaires d'une autre confession chrétienne. Les relations avec ces autres Blancs varient selon les opinions qu'ils partagent ou ne partagent pas avec les missionnaires catholiques, selon les intérêts qui motivent leur présence et les rapports qu'ils entretiennent avec les natifs. Nous avons noté, chez les Ding orientaux, que les rapports entre les Blancs (missionnaires, commerçants, agents de l'État) variaient suivant les époques et les évolutions politiques. Enfin, la dernière difficulté est liée au rapport avec les autochtones dont les missionnaires ne connaissent ni la langue ni les coutumes. Si, souvent, ils s'efforcent d'apprendre les langues locales ou d'apporter un idiome déjà répandu ailleurs (ciluba, kikongo), ils étudient les coutumes indigènes plus pour « dénoncer » leur « inanité » que pour en tirer vraiment partie. Les efforts des missionnaires qui ont tenté, de bonne foi, d'analyser la culture des indigènes, sont souvent restés superficiels non seulement parce que leurs auteurs demeuraient prisonniers des exigences des instructions romaines et de leur culture, estimée supérieure, mais aussi parce que, en plus de la difficulté de la langue, les natifs refusaient sciemment de leur livrer les secrets les plus intimes de leur culture.

Malgré, toutes ces contraintes, les missionnaires ont, parfois en forçant le destin, réalisé, comme ils le pouvaient leur programme : ils ont fondé des postes de Mission (Pangu et Ipamu), construit des églises, des écoles, des hôpitaux, parfois des routes et des ponts, de petites manufactures pour transformer les produits locaux; ils ont introduit de nouvelles techniques agricoles et d'élevage ; ils ont enfin baptisé, marié et confirmé de nombreux Ding orientaux et leur ont ainsi permis d'accéder à la modernité de type occidental. Mais comment ces Ding orientaux ont-ils négocié leur « adhésion » à toutes ces « choses de Blancs » ?

Pour répondre à cette question, il faudrait, au préalable, rappeler que la conversion au christianisme fut ici lente et laborieuse. Tel est du moins le constat que nous pouvons faire à la lecture des statistiques et des témoignages des missionnaires eux-mêmes. Les Scheutistes de Pangu semblent avoir eu peu d'adeptes chez les Ngwi que chez les Ding orientaux et les Lele.

Les premiers convertis furent avant tout des « esclaves », des orphelins et des enfants. Les adultes déjà mariés et responsables de leur famille acceptaient de confier leurs enfants aux « Pères », mais eux-mêmes n'y allaient pas. La méthode employée aussi bien par les Scheutistes de Pangu que par les Jésuites d'Ipamu et

consistant à regrouper les catéchumènes pendant deux ans ou trois ans au poste de mission ne favorisait guère la venue massive des adultes. Quel est cet homme, à moins d'être irresponsable, qui laisserait sa maison, son bétail, ses champs et toutes ses activités de chasse ou de pêche, pour aller « attendre » pendant deux ans, le baptême à la Mission ? Le « Dieu » des Sœurs et des Pères, comme disaient les gens, convenait aux enfants qui n'avaient aucune responsabilité et s'ennuyaient au village. Selon toutes les sources, jusqu'en 1933, les chrétiens ne constituent qu'une petite minorité parmi les Ding orientaux. Il n'y a jamais eu, à notre connaissance, un village qui ait été entièrement baptisé. Le nouvel ordre chrétien cohabitait partout avec l'ancien ordre païen.

Dès le commencement, l'arrivée des « Blancs » et des missionnaires chez les Ding orientaux et partout ailleurs au Congo et dans le bassin du Kasai, constitue un vrai choc culturel. D'abord l'aspect physique de ces hommes de couleur blanche et au nez aquilin, les rapproche des fantômes. Et puis personne ne sait exactement d'où ils viennent et quelles sont leurs visées. Devant cette situation inédite, le comportement des natifs est ambigu : d'une part, ils craignent les missionnaires car ils ne savent pas de quel pouvoir (surtout d'ordre magique) ceux-ci disposent. Devant eux, ils sont dociles pour être tranquilles ou pour leur faire plaisir et bénéficier des avantages que la présence des missionnaires peut leur conférer. Les autochtones ne se dévoilent pas. D'autre part, les Ding orientaux savent qu'ils sont chez eux et que les missionnaires ne sont que des étrangers. Ils sont persuadés que leurs usages et leurs traditions sont les meilleurs, et que, s'ils les abandonnent leur société sera disloquée. Aussi, pour se préserver et se défendre, utilisent-ils l'art de la dissimulation. Par exemple, ils ne diront rien de sérieux au missionnaire trop curieux de connaître la tradition ancestrale ou ils empêcheront le catéchiste étranger d'avoir accès au secret du village. En lisant les registres de baptême, nous observons par exemple que les premiers baptêmes de membres de l'aristocratie régnante (clan Ntshum) ont été tardifs (vers 1928).

En même temps que les indigènes se méfient des missionnaires et rudent avec eux, ils essaient de tirer profit de toutes les choses étranges que ces Blancs ont apportées et qui peuvent leur procurer un avantage : les sacrements et les sacramentaux pour les protéger contre les sorciers et leur assurer une « vie bonne » ; l'école et le baptême à partir du moment où ils commençaient à offrir l'opportunité d'enrichissement ou de changement de statut social.

Il est enfin important de se rendre compte que, si pour les missionnaires lire la Bible, réciter son bréviaire, parler de Jésus, porter la soutane, avoir une longue barbe et des lunettes, être célibataire, manger à table, dire la messe, baptiser, confirmer, confesser, conférer le sacrement des malades, marier, avoir une machine à bois, examiner avec un microscope, etc. paraît être naturel, pour les autochtones toutes ces « choses » sont des nouveautés et n'entrent pas dans leurs repères culturels traditionnels. Ils les observent, et comme les missionnaires ne leur fournissent pas d'explications conformes à leur vision du monde, ils cherchent eux-mêmes des explications dans leurs mythes, leurs traditions et leur histoire. Il est donc indispensable, si nous voulons comprendre la réaction des indigènes vis-à-vis de l'énoncé chrétien, d'étudier leurs traditions et leurs modes de vie. (Voir chap. 10, 11 et 12).

La réaction des autochtones devant les « actions » des missionnaires n'est, en réalité, pas différente de celle des missionnaires vis-à-vis des « mœurs et coutumes » des natifs. Les missionnaires trouvaient que le comportement des Noirs était étrange, leur langue et leurs mœurs bizarres ; les Noirs éprouvaient les mêmes sentiments à leur égard. Pour eux les « Blancs » avaient un comportement singulier et ils réalisaient beaucoup de « bizarreries ». Autant les missionnaires (les Blancs) inventaient des anecdotes, des mythes et des légendes pour dépeindre les Noirs, autant les Noirs imaginaient eux aussi, anecdotes, mythes et légendes pour dépeindre les missionnaires. Telle est la conséquence universelle qui découle de la rencontre de deux cultures proposant des visions du monde différentes.

Dans ce travail, nous avons aussi examiné quelques cas d'individus concrets réagissant devant la proposition de foi qui leur a été faite par les missionnaires. Il serait erroné de dire que toutes les conversions se justifient, comme nous l'avons indiqué plus haut, par le besoin de sécurité contre la précarité de la vie, la sorcellerie, la maladie et la mort et par la recherche d'un statut social (par le biais de l'école). Certes, ces raisons ont peut-être joué pour déclencher chez certains un désir de baptême, mais une fois ce sacrement reçu, ils ont pleinement vécu leur expérience de foi en naviguant à contre-courant de toutes les contraintes de la tradition ancestrale. Il y a des hommes et des femmes d'exception, qui, malgré toutes les pressions que pouvait exercer sur eux leur environnement familial, ont refusé toute leur vie d'aller consulter un devin, de sacrifier une chèvre aux défunts, etc. Pour eux, ces démarches relèvent du paganisme et un chrétien ne peut pas les entreprendre. Mais ces gens pouvaient, par contre, faire grande confiance à leur eau bénite ou à leur chapelet pour les protéger contre les attaques des sorciers auxquels ils continuent à croire. En somme, il n'y a pas de modèle unique de conversion ; les mobiles de chaque conversion relèvent à la fois des facteurs externes que l'historien ou le sociologue peut décrypter et des facteurs internes dont seul le converti connaît le secret. Même, baptisé parmi un grand nombre, chacun commençait sa quête de « vérité », là où il passait le reste de sa vie et suivant les rencontres qu'il faisait.

Il convient, pour finir, de noter que la « foi en Jésus » ne se mesure pas en chiffres. La vraie question est celle de la sincérité de la conversion. Cette sincérité n'est pas quantifiable et on ne peut pas non plus la juger en fonction des pratiques ou des dévotions. Le chrétien qui sacrifie une chèvre sur la tombe de son ancêtre est-il moins sincère que celui qui se baigne dans une piscine à Lourdes ou qui porte sur son cou la médaille miraculeuse ? Nous constatons que cette sincérité est une affaire personnelle qui transcende les dogmes, les formalités juridiques et les *a priori* culturels. Chaque baptisé essaie à sa manière, selon sa conscience et selon son désir de vérité, de s'approprier ce qu'il croit avoir compris de l'Évangile et il en tire les conséquences pour sa vie quotidienne. C'est cela, en notre sens, « la liberté des enfants de Dieu » ; c'est cela, peut-être aussi, la signification de ce verset des Actes des Apôtres : « À la rumeur qui se répandait, la foule se rassembla et se trouvait en plein désarroi, car chacun les entendait parler sa propre langue » (Actes, 2, 6) ^{Note1}.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES MANUSCRITES.

1. 1. Archives Historiques Privées du Musée Royal de l'Afrique Centrale (AHPMRAC), Tervuren

1. 1. Papiers Andrae, 1893-189 : G.L.E. 94.3, 1 boîte
2. 2. Papiers Beernaert, Joseph, 1921-1931 : R.G. 1080, 2 boîtes.
3. 3. Papiers Closet, Paul, 1878-1908 : R.G. 992/R.G. 1026, 2 fardes.
4. 4. Papiers de Grenade, Paul, 1906-1908 : 51.17/51.31, 2 fardes.
5. 5. Papiers De Keyser, Emile, 1879-1913 : R.G. 764/R.G. 887, 2 boîtes.
6. 6. Papiers de Macar, Adolphe, 1886-1887 : 97. 31, 1 boîte.
7. 7. Papiers Edkins, Sydney, 1905-1947 : 54.85, 5 boîtes.
8. 8. Papiers Gillain, Cyriaque, 1889-1896 : 59. 87, 2 boîtes.
9. 9. Papiers Hohmann, G., 1897-1907 : R.G., 1 farde.
10. 10. Papiers von Wissmann, Hermann, 1872-1922 : 59.77, 4 boîtes.
11. 11. Papiers Wilmet, Fernand, 1908-1928 : 67.35, 1 farde.
12. 12. Papiers Wolf, Ludwig, 1885-1886 : 96.54., 1 farde

1. 2. Dossiers ethnographiques du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren

1. Doss. N° 651 : Lettre de L. Van den Hove au conservateur du Musée du Congo, le 22 juin 1934
2. Doss. N° 651 : Lettre du Dr J. Maes à Van den Hove, le 27 septembre 1934
3. Doss. N° 797 : Lettre du Dr J. Maes au Père Mertens, le 19 mai 1934
4. Doss. N° 797 : Lettre du Père Mertens au Dr J. Maes, le 21 mai 1934

1. 3. Archives du Ministère Belge des Affaires Étrangères - Archives Africaines (AMBAE – AAF), Bruxelles

1. ALMO/II.Q.5a : Commissaire général Wauters, Note sur le Nkisi « lukoi », copie
2. ----- : Lettre du Gouverneur Ermens, le 8 décembre 1932, copie
3. ----- : Lettre de Mertens, commissaires de District adjoint, Banningville, 14 nov. 1932
4. ----- : Lettre du docteur Burette, Kikwit, le 23 octobre 1932
5. ----- : Renseignement recueillis par le Docteur Burette.
6. ----- : Lettre du Gouverneur Ermens au G.G., Luebo, le 15 juin 1933
7. ----- : Rapport sur la situation politique du territoire de la Kamtsha-Lubue, Voyage du 22 nov. 1932 au 21 janv. 1933 par l'administrateur territorial Weekx
8. ----- : Lettre de l'administrateur Weekx au commissaire de district, Idiofa, le 17 octobre 1933
9. ----- : P. V. d'interrogatoire de témoins par Weekx, 1932.
10. ----- : Lettre de Weekx au commissaire de district, Banningville, le 1er nov. 1933

10. ----- Lettre de weekx au commissaire de district, Bamburi, le 1er nov. 1932
11. ----- : Lettre du Révérend Ficher à Weekx, Balaka, le 21 octobre 1932
12. ----- : Nzambe Malembe, note confidentielle de Ermens (VGG° au GG. , Léo, le 17 octobre 1945.
13. ----- : Incidents divers au Kasai (1909-1924)
14. AIMO/II. D.15 : Notes sur les sectes lukusu et langanda.
15. ----- : Notes succinctes sur le Lukoshi, Ngwata, Kasongo, etc.
16. ----- : Circulaire du G.G. aux commissaires de Districts, Boma, le 29 janvier 1918.
17. ----- Dissolution des sectes hiérarchisées, ordonnance n° 92 du 25 août 1937.
18. AIMO/II.G.2c : Relevé des tribunaux indigènes, le 13 fév. 1930
19. ----- : Doss. N° 4, révolte au Kwango, 1932
20. AIMO/ II. S. 5a : Territoire des Bankutshu
21. ----- : A.T. Gevers, L'esclavage chez les Bambunda
22. AIMO/II. S. 7c : Questionnaire linguistique, carnet
23. ----- : Traduction en langue Ambuna -Adinga -Anguli - Andze - Luere
24. AIMO/ II. E.5 : Dossier meurtre chef médaillé Mwabera des Banguli, le 8 sept. 1922.
25. ----- : Agitation dans le territoire de la Kamtsha-Lubue, le 21 oct 1921.
26. AIMO/II. E.4 : Incendie plantation HCB à Brabanta, le 11 juillet, 1931.
27. AIMO/III. S.G. : Frontière sud Kasai. Fin des opérations à la frontière portugaise, le 5 avril 1923.
28. A.I. (1383) : Liste des territoires en 1933.
29. ----- : Rapport de la tournée du V.G. Ermens au Kwango en 1933.
30. A.I. (1384) : De la légalité des villages chrétiens, le 3 février 1919
31. A.I. (1385) : Organisation des écoles pour fils de chefs ; Conseil du gouvernement, séance du 14 juillet 1930
32. ----- : École pour fils des auxiliaires de chefs ; Conseil du gouvernement, séance du 19 mai 1932.
33. ----- : Lettre de Bureau, G.G. par intérim, au ministre des colonies, le 22 novembre 1923.
34. M. 42 (570) : Demande d'établissement à l'embouchure de la Loange, Luluabourg, le 7 août 1899
35. ----- : Lettre du Commissaire de district Lekeu au G.G. , le 18 août 1899
36. ----- : Réponse du G.G. Fuchs, Boma, le 30 octobre 1899
37. ----- : Autorisation du V.G.G. Wangermée, le 30 octobre 1899
38. ----- : Lettre de Cambier au G. G. contre l'établissement des protestants, le 7 août 1899
39. M. 580 (12459), II, : Affaire Morisson, fév. 1898, 1902, 1904.
40. M. 587 (106) : Lettre du département de l'Intérieur par Liebrechts, Bruxelles, le 7 mars 1908
41. M. 587 (108) : Subvention annuelle aux Pères de la Compagnie de Jésus, Bruxelles, le 24 déc. 1908.
42. M. 587 (109) : Subvention annuelle aux Pères de la Congrégation de Scheut, Bruxelles, le 24 déc. 1908.
43. M. 592 (3) : Impôt dû par les missions
44. -----(4) : Protection de l'enfance au Congo
45. -----(5) : Instruction du Ministère des Colonies sur le mariage des indigènes, Bruxelles, le 13 août 1909
46. -----(6) : Mariage des soldats, lettre du directeur général, Boma, le 10 juin 1911.
47. M. 600 A.II./2 : Lutte contre la polygamie
48. M. 610 A.II/3 : Incidents de Cambier contre les agents de l'État (1911-1912)
49. M. 628 1/D 133 : Procès verbaux à charges des catéchistes Kiwanga et compagnie, Bandundu, le 2 janv. 1922
50. M. 628; Doss IV : Lettre de Lundgren au G.G., Manghay, le 1er janv. 1922
51. ----- : Lettre du V.G.G. au Commissaire de District du Kasai, Léopoldville, le 13 février 1922
52. ----- : Lettre de l'abbé Vanderyst au commissaire de district du Kasai, le 29 juillet 1922.
53. ----- : Demande d'un terrain dans les environs d'Ipamu par Vanderyst, Ipamu, le 12 sept. 1921.
54. ----- : Note du G.G. après son voyage au Kwango et au Kasai, Rapport 4e trimestre 1921.
55. ----- : Lettre de Deslahaut (A.T.) au Commissaire de District du Kasai, Idiofa, le 8 nov. 1922.
56. ----- : Lettre de Deslahaut (A.T.) au Père Struyf, Dibaya, le 31 décembre 1922
57. ----- : Réponse du Père Struyf à Deslahaut, Ipamu, le 1er janvier 1923.
58. ----- : Lettre du G.G. au Ministre des Colonies/ Plaintes des Jésuites, Boma, le 16 mai 1923
59. ----- : Procès-verbal : palabre du village Kibwadu
60. ----- : Procès-verbal : palabre du village Bankoko
61. ----- : Déposition du soldat Buga
62. ----- : Lettre de Deslahaut au commissaire de District/ Polyandrie , Idiofa, le 2 février 1923.
63. M. 631, doss VII/2 : Lettre du Père Van Wing au Ministre des colonies, Louvain, le 24 mai 1927
64. ----- : Réponse du Ministre en octroyant les subsides pour Ipamu, Bruxelles, le 6 août 1927.
65. M. 643 : Crédits alloués aux missionnaires , 1916.

1. 4. Archives de la Sacrée Congrégation « De Propaganda Fide »

1. 1. Acta Sacrae Congregationis de Propanda Fide (ACTA)
2. Vol. 262 (1892) ponente n° 14, ff. 77-87 : Erezione di una Missione indipendente da affidarsi ai Gesuiti.
3. Vol. 248 (1880), ponente du 21/IX/1880, f.280 : Congo Meridionale, Fondazione della Missione
4. Vol. 274 (1903), ponente n° 2 : Relazione sull'erzione in prefettura Apostolica della Missione del Koango nel Congo Belga
5. 2. Fondo S.C. Africa, Angola, Vol. 8
6. 3. Fondo S.C. Africa, Angola, Vol. 9
7. 4. Fondo Nuova Seria, vol. 238
8. 5. Fondo Nuova Seria, vol. 455
9. 6. Fondo Nuova Seria, vol. 548
10. 7. Fondo Nuova Seria, vol. 668
11. 8. Fondo Nuova Seria, vol. 703

1. 5. ARCHIVES ROMAINES DE LA CONGRÉGATION DU CŒUR IMMACULÉ DE MARIE (ARCCIM), ROME.

1. 1. Boîte G. XIII b. 1.18.
2. - Plan de la mission de Pangu-Hôpital Saint Pierre Claver
3. - Annexe à la commande
4. - Projet-école(réglement)
5. - Salaires des écoliers
6. 2. Boîte P.II. b.2 : Papiers Cambier, Eméri, 1901-1913.
7. 3. Boîte P.II.b. 3 : Papiers Bracq, E, De Boeck, E et De Clercq, 1913-1922.
8. 4. Boîte P.II.b.3.4 : Dossiers sur les limites du Vicariat.
9. 5. Boîte P.II.b.4 : Correspondances(Missionnaires de Pangu, 1908-1919) :
10. - A. Janssens(11 lettres)
11. - R. Baerts(6 lettres)
12. - R. Crombé (2 lettres)
13. - Bracke (1 lettre)
14. - Sterpin (1 lettre)

15. - Van Aelst (1 lettre)
16. - Van Oost (4 lettres)
17. 6. Boîte P.II.b.12.4.3 : Journal de la Mission de Pangu-Hôpital Saint Pierre Claver(1910-1919).
18. 7. Boîte Z.III.b.3.1.21 :
19. - Mpangu St Pierre Claver par le P. Janssens(brouillon)
20. - Notes sur la Mission de Mpangu, par A.Janssens, le 27 juin 1912
21. - La mission de Mpangu « St Pierre Claver », par le R.P. Janssens (dactylographiée)
22. - Diverses lettres reçues (Supérieurs, Agents de l'État : Lusambo et Basongo, Sociétés commerciales : Compagnie du Kasai, Citas, Huileries du Congo Belge, etc)
23. 8. Boîte Z.III.b.3.1.28 :
24. - Extrait de « Nouvelles de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie », n°50, 27 mai 1924.
25. - Réponses au questionnaire sur la mission de Pangu, par J. Sterpin, Hemptine, le 7 septembre 1924.

1. 6. Archives de l'oeuvre de la propagation de la Foi (APFL), Lyon.

1. 1. Dossier G - 44 : Haut-Kasai. Congo-Belge.
2. - E. Cambier, Lettre du 16. 11. 1901.
3. - E. Cambier, Lettre du 30. 9. 1906 (+ Carte)
4. - État de la Préfecture du Haut-Kasai en 1907.
5. 2. Dossier G - 37 : Vicariat Apostolique du Congo Belge.
6. - Ferdinand Huberlant, Rapport aux oeuvres pontificales missionnaires, 1891.Van Ronslé, Lettre et Rapport du 27 novembre 1898.
7. Van Ronslé, Lettre du 23 octobre, 1901. érection de la Mission du Kasai : décret du 26 juillet 1901.

1. 7. ARCHIVES ROMAINES DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS (ARSI), Rome

1. 1. Boîte 1002-I : negotia ordinaria(1911-1921)
2. - Monseigneur Eg. De Boeck(scheutiste), préfet apostolique du haut-Kasai : tractations en vue de la cession de l'ouest de la Loange(1913-1914).
3. - Cartes : projet échange entre Kwango et Kasai
4. - Lettres :
5. Rome, le 4 décembre 1918
6. De Vos, Kisantu, le 9 mai 1918
7. De Vos, Kisantu, le 10 mai 1918
8. De Vos, Kisantu, le 6 février 1921
9. Revema, S.V., Rome, le 6 février 1921
10. - Les missions catholiques au Congo Belge + cartes par J.B., missionnaire de Scheut, Bruxelles 1921.
11. 2. Boîte 1002-II : negotia ordinaria(1922-1926). Lettres au supérieur général.
12. -De Vos :
13. Kisantu, le 25 mai 1922
14. Kisantu, le 29 septembre 1922
15. Kimbau, le 23 janvier 1923
16. Kisantu, le 10 juillet 1926
17. Kisantu, le 1er octobre 1926
18. - J. Lambrette : Ipamu, le 6 janvier 1925
19. - Van Wing : Kisantu, le 21 octobre 1926
20. - Conspectus personorum et operum : 1925-1926

1. 8. ARCHIVES DE LA PROVINCE BELGE MÉRIDIONALE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS(PBM), BRUXELLES

1. 1. Boîte XII.M.1. Lettres du P. Général aux missionnaires en Afrique Belge - Varia romana
2. - Farde 4. Mission du Kwango.
3. - Farde 9. Mission des Jésuites au Congo belge, 1893-1947.
4. - Farde 13. Mission des Jésuites au Congo belge; 1932.
5. - Farde 14. Kwango, 1928.
6. - Farde 23. Léopold Denis, Les Jésuites belges au Kwango(1893-1914)
7. 2. Boîte XII.M.2. Lettres du P. Provincial aux Missionnaires en Afrique Belge - Mémoires.
8. 3. Boîte XII.M.3. Rapports généraux des vicaires apostoliques et des supérieurs régionaux.
9. A. De 1919-1930.
10. - Relatio de vitatone Patris Verhoosel, Procuratoris missionum Provinciae Belgica, in Missionne Kwangensi (1921)
11. - État de la Mission en 1919.
12. - Rapport sur les missions catholiques du Kwango (1925).
13. - Rapport sur les missions (1929).
14. - Rapport du Vicariat Apostolique du Kwango (1928-1929).
15. - Rapport du Vicariat Apostolique du Kwango (1929-1930).
16. - Rapport au Gouvernement de la colonie (1930).
17. - Conspectus. Personarum et Operum in Missionne Kwangensi anno 1930.
18. B. 1930 - 1932.
19. - Varia
20. - Rapport du Vicariat Apostolique du Kwango(1930-1931).
21. - Historia missionis Congolensis. Vicariatus Apostolicus Kwangensis(1931-1932).
22. 4. Boîte XII. M.6. Documents concernant plus particulièrement les chocs politiques et populaires.
23. 5. Boîte XII. M.12. Conventions, droit, devoirs - représentant légal de la Compagnie en Afrique Belge
24. 6. Boîte XII. M.13. Envoi des missionnaires - les informations préalables statuts - photos et Souvenirs collectifs.
25. - Photos
26. - Réflexions à l'intention des jeunes qui se préparent à partir pour le Congo Belge.
27. - Conceptus Missionnarum Vicariatus Apostolici Kwanguensis. In anno domini 1937.
28. - Recueil d'instructions aux missionnaires publié par la conférence des supérieurs des missions catholiques du Congo Belges .
29. 7. Boîte XII. M. 47. Autres établissements de la mission du Kwango :
30. - E. Libbrechts, 2 lettres :
31. le 20.10.1923
32. le 12. 4. 1924
33. - Lambrette, 2 lettres :
34. le 18 .01.1925
35. le 28. 07.1925
36. - J. Delaere, 5 lettres :
37. le 17.07.1927
38. le 30.11.1927

39. le 08.01.1928
40. le 14.01.1928
41. le 25.03.1928
42. - F. Allard, Rapport au vicaire apostolique sur la mission d'Ipamu.
43. - Y. Struyf, Historique de la mission d'Ipamu, Kisanji, le 19/3/1938, en la fête de saint Joseph.
44. - J. Mertens, Les badzing de la Kamtsha, note présentée au musée de Tervuren, 1934 + carte
45. 8. Boîte XII. M. 51. P.P. Banckaert et De Vos, Préfets apostoliques, Supérieurs réguliers de la Mission du Kwango - Kisantu.
46. 9. Boîte XII. M. 60. Quelques problèmes socio-économiques, quelques heurts avec les autorités.
47. 10. Boîte XII. M. 65. Action catholique - apostolat in se - ligues du sacré-cœur.
48. 11. Boîte XII. M. 80. Autres vicaires apostoliques et évêques
49. 12. Boîte XII. M. 84. Congrégations féminines
50. 13. Boîte XII. M. 85. Missions protestantes

1. 9. ARCHIVES DE LA DE LA PROVINCE BELGE Septentrionale de la COMPAGNIE DE JÉSUS (PBS), HEVERLEE

1. 1. Boîte XI/1 :
2. - C II Kikwit
3. - C IV Ipamu, Mwilambongo
4. 2. Boîte XI/3,4,5 :
5. - Adultère 11/5 m1
6. - Aide médicale 11/3 m6
7. - Annuaire 11/3 m6 + 11/5 m4
8. - Bigamie 11/5 m1
9. - Cambier 11/5 m5
10. - Concession 11/3 m10
11. - Corman 11/3 m7
12. - École 11/4 m1
13. - Ministère des colonies 11/4 m8
14. - Polygamie 11/5 m1
15. - P. Vanderyst 11/5 m5
16. 3. Boîte XI/6 : lettres de De Vos Stanislas
17. 4. Boîte XI/7: lettres de De Vos Stanislas
18. 5. Boîte XII/2:Varia. La franc-maçonnerie au Congo
19. 6. Boîte XIII/5/2
20. - Pièces officielles(1922-1938)
21. - Routes(1921-1928)
22. - Les impôts au Congo
23. 7. Boîte XIII/6 : Ipamu
24. 8. Boîte XIII/8-2 : Rapports
25. 9. Boîte XIV/3 : Lettres du Père Struyf au Père Malou
26. 10. Boîte XVI/6-8 : Mayidi
27. - Rapports
28. - Réunions
29. - Résultats

1. 10. ARCHIVES GÉNÉRALES OBLATES-ROME (AGOR), ROME

1. 1: Admissio collectiva ad vota et ordines :
2. - Dossier 465/55
3. - Dossier 127/60
4. -Dossier 250
5. 2: Circulares-Administratio Generalis(1932-1963)
6. 3: Circulares-Administratio Vicarialis(1932-1968)
7. 4: Circulares-Diocèse Idiofa(1964)
8. 5: Clerus diocesanus
9. 6: Correspondentia administrativa :
10. - 1946-1956
11. - 1957-1963 : dossier 651/63
12. - 1964-1979 : dossier 660/64
13. 7: Relatio annua :
14. - 1947 ; 1948 ; 1949
15. - 1950 ; 1951 ; 1952
16. - 1953 ; 1954
17. - 1955 ; 1956
18. - 1957 ; 1958 ; 1959 ; 1960
19. - 1961 ; 1962 ; 1963 ; 1964 ; 1965 ; 1966
20. 8: Relationes ad capitulum generale :
21. - 1938; 1947; 1953
22. - 1959; 1966
23. 9: Relationes ad S.C. de Propaganda fide : 1934-1961
24. -Lettre de Monseigneur Van Hee Sylvain au Père général OMI, Wombali le 5/10/1934
25. -Rapport des missions : 1933-1934
26. -Rapport des missions : 1934-1935
27. -Rapport au chapitre général : 1959
28. - Périodiques :
29. Nzo nkanda eto(trimestriel)
30. Lutondo lweto(mensuel)
31. 10: Fardes personnel OMI(1936-1932)

1. 11. ARCHIVES DES SŒURS DE SAINTE-MARIE DE NAMUR (ASSMN), Namur

1. 1. Dossier I : Correspondance
2. A. Farde 1 : Lettres de la Mère générale
3. - Lettres à Mgr Van Hee (8 lettres)
4. - Lettres à Mgr Dellepiane, Délégué Apostolique (3 lettres)
5. - Lettres au Père Provincial des Oblats
6. - Lettres à Mgr Baccart, Préfet Apostolique d'Ipamu(2 lettres)

6. - Lettres à Mgr Bossart, Frère Apostolique d'Ipamu(2 lettres)
7. - Lettres au Père Misson (3 lettres)
8. - Lettre à la Supérieure générale des Sœurs de Saint François de Sales de Leuze (1 lettre)
9. - Lettres aux Sœurs d'Ipamu(13 lettres)
10. - Lettre au Père Hubert Eudore (1 lettre)
11. B. Farde 2 : Lettres à la Mère générale
12. - Lettres du Père Provincial des Oblats(9 lettres)
13. - Lettres de Mgr Dellepiane (3 lettres)
14. - Lettres de Mgr Van Hee(8 lettres)
15. - Lettres de Mgr Bossart (2 lettres)
16. - Lettres de la Supérieure des Sœurs de Leuze (2 lettres)
17. - Lettres du Père Misson (2 lettres)
18. - Lettre du Père Hubert Eudore (1 lettre)
19. - Lettre du Père J. B. Adam (1 lettre)
20. - Lettre de Monsieur Maquet, commissaire principal de District
21. - Extrait du Messenger Marie Immaculée
22. 2. Dossier 2 : Rapports de la Mission d'Ipamu (Ce dossier qui contient beaucoup de papiers est en fait un journal qui rapporte les événements de chaque mois)

1. 12. ARCHIVES DES SŒURS SALÉSIENNES DE LA VISITATION (ASSFS), Celles (Belgique)

1. 1. Dossier A1 : Fondation (Mwilambongo-1929 et Ipamu- 1937)
2. - Notre premier départ au Congo par Sœur Marie Imelda
3. - Conférences des Pères Novalet et Dufour (1946)
4. - Lettres pour demander l'autorisation d'ouverture d'un pré-postulat à Ipamu.
5. - Cartes de Mwilambongo
6. - Extraits des journaux
7. - Arrêté Royal du 3 février 1933 : personnalité civile des œuvres de Mwilambongo.
8. - Le Journal de la Communauté
9. 2. Dossier A2/1 : Fondation (Correspondances)
10. -Lettres(1934-1938)
11. - Notes diverses.
12. - Exposition internationale de 1930.
13. - Rapport sanitaire (Mwilambongo-Ipamu)
14. - Photos
15. 3. Dossier A2/2 : Fondation (Correspondances)
16. - Premier départ
17. - Extrait des procès-verbaux des séances du conseil général : Fondation et débuts des missions
18. - Hommage à la Sœur Joseph-Marie
19. - Activités des Sœurs
20. -Lettres de la Sœur Joseph-Marie
21. - Journal de la communauté
22. 4. Dossier A4 : Historique(1938-1954)
23. - Nos missions pendant la Guerre(3 octobre 1946)
24. - Récits des principaux événements(1940-1945)
25. - Présentation des missions par Mère Angèle
26. - Lettres des Sœurs
27. - Rapports annuels
28. 5. Dossier D2 : Relation avec le clergé.
29. - Extrait d'un texte du Père Ivan de Pierpont
30. - Souvenirs du Père Joseph Picard
31. - La donation totale, Mgr J.Wittebois(1960)
32. - Jubilé d'or du R.P. Xavier de Ville+ photos
33. - Directives pour l'apostolat
34. - Doctrine à l'usage de nos Sœurs Missionnaires
35. 6. Dossier F1 : Relations avec les services sociaux - université
36. 7. Dossier F2 : Relations avec le gouvernement de la colonie
37. 8. Dossier F5 : Documents
38. - Cartes géographiques
39. - Rapports sur la Mission de Kwango
40. - Rapports de l'œuvre nationale des écoles congolaises
41. - Rapport de la ligue pour la protection de l'enfance noire du Congo
42. - Katekismu di Malongi ma Bakritu, Kisantu, 1924
43. 9. Dossier M2/1 : Rapports d'activités(1942-1953)
44. - Notes et conférences
45. - Congo. Missions des Sœurs
46. - Rapports sanitaires
47. - Notes de la Sœur Joseph-Marie(recherches médicales)
48. 10. Dossier M2/1 : Rapports d'activités(Ipamu)
49. - Rapports du Laboratoire
50. - Réponses aux rapports
51. - Études des parasites par la Sœur Joseph-Marie
52. 11. Dossier S3/1 : Les Albums de photos.

1. 13. ARCHIVES CONSULTÉES AU CONGO

1. 1. Les Archives nationales de Kinshasa (1978, 1980-1983)
2. 2. Les archives des Territoires d'Idiofa et d'Ilebo (1978, 1987-1991)
3. 3. Les archives de l'évêché d'Idiofa (1997-1998)
4. 4. Les archives de la paroisse d'Ipamu (septembre 2004)

2. LES SOURCES IMPRIMÉES

Nous ne reprenons ici que les documents que nous avons lus et qui ont d'une manière ou d'une autre servi à la rédaction de notre étude. L'ordre de classement est chronologique.

2.1. *Missions en Chine et au Congo* (1889-1914) puis *Missions en Chine, au Congo et aux Philippines* [Revue de la Congrégation du Cœur

1. J. Van Aertselaer , "Lettre" 1893, n° 2, 26-33.
2. A. De Clerq , « Relation de voyage » n° 6, 1894, 460-469.
3. M. Godelieve , « Relation de voyage », n° 8, 1894, p. 543-552.
4. Seghers, "Lettre" 1897, n° 4, p.536.
5. G. Van Leuven, Religion chez les Congolais, n° 9, 1903, pp. 193-199.
6. E. Van Kerchoven, Début d'un nouveau poste : Bena Makima, n° 7, 1904, pp. 189-190.
7. P. Geens, Les nkisi ou épreuves, n° 10, 1904, pp.236-240.
8. E. Potters, L'Etat du Congo et les Missionnaires catholiques, n°3, 1906, pp. 50-54.
9. P. Lambrechts, Sous peau noire ou peau blanche, le respect humain trouve à se nicher, n°1, pp 11-13.
10. E. Cambier, Le père Cambier n'est pas mort : il écrit, n° 4, 1907, pp76-78 .
11. A. de Clerq, La maladie du sommeil, n°5, 1907, pp 109-114.
12. Anonyme, Etat des Missions de la Congrégation de Scheut, n°4, 1907, p82.
13. Kenis, Un consul italien. Un remède contre la maladie du sommeil, n°6, 1907, pp
14. De Cleene, La maladie du sommeil, n°6, 1908,pp 141-144.
15. R. Baerts, Lettres, n°6, 1909, pp 143-144.
16. E. Cambier, Les deux fois : cent francs,n° 9, 1909, pp206-209.
17. R. Baerts, Mpangu Saint Pierre Claver, n°9, 1910, pp 214-217.
18. R. Chappel, La maladie du sommeil, n°12, 1910, pp 271-275.
19. Anonyme, Etat des missions de la Congrégation de Scheut (1908-1909), n° 12, p 102.
20. C.Bivort, De Léopoldville à Luluabourg, n°3, 1911, pp 57-62.
21. C. Seghers, Rapport sur les missions, n°1, 1911, pp 20-24.
22. C. Bivort, Vie du Missionnaire, n°12, 1911, pp 283-286.
23. J. De Meyere, Autour de la maladie et de la mort, n°10, 1911, pp 235-241.
24. E. Cambier, Nos Missionnaires au Congo, n°5, 1912, pp 104-109.
25. C. Stroo, Rachat d'esclaves, n°7, 1912, p 183.
26. Anonyme, Situation religieuse de la Préfecture du Haut-Kasaï(Congo belge). Bilan de 1912, n° 4,1913, p 96.
27. R. Baerts, Autour de Pangu St Pierre Claver, n°8, 1914, pp 169-173.
28. Anonyme, Nos écoles au Congo, n°2, 1915, pp 42-48.
29. R. Chappel, A propos des croyances des tribus du Kasaï, n°3,1915, pp 97-107.
30. De Clerq, Vicariat Apotolique du Haut-Kasaï. Lettre de Mgr De Clerq, n°5, 1920, pp.101-105.
31. J. Van Houtte,« La dévotion mariale au Kasaï », 1921
32. P. De Brandt, « Le culte de Marie au Kasaï », 1921,

2.2. Missions Belges de la Compagnie de Jésus. Congo, Bengale, Ceylan.

1. E. Davister, Le Nègre est-il capable d'affection ?, 1905, pp. 100-105.
2. S. Van Hée, Écoles rurales et catéchistes dans la Mission du Kwango, 1922, pp 1-4.
3. Y. Struyf, Ma première visite aux Badinga, 1922, pp 132-134.
4. J. Beckers, Que Dieu protège la tribu des Bapende !, 1922, pp. 134-136.
5. Y. Struyf, Le meurtre d'un chef, 1923, pp 81-84;
6. J. Delaere, A Ipamu, 1923, pp. 176-178.
7. Y. Struyf, Moeurs et coutumes, 1923, 252-256; 371-373.
8. E. Libbrecht, La mort du Père Puters. Extrait d'une lettre, 1924, pp. 10-11
9. E. Libbrecht, Une chasse au léopard à Ipamu, pp. 1924, pp. 443-444.
10. J. Delaere, La mort du Père Puters. Extrait d'une lettre, 1924, pp. 11-14
11. P. Dom, Lettre à ses élèves de Saint Michel, 1925, pp. 317-319.
12. J. Guffens, Wombali Casier-Sait-Jean, 1925, pp. 88-95.
13. Y. Struyf, Lettre, Ipamu, juin 1925, p. 452
14. P. Dom, Lettre du 22 août 1926, 1926, pp.456.
15. Anonyme, Les religieuses missionnaires au Kwango, 1926, pp. 88-89

2.3. Revue Missionnaire des Jésuites Belges

1. Anonyme, Les missions des Soeurs de Sainte-marie de Namur, 1928, pp. 116-117.
2. J Delaere, La forêt d'Ipamu, 1928, pp 218-221
3. Y. Struyf, La descente de la Lubwe, 1931, pp 300-302
4. P. Biebuyck, Mission de la Lubue, Idiofa, par Kikwit, 1931, pp.115-116.
5. Y. Struyf, Le « Kindoki », 1932, pp. 400-402
6. Y. Struyf, Le lukoshi, 1933, pp 295-297
7. M. Pauly, Une poignée de missionnaires... et une armée de catéchistes, 1929, pp. 158-162

2.4. Revue apostolique de Marie Immaculée (Publiée par les Oblats de Marie Immaculée – OMI)

1. Anonyme, Notre nouvelle mission, août-septembre, 1931, p 210.
2. Anonyme, Le Pape des Missions parle aux Oblats, octobre, 1938, pp 277-279.
3. J.B. Adam, Les croyances des Badinga, juillet-août, 1946, pp71-73.

2.5. Messager de Marie Immaculée (Revue Mariale et Apostolique publiée par les Oblats de Marie de la Province de Belgique)

1. Praet, Importante communication du R. P. Provincial, novembre, 1930, pp 219-221.
2. H. Veyret, Au Congo Belge, février, 1931, pp 63-64.
3. L. Hermant, Au Congo Belge, avril, 1931, pp 78-82.
4. Soeurs de Sainte Marie de Namur et de Saint François de Sales de Leuze, Une première visite, mai, 1931, pp 99-103.
5. L. Hermant, Nos trois premiers missionnaires, septembre, 1931, pp 184-186.
6. Renson, Nous voilà au Congo! , novembre, 1931, pp 231-233.
7. J.B. Adam, Au Congo Belge : relation, décembre, 1931, pp 251-255.
8. Renson, Le Père Renson à Mwilambongo, janvier, 1932, pp 9-13.
9. Renson, Une visite à Mwilambongo, février, 1932, pp 32- 36.
10. J. Picard, Arrivée et installation du R. P. Picard, avril, 1932, pp 76-78.
11. Anonyme, Un échos du Congo, mai, 1932, pp 118-119.
12. Anonyme, La page du Congo, juin ,1932, p 133.
13. J. Picard, Le P.Picard à la chasse aux âmes, juillet 1932, pp 148-149.
14. Anonyme, Vers le Congo Belge. Départ d'un nouveau renfort, septembre, 1932, pp 181-184.
15. Anonyme, Vers le Congo Belge. Le départ du 23 septembre, octobre, 1932, pp 199-202.
16. J.B. Adam, En route pour le Kasaï, novembre, 1932, pp 226-227.

16. J. B. Adam, En route pour le Kasai, novembre, 1932, pp 220-224.
17. J. Picard, Ici, pas de chômage ! ,décembre, 1932, pp 250-252.
18. C. Simon, En route pour le Kasai : le journal des jeunes, décembre, 1932, pp 253-258.
19. J. B. Adam, Les échos d'Ipamu, janvier, 1933, pp 4-5.
20. J. Picard, Voici ma réponse, mars, 1933, pp 51-53.
21. D. Novalet, Le carnet d'un broussard, mars, 1933, pp 54-57.
22. Soeur de Sainte Marie de Namur, Quelques scènes congolaises, mai, 1933, p 110.
23. Soeur de Sainte Marie de Namur, Quelques scènes congolaises, juin, 1933, p 137-138.
24. Soeur de Leuze, Au Congo Belge, juillet, 1933, pp 149-154.
25. Anonyme, Les échos d'Ipamu, septembre, 1933, pp 181-184.
26. L. Hermant, Nouvel essor vers la colonie, octobre, 1933, pp 198-199.
27. Renson, A travers la brousse, janvier, 1934, p 3.
28. Soeur de Sainte Marie de Namur, Une petite fleur de la brousse, février, 1934, pp 36-41.
29. A. Bossart, A la mission...En brousse, avril, 1934, p 82.
30. Soeur de Sainte Marie de Namur, Place aux « bamaseurs » infirmière, mai, 1934, pp 104-106 . J. B. Adam, La ferveur de nos néophytes, juin, 1934, p 124.
31. F. Nizet, La légende du chef Badinga, mai, 1935, pp 110-112.
32. J.B.Adam, Une perle d'instituteur- sacristain, juillet, 1935, pp 151-154.
33. L. Hermant, Ils étaient cinq oblates, novembre, 1935, pp 220-222.
34. D. Novalet, Les écoles du Père Novalet, novembre, 1935, pp 224-225.
35. J. Lannoy, D'Anvers au Congo, janvier, 1936, p 3.
36. J. Lannoy, Sur les eaux du Kasai, février, 1936, pp 28-31.
37. J. Vanneste, Premières impressions d'un « bleu », mars, 1936, pp 54-58.
38. Soeur de Sainte Marie de Namur, Les sœurs d'Ipamu en excursion, mars, 1936, pp 61-63.
39. J. Lannoy, En vitesse...quelques notes, avril, 1936, pp 82-83.
40. Soeur de Sainte Marie de Namur, Merci, ma Sœur, mai, 1936, pp 111-114.
41. M. Duvivier, C'est le tour de Binda, octobre, 1936, pp 205-207.
42. C. Simon, Paganisme... Vision d'espoir, novembre, 1936, pp 227-228.
43. H. Eudore, Les échos du Congo Belge, décembre, 1936, pp 248-250.
44. Soeur de Saint François de Sales, Heureux bébé, janvier, 1937, pp 18-19.
45. C. Simon, Mes villages, avril-mai, 1937, pp 79-86 et 105-110.
46. H. Eudore, Un bel oeuf de pâques, juin, 1937, pp 125-130.
47. Soeur de Sainte Marie de Namur, La maman noire et son enfant, juillet, 1937, pp 148-150.
48. C. Simon, Les ravages du feu, août-septembre, 1937, pp 183-185.
49. Soeur de Saint François de Sales, La rentrée des classes, octobre, 1937, pp 204-206.
50. J. Masson, La caravane est arrivée!, janvier, 1938, pp 13-15.
51. A. Bossart, Coup d'œil sur la préfecture d'Ipamu, mars, 1938, pp 58-59.
52. L. Simon, Les Oblats au Congo, avril, 1938, p 81.
53. Religieuse missionnaire d'Ipamu, Un petit défaut de nos Congolais, avril, 1938, p 94
54. Anonyme, Les échos du Congo...recueillis à Verlaines, mai, 1938, pp 142-143.
55. Soeur de Sainte Marie, Nos écolières noires, septembre et octobre, 1938, pp 183-184 et 199-200.
56. L. Hermant, Une mission d'avenir, octobre, 1938, pp 196-197.
57. F. Nizet, Ces bons Congolais!, novembre, 1938, pp 222-223.
58. Soeur de Saint François de Sales, Les exploits de la tornade, décembre, 1938, pp 257-260.
59. H. Jetzen, Une mission installée dans la jungle, janvier, 1939, pp 18-20.
60. P. Ryckmans, Le congolais et le miroir, janvier, 1939, p 20.
61. L. Wilmet, La préfecture d'Ipamu, février, 1939, pp 29-31.
62. L. Brahya, Le Congo en marche vers l'Eglise, février, 1939, p 31.
63. A. Bossart, Après les retraites de la Préfecture, mars, 1939, p 57.
64. Anonyme, Congo belge : faire comme les blancs, avril, 1939, p 95.
65. L. Brahya, Mes souvenirs du Congo, mai, juin, juillet, août-septembre, 1939, pp 105-109; 126-130; 150-154; 173-178.
66. Soeur de Sainte Marie de Namur, Féticheurs et médecins congolais, octobre, 1939, pp 206-207.
67. F. Nizet, Beaux exemples congolais, décembre, 1939, pp 253-256.
68. F. Nizet, Les sorciers de la Kamtsha, janvier, 1940, pp 4-8.
69. F. Nizet, Le Père Nizet en face du Congo, mai, 1940, pp 100-102.

2.6. Pôle et tropiques(par les O.M.I.)

1. L. Auffray, Récits congolais, n°3, avril-mai, 1948, pp 48-49.
2. Anonyme, Hier et aujourd'hui. Etapes du Baptême au Congo Belge, n°4, juin -juillet, 1950, pp66-67.
3. J. Pouts, Un missionnaire regarde l'Afrique Noire, n°12, décembre, 1950, pp21-23.
4. J. Masson, Visite au Vicariat d'Ipamu, n°4, avril, 1951, pp8-9.
5. Anonyme, Condition de la femme Congolaise, n°4, pp 19-20.
6. A. Bossart, La jeune Mission d'Ipamu a grandi, n°6, novembre-décembre, 1953, pp 110-115.
7. D. Novalet, Conduisez-vous en enfants de lumière, n°6, novembre-décembre, 1953, p117.
8. R. Toussaint, Problèmes scolaires du Congo; n°8-9 août-septembre, 1954, pp 166-169.
9. A. Bossart et alii, Les missionnaires Oblats au Congo Belge, n°2(sécial consacré au Vicariat d'Ipamu), février, 1954.
10. Anonyme, Où irons-nous à l'école?, n°12, décembre, 1955, pp15-20.
11. Steffanus, Qui sont les Bantous?, n°4, avril, 1959, pp 12-13.
12. J. Masson, L'oeuvre éducatrice au Congo Belge, n°7-8, juillet-septembre, 1959, pp13-16.
13. Anonyme, Le Congo Belge à l'heure de l'indépendance, n°7-8, juillet -août, 1960, pp116.
14. H. Gillet, Congo-Leo, n°7-8, juillet-août, 1963, pp163-168.
15. G. Riser, A temps nouveaux...Mission nouvelle, n°1, janvier, 1964, pp 40-42.
16. A. Perbal, Une mission cruellement éprouvée...Le diocèse d'Idiofa, n°5, mai, 1964, pp116-131.

2.7. Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée.

1. Congo Belge : Notre nouvelle Mission, n°243, mars, 1931, pp. 475-481.
2. Mission du Kwango-Kasai, n°246, mars, 1932, pp. 181-193.
3. Mission du Congo Belge, n°246, juin, 1932, pp. 562-565.
4. Mission du Congo Belge, n°247, septembre-décembre, 1932, pp. 805-807.
5. Quelques lettres du Congo Belge, n°248, mars, 1933, pp. 39-44.
6. Mission du Congo Belge, n°249, juin-septembre, 1933, pp.305-309; n°250, décembre, 1933, pp.551-558.
7. Mission du Congo Belge, n°251, mars-juin, 1934, pp.159-174 ; n°252, juillet- septembre, 1934, p.396.
8. Incendie des ateliers d'Ipamu, n°255, octobre-décembre, 1935, p.704.
9. Lettre du R.P. René Simon, n°257, mai-août, 1936, pp.370-371.
10. Erection de la Préfecture apostolique d'Ipamu, n°259, janvier-avril, 1937, p.217.

11. Le R. P. Bossart, nommé préfet apostolique, n°260, juin-septembre, 1937, p.413.
12. Préfecture d'Ipamu. Premier rapport officiel, en date du 15 septembre 1937, n°262, janvier-avril, 1938, pp.62-68.
13. Préfecture d'Ipamu. Extrait du rapport annuel 1938-1939, n°267, septembre, 1939, pp.366-371.
14. Clergé indigène, n°265, janvier, 1939, p.164.
15. Nouvelles limites de la préfecture, n°267, septembre, 1939, pp.548-549.
16. Erection du Vicariat des Missions d'Ipamu, n°268, mai-août, 1947, p. 354.
17. Préfecture apostolique d'Ipamu, n°269, septembre-décembre, 1947, pp.422-429.
18. Erection du Vicariat Apostolique d'Ipamu, n°270, janvier-juin, 1948, p. 213.
19. Sacre de Monseigneur Bossart, n°271, juillet-décembre, 1948, p. 635.
20. La mission de Kilembé reçoit son premier prêtre, n°273, juillet-décembre, 1949, pp.577-581.
21. Les missionnaires Oblats de Marie Immaculée et leur apostolat marial, n°275, juillet-décembre, 1950, pp.339-342.
22. Archives historiques, n°275, juillet-décembre, 1950, pp.480-482.
23. Vicariat d'Ipamu: érection de cinq districts, n°276, janvier-avril, 1951, p.284.
24. Accroissement de territoire au Vicariat Apostolique d'Ipamu, n°277, mai-août, 1951, pp. 568-570.
25. Rapport sur le Vicariat apostolique d'Ipamu, n°283, mai-août, 1953, pp. 496-510.
26. Troisième triennat du Vicaire des Missions, n°284, septembre-décembre, 1953, p.783.

2.8. Annales de la Propagation de la Foi

1. Lettre du R.P. Senden, t. 67, 1905, p.38
2. La Congrégation Belge du Cœur Immaculé de Marie et le Séminaire de Scheut, t.67, 1905, p.83.
3. Congrégation des Oblats de Marie Immaculée, 1906, vol.78, p.22.
4. La Compagnie de Jésus et les Missions, 1907, vol.79, p.75.
5. Gravure sur les malades du sommeil, 1907, vol.79, p.49.
6. Cuche, La maladie du sommeil, 1907, vol.80, p.340.
7. Van Houtte, Autour du lac Léopold II, 1910, vol.82, p.405.
8. Botty, Au Congo Belge à vol d'oiseau, 1911, vol.83, p.200.
9. Au royaume de Satan. Les mangeurs de vie, 1916, vol.88, p.36.
10. La sorcellerie, 1922, vol.94, p.295.
11. Préfecture du Haut-Kasai, 1929, vol.101, p.160.
12. Les séminaristes du Haut-Kasai, 1929, vol.101, p.161.
13. Gravures, 1929, vol.101, p.153.

2.9. Mouvements Géographiques (M. G) (Journal populaire des sciences géographiques. Illustré de cartes, plans et gravures).

1. État Libre du Congo. L'expédition du lieutenant Wissmann. Le Kassai, avril, 1885, p. 25.
2. A. J. Wauters, L'expédition du lieutenant Wissmann, 1885, mai, pp 33-34.
3. A. J. Wauters, Le problème du Kassai, septembre, 1885, p. 71
4. A. J. Wauters, Le problème du Kassai. Solution de la question par le lieutenant Wissmann, 1885, pp. 75-76.
5. A. J. Wauters, De Loulouabourg à Kwamouth. La descente du Kassai par le lieutenant Wissmann, octobre, 1886, pp. 81-82.
6. Anonyme, L'ivoire, 1886, col. 88.
7. A. J. Wauters, Kassai ou Sankourou, 1887, col. 43.
8. H. von Wissmann, Dans le bassin du Kasai, 1888, col.
9. Anonyme, La maladie du Sommeil, 1890, col. 37.
10. Un décret sur l'exploitation du caoutchouc au Congo, 1892, p. 89.
11. Projet de création de la « Société des Caoutchoucs du Kassai », 1892, col. 147.
12. Anonyme, Supplément 1893
13. Parmenter, Sur le Kasai et le Sankuru. Une lettre du major Parmenter, directeur de la société du Haut-Congo, 1893, col. 80-82.
14. Stache, E., Exploration du Loange et de la Kantsha, affluents du Kasai, , 1898, col. 204. 1897, p. 204-205
15. A. J. Wauters, La compagnie du Kasai, 1901, col. 605-609
16. Anonyme, L'or dans la Lié, 1904, col. 521.
17. Anonyme, l'exploration Frobenius dans la région du Kasai, 1905, col. 358-359
18. Anonyme, La Congrégation des oblats de Marie Immaculée, 1905, col. 620
19. A. J. Wauters, La période intermédiaire de l'oeuvre congolaise. 1892-1901, 1910, col. 14-15.
20. A. J. Wauters, L'affaire du Kasai, 1910, Col. 488.
21. A. J. Wauters, Compagnie du Kasai - Différend avec l'État, 1910, col. 425
22. A. J. Wauters, Le commerce dans le Bassin du Kasai, 1910, col. 427-230
23. Anonyme, Le gouvernement et la crise du caoutchouc, 1913, 531-532.

2.10. Récits de voyage.

1. BATEMAN, S.C.L., *The first ascent of Kasai*, Londres, 1889
2. DE DEKEN, C., *Deux ans au Congo*, Clément Thibaut, Anvers, 1902.
3. DELCOMMUNE, A., *Vingt années de vie africaine. Récit de voyage, d'aventure et d'exploration au Congo Belge (1878-1893)*, Vol. I, Bruxelles, 1922.
4. FROBENIUS, L., *Schatten des Kongostaates. Bericht ueber den Verlauf der ersten Reisen der D.I.A.F.E. von 1904 bis 1906*, Berlin, 1907.
5. FROBENIUS, L., « Bericht ueber die voelkerkundlichen Forschungen " in Zeitschr. f. Ethnologie, XXXVIII, 1906, pp. 736-741; „ Reisebericht aus Dima“, in Zeitschr. f. Ethnologie, XXXVII, 1905, pp. 767-770.
6. JOHNSTON, H., *George Grenfell and the Congo*, Londres, 1908.
7. LIVINGSTONE, *Exploration dans l'intérieur de l'Afrique australe et voyages à travers le continent de Saint-Paul de Loanda à l'embouchure du Zambèze*, Paris, 1859, p. 334-367.
8. SCHWEINFURTH, G., *Au Cœur de l'Afrique 1868-1871 : voyages et découvertes dans les régions inexplorées de l'Afrique centrale*, Paris, Hachette, 1875.
9. STANLEY, *Through the dark continent*, 2 vol. à été traduit en français par LOREAU, A. sous le titre de : *À travers le continent mystérieux*, Paris, 2 vol., 1879.
10. STANLEY, *Cinq années au Congo (1879-1884)*, M. Dreyfus, Paris, 1886.
11. TORDAY & JOYCE, *Notes ethnographiques sur les populations habitant les bassins du Kasai et du Kwango oriental*, Bruxelles, 1922, p. 242.
12. VAN der LINDEN, F., *Le Congo, les Noirs et Nous*, Challamel, Paris, 1910.
13. WISSMANN VON, H., "Exploration du Kasai" in *Bulletin de la société royale Belge de géographie*, Bruxelles, IX, 1885, p.649
14. WISSMANN VON, H., *Unter Deutscher Flagge quer durch Afrika von West nach Ost von 1880 bis 1883 ausgeführt von Paul Pogge und Hermann Wissmann*, Berlin, 1889
15. WISSMANN VON, H., *Meine zweite Durchequerung aequatorial-Afrikas vom Kongo zum Zambesi (1886-1887)*, Frankfort, 18890; Berlin, 1907.
16. WISSMAN VON, H, WOLF, VON FRANÇOIS MUELLER, *Im Innem Afrikas*, Leipzig, 1889, 2è éd., 1891.

3. SOURCES ORALES

Dans ce travail. nous avons repris un certain nombre d'éléments de notre mémoire de Licence (Maîtrise). il nous paraît utile de présenter d'abord nos informateurs de

cette époque (1977 et 1978) avant d'énumérer ceux qui ont été interrogés pour en 2003.

3. 1. Liste des informateurs : enquête de 1978

NOMS	Village d'origine	Occupation ou fonction	Lieu d'enquête	Date de l'enquête	Âge approximatif
Mpia	Kibwadu	Chef de Groupt	Kibwadu	23-3-1978	80 ans
Kumakese	Nsong Ntor	Chef groupt.	Nsong Ntor	02-4-1978	49 ans
Kasaan	Bankumuna	Chef group	Ntaminkim	31-08-1978	54 ans
Pangbaa	Kibwadu	Coupeur des noix	Kibwadu	24-03-1978	65 ans
Yuum	Mbel	Chasseur	Mbel	05-04-1978	68 ans
Musong G.	Kibwadu	Moniteur agricole	Kibwadu	24-03-1978	39 ans
Mbombo	Binko	-	Binko Musese	29-03-1978	51 ans
Ntongotan	Kibwadu	coupeur des noix	Kibwadu	24-03-1978	67 ans
Dede	Kibwadu	-	Kibwadu	24-03-1978	62 ans
Lakuni	Ibele (Nkori)	chasseur	Ibele	29-03-1978	47 ans
Mpie	Kibwadu	-	Idiofa	12-03-1978	42 ans
Mikiang	Kibwadu	-	Ngyenkung	25-03-1978	39 ans
Mpimakwo	Kibwadu	charpentier	Dibaya-Lubwe	27-03-1978	45 ans
Layung	Kibwadu	Agriculteur	Dibaya-Lubwe	27-03-1978	52 ans
Mamoko P.	Bambudi	-	Bac / Lubwe	29-03-1978	56 ans
Ilun	Binko Musese	-	Binko Musese	30-03-1978	75 ans
Mundel	Kibwadu	-	Kibwadu	10-08-1978	78 ans
Ibaa	Kibwadu	-	Kibwadu	14-08-1978	70 ans
Ifumn	Mbel	Juge	Mbel	05-04-1978	53 ans
Bilukwa	Ngyenkung	Cantonnier	Ngyenkung	03-04-1978	48 ans
Ikwabi	Ngyenkung	Ngyenkung	Ngyenkung	07-04-1978	47 ans
Mfiba	Kibwadu	Enseignant	Kibwadu	26-03-1978	29 ans
Ewal	Otanga	Chef de village	Otanga	12-08-1978	76 ans
Mumpi	Mpingini	Chef de village	Mpingini	10-04-1978	43 ans
Ngutulu	Mangulu	Chef de village	Mangulu	11-04-1978	74 ans
Tsibalabala	Ipamu	Chef de village	Ipamu	04-09-1978	38 ans
Ziliyi	Ntamandié	Chef de village	Ntamandié	06-09-1978	51 ans
Maniang	Bankumuna	Chef de village	Bankumuna	26-08-1978	56 ans
Mumbalang	Bankumuna	Chef de village	Bankumuna	26-08-1978	60 ans

3. 2. Liste des informateurs : enquête de 2003.

Nom & Prénom	Village d'origine	Occupation ou fonction	Lieu d'enquête	Date de l'enquête	Âge approximatif
Muyur Alexandre	Ipamu	Paysan	Ipamu	04-09-2003	76 ans
Paul Mukwadung	Ipamu	Chef de village	Ipamu	04-09-2003	78 ans
Kongo Pascal	Ipamu	Paysan	Ipamu	04-09-2003	69 ans
Mungangwey Wihleim	Pangu	Paysan	Pangu	07-09-2003	79 ans
Mpie Julienne	Pangu	-	Pangu	07-09-2003	76 ans
Thomas Mavula	Bambudi	Catéchiste	Pangu	07-09-2003	72 ans
Kumakele Jean Pierre	Mpesanga	Retraité	Pangu	07-09-2003	72 ans
Kanzei Nicolas	Kabombo B	Catéchiste	Pangu	07-09-2003	71 ans
Kapia Nicolas	Tshikapa	Retraité	Pangu	07-09-2003	83 ans
Mpete Kalombo Apollinaire	Pangu Kumileke	Pêcheur	Pangu	07-09-2003	47 ans
Ibasele Fabien	Pangu Mpia	Retraité	Pangu Mpia	07-09-2003	78 ans
Manzamani Anastasie	Pangu Mpia	-	Pangu Mpia	07-09-2003	72 ans
Simantoto Charles	Kibwadu	Munken (Chef)	Dibaya-Lubwe	09-09-2003	54 ans
Iswili Albert	Kibwadu	Chef de groupt.	Kibwadu	10-09-2003	65 ans
Muswamwi Jacqueline	Kibwadu	Nkumukoor (femme-chef)	Kibwadu	10-09-2003	53 ans
Ingung Jacques	Kibwadu	Cantonnier	Kibwadu	10-09-2003	66 ans
Mandimini Norbert	Kibwadu	T.O (Secteur)	Kibwadu	10-09-2003	65 ans
Nsoki Médard	Ngyamuntang	Catéchiste	Kibwadu	10-09-2003	68 ans
Mbiapa Lucien	Mambem	Retraité/ catéchiste	Kibwadu	10-09-2003	68 ans
Ambwasir Hilaire	Mambem	Paysan	Kibwadu	10-09-2003	65 ans
Kimbu Théotime	Kibwadu	Catéchiste	Kibwadu	10-09-2003	65 ans
Mumpanga Liévin	Kapia	Catéchiste	Kibwadu	10-09-2003	61 ans
Lasinkubu Lin	Kibwadu	Moniteur agricole	Kibwadu	10-09-2003	65 ans
Kwampuku Faustin	Bantshion	Retraité (enseignant)	Idiofa	17-09-2003	64 ans
Okoloba Fidèle	Kibwadu	Sans emploi	Kinshasa	20-09-2003	60 ans

3. 3. Chrétiens de Pangu :

1. Yonge : à Dibaya Lubwe, le 28 mars 1978
2. Mukulundeke : à Nsim Bawongo, le 5 avril 1986
3. Kapinga : à Nsong Bangoli et à Mbeo, 1994-1999.

3. 4. Ecclésiastiques interrogés :

1. Abbé Valère Banga-Banga : Mangai, 1997
2. Abbé Shieta Bartholomé: Kinshasa, 1997 et 2000
3. Abbé Nsungunza Victor : Ipamu, 2003
4. Abbé Ndo Boniface : Idiofa, 2003
5. Abbé Otshok Jean-Pierre, Idiofa, 2003
6. Père Ribaucourt Jean Marie, Kinshasa, 1997
7. Soeur Tete (Salésienne) : Ipamu, 2003

4. BIBLIOGRAPHIE

4.1. Instruments de travail et méthodes

1. *Annuaire de l'université catholique de Louvain*, 1887 et 1888.
2. ARIES, P., *Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Age à nos jours*, Seuil, Paris, 1977.
3. AUBERT, R. (sous la direction de), *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1912
4. BEAUD, M., *L'art de la thèse*, éd. de La Découverte, Paris, 2001.
5. BERTHELOT, J.-M. (sous la dir. de), *Épistémologie des sciences sociales*, PUF, Paris, 2001.
6. BLOCH, M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 8e éd., Armand Colin, Paris, 1991.
7. Biographie Coloniale Belge
8. Bulletin Officiel de l'État Indépendant du Congo
9. Bulletin Officiel du Congo Belge
10. Bulletin Administratif et Commercial
11. CADIOU, F. & alii, *Comment se fait l'histoire. Pratiques et enjeux*, éd. La Découverte, Paris, 2005.
12. CHAUNU, P., *Histoire quantitative, histoire sérielle*, Armand Colin, Paris, 1978.
13. CERTEAU, M. (de), *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975.
14. COMBESSIE, J.C., *La méthode en sociologie*, La découverte, Paris, 1999.
15. GHIGLIONE, R. & MATALON, B., *Les enquêtes sociologiques. Théories et pratique*, 6e éd. Armand Colin, Paris, 2002.
16. NANTET, B., *Dictionnaire de l'Afrique. Histoire, Civilisation, Actualité*, Larousse, Paris, 2006.
17. POIRRIER, P., *Aborder l'histoire*, Seuil, Paris, 2000.
18. SERVIER, J., *Méthode de l'ethnologie*, P.U.F., Paris, 1986.
19. STREIT, R. & DINDINGER, J., *Bibliotheca Missionum*, 30 vol. Münster, Aachen, Freiburg, 1916-1970.
20. RENSON (sous la dir. de), *The archives of the Congregation heart of Mary (CICM - Scheut) (1862-1967)*, 2 tomes, Institut historique belge de Rome, Bruxelles - Rome, 1995.
21. RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.
22. RICOEUR, P., *Temps et récit. t.1. L'intrigue et le récit historique*, Seuil, Paris, 1983.
23. VANSINA, J., *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, MRAC, Tervuren, 1961.
24. VELLUT, J.L., (sous la dir. de), *Bibliographie historique du Zaïre à l'époque coloniale (1880-1960)*. Travaux publiés en 1960-1996, Louvain-la-Neuve, Tervuren, 1996.

4.2. Ouvrages généraux

1. BERQUE, A., *Être humain sur la terre. Principe d'éthique de l'écoumène*, Gallimard, Paris, 1996.
2. BATELLI, G., « Pio XI e le chiese non occidentali. La questione dell'universalità del cattolicesimo », in *Achille Ratti, Pape Pie XI*, École française de Rome, 1996.
3. BOSCH, D.J., *Dynamique de la mission chrétienne. Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Haho, Karthala, Labor et Fides, 1995.
4. BRULS, J., "Des missions aux jeunes Eglises" in AUBERT, R. (sous la dir. de...), *Nouvelle histoire de l'Eglise. T.5. L'Eglise dans le monde moderne (1848 à nos jours)*, Seuil, Paris, 1975.
5. CALAME-GRIAULE, G., *Ethnologie et langage*, Gallimard, Paris, 1965.
6. COLLECTIF, *Autour du problème de l'Adaptation, Compte-rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain*, Theresianum, Louvain, 1926.
7. COLLECTIF, *La sorcellerie dans les pays de mission, Compte-rendu de la quatorzième semaine de missiologie de Louvain*, Theresianum, Louvain, 1936
8. COMBY, J ; *Deux mille ans d'évangélisation*, Desclée & Bégédis, Paris, 1992.
9. DELISLE, P. & SPINDLER, M. (sous la dir. de), *Les relations Églises-État en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie XIXe-XXe siècles*, Karthala, Paris, 2003.
10. DURAND, J.-D. & LADOUS, R., (sous la dir. de), *Histoire religieuse. Histoire globale - Histoire ouverte. Mélanges offerts à Jacques Gadille*, Beauchesne, Paris, 1992.
11. DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1968
12. GOBINEAU, A., *Essai sur l'inégalité des races humaines*, réimp. De l'éd. De 1854, Paris, 1967, t.1.
13. GUNTHER, *Le mariage : ses formes et son origine*, Payot, Paris, 1952.
14. JACQUIN, F. & ZORN, J.-F. (éds), *L'altérité religieuse. Un défi pour la mission chrétienne XVIIIe-XXe siècles*, Karthala, Paris, 2001.
15. JUMEL, S., *La sorcellerie au cœur de la République*, Ed. Carnot, Chatou, 2002.
16. KAES, R., *Images de la culture chez les ouvriers français*, Cujas, Paris, 1968.
17. LE GOLF, J., *L'imaginaire médiéval*, Conférence donnée à Parme, le 19 octobre 2000 (Internet)
18. MAYEUR, J. M. (sous la direction de), *Histoire du christianisme. T. 11. Liberalisme, Industrialisation, Expansion européenne (1830-1914)*, Desclée, Paris, 2000
19. DE MOOR, V., *Leur combat. Essais de Missiologie*, Paris-Bruxelles, 1937.
20. MOSCOVICI, S., *La psychanalyse, son image et son publique*, PUF, Paris, 1976.
21. MURDOCK, G.P., *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972.
22. NEIL, S., *A history of christian Missions*, Londres, 1964.
23. OHM, T., *Die Missionswissenschaft*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 1961.
24. PIROTTE, J., et alii, *Stéréotypes nationaux et préjugés raciaux au 19e et au 20e siècle*, Collège Erasme et éditions Nauwelaerts, Louvain-La-Neuve, Leuven, 1982.
25. PIROTTE, J., *Périodiques missionnaires belges d'expression française (1889-1940)*, Louvain, UCL, 1973
26. PIROTTE, J. et .DEROITTE, H., *Église et santé dans le Tiers- monde, hier et aujourd'hui*, Leiden; 1991
27. PIROTTE J. & C. SOETENS J., *Évangélisation et cultures non européennes*, Louvain-La-Neuve, 1989.
28. PIROTTE J. (sous la dir. de), *Les conditions matérielles de la mission. Contraintes, dépassements et imaginaires XVIIe-XXe siècles*, Karthala Paris, 2005.
29. PORTAL, F., *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge et les temps modernes*, Paris, 1957.
30. PRIINHOMME C., *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, École française de Rome, 1994

30. PRODHOMME, C., *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*, Ecole française de Rome, 1974.
31. PRUDHOMME, C., *Missions chrétiennes et colonisation XVIe -XXe siècle*, Cerf, Paris, 2004.
32. QUETELET, A., *Sur l'homme*, Paris, 1835, 2 tomes.
33. SPINDLER, M., « La nature de l'autorité en phase de première évangélisation » in *Des missions aux Eglises : naissance et passation des pouvoirs XVII-XXe siècle*, Actes de la Xè session du CREDIC, Lyon, 1990
34. SERVAIS, O., & VAN'T SPIJKER, G. (sous la dir. de), *Anthropologie et missiologie XIXe-XXe siècles. Entre connivence et rivalité*, Karthala, Paris, 2004.
35. SESBOÛÉ, B., *Hors de l'église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004.
36. VIREY, J.J., *Histoire naturelle du genre humain*, Paris, 1801, 2 tomes.

4.3. Ouvrages et Études sur l'Afrique

1. ADLER, A., « Les métamorphoses du pouvoir. Politique et sorcellerie en Afrique noire » in *L'homme*, n° 169, janvier/mars, 2004.
2. AMSELLE, J.L. & MBOKOLO, E., *Au cœur de l'ethnie*, Paris, Ed. de La Découverte, 1985.
3. BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*, PUF., Paris, 1965.
4. BALANDIER, G., « Messianismes et nationalisme en Afrique noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, 14 (1953).
5. BALANDIER, G., « Structures sociales traditionnelles et changements économiques », *Cahier d'Études Africaines*, 1(1960).
6. BALANDIER, G., « Stratifications sociales primitives et pouvoir politique », *Perspectives de la sociologie contemporaine*, 1968.
7. BALANDIER, G., « Économie, société et pouvoir chez les Duala anciens » in *Cahier d'Études Africaines*, 59 (1975).
8. BIASINI, E., *L'Afrique et nous.*, Odile Jacob, Mayenne, 1998.
9. BAUMANN, H. & WESTERMANN, *Les Peuples et les civilisations de l'Afrique*, Payot, Paris, 1948.
10. BAUR, J., *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'église africaine*, éd. Paulines, Kinshasa, 2001
11. BAYART, J.F., « Les Églises Africaines et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial » in *Politique Africaine*, 35 (1989).
12. BAYART, J.F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989
13. BENEDETTO, R., *Presbyterian Reformers in central africa. A Documentary Account of American Presbyterian Congo Mission and human Rights Struggle in the Congo, 1890-1918*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1996.
14. BUREAU, R., *Le peuple du Fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala*, Karthala, Paris, 1996.
15. CHRÉTIEN, J.P. & PRUNIER, G., *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris, 2003.
16. COQUERY-VIDROVITCH, C., *Les Africaines. Histoire des femmes d'Afrique noire du XIXe-XXe siècle.*, Desjonquères, Mayenne, 1994
17. COQUERY-VIDROVITCH, C., *Le Congo au temps des grandes compagnies concessionnaires (1898-1930)*, Paris, 1972.
18. COQUERY - VIDROVITCH, C., *L'Afrique et les Africains au 19e siècle. Mutations, révolutions, crises*, Armand Colin, Paris, 1999.
19. CORNEVIN, R., *Histoire de l'Afrique*, Paris, 1966, 2 vol.
20. De HEUSCH, L., *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, Bruxelles, ULB, 1958.
21. De HEUSCH, L., *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972.
22. DE JONGHE, E., « Les sociétés secrètes en Afrique », *Congo*, 4 (1923) 2.
23. DIOP, A. C., *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*, Présence africaine, Paris, 1981.
24. ELA, J.M., *L'Afrique des villages*, Karthala, Paris, 1982.
25. GUTHRIE, M., *Comparative Bantu. An Introduction to the comparative and prehistory of the Bantu languages*, Geeg international publishe, London, 1970.
26. HARTWEG, R., *La vie secrète des pygmées*, Paris, 1961.
27. HEBGA, M., *Émancipation d'Églises sous tutelle*, Présence Africaine, 1976.
28. HEBGA, M., *Sorcellerie et Prière de délivrance*, Présence Africaine, Paris, 1982
29. HEBGA, M., *Sorcellerie. Chimère dangereuse... ?*, Abidjan, INADES, 1980.
30. HEBGA, M., *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Karthala, Paris, 1995.
31. ILIFFE, J., *Les Africains. Histoire d'un continent*, Aubier, Paris, 1997. (Traduit de l'anglais par Murlon, J.P.)
32. LABURTHE-TOLRA, P., *Vers la Lumière ? Ou le Désir d'Ariel. À Propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Karthala, 1999.
33. LAVERDRIÈRE, L., *L'Africain et le missionnaire (L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française. Essai de sociologie littéraire*, éd. Bellarmin, Montréal, 1987.
34. LEBRIS, E. & alii, *L'appropriation de la terre en Afrique Noire. Manuel d'analyse, de décisions et de gestion foncière*, Karthala, Paris, 1991.
35. LUNEAU, R., *Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité, mangeurs d'âmes*, Karthala, Paris, 2002.
36. MAQUET, J., *Africainité traditionnelle et moderne*, Présence Africaine, Paris, 1967.
37. MBEMBE, A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État et société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1990, 223p.
38. M'BOKOLO, E., *L'Afrique au XXe siècle. Le continent convoité.*, Seuil, 1998
39. M'BOKOLO, E., *Afrique noire. Histoire et Civilisations*, Tome II, 19e - 20e siècles, Hatier, Paris, 1992.
40. MESSI METEGO, E., *Dieu peut-il mourir en Afrique ? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala, Paris 1997.
41. MEILLASOUX, C., *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire*, Mouton, Paris -La Haye, 1964.
42. MEILLASOUX, C., « Essai d'interprétation des phénomènes économiques dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance » in *Cahier d'Études Africaines*, IV (1960)
43. MOSMANS, G., *L'Eglise à l'heure de l'Afrique*, Tournai, Casternam, 1961
44. OBENGA, Th, *Les Bantu, langue, peuples, civilisations*, Paris, Présence Africaine, 1985
45. OBENGA, Th, *Les peuples bantu. Migrations, expansion et identité culturelle*, Paris, L'Harmattan, CICIBA, 1989, 2 Vol
46. POUTIER, R., « La dialectique du vide. Densité de population et pratique foncières en Afrique centrale forestière », in *Politique africaine*, 21(1986).
47. REDIER, A., *L'évêque des anthropophages*, Fernand Sorlot, Paris, 1933.
48. RENAULT, F., *Lavigerie. L'esclavage africain et l'Europe 1868-1892*, éd. E. de Boccard, Paris, 1971, 2 tomes.
49. ROSNY, E. (de), *Ndimisi. Ceux qui soignent dans la nuit*, Clé, Yaoundé, 1974.
50. ROSNY, E. (de), *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon, 1981.
51. ROSNY, E. (de), *L'Afrique des guérisons*, Karthala, Paris, 1992
52. ROSNY, E. (de), *La nuit, les yeux ouverts*, Seuil, Paris, 1996
53. SAGNE, A., *L'Évangile à la rencontre des chefferies 1917-1963*, Saint Augustin, Suisse, 1997.
54. SALMON, P., *Introduction à l'histoire de l'Afrique*, Bruxelles, Hayez, 1986
55. SALVAING, B., *Les missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe (Cotes des esclaves et pays Yoruba, 1840-1891)*, L'Harmattan, 1994.
56. VAN WING, J., *Études Bakongo. Sociologie-religion et magie*, Paris, DDB, 1959.
57. VANSINA, J., « Les langues bantoues et l'histoire : le cas Kuba », in *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique noire et de Madagascar, Mélanges offerts à H. Deschamps*, Paris, 1974.
58. VANSINA, J., « Sur les sentiers du passé en forêt. Les cheminements de la tradition politique ancienne de l'Afrique équatoriale », in *Enquêtes et Documents d'Histoire*, 1991, n° 9

4.4. Ouvrages et Études sur le Congo

1. ALEXIS, G. M., *Le Congo belge*, Liège, H. Dessain, 1892
2. ANONYME, *La Compagnie du Kasai à ses Actionnaires. Réponse à ses détracteurs*, Bruxelles, 1906.
3. AXELSON, S., *Culture confrontation in Lower Congo*, Falkköping, 1970.
4. BAUMA, G., *Les centres indigènes extra-coutumiers au Congo Belge*, Paris, 1939.
5. BERLAGE, J., *Répertoire de la presse du Congo-Belge(1884-1958)*, Bruxelles, Bibliotheca Belgica, 1959.
6. BONTINCK, F., *Aux origines de l'Etat Indépendant du Congo. Documents tirés d'archives américaines*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1966
7. BONTINCK, F., *Aux origines de la philoénia bantoue. La correspondance Tempels-Huytvoort (1914-1949)*, ECK, Kinshasa, 1985

7. BONTINCK, F., *Aux origines de la philosophie bantuë. La correspondance Tempels-Hutstuerl (1914-1940)*, FCK, Kinshasa, 1963.
8. BONTINCK, F., « Quand Brazzaville se trouvait à Kinshasa », in *Zaire-Afrique*, 1980, n° 138.
9. BONTINCK, F., « La dernière décennie de Nshasa (1881-1891) », in *Zaire-Afrique*, 1982, n° 169 et n° 170.
10. BONTINCK, F., « Les deux Bula-Matadi », in *Études congolaises*, 12 (1969)3.
11. BOONE, O., *Carte ethnique de la République du Zaïre. Quart sud-ouest*, M.R.A.C., Tervuren, 1973.
12. BUTAYE, R., *Grammaire congolaise*, De Meester, Roulers, 1910.
13. BUAKASA, T.K.M., *L'impensé du discours. « Kindoki » et « nkisi » en pays kongo du Zaïre*, FTCK, Kinshasa, 1980.
14. CALONNE-BEAUFAICT, A., *La pénétration de la civilisation au Congo-Belge*, Bruxelles, 1912.
15. CEYSENS, Rik, « Mutumbula, mythe de l'opprimé », *Culture et développement*, 7 (1975)3-4.
16. CHOMÉ, J., *La passion de Simon Kimbangu*, Les amis de P.A., Bruxelles, 1959.
17. Conférence DES SUPÉRIEURS DES MISSIONS CATHOLIQUES DU CONGO BELGE, *Recueil d'Instructions aux Missionnaires*, 6ème éd. 1930.
18. CORNEVIN, R., *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*, Hayez, Bruxelles, 1989.
19. CORNEVIN, R., *Le Zaïre*, PUF, Paris, 1977.
20. DE HEUSCH, L., *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris, 2000.
21. DE HEMPTINE, J., « La politique indigène du gouvernement belge » in *Congo*, II(1928)
22. DE JONGHE, E., « Formations récentes de sociétés secrètes au Congo Belge », *Africa*, 1 (1936).
23. DE MOREAU, E., « Belgique 1831-1932 », in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, II(1934)
24. DEVROEY, E., *Le Kasai et son bassin hydrographique*, Bruxelles, 1939
25. FRANCK, L., « La politique indigène, le service territorial et les chefferies », *Congo*, 1(1921).
26. FRANCK, L., *Recueil à l'Usage des Fonctionnaires et des Agents du service territorial*, Bruxelles, 1920.
27. GODDING, R., « Les concessions caoutchoutières du bassin du Congo », *Revue générale*, 190.
28. HALEN, P. & RIESZ, J., (éds), *Images de l'Afrique et du Congo/Zaïre dans les lettres françaises de Belgique et alentour. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (4-6 février 1993)*, Bruxelles, 1993.
29. HARMS, R., "The End of Red Rubber: a Reassessment", *JAH*, 16 (1975) 1.
30. HARMS, R., *River of Wealth, River of Sorrow. The central Zaïre Basin in the Era of the Slave and Ivory Trade 1500-1891*, New Haven-London, Yale University Press, 1981
31. HEYSE, TH., *Grandes lignes du régime de terres du Congo belge et du Rwanda-Urundi*, Bruxelles, ARSOM, 1947
32. HOCHSCHILD, A., *Les fantômes du roi Léopold II, un holocauste oublié*, Belfond, 1998.
33. JANSSENS, P.G., KIVITS, M. et VUYLSTEKE, *Médecine et hygiène en Afrique Centrale de 1885 à nos jours*, Bruxelles, Fondation Roi Baudouin, 1992, 2 Vol
34. KITA KYANKENGE, M., *Colonisation et enseignement. Cas du Zaïre avant 1960*, Bukavu, CERUKI, 1982
35. LEDERER, *Histoire de la navigation au Congo*, MRAC, Bruxelles, 1965.
36. LOUIS, W. R., « Roger Casement and the Congo » in *JAH*, V (1964)1.
37. MAES, J. et BOONE, O., *Les peuplades du Congo-Belge. Nom et situation géographique*, Monnom, Bruxelles, 1935.
38. MAES, J. et BOONE, O., *Les circonscriptions indigènes, commentaires du décret du 5 décembre 1933*, Bruxelles, Dison-Verviers, 1934.
39. MAES, J. et BOONE, O., *Les centres extra-coutumiers*, Bruxelles, Dison-Verviers, 1938.
40. MAES, J. et BOONE, O., *Les circonscriptions indigènes (Études des décrets relatifs à l'organisation politique et administrative des populations du Congo-Belge)*, Bruxelles, Dison-Verviers, 1952.
41. MAES, J., « Oracles ou fétiches divinatoires au Congo-Belge », *Congo*, 6, (1925), 5.
42. MAHIEU, M., « Numismatique au Congo », in *Congo*, 1(1923)5.
43. MARCHAL, J., *E.D. Morel contre Léopold II. Histoire du Congo 1900-1910*, L'Harmattan, Paris, 1996.
44. MARCHAL, J., *L'état libre du Congo : paradis perdu*, Paula Bellins, Borgloon, 1996, 2 vol.
45. MATAGNE, A., « Comment étaient choisis les chefs coutumiers à l'époque de l'occupation par nos premiers pionniers », *Revue Congolaise illustrée*, 31(1960) 1.
46. MATOTA, H., « La kindoki, obstacle à l'évolution chez les Bakongo », in *Les mouvements de résistance kongo à l'évangélisation du 16e siècle à nos jours*, Actes du 2e colloque de Mayidi (du) 8 au 14 mai 1983, Publications du Grand séminaire de Mayidi, n° 4.
47. MASSOZ, M., *Le Congo de Léopold II*, Liège, 1989.
48. MGANGA MLEFU, « la maladie du sommeil » in *Revue congolaise illustrée*, 6 (1960).
49. MICHIELS, A. & LANDE, N., *Congo belge et Rwanda -Urundi*, Bruxelles, 1957.
50. MORRISSENS, G., *L'œuvre civilisatrice au Congo Belge*, Bruxelles, 1912
51. MUTAMBA, M.K., *Du Congo belge au Congo indépendant 1940-1960. Émergence des "Evolués" et genèse du nationalisme*, I.F.E.P., Kinshasa, 1998
52. NDAYWEL, I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Duculot, Belgique, 1998.
53. SCHWETZ, *Rapport sur les travaux de la mission médicale antitrypanosomique du Kwango-Kasai*, Goemaere, Bruxelles, 1924.
54. SOHIER, A., *Le mariage en droit coutumier congolais*, I.R.C.B., Bruxelles, 1943.
55. STENGERS, J., *Combien le Congo a-t-il coûté à la Belgique ?* Bruxelles, ARCS, 1957.
56. STENGERS, J., *Congo. Mythes et réalités. 100 ans d'histoire*, Duculot, Bruxelles, 1989.
57. STENGERS, J., *La place de Léopold II dans l'histoire de la colonisation*, La Nouvelle Cléo, Paris, 1950.
58. STORME, M., « Le problème de la rivière Kasayi », in *Zaïre*, XI(1957)3.
59. VAN DER KERKEN, G., *L'ethnie Mongo*, vol. I. IRCB, Bruxelles, 1944.
60. VANGROENWEGHE, D., *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, Bruxelles, 1986.
61. VANDERVELDE, E., *Les derniers jours de l'État du Congo*, Bruxelles, 1909.
62. VANSINA, J., "Long distance trade routes in central", *Africa*, *JAH*, III (1962) 2.
63. VANSINA, J., *Les anciens royaumes de la savane*, IRES, Léopoldville, 1965.
64. VANSINA, J., *Introduction à l'ethnographie du Congo*, IRES, Kinshasa 1965.
65. VERHAEGEN, B., *Rébellions au Congo*, Bruxelles, CRISP, t.1, 1966, t.2, 1969.
66. VERMEERSCH, A., *La question Congolaise*, Bruxelles, 1906.
67. VERMEERSCH, A., *Les Destinées du Congo belge. Supplément à la « Question Congolaise »*, Bruxelles, 1906.
68. WEEKS, J.H., *Among the primitive Bakongo*, London, Seeley, Service & Co, 1914.

4.5. Ouvrages et Études sur les missions au Congo

1. ANDERSON, E., *Messianic Popular Movements in the lower Congo*, Uppsala, 1958.
2. BONTINCK, F., « Tentatives de formation d'un clergé local dans l'ancien vicariat apostolique du Congo », *Message et Mission*, Recueil commémoratif du Xè anniversaire de la faculté de Théologie, 1968.
3. BONTINCK, F., « Le conditionnement historique de l'implantation de l'Eglise catholique au Congo », in *Revue du Clergé Africain*, 25 (1969).
4. BONTINCK, Les missionnaires de Scheut au Zaïre : 1888-1988, L'épiphanie, Kinshasa, 1988.
5. BRAECKMANS, E.M., *Histoire du Protestantisme au Congo*, Bruxelles, 1961.
6. CORMAN, A., *Annuaire des Missions Catholiques au Congo Belge*, Bruxelles, 1924.
7. COMBAIRE, J., « Sociétés secrètes et mouvements prophétiques au Congo belge », *Africa*, 25(1955) 1
8. DE HEMPTINE, J. F., La politique des missions protestantes au Congo, Elisabethville, 1929.
9. DE JONGHE, E., « Formations récentes des sociétés secrètes au Congo Belge », *Africa*, 9 (1936) 1.
10. CUYPERS, L., « La politique foncière de l'État Indépendant du Congo à l'égard des missions catholiques », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 77 (1962).
11. CUYPERS, L., « La coopération de l'État Indépendant du Congo avec les missions catholiques », in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 65 (1970).
12. De BETHUNE, L., *Les missions catholiques d'Afrique*, Bruxelles, 1899.
13. DE MEEUS, F. et STEENBERGHEN, D.R., *Les missions religieuses au Congo-Belge*, Anvers, Ed. Zaïre, 1947.
14. DE MOREAU, E., *Les missionnaires belges de 1804 à 1930*, Bruxelles, 1933

14. DE MONTEN, L., Les missionnaires belges de 1801 à 1900, Bruxelles, 1900.

15. DERROITE, H et SOETENS, C., La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation, Lumen Vitae, 1999.

16. DE SCHAEETZEN, A., Origine des missions belge au Congo, Anvers, 1937

17. EGLISE(L')Catholique au Zaïre. Un siècle de croissance(1880-1980), Kinshasa, secrétariat général de l'épiscopat, 1981

18. ERNOULT, J., Les Spiritains au Congo. De 1865 à nos jours. Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo, Congrégation du Saint-Esprit, Paris, 1995.

19. HEMMES, H., George Grenfell, pioneer in Congo, London, 1927.

20. HEYSE Th., Associations religieuses au Congo belge et au Ruanda-Urundi. Législation générale, cessions et concessions, bibliographie (1939-1947), Bruxelles, G. Van Campenhout, 1948.

21. De JONGHE, E. & SIMAR, T., « Lettres et rapports envoyés à la Propagande par les Capucins entre 1645 et 1656 », in Revue Congolaise, 3 (1912).

22. De JONGHE, E., « Les missions religieuses au Congo belge », in Congo, I(1933)1.

23. KOREN, H.J. & LITTNER, H., « Le cardinal Lavigerie, le Père Duparquet et les missions du Congo », in Mémoire spiritaine, 11(2000).

24. LANTERI-SEM, Discours et pratiques missionnaires aux origines de la colonisation au Zaïre, 1885-1908, Nice, 1981, Thèse de doctorat.

25. LECHATRAIN, A., « Les missions au Congo Belge », in Revue d'Histoire des missions, 18(1931).

26. LIBERT, E., « Les missionnaires chrétiens face au mouvement kimbanguiste. Documents contemporains(1921) » EHA, (1971) 2

27. MARKOVITZ, M., Cross and Sword : The political Roles of the christian Missions in the Belgian Congo 1908-1960, Stanford, 1973.

28. NKULU, B., « L'arrivée des premiers missionnaires du saint-Esprit au Zaïre », L'Eglise Catholique, Kinshasa, 1981.

29. NKULU, B., La question du Zaïre et ses répercussions sur les juridictions ecclésiastiques (1865-1888), Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1982.

30. STORME, M., Engagement de la propagande pour l'organisation territoriale des missions au Congo, in SCPF, Memoria Rerum III/1, éd. Herder, Freiburg, 1975

31. VAN DEN BOSSCHE, J., Sectes et associations indigènes au Congo belge, Léopoldville-Kalina, Ed. du Bulletin militaire de la F.P., 1954.

32. VAN STRAELEN, C., Missions catholiques et protestantes au Congo, Bruxelles, 1898.

33. VERMEERSCH, A., « Les missions catholiques au Congo-Belge. Étude critique de leur action », in Bulletin de la Société Belge d'Etudes Coloniales (1909), pp. 1-6.

34. VERMEERSCH, A., Sur Nègres ou chrétiens ? Les missionnaires au Congo Belge. L'anticléricalisme colonial. Réponse à M. Vandervelde, Paris - Bruxelles, 1911.

35. WILSON, J. L., « Central Equatorial Africa. A new field for missionary effort », in The Catholic Presbyterian, 1(1879).

4.6. Scheutistes du Kasaï et Jésuites du Kwango

1. ASCHERSON, N., Au Congo et aux Indes : les jésuites belges aux missions, Bruxelles, 1963.

2. CENTRE PASTORAL D'IDIOFA, Construire une Église Zaïroise authentique, Idiofa, 1977.

3. CIPARISSE, G., « La naissance des fermes chapelles au Bas-Congo(1895-1900) », Cahiers Congolais, 4(1970), 4.

4. CIPARISSE, G., « Les origine de la méthode des fermes chapelles au Congo(1895-1900) », in Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 43 (1973) .

5. CIPARISSE, G., « Tractations en vue de la création de la « Mission du Kwango ». Le dossier de la Compagnie de Jésus (1879-1893) », in Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome, 42 (1972) .

6. COLLECTIF, Jalons de l'évangélisation au Kwango, éd. Privée du Ravitaillement Intellectuel au Congo, Heverlee, 1967.

7. COLLECTIF, De la Mission du Kwango à la Province d'Afrique centrale. Les Jésuites au Congo - Zaïre. Cent ans d'épopée, AESM éd., Bruxelles, 1995.

8. CORDY, F., Les fermes Chapelles du Kwango et la campagne anti-missionnaire 1909-1914, Mémoire de Licence (inédit), Louvain, 1970.

9. DENIS, L., Les jésuites belges au Kwango, 1893-1943, Bruxelles, 1943.

10. DENIS, L., Les jésuites au Congo belge, Louvain, 1945.

11. DE PIERPONT, « La mission du Kwango », in Bulletin de la Société belge d'Études Coloniales, 14 (1907)

12. DE PIERPONT, « Les fermes-chapelles au point de vue économique et civilisateur », in Bulletin de la Société belge d'Études Coloniales, 5(1912)

13. DIEU, L., Dans la brousse congolaise : origines des missions de Scheut au Congo, Liège, 1946

14. KIANGU Sindani, Préparer un peuple parfait. Mgr Joseph Guffens 1895-1973, éd. Saint Paul - Afrique, Kinshasa, 1992.

15. KISWESO, M., L'émergence du clergé autochtone de la Mission jésuite du Kwango, Thèse de doctorat, Louvain-la-Neuve, 2003.

16. LAVEILLE, G., L'Evangile au centre de l'Afrique. Le P. Van Hencxthoven, S.J. fondateur de la mission du Kwango (Congo Belge) (1852-1905), Bruxelles, 1926.

17. LE GRAND, L., « Les missionnaires catholiques du Kwango et les institutions indigènes », Congo, 2 (1921).

18. LEGRAND, P. & THOREAU, B., Les Bénédictins au Katanga (1910-1935), Lophem-lez-Bruges, 1935.

19. LEPAGE, F., Les Oblats en Belgique, les débuts de la Province, Velaines, s.d.

20. MARIAULE, A., « Nganga-Bouka » « Médecin - sorcier ». Le Père Cambier (1865 - 1943), Grands Lacs, Namur, 1949.

21. MUBESALA, B., Une Mission au Congo. Les Oblats de M.I. (1931-1970), Mémoire de Licence en théologie, Louvain-la-Neuve, 1994..

22. MUKOSO, N. E., Les origines et les débuts de la mission du Kwango(1879-1914), Kinshasa, Facultés catholiques, 1993, 319 p.

23. NKAY, M F., « Pangu, prestigieux centre commercial(1897) et première mission catholique de l'actuel diocèse d'Idiofa " in Revue Africaine des sciences de la Mission, 5 (1997).

24. NKAY, M. F., Le Petit séminaire de Laba (1947-1997), Baobab, Kinshasa, 1999.

25. RIBAUCCOURT, J.M, Evêque de transition. René Toussaint, Baobab, Kinshasa, 1997

26. ROELEN, V., Notre vieux Congo, 1891-1917, Namur, 1948, 2 vol.

27. ROEYKENS, A., « Le baron Léon de Béthune et la politique religieuse de Léopold II en Afrique », in Zaïre, 10(1956).

28. ROEYKENS, A., « Les Pères du Saint-Esprit et l'acceptation de la mission du Congo au 19e siècle », in Aequatoria, 12(1950) & 14(1951).

29. ROEYKENS, A., La politique religieuse de l'État indépendant du Congo. Document I, Léopold II, le Saint-Siège et les missions catholiques dans l'Afrique équatoriale (1876-1885), ARSOM 21/1, Bruxelles, 1965.

30. RYCKMANS, P., Allô ! Congo. Chroniques radiophoniques, L'édition Universelles, Bruxelles, (s.d.)

31. SHEPPARD, W., Presbyterian Pioneers in Congo, Presbyterian Committee of publication, Richmond, 1916.

32. SCHEITLER, M., L'histoire de l'Eglise catholique au Kasayi, Kananga, 1991.

33. STORME, M., « Léopold II, les Missions du Congo et la fondation du séminaire africain de Louvain », in Zaïre, 7 (1952).

34. STORME, M., Evangelisatiepogingen in binnelanden van Afrika gedurende de XXe, IRCB, Bruxelles, 1951.

35. THILBAULT, E., Les Jésuites et les fermes chapelles. À propos d'un débat récent, Goemare, Bruxelles, 1911.

36. VENTURA, C., I villaggi cristiani in Africa. Un esperimento di colozazione religiosa, Thèse de doctorat (inédite), Rome, 1970.

37. VELLUT, J.L. (Sous la dir. de), Émeri Cambier. Correspondance du Congo (1888-1899). Un apprentissage missionnaire, Institut historique Belge de Rome, Bruxelles - Rome, 2001.

38. D.VERHELST & alii , Scheut, hier et aujourd'hui: histoire de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie CICM, Presses universitaires de Louvain, 1993

4.7. Ouvrages et Études sur les Ding orientaux et les populations voisines.

1. ALLARD, M., « Les Bashilele : le village ou le trône ? », *Etudes scientifiques*, juin 1985

2. AWAK, O., *Histoire de l'évolution de la société Ambuun de l'entre Kwilu-Lubwe du XVIIIe au XXe siècles*, Sorbonne, Paris, Thèse de doctorat, 1976

3. BABENGAKULE BITONDO, *Les débuts de l'occupation européenne au Kwilu(1892-1931)*, mémoire de licence, UNAZA, Lubumbashi, 1977.

4. BRAUSCH, G.E., « Polyandrie et mariage classique chez les Bashilele (Kasaï) », in *Problèmes d'Afrique Centrale*, 4(1951)12.

5. BOKAMA, I., *Inventaire du fonds d'archives de la compagnie du Kasaï à Dima(1908-1930)*, Mémoire de licence, Lovanium, Kinshasa, 1971

3. BONANG, J., *Intervenant du jongo à travers de la compagnie du Kasai à Dima (1700-1750)*, mémoire de licence, Lovanium, Kinshasa, 1971.
6. DE DEKER, J.M., *Les clans Ambuun (Bambunda) d'après leur littérature orale*, I.R.C.B., Bruxelles, 1950.
7. DE PLAEN, G., « Le rôle du vin de palme dans la vie sociale et religieuse » in *Africa-Tervueren*, XV(1969).
8. DE SOUSBERGHE, L., « L'immutabilité des relations de parenté par alliance dans les sociétés matrilineaire du Congo(ex Belge) », *L'homme*, 1966, 6, p. 82-99.
9. DE SOUSBERGHE, L., *Union des cousins croisés*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1968.
10. DE SOUSBERGHE, L., *Unions consécutives entre apparentés*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1970.
11. DOUGLAS, M., « A from polyandry among the Lele of Kasai », *Africa*, 21 (1951) 1.
12. DOUGLAS, M., *The Lele of Kasai*, Oxford University Press, 1963
13. EKAGNY IVARY, *La révolte Ngwii(1922)*, Mémoire Licence, UNAZA, 1977.
14. FOX, R.C., DE GRAEMER, W et RIBAU COURT, J.M., « La deuxième indépendance. Étude d'un cas : la rébellion au Kwilu », *E.C.*, 8, (1965) 1
15. KABONA, M., *Essai de l'histoire Ding Kamtsha*, L'shi, UNAZA, Mémoire licence, 1979
16. KABONA, M., *Introduction à l'histoire ancienne des Ding Kamtsha*, L'shi, UNAZA, Travail de fin de graduat, 1977.
17. KABONA, M., « Une triple anthroponymie politique chez les Ding (Bas-Kasai). Jalons pour une synthèse historique », *Pistes et Recherches*, 3(1988)1.
18. KINZAM, K., *Exaltation solennelle chez les Ding. Analyse des figures de similitude et de contiguïté dans les chansons louangeuses*, L'shi, UNAZA, Mémoire de licence, 1979.
19. KIZOBO, O., *Histoire ancienne des Ambuun du Kwilu d'après leurs plantes alimentaires (De origines à 1892)*, L'shi, UNAZA, Mémoire de licence, 1977.
20. KODI MUZONG, W., *A precolonial history of the Pende people(Rep. Of Zaïre). From 1620-to 1900*, Evanston, Northwestern University, 1976, Ph. d.
21. KWETO, *Histoire des Lele du Kasai*, Mémoire de Licence, Lubumbashi, 1982.
22. LWASHORO, I., *Études sociologiques sur la polyandrie chez les Lele du Kasai*, Mémoire de Licence, Lubumbashi, 1972.
23. MAES, J., *Notes sur les populations des bassins du Kasai, de la Lukenie, et du lac Léopold II*, Annales du MRCB, Tervuren, 1924, 1, 1.
24. MAMOKO, K., *Occupation coloniale de l'entre Piopio-Loange. Pays Ding Mbensia(1885-1931)*, Kinshasa, IPN, UNAZA, Mémoire de licence, 1981.
25. MAPWAR, B. F., *Historique du diocèse d'Idiofa au Zaïre et méthode d'évangélisation des missionnaires Oblats de Marie Immaculée de 1931-1934*, Rome, inédit, 1979.
26. MBAYA-NGANG, C., *Influence du droit écrit sur les coutumes Lele*, Mémoire en droit, Kinshasa, 1970.
27. MERTENS, J., *Les Ba-Dzing de la Kamtsha : vol. 1. Ethnographie, vol. 2. Grammaire de l'Idzing de la Kamtsha, vol. 3. Dictionnaire Idzing-Français et Français-Idzing*, IRCB, Bruxelles, 1934, 1938, 1939.
28. MOLDEREZ, *Épreuves de l'empoisonnement tshipapa en territoire de Mweka*, Paris, 1962
29. MPENE, N.L., *Les Bading Occidentaux et la Mission catholique de Mateko*, Mémoire de Licence, Lubumbashi, 1986.
30. MPIMAKO, I.B., *Institutions culturelles ding face à l'évangélisation catholique. Permanences et changements (1908-1962)*, Mémoire de licence, Lubumbashi, 1985.
31. MUBESALA, B., *Les permanences et mutations de la religion traditionnelle africaine. Cas des Ambuun de la République Démocratique du Congo*, Rome, 2002.
32. MUFR, M., *L'organisation traditionnelle du travail et développement coopératif chez les Ba Ding Munken du Zaïre*, Institut catholique, Paris, 1975.
33. MUNKIEN, O., *Une approche stylistique des proverbes Ding*, L'shi, UNAZA, Mémoire de licence, 1974.
34. MUNKIEN, O., *Étude contrastive phonético-phonologique entre le français et le ding (B.86) du Zaïre. Propositions pour la correction phonétique et graphique*, Thèse de doctorat, Sorbonne Nouvelle, Paris III, 1990.
35. MUSONG, N., *Esquisse panoramique des genres oraux Ding. Effort d'analyse*, L'shi, UNAZA, Mémoire de licence, 1977.
36. NDAYWEL, I., *Organisation sociale et histoire : les Ngwi et les Ding du Zaïre*, Paris, Sorbonne, 1972, 2 Vol., Thèse de doctorat.
37. NDAYWEL, I., « Notes sur les structures d'autorité chez les Ngwi(Bas-Kasai) et leur origine », in *Culture en Afrique et au Zaïre*, (1973) 2.
38. NDAYWEL, I., « Histoire classique et histoire ethnique : quelques perspectives méthodologiques », *La civilisation ancienne des peuples de grands lacs*, Paris, Karthala, 1981 ; *Culture*, 1981, 12, 2.
39. NDAYWEL, I., « Histoire de l'institution polyandrique dans le Bas-Kasai(Zaïre) », *2000 ans d'histoire africaine : le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Manny*, Paris, 1981.
40. NDAYWEL, I., « Les langues africaines en question : Quelles actions ? Pour quelles langues ?, Quels objectifs ? » in *Les langues africaines et créoles face à leur avenir*, L'Harmattan, Paris, 2003.
41. NGOKWEY, « propos sans titre sur la polyandrie chez les Bashilele du Kasai » in *Voix Muntu*, 4(1977)
42. NICOLAÏ, H., « Le bas-kwilu - ses problèmes géographiques » in *Bulletin de la société royale belge de géographie*, Bruxelles, N° 81, 1957.
43. NICOLAÏ, H., *Le Kwilu, étude géographique d'une région congolaise*, Bruxelles, CEMULAC, 1963.
44. NKAY, M.F., *Histoire des Ding Mbensie d'après les traditions du clan Ntshum (Des origines à 1892)*, L'shi, UNAZA, Mémoire de licence, 1979.
45. NKAY, M.F., *Terre de Dieu, terre des hommes. Pour une éthique de l'appropriation de la terre en afrique*, Maîtrise en théologie, Université catholique de Lyon., 2002.
46. NKUMINSONG, V., *Bases socio-économiques des Ding pour le développement agricole et rural (Zone d'Idiofa)*, L'shi, UNAZA, Mémoire de licence, 1976.
47. SHEPPARD, W., « From the Bakuba Country », in *The Kassai Herald*, janvier, 1908.
48. STAS, J. B., « Les Nkumu chez les Ntomba de Bikoro », *Aequatoria*, (1939) 12.
49. SIKITELE Gize, C., *Histoire de la révolte Pende de 1931*, 3 t, Lubumbashi, Thèse de doctorat, 1983.
50. STRUYF, Y., « Migrations de Bapende et des Bambunda » in *Congo*, I (1931) 5.
51. STRUYF, Y., « De Verhuizingen by de Kamtsha » ,dans *Congo* ,II (1936)
52. STRUYF, Y., *Esquisse de grammaire du Kindinga de Mukene Mbel, d'après trois fables codifiées en écriture phonétique*, IRCB, Bruxelles, 1935.
53. SWARTENBROEKX, J., « Quand l'Ubangi vint au Kwango », *Zaïre*, 1948.
54. TEW, M., « A form of polyandry among the Lele of Kasai », in *Africa*, XXI(1951)1.
55. TORDAY, E., *On the trail of the Bushong*, London, 1925.
56. TSALA, L., « Des hommes et des vaches. Le phénomène muntumbula au Congo » in *Nouveaux cahiers de l'UED*, 15(2004).
57. Van Bulck, G., « Les Badzing dans nos sources de littérature ethnographique » in *Congo*, II (1934) 3.
58. VAN DER GINSTE, F., « Le Lubambula » in *Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais*, (1947)XV.
59. VAN DER KERKEN, *L'Ethnie Mongo*, Bruxelles, 1944, 2 Vol.
60. VANDERYST, H., « La polyandrie existe-elle au Congo? », in *Congo*, I(1922).
61. VAN NAEMEN, « Migration des Bayansi », in *Congo*, I(1934)2
62. VANSINA, J., *Les tribus Bakuba et les peuplades apparentées*, Tervuren, MRAC, 1954.
63. VANSINA, J., « Miko miYool, une association religieuse kuba », in *Aequatoria*, XXII (1959) 2
64. VANSINA, J., « Les mouvements religieux Kuba(Kasai) à l'époque coloniale », *EHA*, (1971) 2.
65. VANSINA, J., « The Bushoong poison ordeal », *Man in Africa*, Londres, 1969.
66. VANSINA, J., Lukoshi/Lupambula : Histoire d'un culte religieux dans les régions du Kasai et du Kwango (1920-1970), *EHA*, V(1973)
67. VANSINA, J., « Kuba chronology revisited » in *Paideuma*, Franckfurt am Main, 1975.
68. VANSINA, J., « Probing the Past of the Lower Kwilu Peoples(Zaïre) » *Paideuma*, 12-20 (1974).
69. VANSINA, J., *The children of Woot: A history of the Kuba peoples*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978
70. WEECKX, G., « La peuplade des Ambundu » in *Congo*, I (1937)4,

A

Adam, 279, 280, 282, 400, 479, 733, 738, 765, 768, 769

Albania, 111, 115, 116

Allard, 225, 280, 744, 763

Amalia, 111, 113, 115

Amandus, 310, 337

Anderledy, 216, 219

ANDREAE, 64, 558

Armstrong, 148

B

Balser, 45

Baltussen, 310

Banga-Banga,, 386

Barnabo, 94

Baudonnet, 82

Bentley, 41

Berchmans, 374, 412

Bodin, 698

Boghemans, 194, 307, 311, 355, 733

Bontinck, 165, 731

Bope Mekabé, 136

Bossart, 19, 280, 386, 666, 675, 681, 689, 742, 764, 765, 769, 770, 771

Botty, 207, 323, 324, 432, 771

Bourdeaud'huy, 100

Bracke, 184, 185, 189, 192, 309, 310, 761

Bracq, 165, 195, 196, 197, 332, 344, 761

Breuer, 104

Brielman, 224, 243, 244, 248, 365

Brouhoven de Bergeryk, 100

Broux, 269, 370, 372, 426

Bruce, 156

Brugmann, 45

Buschlag, 29, 30

Buyle, 111

C

Cadenat, 58, 59

Calon, 111

Calwaert, 194

Cambier, 22, 23, 46, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 114, 116, 117, 118, 120, 122, 128, 129, 132, 133, 137, 138, 148, 150, 151, 152, 153, 157, 158, 161, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 180, 182, 184, 186, 192, 193, 194, 195, 196, 203, 286, 289, 290, 293, 295, 309, 318, 349, 356, 509, 676, 734, 739, 748, 749

Carrie, 78

Casement, 45, 68, 140

Casier, 223, 385, 768

Castellani, 156

Chaltin, 148, 177, 182, 186, 191, 356

Charles Petit, 221

Charles-Marie, 376, 378, 379

Charmetant, 80

Coemans, 204

Cojet, 194

Comber, 28, 41

Coquilhat, 50, 214

Costermans. 169. 222

-----, ---
Croonenberghs, 219

Crudgington, 41

Cus, 222

D

D'Hooghe, 268, 371

Daelman, 175, 226, 345

Daloze, 192, 195, 207, 318, 319

Darrouzain, 240

De Backer, 91, 97, 98, 99, 100

de Béthune, 101, 219, 220

de Boeck, 313

De Boeck, 23, 165, 196, 197, 199, 203, 204, 205, 210, 211, 311, 325, 326, 330, 355, 734, 761

De Brandt, 194, 668, 767

De Cleene, 111, 194, 353, 733

De Clercq, 212, 761

De Clerq, 23, 59, 63, 67, 68, 104, 111, 112, 113, 114, 199, 200, 201, 211, 212, 241, 243, 275, 332, 360, 733

De Cock, 313

de Croy, 106, 107

De Decker, 495, 502, 503, 616, 642, 643, 655, 662

De Deken, 17, 59, 63, 67, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 288, 360, 505, 508, 518, 534, 547, 739

De Gryse, 107, 108

De Joncker, 59, 62, 110

De Jonghe, 191

De Meulemeester, 221

de Pierpont, 224, 239, 245, 765

De Sadeleer, 218, 221, 222

De Vos, 23, 203, 204, 205, 210, 211, 212, 222, 223, 224, 233, 236, 237, 238, 241, 242, 243, 244, 245, 247, 250, 254, 263, 264, 266, 268, 364, 365, 366, 369, 373, 375, 402, 761, 762, 763

Delaere, 253, 264, 265, 268, 367, 368, 369, 370, 382, 385, 425, 426, 447, 449, 462, 464, 467, 492, 763, 768

Delcommune, 46, 47, 48, 126, 505, 548, 553, 608

Delhaise, 381

Dellepiane, 299, 379, 764, 765

Deneyn, 141

Deslahaut, 247, 248, 254, 255, 256, 257, 258, 463, 469

Dierkes, 91

Dilke, 139

Dom, 266, 268, 370, 371, 374, 386, 388, 400, 422, 447, 553, 731, 768

Domingo, 67, 112, 113

Dryepondt, 501

Dumont, 214, 221, 416

Duparquet, 78, 81, 85

Durant, 56, 87, 114, 140, 256, 345, 590, 594, 675, 740

E

Edmond Janssens, 141

Emmanuel, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 396

Emonet, 80, 81, 85, 86

Engel, 78

Ermens, 698, 699, 714, 758, 759

F

Félix, 194, 353

Ficher, 713, 716, 758

Finn 764 377 476

1002, 201, 372, 120

Forget, 92

Franck, 233

Frederick, 91

Frobenius, 139, 169, 170, 171, 172, 178, 459, 548, 553, 582

Fuchs, 117, 153, 759

G

Garmyn, 100, 107, 734

Gauthier, 216

Geerts, 195

Genon, 161

Gillet, 221, 770

Glave, 45, 139

Godelieve, 111, 112, 115, 116, 360, 548

Goossens, 95, 194

Gotti, 132, 165, 166, 167

Greggio, 239

Grégoire, 141

Grenade, 3, 169, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 226, 499, 758

Grenfell, 28, 33, 39, 41, 42, 47, 64, 67, 133, 360, 498

Grombé, 184, 185, 186, 189

Gueluy, 95, 97, 98, 99, 100, 101

Guyot, 82

H

Hamerlinck, 224, 239

Handekyne, 203, 204, 210

Handley, 148

Hebette, 367

Hendrickx, 239

Hesketh, 162

Hohmann, 498, 758

Hoornaert, 111, 114

Hope Morgan, 148

Huberlant, 91, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 107, 108, 111

Humiliana, 111, 115

Huysman, 201, 248

Hygina, 111, 115

I

Isobo, 386

Itaka, 31, 35, 36

J

Johnston, 41

Junker, 50

Justina, 375, 380

K

Kalamba, 29, 43, 44, 69, 106, 311

Kalonji, 229

Kayembe, 197, 311, 315, 359

Kemmerich, 501

Ketele, 56, 345, 346, 519

Kirk, 148

Kot a Mbweekly, 136

L

Labiko, 231

Lacourt, 54, 55, 128

Laemont, 200, 201, 225, 243, 244, 311, 315, 340, 341

Lambrette, 266, 267, 268, 269, 275, 369, 370, 374, 385, 762, 763

Lapsley, 135, 355

Laveran, 156

Lavigerie, 49, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 95, 99, 118, 217

Le Berre, 81

Le Grand, 236

Lekeu, 117

Lemarinel, 33, 43, 44, 56, 67, 105, 108, 111, 123, 499, 748

Léon XIII, 79, 87, 89, 96, 100, 118, 217, 444, 582

Léopold II, 22, 23, 28, 29, 32, 41, 42, 44, 48, 49, 51, 53, 66, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 98, 101, 102, 106, 118, 119, 123, 124, 125, 127, 135, 137, 139, 140, 141, 144, 157, 165, 166, 168, 176, 181, 207, 215, 216, 217, 218, 219, 232, 249, 271, 302, 303, 413, 682, 748, 749, 750

Liagre, 221

Libbrecht, 251, 252, 264, 265, 266, 369, 382, 397, 407, 425, 768

Lippens, 233, 263

Livchitz, 240

Lode Achtten, 446, 505

Lombary, 214, 221

Lundgreen, 199, 201, 341

M

Macar, 33, 42, 43, 58, 106, 218, 505, 536, 749

Mahieu, 104, 105

Malou, 45

Marie Véronique, 375, 380, 420

Masokotshi, 313

Mertens, 7, 268, 269, 368, 370, 371, 388, 441, 442, 445, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 464, 465, 466, 470, 472, 475, 477, 479, 480, 494, 495, 497, 502, 510, 519, 521, 523, 527, 528, 541, 546, 548, 552, 553, 563, 582, 604, 630, 636, 639, 642, 643, 644, 758, 763

Mey, 181, 185, 192, 318, 319

Mgr de Hemptine, 233

Mieczyslaw, 94

Minssart, 372

Misonne, 166, 167, 211

Moons, 197, 198, 311, 340, 341, 672

Morel, 68, 71, 139, 140, 145, 147, 181

Morrison, 136, 140, 145, 147, 148, 181

Mortier, 195, 196, 204, 210, 211, 337

Mpia, 231, 256, 517, 636, 653

Mubesala, 202, 244, 643

Muller, 605

Müller, 29, 30

Munck, 167

Mungele, 385, 689, 742, 743

Mynen, 312

N

Ndaywel, 228, 367, 385, 415, 417, 439, 455, 457, 487, 499, 500, 529, 574, 575, 577, 578, 604, 605, 607, 616, 617, 630, 654, 667, 681

Ngeen Mfa Okpa, 231

Ngôma, 107

Niamba, 166, 168

Niscn. 141

O

Onsingi, 385

P

Parminter, 45, 58, 61, 62, 64, 498, 505

Pauly,, 364, 380, 394, 768

Père Janssens, 178, 189, 193, 203, 218, 309, 310, 362, 433, 519, 543, 544, 570, 584

Piron, 58, 59, 64, 65, 111, 340, 508, 509, 532

Pogge, 28, 29, 30, 62, 171

Pourtier, 514

Prevers, 239

Pusu, 386

Puters, 4, 23, 253, 264, 265, 266, 368, 369, 391, 402, 407, 768

R

Ramaix, 106

Renkin, 159, 191

Renson, 251, 279, 280, 768, 769

Reynen, 91, 96

Rhodain, 191

Roelens, 102

Rosalie Nizet, 373

S

Saint Augustin, 375, 423, 780

Saint Léon, 374, 378, 413, 420

Saint Paul, 29, 81, 282, 374, 375, 376, 377, 378, 412, 423, 784

Sanford, 44, 45, 73

Schmitt, 78

Schneider, 29, 41

Scholastique, 376, 378, 380

Schumacher, 141

Schwetz, 239, 240, 241, 731

Seghers, 114, 129, 192, 195, 199, 734, 767

Senden, 114

Sheppard, 135, 136, 140, 145, 146, 147, 148, 149, 150

Simeoni, 95

Snoy, 219

Stache, 59, 60, 62, 65, 66, 110, 340, 498, 510

Sterckx, 94

Sterpin, 192, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 209, 212, 225, 243, 309, 310, 311, 314, 316, 317, 320, 332, 337, 339, 340, 341, 349, 353, 358, 362, 761

Stroo, 128, 734

Struyf, 23, 24, 187, 243, 244, 246, 247, 250, 254, 255, 256, 257, 258, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 270, 279, 280, 281, 282, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 374, 376, 380, 381, 388, 389, 391, 393, 398, 405, 407, 408, 409, 410, 415, 424, 425, 428, 439, 441, 445, 447, 449, 451, 453, 456, 461, 462, 464, 465, 466, 471, 473, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 495, 502, 505, 519, 526, 539, 601, 602, 603, 604, 629, 642, 656, 662, 670, 695, 696, 705, 707, 714, 715, 744, 750

Swartenbroeckx, 502, 503

T

Taunt, 45

Thérèse de la Sainte Famille, 375

Thesiger, 147, 149

Thibaut, 155, 772

Thys, 45, 46

Tieleman, 194

Tienza, 229, 726

U

Uyttenbroeck, 270, 371

V

Van Aelst, 195, 196, 197, 198, 199, 208, 209, 310, 311, 323, 337, 339, 340, 341, 346, 349, 358, 761

Van Aertselaer, 89, 95, 100, 101, 106, 108, 109, 110, 114

Van Bulck, 170, 445, 453, 454, 455, 457, 458, 459, 461, 462, 787

Van Campenhout, 105, 155

Van Damme, 191

Van den Berghe, 97

Van den Bosch, 239

Van Den Bron, 194

Van den Tillaert, 307, 311

Van der Caneyer, 201

Van der Kerken, 233, 454

Van der Linden, 3, 169

Van Eetvelde, 50, 51, 98, 214, 218

Van Hecke, 95, 121, 132

Van Hee, 23, 225, 268, 269, 270, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 364, 376, 377, 378, 379, 383, 385, 402, 403, 414, 416, 421, 673, 680, 764, 765

Van Hencxthoven, 214, 221, 222, 223, 224, 784

Van Houtte, 221, 667, 668, 767, 771

Van Kerkhoven, 50, 192, 194

Van Naemen, 268, 281, 282, 502, 655

Van Oost, 197, 311, 315, 337, 340, 341, 359, 761

Van Ronslé, 91, 100, 102, 104, 116, 117, 120, 121, 185, 203, 204, 222, 343

Van Tilborg, 268, 269, 279, 370, 371, 388, 412, 744

Van Trier, 501

Van Wing, 157, 418, 419, 640, 641, 760, 762

Vandermeeren, 148, 149

Vandervelde, 141, 148, 149, 166, 785

224, 782

Vanderyst, 23, 239, 245, 246, 247, 248, 250, 254, 255, 257, 258, 263, 264, 365, 366, 407, 415, 423, 424, 447, 466, 467, 468, 469, 470, 590, 750

Vansina, 454, 457, 461, 487, 491, 502, 503, 504, 520, 523, 526, 528, 529, 530, 535, 537, 548, 554, 557, 558, 563, 574, 589, 600, 604, 608, 612, 630, 641, 642, 643, 652, 658, 661, 664, 699, 700, 701, 707, 708, 717, 719, 739

Verbist, 93, 94

Verest, 215, 285

Verhult, 200

VERMEERSCH, 782, 785

Von François, 29, 30, 494, 495

VON WISSMANN, 27

W

Wangermée, 117

Ward, 45

Weber, 45, 365, 369

Weekx, 704, 705, 706, 708, 714, 715, 716, 758

Wilmet, 230, 758, 770

Wilson, 134

Wissmann, 16, 21, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 56, 57, 64, 66, 67, 69, 116, 118, 171, 205, 352, 354, 447, 448, 459, 497, 498, 501, 505, 510, 532, 536, 542, 543, 545, 548, 553, 558, 559, 560, 608, 748, 749

Wolf, 29, 30, 31, 33, 41, 43, 240, 494, 495

Note1. Allusion est faite à l'article de J. F. Bayart, « Les Eglises africaines et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial » in *Politique africaine*, n° 35, 1989

Note1. ROSNY, E. (de), *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)* Plon, Paris, 1981. On peut aussi lire du même auteur : *Ndimi. Ceux qui soignent dans la nuit*, Clé, Yaoundé, 1974; *La nuit, les yeux ouverts*, Seuil, Paris, 1996.

Note1. Dans la terminologie administrative actuelle de la République Démocratique du Congo, le pays est divisé en provinces (10 provinces et la ville de Kinshasa). les provinces ont comme sous-unités les districts: ceux-c

sont constitués de « territoires »; les territoires se subdivisent en « secteurs », eux-mêmes composés de « groupements » et les groupements ont comme sous-divisions les « villages ou localités ». D'après les descriptions faites précédemment, dans le territoire d'Idiofa, la majorité des Ding orientaux se trouvent au nord-est dans le secteur de Kapia et des minorités sont éparpillées à travers les secteurs Kipuku, Belo (sic), Madimbi (sic), Musanga, Banga, Kalanganda et Bulwem. En dehors du territoire d'Idiofa, on trouve encore actuellement des minorités Ding orientaux dans le territoire d'Oshwe, au nord de la rivière Kasai (district de Mai-Ndombe, province de Bandundu); dans les secteurs de Mapangu et de Basongo (Territoire d'Ilebo, province du Kasai occidentale).

Note2. Voici à titre d'exemple, certains de ces villages : Mukoko, Malele, Mungombo, Musenge Lumaya (paroisse de Lakas), Mbem, Mbele-Lubwe (Laba Central), Bangi Mputanzu, Mibambi, Banza, Ndung-Ndung, Nsinakwili, Ngomambim, Musengembe, Ngelanzembe, Ibansi, Nsim Bawongo et Isoo (Mwilambongo et Musenge Bawongo.), Iyene (Ngoso), Lweme (Kimputu), Kumundjari (Mwembe).

Note1. Dans le langage de l'époque, le « haut » désignait les régions situées en amont de Léopoldville et le « bas », la région du Pool et du Bas-Congo.

Note1. LIVINGSTONE, *Exploration dans l'intérieur de l'Afrique australe et voyages à travers le continent de Saint-Paul de Loanda à l'embouchure du Zambèze*, Paris, 1859, p. 334-367.

Note2. WAUTERS, A. J., « La Compagnie du Kasai » in *M.G.*, 1901, col. 607.

Note3. Les frontières de cette préfecture ont été fixées de la manière suivante : au nord, le Cap Sainte-Catherine (en face de São Tomé), au sud, la rivière Kunene (extrémité méridionale de l'Angola) et à l'est, le Kasai. Lire NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, p. 345 ; S.C.P.F., lettre du 19 septembre 1865, S.C.P.F., Congo, vol. 8, f. 284-285 ; STORME, M., « Engagement de la Propagande pour l'organisation territoriale des Missions au Congo », in *S.C.P.F. Memoria Rerum*, II/1. Freiburg, 1975, p. 260.

Note4. WAUTERS, « La compagnie du Kasai » in *M.G.*, 1901, col. 608.

Note5. NDAYWEL, *Organisation Sociale et Histoire : Ngwi et Ding du Zaïre*, Thèse, Sorbonne, Paris, 1972, t.2., p. 22.

Note1. *Idem*, p. 22.

Note2. WAUTERS, *op.cit.*, col. 608.

Note3. *Ibidem*

Note4. MARCHAL, *L'État libre du Congo : Paradis perdu. L'histoire du Congo 1876-1900*, éd. Paula Bellings, Bruxelles, 1996, Vol. I, p. 65-67.

Note1. WAUTERS, « De Loulouabourg à Kwamouth. Descente du Kassai par le Lieutenant Wissmann » in *M.G.*, 1885, p. 81.

Note2. WAUTERS, « De Loulouabourg à Kwamouth... », p. 81

Note3. WAUTERS, « De Loulouabourg à Kwamouth... » ; Van BULCK, G., « Les Ba. Dzing dans nos sources de littérature ethnographique. Introduction à la monographie des Badzing par le R. P. Mertens (S.J.) » in *Congo*, II (1934) 3, p. 300.

Note1. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p. 81.

Note2. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p.81.

Note3. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p.81.

Note4. Chez les Ding orientaux et les Nzadi, le Kasai est simplement appelé « Nzel, Nzal ou Nzar ». Wissmann rapporte qu'il avait des « Badinga » parmi les membres de son équipage (voir Wissmann & alii, *Im Innem Afrikas*, Leipzig, 1891, p.359.). Il est probable que ce sont ces « Badinga » qui ont indiqué à l'explorateur allemand que le fleuve sur lequel il venait de déboucher avait pour nom « nzal, nzel ou nzar » et l'allemand a transcrit « Sairé » en rapport avec le terme « Zaïré » qu'il avait déjà entendu ailleurs.

Note1. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p. 81

Note2. *Ibidem*.

Note3. Au paragraphe suivant nous développerons plus en détail les descriptions faites sur les Ding par Wissmann.

Note4. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p. 81. « Temba » est une transcription défectueuse de l'hydronyme ding « Tam ». Ce terme a été traduit en Kikongo par « Katembo ». D'après le récit de Wissmann, le nom de la Loange serait « Tembrié », il y fait remarquer que ce sont ces « Badinga » qui ont indiqué à l'explorateur allemand qu'il avait déjà auparavant à Wolf comme « Nschalle-Tembe » entendez, en langue locale, « ndjal, nzel, nzal tem », c'est-à-dire le fleuve Tem (cfr. Wissmann & alii, *Im Innem Afrikas*, p. 355).

Note5. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p. 82.

Note1. *Idem*, p.81.

Note2. *Ibidem*

Note3. MARCHAL, *L'État libre du Congo : Paradis perdu...*, vol. I, p. 66.

Note4. MARCHAL, *L'État libre du Congo : Paradis perdu...*, vol. I, p. 66.

Note5. B.C.B, T.1, p.973-992, MARCHAL, *op.cit.*, vol. I., p. 67.

Note1. WAUTERS, « Le problème du Kassai » in *M.G.*, 1885, p. 71.

Note2. WAUTERS, « Le problème du Kassai. Solution de la question par le lieutenant Wissmann » in *M. G.*, p. 75.

Note3. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p. 81-82..

Note4. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p. 81.

Note5. *Idem*, p. 81.

Note1. WISSMANN, H., « Exploration du Kasai (1885) », in *Bulletin de la Société Royale Belge de Géographie*, Bruxelles, IX, 1885, p. 649. La conjonction « donc » a été soulignée par nous. Elle marque un retour à un sujet évoqué précédemment. On peut penser qu'elle indique que « le pays des Badinga » avait déjà été objet d'une conversation antérieure. Une fois sur place, Wissmann pouvait s'exclamer « nous voici donc arrivé chez ces Badinga dont on a déjà parlé ».

Note2. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p. 81-82 ; WISSMANN, « Exploration du Kasai (1885) », p. 649.

Note3. Ces deux documents ont déjà été cités.

Note4. WISSMANN, « Exploration du Kasai (1885) », p.649.

Note1. WISSMANN & alii, *Innem Afrikas*, p. 358.

Note2. *Idem*, p. 358.

Note3. *M.G.*, 1901, p. 109.

Note1. Wissmann & alii, *op.cit.*, p.355.

Note2. *Idem*, p. 356.

Note3. WISSMANN& alii, *op.cit.*, p. 356.

Note4. Idem, p. 356.

Note5. Idem, p. 353.

Note6. Idem, p. 356.

Note7. WISSMANN & alii, *op.cit.*, p. 353.

Note1. WISSMANN & alii, *op.cit.*, p. 353.

Note2. Idem, p. 357.

Note3. WISSMANN & alii, *op.cit.*, p. 353-354.

Note4. Idem, p. 356-357.

Note1. WISSMANN & alii, *op.cit.*, p. 356-357.

Note2. Idem, p. 356.

Note3. Il s'agit de la « *ci kwangue* » ou pain de manioc (cassavabread), aliment encore très consommé aujourd'hui.

Note4. Idem, p. 358-359.

Note5. WISSMANN & alii, *op.cit.*, p. 356.

Note6. WISSMANN, H., *Meine zweite Durchquerung aequatorial Afrikas vom Kongo zum Zambesi (1886-1887)*, Frankfort, 1890; Berlin, 1907.

Note1. WISSMANN, H., *Meine zweite Durchquerung aequatorial Afrikas...*, p. 32.

Note2. WISSMANN, H., *Meine zweite Durchquerung aequatorial Afrikas...*, p. 31.

Note3. Idem, p. 31.

Note1. Lire NDAYWEL, *Histoire Générale du Congo...*, p. 348-350 ; MARCHAL, *État libre du Congo...*, vol. 1., p. 333-335.

Note2. AXELSON, S., *Culture confrontation in the Lower Congo*, Falköping, 1970, p. 259.

Note1. MALAMINE est un tirailleur sénégalais placé par de Brazza comme commandant de la station de Kinshasa sur la rive gauche du Stanley Pool. Lire BONTINCK, « Quand Brazzaville était à Kinshasa » in Z.A.,

Note2. AXELSON, S., *Culture confrontation in the Lower Congo...*, p.260.

Note3. JOHNSTON, H., *George Grenfell and the Congo*, vol. 2. Londres, Huichinson, 1908.

Note4. JOHNSTON, *George Grenfell...*, vol. 1., p. 151. Traduction (littérale) : "La plupart des gens autour de la jonction Kwango-Kasaï ne portaient pas de marque sur le visage sauf la marque de « Saturne » sur les tempes. Les femmes étaient décorées de scarifications sur le ventre. Hommes et femmes ici portent de nombreux anneaux de cuivre autour du cou".

Note1. JOHNSTON, *op.cit.*, vol. 2., p. 568. «la marque de Saturne était...un point entouré d'un petit cercle, lui-même entouré d'un cercle plus large d'environ 1 pouce ¼ (3cm) de diamètre ». "dans le sud-ouest, les Ba.Dinga et Ba.Ngodî du bas Kasaï et de la rivière Kancha ont trois groupes de bosses entre l'oreille et les cheveux au-dessus de la tempe, et sont décorés de beaucoup de scarifications sur le ventre".

Note2. JOHNSTON, *op.cit.* vol. 1, p. 160. Taduccion (littérale): "dans le sud-ouest, les Ba.Dinga et Ba.Ngodî du bas Kasaï et de la rivière Kancha ont trois groupes de bosses entre l'oreille et les cheveux au-dessus de la tempe, et sont décorés de beaucoup de scarifications sur le ventre".

Note1. *Papiers de Macar*, Adolphe, 1886-1887, AHPMRAC, 97. 31, 1boîte.

Note2. Anonyme, « Renseignement sur le Sankourou inférieur » in *M.G.*, 1887, p. 16-18.

Note1. *Lettre de Macar au Saint Père*, Loulouabourg, le 10 juillet 1887, A.S.C.P.F., Congo, vol. 8, 40 (manuscrit)

Note2. MARCHAL, *op. cit.*, vol. I, p. 70.

Note1. MARCHAL, *op. cit.*, vol. I, p. 70.

Note2. MARCHAL, *op.cit.*, vol. I., p. 95.

Note1. Lire MARCHAL, *idem.*, p. 95 ; NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, p. 326-327.

Note2. MARCHAL, *op.cit.*, vol. I, p. 243.

Note1. DELCOMMUNE, A., *Vingt années de vie africaine* (1874-1893), Bruxelles, 1922, vol. I, p. 252-253.

Note2. DELCOMMUNE, A., *Vingt années de vie africaine...*, vol. I, p. 252

Note3. Idem, p. 253.

Note4. Idem, p. 253.

Note1. DELCOMMUNE, *op.cit.*, vol. I., p. 253.

Note1. WAUTERS, « La période intermédiaire de l'œuvre congolaise. 1892-1901 », in *M.G.*, 1910, col. 14-15.

Note2. MARCHAL, *op.cit.*, vol. I, p. 132-133.

Note3. Lire RENAULT, F., *Lavigerie. L'esclavage africain et l'Europe*, T. 2., *Campagne antiesclavagiste*, De Boccard, Paris, 1971, p. 73-121.

Note1. MARCHAL, *op.cit.*, vol. I, p. 133; WAUTERS, « La période intermédiaire... » in *M.G.*, 1910, col. 14.

Note2. WAUTERS, « La période intermédiaire... », col. 14 ; MARCHAL, *op.cit.*, vol. I., p.144-147.

Note3. L'ivoire valait, à cette époque 20 francs le kilogramme et le caoutchouc de 7 à 8 francs. Voir WAUTERS, *op.cit.*, *M.G.*, 1910, col. 14.

Note1. WAUTERS, *op.cit.*, *M.G.*, 1910, col. 14-15.

Note2. Idem, col. 15.

Note3. WAUTERS, « La période intermédiaire... », *M.G.*, col. 15.

Note1. Par un ensemble des décrets publiés entre 1885 et 1887, Léopold II, s'inspirant des techniques de colonisation pratiquées par les Européens en Amérique du Nord, en Nouvelle-Zélande et en Australie, s'approprie toutes les terres du Congo et les répartit en trois catégories : les terres indigènes, les terres vacantes et les terres concédées à des tiers, personnes physiques ou morales. Les terres indigènes sont, d'après les règlements de l'État léopoldien, celles qui sont occupées et exploitées par les populations indigènes sous l'autorité de leurs chefs et régies par les coutumes et les usages locaux. Pour l'État léopoldien occupation et exploitation signifie la pratique de l'agriculture. Pour les autochtones, toutes les surfaces destinées à l'agriculture, à la chasse, à la cueillette, à la pêche, etc., sont considérées comme rentabilisées et appartiennent à un clan ou à une famille. Les terres vacantes étaient, pour Léopold II, celles sur lesquelles les indigènes ne pratiquaient pas l'agriculture. Ces terres étaient supposées être sans maître et abandonnées au bon vouloir du roi. Dans l'entendement des autochtones et suivant leurs lois, il n'existe aucune terre qui soit vacante. Suivant sa logique, Léopold II répartit ses « terres vacantes » en terres non mises en valeur et en domaines nationaux, exploités en régie pour permettre à l'État de financer ses dépenses. Le roi s'est aussi autorisé à concéder aux tiers des terres supposées vides. C'est ainsi que les compagnies commerciales et les missions se sont vues octroyer des propriétés foncières souvent contre la volonté des autochtones. Lire HEYSE, Th., *Grandes lignes du régime de terres du Congo belge et du Rwanda-Urundi*, Bruxelles, ARSOM, 1947 ; POURTIER, A., « La dialectique du vide. Densité de population et pratiques foncières en Afrique centrale forestière » in *Politique africaine*, n° 21, p. 10-21 ; NDAYWEL, *Histoire générale...*, p. 322-325.

Note1. WAUTERS, « La période intermédiaire... », col. 14.

Note2. M. G., 1892, p.89.

Note3. WAUTERS, in M.G., 1898, col. 507.

Note4. Suivant une carte de 1891, la N.A.H.V. avait une factorerie à Luebo depuis 1891. Voir M.G., 1891, col.

Note5. M.G., 1892, p.81. Cette carte du bassin du Congo reprend toutes les factoreries de la S.A.B au Congo français (il s'agit surtout des factoreries reprises à MM.Daumas & Cie), en Centrafrique et dans l'E..I.C.

Note1. Wissmann & alii, *op.cit.*, p. 356-357.

Note2. M.G., 1886, p. 88.

Note3. A.M.B.A.E. Archives Africaines, *Dossier n° A. I. M. O. II-Q/5*.

Note1. MARCHAL, *op.cit.*, vol. I, p. 370.

Note2. WAUTERS, « De Loulouabourg... », p. 81.

Note3. Anonyme, *Question congolaise. La Compagnie du Kasai et ses actionnaires*, Bruxelles, 1906, p.

Note1. Idem, p

Note2. M.G., 1893, supplément.

Note1. PARMINTER, « Sur le Kassai et le Sankuru. Une lettre du major Parminter, directeur de la Société du Haut-Congo » in M.G., 1893, p. 81.

Note2. DE DEKEN, C., *Deux ans au Congo*, Clément Thibaut, Anvers, 1902, p. 250.

Note1. ANDREAE, Carnet de notes (manuscrit), Archives historiques privées du M.R.A.C, 94. 3., p. 7

Note2. NKAY, M.F., « Pangu, prestigieux centre commercial (1897) et première mission catholique (1908) de l'actuel diocèse d'Idiofa » in *RASM*, 1996, N° 5, p. 151.

Note1. STACHE, E., « Exploration du Loange et de la Kamtsha » in M.G., 1897, p. 204-205.

Note2. M.G., 1898, p. 847.

Note3. M.G., 1901, p. 609.

Note4. Enquêtes orales menées par nous à Pangu en septembre 2003 et enregistrées sur C.D.

Note1. PARMINTER, « Sur le Kassai et le Sankuru... » in M.G., 1893, p. 80.

Note2. PARMINTER, « Sur le Kassai et le Sankuru... » in M.G. 80.

Note3. Idem

Note1. Idem

Note2. PARMINTER, « Sur le Kassai... », p. 80.

Note3. M.G., 1893, Supplément.

Note4. ANDREAE, Carnet de notes (manuscrit), Archives historiques privées du M.R.A.C, 94. 3., p. 64.

Note5. DE CLERQ, A., « Relation de voyage » in *MCC.*, N° 65, 1894, p. 460.

Note1. DE CLERQ, « Relation... », p. 461.

Note2. ANDREAE, *op.cit.*, p. 64.

Note1. Idem, p. 65.

Note2. ANDREAE, *op.cit.*, p. 66.

Note3. ANDREAE, *op.cit.*, p. 66.

Note4. STACHE, E., « Exploration du Loange et de la Kamtsha » in M.G., 1897, p. 205.

Note2. STACHE, p. 204.

Note3. Idem, p. 205.

Note4. Ibidem, p. 205.

Note1. WISSMANN, « Exploration du Kasai... », p. 650.

Note2. Voir carte de la CK en annexe de *La question congolaise. La Compagnie du Kasai et ses actionnaires*.

Note3. De DEKEN, *Deux ans au Congo*, p. 254-255.

Note1. ANDREAE, *op.cit.*, p. 66.

Note2. DECLERQ, A., « Relation de voyage » in *MCC.*, N° 65, 1894, p. 460. De quelles possessions portugaises s'agit-il ? Le Père De Clerq ne le précise pas.

Note3. GILLAIN, C., *Mémento courrier*, carnet III, AHPMRAC, 59. 87 - 13, p. 5.

Note4. Deux la liste des ses compagnies d'exploration

Note4. Pour la liste des Les Compagnies, cf. supra.

Note1. MARCHAL, J., *E.D. Morel contre Léopold II. Histoire du Congo 1900-1910*, vol. I., L'Harmattan, Paris, 1996, p. 185.

Note2. MARCHAL, *L'État libre du Congo...*, op.cit., p. 377.

Note3. Liste chronologique des décès de Belges survenus au Congo (1878-1908), in *Ligue du souvenir congolais*, AHPMRAC, Dossier Closet.

Note1. Tous les ouvrages qui traitent de l'histoire contemporaine commencent obligatoirement par cette période de la genèse de l'E.I.C. Citons-en quelques uns que nous avons lus et qui nous ont aidés à élaborer ce paragraphe : STENGERS, J., *La place de Léopold II dans l'histoire de la colonisation*, La Nouvelle Cléo, 1950 ; idem, *Combien le Congo a-t-il coûté à la Belgique ?*, Bruxelles, ARCS, 1957 ; CORNEVIN, R., *Le Zaïre*, Paris, PUF, 1977 ; idem, *Histoire du Zaïre. Des origines à nos jours*, Hayez, Bruxelles, 1989 ; MARCHAL, J., *E.D. Morel contre Léopold II. Histoire du Congo 1900-1910*, L'Harmattan, Paris, 1996, 2 vol. ; idem, *L'État libre du Congo : paradis perdu. Histoire du Congo 1876-1900*, Paula Bellings, Borgloon, 1996, 2 vol. ; HOCHSCHILD, A., *Les fantômes du roi Léopold. Un holocauste oublié*, Belfond, Paris, 1998 ; BENEDETTO, R., *Presbyterian Reformers in central Africa. A Documentary Account of the American Presbyterian Congo Mission and the Human Rights Struggle in the Congo, 1890-1918*, E.J. Brill, Leiden - New York - Köln, 1996 ; BONTINCK, F., *Aux origines de l'État Indépendant du Congo. Documents tirés d'archives américaines*, Nauwelaerts, Louvain - Paris, 1966 ; NDAYWEL, I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Duculot, Paris - Bruxelles, 1998.

Note1. SCHWEINFURTH, G., *Au Cœur de l'Afrique 1868-1871 : voyages et découvertes dans les régions inexplorées de l'Afrique centrale*, Paris, Hachette, 1875.

Note2. Une description intéressante de la vie de ce personnage a été faite par HOCHSCHILD, *Les fantômes du roi Léopold...*, op.cit., 33-46.

Note1. STANLEY, *Cinq années au Congo (1879-1884)*, M. Dreyfus, Paris, 1886.

Note2. BONTINCK, F., "La dernière décennie de Nshasa (1881-1891)", dans *Zaire-Afrique*, 1982, N° 169, p. 535-552, N° 170, p. 619-633.

Note3. On le voit dans les traités qui ont été signés entre ses représentants et les chefs africains sur les terres desquels ils s'installaient. Jusqu'à cette date, ces traités ne concernaient que la cession de terrains, assortie de droits exclusifs d'exploitation. A partir de la fin de 1882, ils deviennent des textes de cession de souveraineté, destinés à être opposés aux revendications des autres puissances. Cette occupation du terrain continue sans relâche : des nombreux peuples sont visités dans le Bas-Congo, le long du Fleuve du Pool jusqu'au Stanley Falls et sur le Kasai jusqu'au Lac Léopold II (actuellement lac Maï Ndombe).

Note4. STENGERS, J., *Congo. Mythes et réalités*, Bruxelles, Duculot, 1989, p.53.

Note1. On peut lire l'intégralité de l'Acte général de Berlin dans le B.O., 1885.

Note2. NDAYWEL, *Histoire générale du Congo*, op.cit., p. 277-278.

Note1. On peut lire BONTINCK, F., "Les débuts des Missions au Congo" dans VERHELST, D., et DANIELS, H., *Scheut hier et aujourd'hui 1862-1987*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, 1993, p. 112-115.

Note2. Lire avec intérêt, pour cette partie, RENAULT, F., *Lavigerie. L'esclavage africain et l'Europe*, T.1., *Afrique Centrale* à T.2., *Campagne Antiesclavagiste*, De Boccard, Paris, 1971 ou PRUDHOMME, C., *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous le Pontificat de Léon XIII. Centralisation romaine et défis culturels*, Thèse de Doctorat, Université Jean-Moulin Lyon III, 1989.

Note1. Nous reviendront sur ces contacts dans la suite de notre exposé.

Note2. Le livre de STANLEY, *Through the dark continent*, 2 vol. à été traduit en français par LOREAU, A. sous le titre de : *À travers le continent mystérieux*, Paris, 2 vol., 1879.

Note1. ERNOULT, J., « Les spiritains au Congo. De 1865 à nos jours. Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo » in *Mémoire spiritaine. Etudes et Documents*, n° 3, 1995, p. 13

Note2. BG, N° 35 et 36 (1865), p. 1-3.

Note3. BG, t. 5, p., 128

Note1. BG, t. 4, p.646-649. Lire aussi, ERNOULT, J. « Les Spiritains au Congo... », p. 31-35.

Note2. ERNOULT, J., op.cit., p. 42.

Note3. ERNOULT, J., op.cit., p. 42-81.

Note1. COMBY, J., *Deux mille ans d'évangélisation*, Desclee, Tounai, 1992, p. 229.

Note2. Idem, p. 229.

Note3. RENAULT, F., *Lavigerie. L'esclavage africain et l'Europe 1868-1892*, T.1., *Afrique centrale*, E. De Boccard, Paris, 1971, p. 167.

Note1. De MEEUS et STEENBERGHEN, *Les missions religieuses au Congo belge...* p. 24.

Note2. *Les Missions Catholiques*, n° 600, 3 décembre 1800, p. 584 :

Note1. KOREN, H.J. ET LITTNER, H., « Le cardinal Lavigerie, le Père Duparquet et les missions du Congo », *Mémoire Spiritaine*, n° 11, 2000, p.79.

Note1. Nous reparlerons de ces deux missions au chapitre consacré à l'occupation du Kasai par les missionnaires catholiques.

Note2. Lire PRUDHOMME, C., *Stratégie missionnaire du Saint-Siège...*, op.cit., p. 582-588.

Note3. Le colonel STRAUCH était à l'époque Secrétaire général de l'A. I. A. en remplacement du Baron de Greindl. Il a joué un rôle important dans la relation entre Stanley et Léopold II. Son rôle a été aussi déterminant dans les négociations en vue de la reconnaissance de l'E. I. C. par les puissances à la conférence de Berlin.

Note1. AMAEB, *Papiers Lambermont*, vol. v, sect. 11. renier, correspondance de Rome 1884-1885, cité par ROEYKENS, « Le baron Léon de Béthune et la politique religieuse de Léopold II en Afrique » in *Zaire*, 10 (1956), p. 34.

Note2. COMBY, op.cit., p., Lire aussi PRUDHOMME, C., *Missions chrétiennes et colonisation XVIe - XXe siècle*, Cerf, Paris, 2004, p. 49-50.

Note3. ERNOULT, J., « Les Spiritains au Congo... », p.16.

Note1. NKULU, B., *La question du Zaïre et ses répercussions sur les juridictions ecclésiastiques (1865-1888)*, Faculté de Théologie Catholique, Kinshasa, 1982, p.73.

Note1. KOREN, H. J., et LITTNER, H., "Le cardinal Lavigerie, le Père Duparquet et les missions du Congo", in *Mémoire Spiritaine*, 11(2000), p. 79-80.

Note2. BG, t. 13, p. 1134.

Note3. Anonyme, « Nouvelles de la Propagande », in *MC*, 4 juin 1886. p. 268.

Note4. NKULU, op.cit., p. 117.

Note5. STORME, M., *Evangelisatiepogingen in binnelanden van Afrika gedurende de XXe*, IRCB, Bruxelles, 1951, p. 641.

Note1. NKULU, op.cit., p. 134-136.

Note2. Note aux Eminentissimes membres de la S. Congrégation de la Propagande relativement aux Missions récemment décrétées dans le Congo Belge et le Congo Français, APF, S.C., Africa, Angola, vol. 8, 977 (copie photocopiée)

Note1. NKULU, op.cit., p. 139-140.

Note2. Lettre de PII ILUKS au Cardinal Pretet de la Propagande, APF. S.C., Africa, Angola, vol. 8., 1005.

Note1. *Missions d'Afrique des Pères Blancs*, 1930, p. 151.

Note2. Le séminaire était établi dans le château de Crainhem. Le Père MERLON qui devait partir quelque temps plus tard au Congo en fut le directeur. Lire BAUNARD, *Le cardinal Lavigeriet*. 2, p. 377.

Note1. ANONYME, « Informations diverses » MC., 1886, p. 148, col. 2.

Note2. ALEXIS, *Le Congo belge*, 1892, p. 184-185 ; voir aussi ARCCIM, Z/III/b/1.3.3.

Note3. *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, 1887, p. 391-395; 1888, p. 420-424.

Note1. Ibidem

Note2. Projet de Statuts provisoire concernant l'érection d'un séminaire à établir à Louvain, APF, SC, Africa, Angola, vol. 8, N° 853-854 (manuscrit)

Note1. *Annuaire de l'Université catholique de Louvain*, op.cit., 1887, p. 391-395; 1888, p. 420-424.

Note2. F. HUBERLANT, né le 18 décembre 1853 à Marchienne-au-Pont, a été ordonné prêtre le 13 octobre 1878. Il a été pendant plusieurs années vicaire à Binche. Camille VAN RONSLÉ, né le 18 septembre 1862 à Lovengeghem, est ordonné prêtre le 16 décembre 1886. Il sera le premier Vicaire Apostolique du vicariat de l'État Indépendant du Congo. Albert De BACKER, né en 1851 à Maustier-au-Bois, est ordonné prêtre le 6 janvier 1878. Après avoir occupé plusieurs places dans le clergé séculier, il était déjà à la Maison-Carrée des Pères Blancs quand il apprend la fondation du Séminaire de Louvain. L'abbé REYNEN, limbourgeois, originaire de Peer et prêtre du diocèse de Liège. Bernard FREDERICK, scolastique chez les Jésuites dans le diocèse de Paderborn, il avait été chassé de l'Allemagne par la Kulturkampf. Bernard DIERKES, né en 1866 à Riesenbeek en Westphalie.

Note3. L'abbé FORGET, prêtre du diocèse de Namur, a été nommé professeur d'arabe en 1885, après avoir terminé ses études à Beyrouth et à Berlin.

Note1. Van RONSLÉ, *Origine des Missions de Scheut au Congo*, ARCCIM, Z/III/b/1.3.3. (Notes dactylographiées), p.17.

Note2. Idem, p. 18.

Note3. MARCHAL, *L'État libre du Congo...*, p. 166.

Note4. Van RONSLÉ, *Origine des Missions de Scheut...*, p. 19.

Note1. de BETHUNE, L., *Les missions catholiques d'Afrique*, Bruxelles, 1899, 295-296.

Note2. VARROD, P. (Sous la dir. de), *Le Robert illustré d'aujourd'hui*, France Loisirs, Paris, 2000, p. 197, col. 1.

Note1. Lire VERHELST, D., «La mission belge en Chine 1862-1887», dans VERHELST, D. et DANIELS, H., Scheut. *Hier et Aujourd'hui 1862-1987. Histoire de la Congrégation du Cœur Immaculée de Marie C.I.C.M.*, PUL, 1993, p. 25-64.

Note2. Idem, p. 32.

Note1. BONTINCK, F., «Les débuts des missions au Congo», dans VERHELST et DANIELS, *Scheut hier et Aujourd'hui...*, p. 116

Note2. Van RONSLÉ, op.cit., p. 17.

Note1. BONTINCK, « Les débuts... », op.cit., p. 118-120.

Note2. Voici ce que le Baron de BETHUNE écrivait, en 1891, au sujet de l'acceptation de la mission du Congo par les Scheutistes: « Ne devait-on pas craindre que ces dignes missionnaires acclimatés dans les steppes glacées de la Sibérie chinoise reculeraient devant le fardeau d'une mission nouvelle, sous le soleil brûlant de l'Équateur ? Ceux qui exprimaient ces craintes connaissaient mal l'ardent patriotisme qui anime le clergé belge et surtout ceux de ses membres qu'une vocation irrésistible appelle au-delà des mers », dans *Les missions catholiques d'Afrique*, op.cit., p. 295-296.

Note3. BONTINCK, op.cit., p.118-119.

Note1. On peut lire le texte de ce Bref papal dans MCC, 1889, p. IV-V.

Note2. Pour cette expression, lire BONTINCK, «Les débuts...», op.cit., p. 120.

Note3. Van RONSLÉ, op.cit., p. 21.

Note4. GUELUY, A., né à Anvaing le 23 avril 1849, ordonné prêtre à Tournai le 24 juin 1872, entre au noviciat de Scheut le 5 septembre 1875. Parti pour la Chine le 7 mars 1877, nommé assistant du Supérieur Général en 1877, il s'embarque pour le Congo, le 25 août 1889. Il meurt à Scheut, le 22 décembre 1924.

Note1. HUBERLANT, F., avait été nommé provicaire apostolique du Congo le 13 février 1891. Malade, il retourne en Belgique en septembre 1892, il décède à Scheut, le 24 mars 1893.

Note2. CAMBIER Émeri est né le 2 janvier 1865 à Flobecq, ordonné prêtre le 21 novembre 1887. Il sera missionnaire au Congo pendant 25 ans. Préfet Apostolique du Haut-Kasaï de 1904 à 1913, il meurt à Namur en 1943.

Note3. Georg KRAFT, né en 1853, était missionnaire du Saint-Esprit au Bas-Congo (lire R. STREIT et J. DINDINGER, *Bibliotheca missionum*, série *Afriikanische Missiosliteratur*, XVIII, 1880-1909, n. 7724-9753, Fribourg, 1953, p.115). Georges LE LOUET (1857-1892), ordonné prêtre en 1881, fait sa profession religieuse dans la Congrégation du Saint-Esprit en août 1883 (Lire *Bulletin de la Congrégation S. Sp.*, III, 1891-1893, p. 729-735).

Note4. MARCHAL, op.cit., p.166.

Note5. A.M.B.A..E., M 569, liasse 40. Lettres de Van Eetvelde au gouverneur général, 1er mars, 17 et 30 mai 1888.

Note1. de BETHUNE, op.cit., p. 303-304; ou MCC, 1890, p. 304. Nous reviendrons sur Berghes-Sainte-Marie dans un prochain chapitre traitant de l'occupation du bassin du Kasaï par les missionnaires.

Note2. Cette expression est empruntée au titre de l'ouvrage, *À l'assaut des pays nègres. Journal des missionnaires d'Alger dans l'Afrique équatoriale*, Œuvres des Écoles d'Orient, Paris, 1884, 347 p.

Note1. Lire BONTINCK, F., *Les missionnaires se Scheut au Zaïre : 1888-1988*, L'Épiphanie, Kinshasa, 1988, p. 3-7.

Note2. VELLUT, J.L. (sous la dir. de), Émeri Cambier. Correspondance du Congo (1888-1899). Un apprentissage missionnaire, Bruxelles - Rome, 2001, p. 90.

Note1. MARCHAL, op.cit., t.2, p.167.

Note2. MARCHAL, op.cit., T.2, p.178.

Note3. En avril 1899, le père Bernard Dierkes écrit qu'il attend 70 jeunes filles du Kasaï.

Note1. VELLUT, op.cit., p.189-192.

Note2. Lire BONTINCK, « Les débuts de la mission au Congo » in VERHEST et DANIELS, *Scheut, hier et aujourd'hui...* p. 128.

Note1. MARCHAL, op.cit., T.2., p. 176.

Note2. BONTINCK, « Les débuts... », op.cit., p.128-129.

Note3. MARCHAL, op.cit., t.2., p. 168.

Note1. VELLUT, *Émeri Cambier*... p. 424

Note1. VELLUT, *Émeri Cambier...*, p. 124.

Note2. VARANGOT, P., « Maladie du sommet » in *MPB*, 1906, p. 107.

Note1. ANONYME, M. G., 1890, p. 37, col. a

Note2. VELLUT, *op.cit.*, p. 30.

Note3. MARCHAL, *op.cit.*, t.2., p. 182.

Note4. Idem, p. 181-182.

Note5. Rapport du Magistrat BREUER, A.M.B.A. E, législation, M.588.

Note1. MARCHAL, *op.cit.*, t.2, p. 183.

Note1. Ce titre fait allusion à l'excellent article de VELLUT, J.L., « Émeri Cambier (1865-1943), fondateur de la mission du Kasai. La production d'un missionnaire de légende », in HALEN, P. et RIESZ, J. (éds), *Images de l'Afrique et du Congo Zaïre dans les lettres françaises de Belgique et alentour. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (4-6 février 1993)*, Bruxelles, 1993, p. 39-74. Cet article donne des informations sur le personnage de Cambier et sur les débuts de la mission de Scheut au Congo.

Note2. Lettre de MACAR, Cf. supra.

Note3. VELLUT, *Émeri CAMBIER. Correspondance du Congo...*, p. 30.

Note1. MARCHAL, *op.cit.*, vol. 2, p.170. Le prince Henri de CROY deviendra le chef de la station d'État à Luluabourg, tandis que son cousin Ernest d'Urserl meurt le 9 janvier 1892 après réception de l'extrême onction des mains du père Jean DEGRYSE, compagnon de Cambier à Luluabourg. S'interrogeant sur la raison pour laquelle la mère d'Ernest d'Urserl ne voulait pas que son fils manque de confession, MARCHAL écrit : « Un ami scheutiste du Kasai m'a dit un jour que ses collègues sur place racontaient que le comte avait été relégué au Congo pour avoir, en janvier 1891, tué le prince héritier Baudouin en le surprenant avec sa femme au lit. Il mourut de méningite, écrit son biographe, dans les bras de son cousin de CROY, commissaire de district de Luluabourg. Mais les fonctionnaires se trouvant dans les environs racontaient que celui-ci avait empoisonné son cousin. Le prince semble par ailleurs avoir considéré sa mission au Congo comme terminée après la mort du comte. Il se déclara malade et séjourna plusieurs mois à Berghe-Sainte-Marie... », p. 170.

Note2. BONTINCK, « Les débuts des missions... », *op.cit.*, p.124.

Note3. DIEU, L., *Dans la brousse congolaise...*, *op.cit.*, p.86.

Note1. DIEU, L., *Dans la brousse congolaise...*, *op.cit.*, p. 82.

Note2. DIEU, *op.cit.*, p. 88

Note3. SEGHERS, *MCC*, 1897, p.536.

Note1. Van AERTSELAER, J., "Lettre" in *MCC*, 1893 ; DIEU, *Dans la brousse congolaise...*, *op.cit.*, p. 90-97 ; SCHEITLER, M., *L'histoire de l'église catholique au Kasai*, Kananga, 1991, p. 24.

Note2. DIEU, *op.cit.*, p. 93.

Note1. DIEU, *op.cit.*, p. 95.

Note2. *MCC.*, 1893-1894.

Note3. DE DEKEN, *Deux ans au Congo...*, *op.cit.*, p. 324

Note1. De DEKEN, *op.cit.*, p. 250

Note2. De DEKEN, *op.cit.*, p. 252.

Note3. De DEKEN, *op.cit.*, p. 151.

Note4. Idem, p. 253.

Note1. De DEKEN, *op.cit.*, p. 263.

Note2. Idem, p. 160-161.

Note3. De CLERQ, « Relation de voyage... », *op.cit.*, in *MCC.*, p. 460.

Note1. De CLERQ, *op.cit.*, p. 460.

Note2. De CLERQ, *op.cit.*, p. 460. Il s'agit du poste de Lubwe.

Note3. CLERQ, *op.cit.*, p. 460.

Note4. Ibidem.

Note5. Ibidem

Note1. Ibidem

Note2. De CLERQ, *op.cit.*, p. 460.

Note3. De CLERQ, *op.cit.*, p. 460-461.

Note4. CLERQ, *op.cit.*, p. 461.

Note5. De DEKEN, *op.cit.*, p. 185-186.

Note1. MARCHAL, J., *L'État libre du Congo...*, p. 180.

Note2. MARCHAL indique : « En novembre 1898 le père Declene de Boma écrivit au père Jules Jadoul, le supérieur de Moanda, qu'il devait se tenir près pour recevoir 250 filles expédiées du Lac Léopold II. Début 1899 Declene insista auprès du gouverneur général Fuchspour recevoir plus de filles pour servir ses garçons de Boma. Fuchs répondit le 7 février 1899 qu'il avait rappelé à certains commissaires de district l'envoi de filles à Moanda. Le successeur de Jadoul à Moanda, Bernard Dierkes, écrivit en avril 1899 qu'il attendait 70 jeunes filles du Kasai », p. 180.

Note3. GODELIEVE, M., « Relation de voyage » in *MCC*, 1994, 430.

Note4. Idem.

Note1. DIEU, L., *Dans la brousse...*, p. 116.

Note2. Lettre de CHALTIN à Cambier, Dima, le 28 février 1908, *ARCCIM*, P.II.b.2.2.5.

Note3. Lettre n°888h du GG. du 24 février 1899, *ARCICM*, O.II.c.1.12.2.

Note4. A.M.B.A.E., *Archives Africaines*, dossier n° M.42 (570) 62, III.

Note1. A.M.B.A.E., *Archives Africaines*, dossier n° M.42 (570) 62, III.

Note2. Les premières grandes rébellions des autochtones contre l'établissement de l'ordre colonial sont qualifiées de « révoltes de Batetela ». C'est la mutinerie des soldats de Luluabourg, en 1895, au Kasai, qui inaugure une décennie d'insécurité dans toute la partie est du Congo. C'est de cette insécurité dont parle le Gouverneur FUCHS.

Note3. APF, FNS, Vol. 238, n° 357, (copie)

Note1. La Compagnie du Kasai ne s'offusque pas d'afficher ouvertement sa collaboration avec les missions religieuses. On peut lire ce qui suit dans sa brochure de propagande publiée en 1906 : « Par voie de subsides ou autrement, la Compagnie vient largement en aide aux missions religieuses du Kasai qui s'adressent à elle. Elle emploie leurs catéchumènes, là où c'est pratiquement possible, dans les postes de cultures, dans les ateliers de vannerie, dans les postes de bois. Ces catéchumènes sont salariés et engagés régulièrement comme tous nos autres travailleurs ». ANONYME, *Question congolaise. La Compagnie du Kasai à ses actionnaires. Réponse à ses détracteurs*, Bruxelles, 1906, p. 78.

Note1. Lettre de VAN RONSLÉ à Van HECKE, Supérieur Général, Boma, le 22 décembre 1900, APF, FNS, Vol. 238, N° 344.

Note2. Lettre de VAN RONSLÉ au Cardinal LEDOCHOWSKI, Boma, le 23 février 1901, APF, FNS, Vol. 238, N° 345.

Note1. Lettre de Van HECKE au Cardinal LEDOCHOWSKI, Scheut, le 26 mars 1901, APF, FNS, Vol. 238 N° 347.

Note2. Lettre de Van HECKE au Cardinal LEDOCHOWSKI ..., *op.cit.*

Note3. Idem

Note4. BONTINCK, « Les débuts des Missions... », *op.cit.*, p. 126. ARCCIM, Décret n° 44931, P.II.b.2.2.1.

Note1. MARCHAL, *op.cit.*, vol.2., p. 198. C'est dans l'optique de cette politique que le poste d'état de Lubwe sera supprimé et le site confié à la C.K.

Note2. Pour sécuriser ses factoreries et briser la résistance des autochtones contre le travail exténuant de la récolte et du portage du caoutchouc, la C.K. s'est doté d'une milice armée dont les agents sont connus sous l'appellation de « surveillants ». Dans les contrées où l'État et sa Force Publique n'étaient pas présents, ce sont les « surveillants » qui étaient censés faire respecter la loi et aider à la collecte de l'impôt. D'où une permanente confusion de rôle entre l'exercice de la coercition pour des fins commerciales et son utilisation pour assurer l'ordre public. Lire ANONYME, *Question congolaise. La Compagnie du Kasai à ses actionnaires. Réponse à ses détracteurs*, p. 52.

Note3. C'est une expression consacrée qui, tout au long de la période coloniale, désignait et justifiait la présence des missionnaires à côté des compagnies commerciales et industrielles.

Note1. WAUTERS, « Le commerce dans le bassin du Kasai » in M.G., 1910, col. 428.

Note2. ANONYME, *Question congolaise. La Compagnie du Kasai...*, p. 9 ; WAUTERS, « La Compagnie du Kasai », M.G., 1901, col. 607-615 ; Idem, « Le commerce dans le bassin du Kasai » in M.G., 1910, col. 427-430 ; Décret de création de la Compagnie et ses Statuts, B.O, 1901, p. 252-270.

Note1. WAUTERS, « L'affaire du Kasai », M.G., 1910, col. 488.

Note2. WAUTERS, « La Compagnie du Kasai », *op.cit.*, col. 612-613.

Note1. WAUTERS, « La Compagnie du Kasai », *op.cit.*, col. 614 ; Idem, « Le commerce dans le bassin... », *op.cit.*, col. 429 ; ANONYME, *Question congolaise...*, *op.cit.*, p.11-12.

Note2. ANONYME, Idem, p. 10-11 ; B.O., 1901, p. 257.

Note3. Lire Lettre de CAMBIER au directeur de la C.K., Luluabourg Saint Joseph, 22 juin 1903, ARCCIM, P.II. b. 2.3.

Note4. CORNET, A., in VELLUT, *Émeri CAMBIER...*, p. 36

Note1. Lettre de DREYPOND à la direction de la C.K. à Bruxelles (copie pour CAMBIER), le 17/12/1905, ARCCIM, Papiers Cambier, Boîte P.II.b.2.

Note2. *Capitas* (ou Kapitā) = chefs d'équipe ou responsables d'un groupe.

Note3. *Matabiches* = pot-de-vin, récompense, cadeau, etc.

Note4. MARCHAL, *op.cit.*, vol. 2, p. 201.

Note5. Lettre du Père SPEENACKERS au Père STROO, Scheut, le 15 /02/ 1909, ARCCIM, P.II.b.2.2.5 (manuscrit).

Note1. AMBAE, M 570, liasse 48

Note2. Lettre de CAMBIER au directeur de la C.K. à Dima (dactylographiée), le 3/4/1908, ARCCIM, Papiers Cambier, boîte P.II.b.2.

Note1. Cette expression devenue légendaire est le titre d'un ouvrage de E. D. MOREL, *Red Rubber : The Story of the rubber Slave Trade which Flourished on the Congo for Twenty Years, 1890-1910*, Nouvelle édition révisée, National Labour Press, 1919.

Note1. ANONYME, *Question congolaise...*, p.32.

Note2. Idem, p. 88.

Note3. C'est un roseau servant à la fabrication des paniers.

Note1. Lettre de Van HECKE au Cardinal Gotti, Scheut, le 24 décembre 1903, ARCCIM, P.II.b.2.2.1.

Note1. *Le Mouvement des Missions Catholiques*, 1905, p.88.

Note1. BENEDETTO, *Presbyterian Reformers...*, *op.cit.*, p. 5-6.

Note2. Idem, p. 6.

Note3. BENEDETTO, *op.cit.*, p.6.

Note4. WILSON, J.L., « Central Equatorial Africa. A New Field for Missionary Effort » in *The Catholic Presbyterian*, N° 1, 1879, p. 260-266.

Note5. WILSON, cité par BENEDETTO, *Presbyterian Reformers...*, *op.cit.*, p. 6.

Note6. Idem, p. 6.

Note1. BENEDETTO, *op.cit.*, p. 7.

Note2. Né en Virginie en 1865, Sheppard fréquente l'institut Hampton de cet État, un des rares établissements d'enseignement supérieur ouverts aux Noirs du Sud. Après avoir poursuivi ses études au séminaire pour gens de couleur de Tuscaloosa, en Alabama, il devient pasteur presbytérien à Montgomery et Atlanta. HOCHSCHILD, *Les fantômes du roi...*, *op.cit.*, p. 184.

Note1. BENEDETTO, *op.cit.*, p. 7.

Note2. SHEPPARD. W.. *Presbyterian Pioneers in Congo*. Presbyterian Committee of publication. Richmond. 1916.

Note3. BENEDETTO, op.cit., p. 7-8 ; HOCHSCHILD, *Les fantômes du roi...*, op.cit., p. 185.

Note1. Lettre de Morisson au Commissaire de district, Luebo, le 11 février 1898, AMBAE, M. 580, 12459, II, affaire Morisson.

Note2. Lettre de CAMBIER au Gouverneur Général, Luluabourg, le 7 août 1899, AMBAE, M.42 (570), boîte 62, III.

Note1. Lettre de Cambierà l'Œuvre de la Propagation de la Foi de Lyon, Luluabourg Saint Joseph, le 30 septembre 1906, APFL., G. 44.

Note2. Cfr. supra. Mutoto (1912) ; Lusambo (1913) ; Bulape (1915) Bibaanga (1917).

Note3. HOCHSCHILD, A., *Les fantômes du roi Léopold II...*, op.cit. ; VANGROENWEGHE, D., *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, Bruxelles, 1986 ; MASSOZ, M., *Le Congo de Léopold II*, Liège, 1989 ; MARCHAL, J., *E.D. Morel contre Léopold II. L'histoire du Congo 1900-1910*, Paris L'Harmattan, 1996, 2 vol. ; BENEDETTO, R., *Presbyterian reformers in central Africa...*, op.cit. ; NDAYWEL, I., *Histoire générale du Congo...*, op.cit., p.322-344.

Note1. BENEDETTO, op.cit., p.

Note2. MUKOSO, F., *Les origines et les débuts de la Mission du Kwango (1879-1914)*, FCK, Kinshasa, 1993, p. 186-188.

Note1. Résolution du 20 mai 1903, cité dans HOCHSCHILD, op.cit., p. 229.

Note2. HOCHSCHILD, op.cit., p. 230.

Note3. LOUIS, W.R., « Roger Casement and the Congo » in *JAH*, V (1964) 1, p.99-120.

Note4. L'expression « *question congolaise* » est empruntée au titre du célèbre ouvrage du Jésuite A. VERMEERSCH, *La Question congolaise*, Bruxelles, 1906. Cet épisode de l'histoire est qualifié de « Campagne anti-léopoldienne » par les défenseurs de Léopold II. VERMEERSCH écrit ce livre et d'autres encore pour défendre les jésuites du Kwango accusés par la commission d'enquête de s'être livrés, eux aussi, à la violation des droits humains au Congo.

Note1. B.O. (1904), p.285. Lire aussi MUKOSO, op.cit., p. 189-190.

Note2. Idem.

Note1. Rapport de la Commission d'enquête, in B.O. (1905), 224-225. Lire VANGROENWEGHE, D., *Du sang sur les lianes...*, op.cit., p. 198-204.

Note2. VANGROENWEGHE, D., *Du sang sur les lianes...*, op.cit., p. 198-204.

Note3. Ibidem

Note1. APR, Fonds Congo, 5/20 cité par MUKOSO, op.cit., p. 187, note 23.

Note2. MUKOSO, op.cit., p. 190-191.

Note3. DIEU, L., op.cit., p. 260-261.

Note1. Voir AMBAE, M. 610, A/III/3.

Note2. Lire les lettres de Morisson dans BENEDETTO, op. cit., p. 54-246.

Note1. BENEDETTO, op.cit., p. 267-274.

Note1. Léon ROM est un ancien officier de la force publique qui avait la passion de « collectionner les têtes coupées » qu'il gardait comme trophée. Cet homme funeste, une fois en retraite, devient inspecteur général de la Compagnie du Kasai. Lire HOCHSCHILD, op.cit., p. 165-167 et p. 306.

Note2. En réponse aux accusations qui lui étaient faites, la CK a toujours soutenu qu'elle obtenait son caoutchouc sans « jamais s'écarter du rôle purement commercial qui lui est dévolu ». Elle nie avoir spolié les indigènes et les avoir contraints au portage. Elle affirme aussi avoir payé correctement le travail de ses salariés. Lire *Question congolaise. La Compagnie du Kasai...*, p. 87-100.

Note1. Les traditions des Ding orientaux rapportent cet épisode douloureux de l'histoire locale. Une version des traditions du clan Ntsum relatée par Mpia en 1978 raconte ce qui suit : « Après la mort du roi Mwimbeng, Duul a hérité du pouvoir. C'est à cette époque que les Blancs sont arrivés et ont forcé les gens à produire du caoutchouc (ndun'n). Cette corvée était imposée de façon particulière aux villages Kibwadu, Kapia, Mpimako, Bankoko, Ibwa et Binko qui se situaient près de Lubwe où les Blancs se sont installés. Les habitants de ces villages fuyaient ces durs travaux pour se réfugier ailleurs. Duul n'a pas vécu longtemps. À sa mort, c'est Kikpanza qui prend le pouvoir à l'époque où la récolte du caoutchouc devenait de plus en plus pénible. Les villageois ne voulaient plus s'y livrer. Croyant que ce refus s'appuyait sur l'autorité du chef, les Blancs s'en sont pris à Kikpanza (Munken à l'époque) : ils l'ont fait arrêter et, comble de déshonneur, l'ont contraint à coucher avec sa propre sœur. Honteux de cette infamie, Kikpanza décide de fuir Kapia pour se réfugier à Mbel. Les Blanc s'emparent de son neveu et le relègue à Luebo. Pour obtenir sa libération, les Blancs nous ont exigé de céder notre olifant sacré en ivoire, « makl ma nim ». Lire NKAY M.F., *Histoire des Ding Mbensia d'après les traditions du clan Ntshum (Des origines à 1899)*, Mémoire de Licence, UNAZA, Lubumbashi, 1979, p. 39-40.

Note2. SHEPPARD, W., « From the Bakuba Country », in *The Kassai Herald*, Janvier, 1908, p. 13.

Note3. ANONYME, « Procès de la Compagnie du Kasai contre Sheppardet Morrison » in *M.G.*, 1909, col. 478.

Note4. BENEDETTO, op.cit. p. 16. Voir aussi Réponses de CAMBIER aux accusations contre la C.K, ARCCIM, Boîte Z. III. b. 1. 21.

Note1. MARCHAL, op.cit., vol. 2, p. 203.

Note2. HOCHSCHILD, op. cit., p. 308.

Note3. MARCHAL, op.cit., vol. 2, p. 203.

Note1. BENEDETTO, op.cit., p. 21.

Note2. Idem, p. 23.

Note3. Idem, p. 23

Note4. Idem, p. 23.

Note1. BENEDETTO, op. cit., p. 23

Note2. Ibidem.

Note3. Ibidem, p. 23 ; HOCHSCHILD, op.cit., p. 310.

Note4. BENEDETTO, op.cit., p. 23-24.

Note5. Idem, op.cit., p. 24.

Note1. HOCHSCHILD, op.cit., p. 311.

Note2. Contrairement à une opinion généralement admise attribuant la suppression de Pangu à la maladie du sommeil, les sources indiquent que cette maladie a été plutôt un prétexte évoqué par la C.K. pour inviter les missionnaires à s'établir à Pangu. La suppression de Pangu est due à d'autres facteurs que nous évoquerons au chapitre quatrième.

Note3. Archives de l'Œuvre de la Propagation de la Foi, Lyon, G.74.

Note1. B.O., 1903 et 1909.

Note2. DIEU, L., *Dans la brousse...*, op.cit., p. 117 ; MARIAULE, A., « Nganga-Bouka » « Médecin - Sorcier ». *Le Père Cambier (1865-1943)*, coll. Lavignerie, Namur, s.d, p.131.

Note3. MARIAULE, « Nganga-Bouka »..., p. 132.

Note1. MARIAULE, op.cit., p. 133-134.

Note2. Idem, p. 137.

Note3. MARIAULE, op.cit., p. 137-138.

Note1. DIEU, op.cit., p.140

Note2. DIEU, op.cit., p. 118 ; MARCHAL, op.cit., vol. 2, p.201.

Note3. MARCHAL, op.cit., vol.2., p. 201.

Note4. La direction de l'hôpital de l'île des dormeurs est confiée à la Sœur Albania.CAMBIER fait l'éloge d'une religieuse qui, malade, ne veut pas rentrer en Europe, mais veut mourir près de ses Noirs : «*Oh Père, dit-elle, Oh mon Père ! Non, je vous en supplie, ne me renvoyez pas, laissez-moi mourir près de mes Noirs* ». Effectivement, quelques mois après la Sœur mourut près de ses malades. Pour Cambier, cette sœur est un de ces «*anges terrestres incarnant la charité de Dieu* », Discours de CAMBIER prononcé devant des Anciens Coloniaux, dans MARIAULE, op.cit., p.141-142.

Note1. Il s'agit du *Règlement coordonnant les mesures prises pour enrayer la maladie du sommeil et comminant des peines contre les contrevenants au dit règlement*, B.O, 1910, p. 1029.

Note2. BAERTS, R., « Lettre à un confrère », in *M C C P*, septembre, 1910, p.215.

Note3. Van der Linden, F., op.cit., p. 147.

Note1. SCHWETZ, *Rapport sur les travaux de la mission médicale antitrypanosomique du Kwango-Kasaï*, Goemaere, Bruxelles, 1924, p. 77. Nous reparlerons de ce rapport dans un prochain chapitre consacré aux Jésuites.

Note2. LODE ACTTEN cité par Van BULCK, « Les Badzing dans nos sources de littérature ethnographique » in *Congo*, II (1934), p. 326.

Note1. Thilbaut, *Les Jésuites et les fermes-chapelles*, Goemare, Bruxelles, 1911, p. 34.

Note2. B.O, 1903, col. Voir aussi AMBAE, AIMO, 1903.

Note3. MGANGA MLEFU, « La maladie du sommeil » in *Revue congolaise illustrée*, n° 6, juin 1960, p. 22-23.

Note1. Idem.

Note2. MUKOSO, op.cit., p. 181.

Note3. Van WING, J., *Les fermes-chapelles*, notes rédigées en 1967, citées dans CIPARISSE, G., *Les structures traditionnelles de la société mpangu*, (1976-1977), p. 527-538.

Note4. Archives de l'Œuvre de la Propagation de la Foi, Lyon, G.74.

Note5. MARIAULE, « Nganga-Bouka »..., p. 132.

Note1. B.O., 1907.

Note2. B.O., 1910, p. 324.

Note1. WAUTERS, « Compagnie du Kasaï - Différend avec l'État » in *M.G.*, 1910, col. 425.

Note2. Ibidem

Note3. *Papiers de DE KEYZER*, E., AHPMRAC., RG.764/R.G. 887.

Note4. NICOLAÏ, H., op. cit., p. 309.

Note1. M.G (1913), col. 531-532.

Note2. M.G (1913), col. 531-532.

Note1. Dans une lettre adressée à CAMBIER le 9 février 1910, le directeur général et le chef-comptable écrivent : « Nous avons l'honneur de vous remettre copie de diverses correspondances de notre Direction d'Afrique et de nos agents au Congo, se plaignant de ce que la mission n'effectue pas nos transports avec toute célérité voulue. Vous constaterez que tous nos agents sont d'accord pour dire que cette situation peut nuire à nos intérêts sans compter qu'elle présente un certain danger par suite des grandes quantités de poudre qui s'accumulent dans le magasin. Nous espérons, Très Révérend Père, qu'il aura suffi de vous signaler cette situation pour que vous donniez des instructions pour y remédier et pour éviter qu'elle se reproduise à l'avenir ». Une autre lettre date du 1^{er} septembre 1911 : « Il nous revient que vous êtes sollicité, par nos concurrents, pour des questions de transports. Nous vous refusons à penser que vous vous prêtiez à un concours désobligeant pour notre Compagnie, avec laquelle - vous personnellement et vos missions - entretenez, depuis dix années, des rapports si courtois et si sympathiques. Le moment est venu, pour nous, de compter sur nos amis ». CAMBIER répond à cette deuxième lettre : « Je suis heureux de voir que vous vous êtes refusés à penser que nous aurions pu nous prêter à un concours désobligeant pour la Compagnie. Vous ne deviez même pas en douter et ce n'est pas moi qui romprai jamais le premier les rapports si courtois et si sympathiques que nous entretenons depuis dix années. Mr. Dejean m'a, en effet, sollicité pour des questions de transports. Il a fait plus : il m'a demandé quels étaient les subsides que nous accordons la Compagnie, en me disant qu'il était commissionné pour nous octroyer tous les avantages que nous fait la Compagnie et plus encore si je le voulais. J'ai refusé de lui répondre, en lui disant que la reconnaissance ne s'achète ni ne se vend. [...] ». Une troisième lettre écrite à partir de Luebo par le Directeur ff de la CK et adressée à CAMBIER, déplore le fait que la mission de Hemptinne ne fournisse plus aucun porteur : « J'ai l'honneur de porter à votre connaissance que la mission de Hemptinne St Benoît ne nous fournissant plus aucun porteur, il reste en souffrance à Luebo 1526 charges. Le gérant de cette factorerie et moi-même avons attiré, à plusieurs reprises, l'attention des révérends Pères sur cette situation regrettable, mais toutes nos lettres sont restées sans réponses. Je me verrai donc, fort probablement, dans l'obligation d'autoriser le gérant de Tshitadi à recruter lui-même des porteurs, à moins que vous ne trouviez le moyen d'assurer un service de transport plus important et plus régulier que celui existant actuellement ». CAMBIER justifie cette fâcheuse situation « [...] J'épingle à la présente le premier mot que le Père Van Roye, supérieur de la mission m'écrit à ce sujet. Il est daté du 25 avril, il y a donc huit jours. Ce mot vous donne la clé de la question. En février et mars, Monsieur Hankenne, chef de poste de Luluabourg, est allé s'installer près de la mission d'Hemptinne, pour recueillir l'impôt, organiser les chefferies et recruter des porteurs. On m'a dit qu'en ce moment, le poste de Luluabourg avait besoin de cinq mille porteurs. [...] Mr. Peffer a pris (je dis-pris, parce que cela ne s'appelle pas recruter) jusqu'aux hommes de la mission d'ici, par billet ainsi conçu : « 20 ou 40 hommes du chef X..., se rendent à Luebo ou Lusambo ». [...] Mr. Hankenne a agi de même à Hemptinne, et, de plus, aurait conseillé aux porteurs de demander le double de paiement et même d'exiger le paiement avant le transport de la charge. Je sais d'ailleurs, non plus de source noire, toujours sujette à caution, mais de source blanche, qu'une circulaire a été adressée aux agents de l'État, leur recommandant de renseigner les indigènes sur la valeur du caoutchouc, sur le prix du portage, etc. Le manque de porteurs à Hemptinne est donc dû à une cause passagère. Les porteurs s'étant mis en grève, exigeant une augmentation de paiement, j'ai écrit au père supérieur d'Hemptinne, de payer ses porteurs, comme on les paye au poste de Luluabourg, à savoir, 3 francs pour aller ou retour, et 4,50 pour l'aller et le retour (donc six ou neuf par charge) en leur donnant encore en plus la ration ordinaire de sel (ce qu'ils ne reçoivent pas à l'état). [...] ». Voir Papiers Cambier, A.R.CCIM, boîte P.II.b.2.2.5.

Note1. B.O., 1911, p. 416.

Note2. GENON, « L'industrie de l'huile de palme au Congo » dans *Papiers Sidney EDKINS*, Archives Privés du M.R.A.C, Boîte 54 (polycopie)

Note3. Idem.

Note1. Lire MUKOSO, op.cit., p. 240-248.

Note2. BAERTS, op. cit., p. 213.

Note1. Entretien avec MUKULUNDEKE, le 5 avril 1986 à Nsim Bawongo, alors que j'étais professeur d'histoire au petit séminaire de Laba.

Note2. NICOLAÏ, op.cit., p. 322.

Note3. MAMOKO, V., *Occupation coloniale de l'entre Piopio-Loange - Pays Ding Mbensia - 1885-1931*, Mémoire de licence en Histoire, IPN, Kinshasa, 1981, p. 77.

Note1. *Lettre de Cambierà Bracq*, Saint Joseph, le 13 janvier 1913, ARCCIM, P.II.b.3.1.1.

Note2. BONTINCK, « L'implantation de l'Eglise missionnaire au Congo » in VERHELST et DANIELS, *op. cit.*, 188.

Note3. DIEU, *Dans la brousse congolaise...*, *op. cit.*, p. 261.

Note1. BONTINCK, « L'implantation... », *op.cit.*, p. 189.

Note2. BONTINCK, *op.cit.*, p. 189.

Note3. CAMBIER, *Lettre ouverte*, Katombe, le 23 février 1912, ARCCIM, P.II.b.3.1.1.

Note4. BONTINCK, *op.cit.*, p. 190.

Note1. Lettre d'A. MISONNE au Cardinal GOTTI, Rome, le 9 juin 1913, APF, Fond S.C., vol. 9, 415. Les mots soulignés l'ont été par le rédacteur de la lettre lui-même.

Note2. Lettre de MISONNE au cardinal GOTTI, Rome, le 9 juin 1913, APF, Fond S.C., vol. 9, 417.

Note1. Idem, 417-418.

Note2. Souligné par l'auteur de la lettre.

Note3. Lettre de MISONNE au Cardinal GOTTI, *op.cit.*, 418.

Note1. Au Kasai, le premier diamant fut ramassé en novembre 1907, mais c'est en 1913 qu'on attestera que le Kasai était vraiment une région diamantifère. L'extraction du cuivre démarre au Katanga (à Kolwezi) en mars 1909 et la première fonderie d'Élisabethville fut allumée en 1911. Lire NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, *op.cit.*, p. 387. En ce qui concerne l'huile de palme, nous avons déjà indiqué que c'est à partir de 1911 que la société des *Huilleries du Congo belges* recevra de l'État colonial des terres domaniales comportant des palmiers elais. Tous ces bouleversements économiques auront des incidences certaines sur les stratégies missionnaires dans l'ensemble du Congo. On verra, par exemple, les Jésuites et les Scheutistes passer les accords avec les H.C.B. pour s'occuper des écoles respectivement à Leveville et à Alberta. Les Scheutistes du Kasai abandonneront Pangu pour une extension vers les zones minières du Katanga.

Note1. ANONYME, « L'exploration Frobenius dans la région du Kasai », *M. G.*, 1905, col. 358.

Note2. ANONYME, *Question congolaise. La Compagnie du Kasai...*, *op.cit.*, p. 78.

Note3. ANONYME, « L'exploration Frobenius... » in *M.G.*, 1905, col. 358.

Note4. VAN BULCK, « Les Ba. Dzing dans nos sources de littérature... », *op. cit.*, p. 316-317.

Note1. *M.G.*, 1905, col. 358-359.

Note2. *M.G.*, 1905, col. 358.

Note3. Idem, col. 359.

Note4. *M.G.*, 1905, col. 358.

Note1. FROBENIUS, L., *Schatten des Kongostaates. Bericht ueber den Verlauf der ersten Reisen der D.I.A.F.E. von 1904 bis 1906*, Berlin, 1907, pp. 112-175.

Note2. FROBENIUS, L., « Bericht ueber die voelkerkundlichen Forschungen » in *Zeitschr. f. Ethnologie*, XXXVIII, 1906, pp. 736-741; „Reisebericht aus Dima“, in *Zeitschr. f. Ethnologie*, XXXVII, 1905, pp. 767-770.

Note3. FROBENIUS, *Schatten des Kongostaates...*, p. 161-162.

Note4. FROBENIUS, *Schatten des Kongostaates...*, *op.cit.*, p. 163.

Note5. MARCHAL, *op.cit.*, vol.2. p. 200 ; Lire aussi AMBAE, AE 199, liasse 2.

Note1. Lettre de Grenade à son père, Dima, le 18 décembre 1905, Papiers de Paul GRENADE, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note2. CTC = Caoutchouc.

Note3. Idem.

Note4. Lettre à son père, Dima, le 10 janvier 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note5. Lettre à son père, Lubwe, le 17 janvier 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note6. Idem.

Note1. Lettre à son père, Dumba-Mulasa, le 12 février 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note2. Idem.

Note3. Lettre à son père, Dumba-Mulasa, le 19 avril 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note1. Lettre à son frère Albert, Dumba-Mulasa, 19 août 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note2. Lettre à son frère Albert, Dumba-Mulasa, 19 août 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note3. Idem.

Note4. Ibidem.

Note5. Lettre à sa sœur Germaine, Dumba-Mulasa, le 5 décembre 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note6. Lettre à son père, Dumba-Mulasa, le 20 février 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note1. Idem, le 19 avril, 1906.

Note2. Lettre à son père, Dumba-Mulasa, le 10 mai 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note3. Lettre à Henriette, Dumba-Mulasa, le 6 juin 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31

Note4. Idem.

Note5. Van Der Linden, F., *Le Congo. Les Noirs et Nous*, Challamel, Paris, 1910.

Note1. Idem, p.145-146.

Note2. Van Der Linden, F., *Le Congo...*, p. 146.

Note3. Van Der Linden, F., *Le Congo...*, p. 157.

Note1. VAN DER LINDEN, *op.cit.*, p. 232.

Note2. Idem, p. 235.

Note3. Cfr. *Infra*.

Note4. En septembre 2003, j'ai visité le site où, il y a aujourd'hui 96 ans, avait été érigée la mission scheutiste de *Pangu (ou Mpangu) Saint Pierre-Claver* ou *Pangu Hôpital*. Le lieu est, aujourd'hui, une forêt sauvage sur la rive gauche du Kasai. À première vue, rien n'indique qu'ici s'étaient, autrefois, élevés une chapelle, une résidence pour les Pères, une école, un hôpital et un camp de travailleurs. Aucun mur, aucune croix, à peine quelques débris de briques cuites, quelques manguiers et des palmiers alignés et perdus dans la jungle tropicale, témoignent encore de cette mission qu'on ne peut désormais connaître qu'en écoutant les rumeurs de la tradition orale et en fouillant les archives. J'aurais eu de la peine à croire les explications de mes guides, si jamais auparavant je n'avais lu quelques articles et observer quelques photos dans les revues missionnaires. Il est simplement impossible à un néophyte de s'imaginer qu'en ce lieu redevenu sauvage, pendant onze ans, de 1908 à 1919, douze missionnaires de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (CCIM) se sont « *esquintés à ajuster tenons et mortaises, à mesurer linteaux et chambranles* » et à prendre hardiment leur « *bâton de missionnaire, missionnant pour aller visiter les villages, enrôler les recrues, encourager les catéchumènes, bref se dépenser au salut de pauvres noirs, faire pure œuvre de missionnaire et de propagandiste* ». On n'oserait à peine croire qu'il y avait ici, au bord du Kasai, un port où de nombreux steamers venaient accoster et qu'un Ministre des colonies en personne, Monsieur Renkin, et sa femme y avaient débarqué, un certain 7 juin 1909 pour visiter « *la Mission rudimentairement installée, l'atelier de charpenterie et de menuiserie et les autres œuvres* » des pères. Et pourtant, telle est la réalité que révèlent les différentes sources et particulièrement le *Journal de la Mission* tenu avec une régularité exemplaire par les différents supérieurs qui se sont succédés à Pangu.

Note1. Cf. *supra*.

Note2. Cfr. *supra* : De Macar, De Deken, etc.

Note3. Idem

Note4. Nous avons déjà indiqué qu'en réalité la raison primordiale de l'installation du poste par Lemarinel était économique : la collecte de l'ivoire pour le compte de l'État.

Note1. Cfr. *supra*.

Note1. L'opuscule de Propagande publié en 1906 égraine sur plusieurs pages les réalisations sociales entreprises par la Compagnie en faveur de ses travailleurs. Lire ANONYME, *La Question congolaise. La compagnie du Kasai à ses actionnaires...*, *op.cit.*, p. 67-85.

Note2. Lettre du Directeur de la C.K à Cambier

Note3. Nous n'avons pas pu trouver toute cette correspondance dans les archives romaines de Missionnaire de Scheut. Il est possible que les copies de ces lettres soient gardées au siège de la Compagnie à Bruxelles.

Note1. *Lettre de Chaltin à Cambier*, Dima, le 28 février 1908, A.R.CCIM, P.II.b.2.2.5.

Note2. *Lettre de Cambier à Chaltin*, Luluabourg, le 5 juin, 1908, A.R.CCIM, P.II.b.2.2.5.

Note1. BAERTS, R., *Lettre à un confrère*, Mpangu Saint Pierre Claver, 17 avril 1910, in *MCC*, 1910, p. 216.

Note2. Idem, p. 216

Note3. BAERTS, R., *Lettre à un confrère*, Mpangu Saint Pierre Claver, 17 avril 1910, in *MCC*, 1910, p. 216.

Note4. JANSSENS, A., *La mission de Mpangu « St Pierre Claver »*, ARCCIM, Z/III/b/3/1/21 (manuscrits et une page dactylographiée), 1912.

Note1. BAERTS, R., *Lettre à un confrère*, Mpangu Saint Pierre Claver, 17 avril 1910, in *MCC*, 1910, p. 213.

Note2. Idem, p. 213.

Note3. Informations reçues de MUNGANGWEY Wilhem, Interview réalisée à Pangu, le 7 septembre 2003.

Note4. Lettre du Gouverneur Général à Van RONSLÉ, Boma, 24 février 1899.

Note5. Idem

Note1. Ibidem

Note2. JANSSENS, *La mission de Mpangu « St Pierre Claver »*, *op.cit.*

Note3. Idem

Note4. Ibidem

Note1. BAERTS, R., « Lettre à un confrère », Mpangu Saint Pierre Claver, le 17 avril 1910, in *MCC*, 1910, p. 214-215.

Note2. JANSSENS, *La mission de Mpangu « St Pierre Claver »*, *op.cit.*

Note1. *Plan de la mission de Mpanguen 1919*, A.R.CCIM, II. 2.1.boîte G.XIII.b.1.18.

Note2. STRUYF, Y., *Historique de la Mission d'Ipamu*, PBM, boîte XII. M. 47.

Note1. BAERTS, *op.cit.*, 212.

Note2. JANSSENS, *La mission de Mpangu « St Pierre Claver »*, *op.cit.*

Note3. BAERTS, *op. cit.*, p.216.

Note4. Le texte du Père Janssens ne précise pas le nom de ce missionnaire.

Note5. JANSSENS, *op.cit.*

Note1. JANSSENS, *op.cit.*

Note2. BAERTS, « Lettre à un confrère... », *op.cit.*, p. 213.

Note3. Idem

Note4. JANSSENS, *op.cit.*

Note5. Idem.

Note6. Ibidem.

Note7. JANSSENS, *op.cit.*

Note1. JANSSENS, *op.cit.*

Note2. BAERTS, *op.cit.*, p. 217.

Note3. BAERTS, *op.cit.*, p. 217.

Note4. Négociant au service d'une factorerie.

Note1. BAERTS, *op.cit.*, p. 217.

Note2. JANSSENS, *Historique de la Mission de Mpangu St Pierre Claver*, le 27 juin 1912, 2e partie (manuscrit)

Note1. SEGHERS, C., « Préfecture Apostolique du Haut-Kasaï. Rapport. Hemptine S. Benoit 7 août 1910 » in *MCCP.*, 1911, p. 23-24.

Note2. Cette chronique est essentiellement établie sur la base du *Journal de la Mission de Pangu (JMP)*. Lorsque nous utiliserons une autre source, nous prendrons soins de la signaler.

Note1. BAERTS, « Lettre à un confrère... » in *MCCP.*, 1910, p.216.

Note2. Dans les Archives Générales des Scheutistes nous n'avons trouvé que la deuxième partie du Journal de la Mission qui relate les événements qui se sont produits entre le dimanche 2 juillet 1911 et le lundi 8 décembre 1919 à 8 h ½ lorsque les derniers missionnaires s'embarquent à bord de la « Délivrance » et quittent définitivement Pangu. Les informations contenues dans la première partie, probablement disparue, ont été résumées dans un manuscrit rédigé, en 1912, par le Père Auguste JANSSENS de Varebeke sous le titre de « *Mpangu Saint Pierre Claver* ».

Note3. MARCHAL intitule un des paragraphes du volume 2 de son livre : « Cambier au Kasaï : arrogance et affaires ». cfr. MARCHAL, *op.cit.*, vol. 2., p. 196-205.

Note1. JANSSENS, *Historique de la Mission de Mpangu...* (Notes dactylographiées)

Note1. JANSSENS, *Historique de la Mission de Mpangu...*, *op.cit.*

Note1. Dans une lettre qu'il adresse au Supérieur Général, Oscar BRACQ écrit : « Je viens de recevoir votre lettre du 13 janvier. J'ai immédiatement averti le Père Mores. Il rentrera par le premier steamer, accompagné de deux sœurs malades. La sœur Genoise de Saint Trudon et la Sœur Honesta d'ici. La première souffre de la tête, la seconde a une hernie. Le Père Van Aelst remplace le Père Sterpin et ce dernier le Père Mores », Saint Joseph le 4 avril 1913, ARCCIM, P.II.b.3.1.1.

Note2. Un rapport de 1913 révèle que dès cette époque, la préfecture apostolique du Haut-Kasaï dépasse largement le vicariat du Congo quant au nombre d'élèves : 7.487 pour le Kasaï, 1.703 pour le vicariat du Congo.

Note1. Ainsi, par exemple le 12 juin 1916, le directeur de la compagnie offre au Père Supérieur « un panier de tabac d'environ 25 kilos », titre gracieux.

Note2. Dans une lettre écrite le 14 novembre 1916, le Directeur de la Société Congolaise Lulunga-Ikelemba s'informe sur le petit bateau que les missionnaires de Pangu aimeraient vendre.

Note1. Voir Lettre de Van AESLT à Lundgreen, le 5 février 1918, ARCCIM, P. II. b. 4.

Note2. De CLERCQ est un excellent linguiste. En 1897, trois ans après son arrivée à Luluabourg, il publie une grammaire de la langue des Bena- Lulua ; celle-ci est suivie d'éléments de la langue Kanioka (1900) et d'une Grammaire de la langue Luba (1903), complétée par un Dictionnaire Luba-Français, Français-Luba, Bruxelles, 1914, 583 p., réédité à Léopoldville en 1836-1937.

Note3. JMP, le 1er décembre 1918.

Note1. JMP, 8 décembre 1919.

Note2. MUBESALA, B., *Une Mission au Congo. Les Oblats de M. I. (1931-1970)*, Mémoire de Licence en Théologie, Louvain-la-Neuve, Juin 1994, p. 16.

Note3. RIBAU COURT, J.M., *Évêque d'une transition. René Toussaint 1920-1993. Missionnaire au Congo-Zaïre*, Baobab, Kinshasa, 1997, p.75.

Note1. Recueil d'Instructions..., p.16.

Note2. CAMBIER, *Lettre à l'Œuvre de la Propagation de la Foi*, Luluabourg, le 30 septembre 1906, OPM-Lyon, dossier G-44.

Note1. JANSSENS, *Mpangu St Pierre Claver...*, *op.cit.*

Note2. Lettre de DE BOECK à DE VOS, Saint Joseph, le 23 avril 1914, ARCCIM, P.II.b.3 ; ARSI, 1002-I.

Note3. Lettre de DE VOS à DE BOECK, Kisantu, le 25 mai 1914, ARCCIM, P.II.b.3 ; ARSI, 1002-I.

Note1. Lettre de DE VOS au Supérieur Général de Scheut, Kisantu, le 25 mai 1914, ARSI, 1002-I.

Note2. Lettre de COEMANS à DE VOS, Bruxelles, le 25 juin 1914, ARSI, 1002-I

Note3. Lettre de DE BOECK à DE VOS, Saint Joseph, le 2 juillet 1914, ARCCIM, P.II.b.3 ; ARSI, 1002-I.

Note4. Idem, Saint Joseph, le 4 août 1914, ARCCIM, P.II.b.3 ; ARSI, 1002-I.

Note1. DE BOECK, Projet de cession d'une partie de la Préfecture du Haut-Kasaï à celle du Kwango, Saint Joseph, le 4 août 1914, ARCCIM, P.II.b.3 ; ARSI, 1002-I.

Note1. Les extraits de cette lettre sont recopiés et envoyés à toutes les missions du Kasaï par CAMBIER, Saint Joseph, le15 mars 1909, ARCCIM, P.II.b.2.

Note1. Lettre du Directeur de la C.K. à Van AELST, Dima, le 7 novembre 1918, ARCCIM, P.II. b. 4.2.5.

Note2. Lettre du capitaine DEVOS au Directeur de la C.K., Dima, le 7 novembre 1918, ARCCIM, P.II. b. 4.2.5.

Note3. Lettre de l'Inspecteur de la C.K. au Père Supérieur de Pangu, Lubwe, le 25 janvier 1918, ARCCIM, P.II. b. 4.2.5.

Note4. STERPIN, Réponses au questionnaire de RUTTEN. Extrait de *Nouvelles de la Congrégation du Cœur Immaculée de Marie*, N° 56, 27 mai 1924, in ARCCIM, Z/III/b/1/28 (notes dactylographiées).

Note1. En ce qui concerne la création de la Société H.C. B., cfr supra, chapitre 3, p.

Note2. Lettre de Mgr Van RONSLÉ au Président des H.C.B., Léopoldville, le 11 février 1913, ARCCIM, F/III/b/2/6/1.

Note3. Cfr.supra.

Note1. Lettre de MORTIER au Procureur des Jésuites, Londres, le 25 mars 1916, ARSI, 1002-I.

Note2. Lettre de DE VOS au Cardinal Préfet de la Propagande, Kisantu, le 13 juin 1916, ARSI, 1002-I.

Note1. Lettre de Misonne à De Clerq, Rome, le 10 mai 1919, ARCCIM, P.II.b.4.4.1.

Note1. Lettre de De Clercq à Sterpin, le 30 août 1919, ARCCIM, P.II.b.4.4.1.

Note2. *Journal de la Mission de Pangu Saint Pierre Claver*

NOTE2. JOURNAL DE LA MISSION DE PANGU SAINT PIERRE CLAVIER

Note3. STRUYF, Y., *Historique de la Mission d'Ipamu*, 1938, PBM, Boite XII, M. 47 (notes dactylographiées)

Note4. Dans le langage de la région, le toponyme Ipamu est rarement employé. Pour désigner ce centre, les gens usent simplement du terme « mission ». Ipamu, c'est « la mission ». Conduire tel malade à l'hôpital d'Ipamu se dit « conduire tel à la mission » ; s'être autrefois marié à Ipamu se traduit par « s'être marié à la mission », etc.

Note1. Il existe une importante bibliographie sur la Mission Jésuite du Kwango. On peut se rendre compte de cette moisson en se référant aux différentes thèses défendues ces dernières années par les natifs, notamment, MUKOSO, N., F., *Les origines et les débuts de la mission du Kwango (1879-1914)*, publié par les Facultés Catholiques de Kinshasa, 1993; 319 p.; KISWESO, M., *L'émergence du clergé autochtone de la Mission jésuite du Kwango*, Louvain-la-Neuve, 2003, 496 p.

Note2. Ces trois missionnaires forment le premier groupe des Jésuites qui se sont embarqués le 6 mars 1893 pour la Mission du Kwango. Nous évoquerons ces personnages et leurs autres compagnons plus loin dans ce paragraphe.

Note3. Le Père Van HENCXTHOVEN avait écrit la veille à sa sœur : *“On prépare ici des grandes fêtes pour notre départ; nous les subirons, puisqu'il le faut, et seront heureux de tout quitter pour Notre-Seigneur”*, cité par LAVEILLE, E., *L'évangile au centre de l'Afrique*, Louvain-Bruxelles, 1926, 94-95.

Note1. *L'Escaut*, 6 et 7 mars 1893. On trouve aussi ce même texte dans *Précis Historiques* (1893), p. 146.

Note2. L'histoire de toutes ces négociations a été minutieusement étudiée par MUKOSO, op.cit, p. 23-82. Nous n'en donnons ici qu'un résumé succinct.

Note1. ROEYKENS, *La politique religieuse de l'état indépendant du Congo*, p. 585-590 et CIPARISSE, G., *Les tractations en vue de la création de la Mission du Kwango*, p. 498-500. PBS, Liber responsorum, vol. 8., p. 368-374.

Note2. Idem.

Note1. RENAULT, F., *Lavigerie. L'esclavage africain et l'Europe 1868-1892. T.2. Campagne antiesclavagiste*, E. de Boccard, Paris, 1971, p.73-120.

Note2. Lettre à François Auguste LAMBERMONT. Voir WALRAET, LAMBERMONT, dans B. C. B., II, c. 565-581.

Note3. Déclaration annexe à l'Acte général de la Conférence de Bruxelles, 2 juillet 1890, Codes 1914, p. 1246. La limite de 10% des droits d'entrée sera levée par la Convention de Saint-Germain-en Laye du 10 septembre 1919, maintenant seulement l'interdiction de tout traitement différentiel selon la provenance des marchandises ou le pavillon sous lequel elles sont transportées.

Note1. Note autographe du Roi remis à M. Van Eetvelde, administrateur de l'E. I. C. E date du 27 avril 1890. Voir AGR, Papiers du baron Edmond Van Eetveld, dossier XXVII.

Note2. B.O. (1890), p. 120-122

Note3. Aux élections belges du 11 juin 1878, le parti libéral vient au pouvoir. Le 21 janvier 1879, le cabinet libéral vote ce que M. MALOU a désigné “Loi de malheur”. Cette loi, sanctionnée par le Roi le 1er juillet 1879, abolissait l'enseignement religieux dans les écoles de l'État; elle consacrait la juridiction souveraine du pouvoir central au détriment de celui des communes, l'établissement indirect du monopole de l'État comme éducateur de l'enfance, succédant à la protection assurée des écoles libres, et enfin la laïcité de l'instruction. L'enseignement religieux “ laissé aux soins des familles et des ministres des divers cultes ” n'était plus compris dans le programme de l'école publique. Lire DE MOREAU, E., *Belgique (1831-1932)*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, II, 1934, col. 727-756.

Note1. de BETHUNE, L., *Les Missions Catholiques d'Afrique*, Bruxelles, 1889, p. 305.

Note2. Le Baron R. SNOY au Général de la Compagnie de Jésus, le Père Anderledy, Bruxelles, le 10 juin 1890, ARSI, Kwango 1, I, 2, cité dans CIPARISSE, G., *Les tractations en vue de la création de la mission du Kwango*, 1972, p. 504, doc. 7.

Note1. Lire MUKOSO, N., F., *Les origines et les débuts de la mission du Kwango...*, p.45-68.

Note2. Le Baron L. de BETHUNE au Père DELVAUX, Bruxelles, le 14 novembre 1891, copie PBS, D 16/5. Une autre copie dactylographiée du texte concernant la “Délimitation de juridiction”, annexe de la lettre du Baron de Bethune au Provincial de Belgique, se trouve déposée en PBM, XII, Kwango D, 48. On peut aussi lire CIPARISSE, *Les tractations...*, op.cit, p. 532, doc. 33. voir aussi carte.

Note3. On peut lire le texte intégral dans Contrat entre l'E. I. C. et le provincial de la Compagnie de Jésus, Bruxelles, le 16 janvier 1893, PBS, D, 16/1-2, doc. 3e. Voir aussi CIPARISSE, G, *Les tractations...*, p.565-566, doc. 61.

Note1. Émile Van HENCXTHOVEN, né le 7 octobre 1852 à Mol, supérieur de la Mission du Kwango de 1893 à 1902, il meurt à Wombali le 6 avril 1906.

Note2. Jean-Baptiste DUMONT, né le 26 juillet 1843 à Liège, enseigne les sciences en Inde de 1880 à 1890, il meurt à peine arrivé au Congo, le 11 juin 1893 à Nemlao, aujourd'hui Kinlau.

Note3. Edouard LIAGRE, né le 11 novembre 1853 à Tournai, décède à Kimwenza le 30 mars 1899.

Note4. Émile De MEULEMEESTER, né le 27 décembre 1868 à Schoorisse. Après un premier séjour dans la mission de 1893 à 1896, il revient pour un second terme de 1900 à 1911 après ses études de théologie. Après sa dernière année de formation, le troisième an, il revient au Kwango du 4 juin au 16 septembre 1912. Faussement accusé, il quitte la mission, puis la Compagnie le 24 mars 1914. Il meurt aux États-Unis le 5 juin 1952 comme prêtre diocésain à Saint-Louis.

Note5. Justin GILLET, né le 18 juin 1866 à Paliseul, il est l'initiateur du célèbre jardin botanique de Kisantu. Il meurt à Kisantu le 22 juillet 1943, après 50 ans de vie en Afrique.

Note6. Né le 9 décembre 1844 à Lede, il est d'abord affecté à la mission du Zambèze. Il part au Kwango en juin 1893 et fonde le poste de Kibangu. Il meurt à Arlon le 2 février 1922.

Note7. Edmond LOMBARY, né le 13 novembre 1865 à Slype-lez-Dixmude, a vécu au Congo jusqu'en 1917. Il meurt au port de la Rochelle en France le 6 mars 1918, sur le chemin du retour en Belgique.

Note8. Charles PETIT, né vers 1870 à Courtrai, meurt à Kisantu le 29 novembre 1896.

Note9. Auguste Van HOUTTE, né le 28 septembre 1868 à Torhout. Il était domestique au collège de Mons. Après trois ans de mission, il demande son admission dans la Compagnie en 1896 comme Frère coadjuteur et, après un an de Noviciat en Belgique, il poursuit son travail au Congo jusqu'à sa mort à Kisantu le 13 octobre 1946.

Note1. MUKOSO, *Les origines et les débuts...*, p. 151-166.

Note2. DENIS, L., *Les Jésuites belges au Kwango, 1893-1943*, Bruxelles, Museum Lessianum, 1943, p. 13-14.

Note1. Collectif, *Jalons de l'évangélisation au Kwango*, Heverlee, éd. privée du Ravitaillement Intellectuel au Congo, 1967, p. 24.

Note2. Lettre de Van HENCXTHOVEN au Père Général, Kisantu, le 12 novembre 1900, ARSI, Kwango 1001/III/40.

Note3. GUFFENS, J., « Wombali Casier-Saint-Jean » in MBCJ, 1925, p. 89.

Note4. Idem, p.90.

Note5. GUFFENS, J., « Wombali Casier-Saint-Jean » in MBCJ, 1925, p. 90.

Note1. MUKOSO, *Les origines et les débuts...*, p. 169.

Note2. DENIS, L., *Les Jésuites belges au Kwango...*, p. 88-89, d'après une lettre du Père DE VOS au Père Provincial, Wombali, le 13 août 1911, PBS.

Note3. Ibidem.

Note4. Ibid.

Note5. Ibid.

Note6. Ibid.

Note7. Ibid.

Note1. Il existe une abondante littérature sur la problématique des « fermes-chapelles » au Kwango. MUKOSO consacre un chapitre entier à cette question (p. 207-224). On peut aussi lire : LAVEILLE, E., *L'Évangile au centre de l'Afrique. Le père Van Henckxhoven fondateur de la Mission du Kwango (1852-1906)*, Louvain, 1926, p.267 ; VANDERVELDE, E., *Les derniers jours de l'État du Congo*, Bruxelles, 1909, p. 177-178 ; SADIN, F., *La Mission des Jésuites au Kwango*, Kisantu, s.d., p. 73 ; CIPARISSE, G., « Les origines de la méthode des fermes-chapelles au Bas-Congo (1895-1898) dans *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 43 (1973), p. 693-839.

Note3. Lettre du P. LEGRAND au P. Provincial, Kikwit, le 23 novembre 1912, BPS, D, 16/ 3-4.

Note1. STRUYF indique par exemple que près d'Ipamu les chrétiens s'étaient réunis autour de Paul, catéchiste « régional ». Comme nous le verrons dans la suite, dès 1920, les Jésuites qui prospectent la région, trouvent des communautés chrétiennes constituées autour des catéchistes et procèdent aux baptêmes des catéchumènes.

Note1. Cfr. infra.

Note2. B.O. (1913), p. 206. En 1914, les 22 districts du Congo belge sont regroupés en quatre provinces : le Katanga, la Province orientale et la Province du Congo-Kasaï. Cette dernière province comprenait à peu près les actuelles provinces du Bas-Congo, de Bandundu, du Kasaï occidental, du Kasaï oriental et la ville-province de Kinshasa. C'est aussi par cette même ordonnance de 1913 que le territoire de Basongo est créé et son chef-lieu est fixé à Basongo. Les territoires de la Kamtsha-Lubwe et de Basongo font partie du district du Kasaï et de la province du Congo-Kasaï.

Note1. Nous avons déjà signalé que le poste d'État d'Idiofa est créé bien avant 1927. Le Journal des missionnaires de Pangu signale la présence des agents européens à Idiofa à partir de 1914. Lorsqu'il a été question, en 1919, de transférer l'assassin du catéchiste de Ngulungu, il est envoyé par les missionnaires de Pangu à Idiofa plutôt qu'à Mulasa. Les agents de l'État auxquels les Jésuites d'Ipamu auront à faire face, résident à Idiofa plutôt qu'à Mulasa. Donc, c'est bien avant 1927 que les administrateurs du Territoire ont habité Idiofa au détriment de Mulasa. L'ordonnance du 28 septembre n'est venue qu'entériner une situation de fait qui n'avait que trop longtemps duré.

Note2. Même en reculant la frontière du territoire jusqu'à la Loange, l'autorité coloniale ne réussit pas à regrouper tous les Ding orientaux sous une même entité administrative parce qu'il existe, au delà de la Loange, le long du Kasaï, des communautés villageoises qui se réclament être Ding et qui sont considérées comme tel par les Lele. Sur la rive droite du Kasaï, se trouvent aussi, comme nous le verrons plus loin, les Ding orientaux que l'autorité coloniale recense dans le territoire d'Oshwe.

Note1. Le terme « capita ou kapita » est un dérivatif du « caput » latin. Il désigne la tête, c'est-à-dire le chef ou le premier responsable. Dans le contexte colonial, ce terme n'était pas univoque. Il était employé pour désigner plusieurs rôles sociaux. Au temps de l'économie de prédation, le capita était une personne, de race noire, chargée de percevoir l'impôt en nature auprès des indigènes ; pour les commerçants, le capita (appelé parfois « linguister » ou « capita-acheteur ») était le personnage préposé à l'achat des produits de la « cueillette » : ivoire, caoutchouc, copal, arachides, palmistes, etc. Dans le langage courant et dans celui de l'administration, le vocable « capita » est synonyme de « surveillant » et « chef » : le chef du village désigné par le Blanc et non par la tradition est « capita ya bwala » ; le chef d'une équipe des porteurs est « capita » ; le surveillant d'une équipe des cantonniers est un « capita-cantonnier », etc. Les missionnaires ont aussi leurs « capita » : l'homme chargé de garder le camp des filles, le chef d'une équipe des travailleurs, l'élève représentant une classe, etc. La race des « capita » est une classe intermédiaire entre les Blancs et les Noirs. C'est elle qui est chargée de faire exécuter les décisions des blancs. Dans certaines circonstances, les capita ont été les porte-parole des Noirs.

Note2. Le Blanc chargé des impôts est désigné par l'expression « Mundele mpaku ». Nous n'avons pas trouvé le terme qui désignait le Noir chargé de cette même besogne.

Note3. Dans la langue locale, le mot « messenger » s'est transformé en « misase ». Son champ sémantique s'est progressivement élargi au fil des temps. Désignant au départ une personne chargée par un blanc pour apporter une lettre ou transmettre un message à un autre Blanc, le « misase » devient synonyme de « facteur », de « recruteur », de « policier chargé de convoquer, de perquisitionner ou d'arrêter », de « police municipale opposé au policier territorial », etc.

Note1. Le terme « Baluba » désignait ici, toutes les personnes provenant du « Haut-Kasaï », qu'elles soient d'origine Tetela, Songye, Bena Kamba, Kete ou Luba. L'influence des Luba a été importante chez les Ding orientaux à tel point que certains noms des lieux et des personnes sont de cette origine (Kapia, Ntumba, Kasongo, etc). Grenade signale une importante présence de « Baluba » et d'autres gens « d'en haut », en 1906 à Dumba Mulasa. À Pangu, Lubwe et plus tard Dibaya, les Luba sont partout présents.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale et histoire...*, op.cit., t.2., p. 421.

Note1. On raconte, par exemple, que certains chefs indigènes avaient fouetté publiquement les personnes à qui ils voulaient ravir leurs femmes.

Note2. Carnet de route de Frédéric WILMET, AHPMRAC, 69.35, (manuscrit)

Note3. BEERNAERT, Tableau relatif aux juridictions indigènes du district du Kasaï, Affaires Indigènes, AMBAE, A.I.M.O., II. G. 2.C., n° 4. « Monkene » est la déformation du titre cheffal « Munken ». Dans la plupart des écrits le titre « Munken » est souvent présenté comme un nom propre de personne.

Note1. La question de l'appropriation de la terre sera traitée dans la deuxième partie de ce travail. Nous reprendrons quelques idées maîtresses développées dans notre mémoire de maîtrise en théologie. Cfr. NKAY, M. F., *Terre de Dieu, Terre des hommes. Pour une éthique de l'appropriation et de l'usage de la terre en Afrique*, Université Catholique de Lyon, 2002, 124 p.

Note2. Les traditions du clan régnant indiquent que le premier chef reconnu par les blancs aurait été un certain Kikpanza qui avait fui Kapia pour se réfugier à Mbel à cause du déshonneur que lui avait fait subir le « Bula-Matari ».

Note3. STRUYF, *Historique de la mission...*, p. 1.

Note4. Procès verbal d'investiture, conservé dans les archives familiales à Kibwadu.

Note5. Idem.

Note6. cfr. Infra.

Note7. Brevet de chef, conservé dans les archives familiales à Kibwadu.

Note8. Procès-verbal d'investiture et brevet de chef, conservés dans les archives familiales à Kibwadu.

Note1. Cette dualité persiste jusqu'à aujourd'hui. Le chef investi, appelé actuellement chef de groupement, n'est pas soumis aux règles de la tradition. Il ne perçoit pas les tributs nobles et n'a pas d'objets sacrés à entretenir.

Note2. Si nous savons beaucoup de choses sur l'origine de Lubwe, nos connaissances sur Dibaya sont limitées. Cette agglomération située à quelques kilomètres en aval de Lubwe se serait, d'après les estimations d'IMPITI, développée après la première guerre mondiale. Dibaya et Lubwe se sont tellement rapprochés l'un l'autre qu'ils ont fini par constituer une même agglomération : Dibaya-Lubwe.

Note3. Lire NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, op.cit., p. 373.

Note4. Le Jésuite van WING en visite dans la cité indigène de Léopoldville en 1923, en fait la description suivante : « Pour moi, qui suis habitué aux paisibles environs de Kisantu, où tout est calme, politesse, discipline, je suis dépaycé dans cette foule bariolée, criarde et anarchique. J'ai parcouru l'immense ville noire, où vivent, Dieu sait dans quelle indisciplin de mœurs, près de vingt mille nègres. Elle est divisée en d'immenses quartiers, coupés de larges avenues et de rues tracées au cordeau ; le long des avenues et des rues, se rangent des huttes bâties dans tous les styles et avec tous les matériaux ; chaque hutte porte un numéro fixé sur une perche dans la palissade qui l'entoure. C'est propre, mais d'un morne infini, d'un gris monotone qui fatigue ; c'est un camp, ce n'est pas un village ». Lire Van WING, « Kinshasa » in *Missions Belges de la Compagnie de Jésus*, 1924, p. 14-15. Ces observations pouvaient être appliquées, mutatis mutandis, aux cités de Mangai et de Dibaya-Lubwe dans les années 1920.

Note1. FRANCK, L., Recueil à l'Usage des Fonctionnaires et des Agents du Service territorial, le 22 novembre, 1920.

Note2. Van der KERKEN écrit un important ouvrage dans lequel il consacre quelques pages au Ding. Voir Van der KERKEN, G., *L'ethnie Mongo, Bruxelles*, 1944, 2 vol.

Note1. Lettre de De Vos au Père Assistant, Kisantu, le 25 mai 1922, A.R.S.I., 1002-11. 8.

Note2. Lettre de DE VOS au Père Assistant, Kisantu, le 25 mai 1922, A.R.S.I., 1002-11. 8.

Note3. Lire NKAY, M.F., « Missionnaires belges et recherche ethnographique au Congo » in SERVAIS, O. & VAN'T SPIJKER, G. (sous la dir. de), *Anthropologie et missiologie 19e-20e siècles. Entre connivence et rivalité*, Karthala, Paris, 2004, p. 341-370.

Note1. FRANCK, L., Recueil à l'Usage des Fonctionnaires et des Agents du Service territorial, le 22 novembre, 1920., p. 4

Note2. Idem, p. 4-5.

Note3. Idem, p. 5.

Note4. Ibidem.

Note5. Ibidem.

Note1. FRANCK, L., Recueil à l'Usage des Fonctionnaires et des Agents..., p. 6.

Note2. « L'âme indigène », écrit le ministre FRANCK, « est une réalité comme la nôtre. Nous avons le devoir de nous en préoccuper et de la respecter. Il nous faut, non pas essayer de faire des Noirs, des Blancs, mais de former des Noirs mieux outillés pour la vie économique, plus travailleurs, plus habiles, plus instruits du savoir qui convient à leur mentalité » [...] L'abîme infranchissable qui sépare le Noir du Blanc entraîne comme conséquence la nécessité d'un ordre social et politique distinct : « Il est impossible à l'autorité européenne d'agir directement sur les individualités indigènes. Leur personnalité leur échappe. [...] », op.cit., p. 7.

Note1. DE HEMPTINNE, J., « La politique indigène du gouvernement belge » in Congo, II (1928), p. 368. Ce prêtre était un personnage incontournable dans les milieux politiques et religieux à l'époque coloniale. Issu d'une famille noble, membre de l'Ordre des bénédictins, il était vicaire apostolique d'Élisabethville depuis 1910. Dans certains milieux, il recut le surnom de « lion du Katanga » (Cf. LEGRAND, P., et THOREAU, B., *Les Bénédictins au Katanga (1910-1935)*, Lophem-lez-Bruges, 1935). On dit aussi qu'il avait une grande influence auprès du Délégué apostolique. Il est mort en février 1958, quelques mois avant la fin de la période coloniale. Dans ses nombreux écrits, il s'est montré farouchement opposé à toute reconnaissance de la tradition africaine. Du 25 juin au 8 juillet 1945, se tint à Léopoldville la « Troisième Conférence plénière des Ordinaires des Missions du Congo belge et du Ruanda-Urundi ». De Hemptinne est rapporteur de la séance du 4 juillet et parmi ce qu'il estime être les bases de « notre action civilisatrice », il émet quelques principes, parmi lesquels : « 1. La conversion des peuples arriérés au christianisme est la condition primordiale de leur accession à une civilisation supérieure [...] 2. Les institutions coutumières issues du fétichisme sont aux antipodes de l'ordre social chrétien et ne peuvent être prises comme point de départ de la régénération du monde païen. » (Rapport de cette conférence, p. 253-254).

Note2. Idem, p. 370-371.

Note3. Le Père L. Le GRAND écrit : « Pourquoi nous faire illusion ? Tôt ou tard, et vraisemblablement plus tôt que beaucoup ne le pensent, les croyances et les pratiques religieuses indigènes disparaîtront : il n'est pas possible, en effet qu'au contact de plus en plus étroit avec les Européens, les Noirs ne comprennent bientôt l'inanité de leurs superstitions et l'impuissance de leurs idoles », LE GRAND, L., « Les Jésuites du Kwango et la politique indigène », dans Congo, I (1921), p.634.

Note1. DE VOS, S., « La Politique Indigène et les Missions Catholiques » in Congo, 2 (1923) 1, p. 635-657.

Note2. . DE VOS, S., « La Politique Indigène et les Missions Catholiques » in Congo, 2 (1923) 1, p. 635.

Note3. Idem, p. 642.

Note1. DE VOS, « La Politique indigène... », op.cit., p. 642.

Note2. Idem, p. 643.

Note1. DE VOS, op.cit. p. 645 (notes infrapaginales).

Note2. Dans les Archives de la Province Belge Septentrionale de la Compagnie de Jésus à Herverlee (PBS), la boîte XIII/6 contient un nombre important de lettres rédigées ou reçues par le Père STRUYF et l'abbé VANDERYST. Cette correspondance polémique traite de différents conflits qui opposent les missionnaires aux agents de l'État, notamment l'administrateur du territoire d'Idiofa et le commissaire de district du Kasai. Il est principalement question, dans ces lettres, des villages chrétiens, de l'arrestation des catéchistes, du refus des chrétiens d'obtempérer aux ordres des chefs investis, des abus commis par les agents de l'État, de l'arrogance de missionnaires, etc.

Note1. Lire VAN WING, J., *Le vingt-cinquième anniversaire de la mission du Kwango*, Bruxelles, s.d. p. 28, aussi MUKOSO, op.cit., p.179-186.

Note2. Lire VAN WING, J., *Le vingt-cinquième anniversaire de la mission du Kwango*, Bruxelles, s.d. p. 28, aussi MUKOSO, op.cit., p.179-186.

Note3. DENIS, *Les Jésuites belges...*, op.cit., p. 91.

Note1. SCHWETZ, *Rapport sur les travaux de la mission médicale...*, op. cit., p. 2. Le territoire de la Kamtsha-Lubwe, district du Kasai, (et le pays des Ding orientaux) a été visité de juin-décembre 1922.

Note2. SCHWETZ, op.cit., p.78.

Note3. SCHWETZ, op.cit., 73.

Note4. SCHWETZ, op. cit., p. 75.

Note1. SCHWETZ, op. cit.,p. 75-76.

Note2. DENIS, op.cit., p. 92.

Note3. Il convient de lire à ce sujet les notes de voyages de Yvan de PIERPONT dans MBCJ. Les nombreux abus commis par la mission médicale sont réels, mais ont été amplifiés par les missionnaires à une époque où la polémique autour de la fameuse « politique indigène » battait son plein.

Note1. Lettre de DE VOS à DE CLERQ, Kisantu, le 25 avril 1920, ARSI, 1002-1

Note2. Lettre de DE CLERQ à DE VOS, Kabinda, le 10 juin 1920, APF, N.S., Vol. 455, n° 216.

Note3. Lettre de DE VOS au cardinal Von ROSSUM, Kisantu, le 22 août 1920, APF, N.S., Vol. 455, n° 3075/20.

Note1. DE VOS, Rapport annuel envoyé à la Propagande, le 25 août 1920, APF, N.S., Vol. 455, n° 3131/20

Note2. Cf. *Litterae Apostolicae* « In hac sublimi principii » in AAS, 1921, p. 297 ; voir aussi ARSI, 1002-1 ou ARCCIM, P.II.b.4.4.1.Traduction : « Comme le Révérend Père Auguste Declercq, vicaire apostolique du Haut-Kasai avait demandé que la partie du territoire de sa mission située sur la rive gauche du fleuve Loange et attribuée au R.P. Stanislas De Vos, préfet apostolique du Kwango, les Excellences et Revendissimes, Pères de cette Congrégation, dans leurs assemblées du 14 février, ont pensé, pour un progrès de la Foi mieux prévu dans le territoire plus haut, qu'il devait être accédé aux précédentes demandes du digne responsable. Et dans l'audience de ce même jour, Sa Sainteté a daigné approuver et confirmer cette décision et ordonner que le présent décret et les lettres apostoliques soient expédiées en forme brève. Ratifié à Rome par la sacrée Congrégation de la Propagation de la Foi le 2 mars 1921. Cardinal Van Rossum ». Cette traduction littérale nous a été proposée par le Père Yvon Graillot que nous remercions.

Note3. Lettre de DE VOS à DE CLERQ, Kisantu, le 1er juillet 1921, ARCCIM, P.II.b.4.4.1.

Note1. STRUYF, Historique de la mission d'Ipamu..., op.cit., p. 1.

Note2. Ibidem.

Note3. MUBESALA, Une Mission au Congo..., op.cit., p.16.

Note4. DE VOS, Lettre au Supérieur général, Kisantu, le 21 février 1921, ARSI, Miss. Kwang. 1002-1, 61.

Note1. STRUYF, Historique de la mission..., op.cit., p. 1.

Note2. Cfr. Supra.

Note1. L'installation d'un poste de mission devait répondre à certains critères de viabilité auxquels les Jésuites tenaient absolument. Parmi ces critères, la possibilité de faire l'agriculture était essentielle.

Note2. STRUYF, *Historique de la Mission d'Ipamu...*, p. 1-2.

Note3. Cette forêt a fait l'objet de très belles descriptions : Un jésuite d'Ipamu s'émerveille : « Nous marchions dans un site enchanteur... A droite, à gauche, en haut, dans un enchevêtrement indescriptible se balançaient d'interminables lianes entortillées, et de partout, à moitié cachés par cette végétation géante, s'élevaient des troncs superbes, droits comme d'immenses cierges, à travers un fouillis de lianes et des feuilles, cherchant là-haut, tout là-haut, des bouffées de lumière et de soleil! Ah! Ces arbres! quelle force et quelle majesté! Il y en avait des blancs, marbrés de vert et de gris;(...) et puis...et puis...Ah! quel débordement de vie de, majesté », DELAERE, J., « La forêt d'Ipamu » in MBCJ, 1928, p.218. Très récemment, un missionnaire Oblat écrit : « Voir, contempler la forêt vierge attirait également. Certes en bordure de route, c'est d'abord, assez longtemps, un taillis touffu coiffé de-ci de-la par quelques géants. Mais, en avançant davantage, on débouche sur un spectacle étonnant : plus de taillis ni de sous bois, mais un espace libre, ombrageux, calme, où domine, très haute, la voûte quasi continue des grandes couronnes boisées. La poussée effrénée des jeunes arbres vers la lumière les affine et les élague, et ils ne résistent au vent que grâce à la masse de leurs voisins. La marche n'écrase pas beaucoup de brindilles ni des feuilles froissées. Tous les bruits portent, résonnent, comme le cri du koro-koro, sorte de toucan au bec long et courbé. Après une longue attente, surgit parfois une troupe de singes, à la recherche d'arbres fruitiers. Malheur à ceux qui se trouveront dans la ligne de mire d'un bon tireur. Dans les forêts des villages entourant Ipamu se rencontrent parfois des chasseurs badinga, qui en grandes bandes, traquent le gibier, avec de très longs filets tressés, hauts d'environ un mètre, vers lesquels une autre équipe bruyante rabat antilopes, cochons bruns sauvages, phacochères, etc. », RIBAUCOURT, J.M., Evêque d'une transition. René Toussaint, Baobab, Kinshasa, 1997, p.81.

Note1. VANDERYST, Lettre au commissaire de district du Kasai à Luebo, Ipamu, le 29 juin 1922, PBS, boîte XI/1, C. IV.

Note2. VANDERYST, Demande d'une concession adressée au commissaire de district du Kasai à Luebo, Ipamu, le 21 septembre 1921, PBM, boîte XI/1, C. IV.

Note3. Lettre de DESLAHAUT, administrateur du territoire au commissaire de district du Kasai, Idiofa, le 8 août 1922, AMBAE, M. 628, D.

Note1. La Convention du 26 mai 1906, signée entre l'E.I.C. et le Saint siège, apporta une solution favorable aux missionnaires :~ art.1 :L'Etat du Congo concèdera aux établissements de missions catholiques au Congo les terres nécessaires à leurs œuvres religieuses dans les conditions suivantes...art.2 : La superficie des terres à allouer à chaque mission, dont l'établissement sera décidé de commun accord, sera de 100 hectares cultivables ; elle pourra être de 200 hectares cultivables en raison des nécessités et de l'importance de la mission. Ces terres ne pourront être aliénées et devront rester affectées à leur utilisation aux œuvres de la mission. Ces terres sont données à titre gratuit et en propriété perpétuelle ; leur emplacement sera déterminé de commun accord entre le Gouvernement général et le Supérieur de la mission » in B.O., 1906, col.

Note2. À titre d'exemple, on peut noter les visites répétées des agents de l'État pour régler la question de la concession. D'abord en 1928 : ~ Le 23 et le 24 septembre 1928, l'administrateur territorial d'Idiofa vient à la mission pour reconnaître les terrains, environ 400 hectares, demandés pour les Sœurs. Les chefs possesseurs des terrains ainsi que les notables sont invités à apposer leur empreinte digitale sur le procès verbal pour attester qu'ils consentent à donner le terrain aux Sœurs ». Ensuite en 1933: ~ Le 5 mai, M. GEEVERS, administrateur territorial, et madame arrivent à Ipamu. Le 6, Madame visite les classes des Sœurs pendant que Monsieur délimite, pour les Sœurs, une concession de 100 hectares. On interroge les chefs et les notables des villages voisins au sujet de cette concession. Tous accèdent à la demande de terrains et, en signe d'adhésion, chacun donne 15 fois son empreinte digitale sur les différentes feuilles du dossier tandis que la Supérieure y appose le même nombre de fois sa signature ». (Rapport des Sœurs de Sainte Marie de Namur)

Note1. La procédure légale d'acquisition d'un terrain par les missionnaires était à peu près celle-ci : le Supérieur de la mission (Préfet ou Vicaire apostolique) choisissait le terrain qui lui convenait, théoriquement en concertation avec les autochtones ; il adressait une lettre de demande de concession au Gouverneur général. Celui-ci, par l'entremise de ses services, ordonnait une enquête de vacance. Une fois l'enquête réalisée et la vacance prouvée, le géomètre descendait sur le terrain avec ses aides pour procéder au mesurage. C'est seulement après cette dernière opération que le contrat de cession gratuit était signé entre le Supérieur de la Mission et le Gouverneur général. Les frais de mesurage et de l'entretien du géomètre et de ses aides étaient à charge de la Mission. (Voir *Dossier foncier, archives de l'évêché d'Idiofa*) La venue du géomètre intriguait souvent les autochtones qui sentaient confusément que leurs terres leur étaient expropriées. D'ailleurs toute cette procédure que nous venons d'expliquer était complètement ignorée des natifs. Comme ils ne savaient ni lire ni écrire, on leur ordonnait d'apposer leur empreinte digitale sous les textes dont seuls les missionnaires et les agents de l'état connaissaient la teneur.

Note1. Lire NKAY, M. F., *Terre de Dieu, Terre des hommes. Pour une éthique de l'appropriation et de l'usage de la terre en Afrique*, Université Catholique de Lyon, 2002, 124 p.

Note2. Struyf, Y., *Historique de la Mission d'Ipamu...*, p. 2.

Note1. Idem

Note2. Struyf, Y., *Historique de la Mission d'Ipamu...*, p. 2.

Note3. Renson, E., ~ Mission du Congo Belge » in *Mission OMI*, 1932,p190.

Note1. Lettre de LIBBRECHT au Père provincial, Ipamu, le 12 avril 1924, PBM, boîte XII, M.47.

Note2. Idem.

Note3. STRUYF, Y., ~ Lettre de juin 1925 » in *RMJB*, 1925, p. 452.

Note4. STRUYF, Y., ~ Lettre de juin 1925 » in *RMJB*, 1925, p. 452.

Note5. RENSON, E., ~ Mission du Congo Belge » in *Mission OMI*, 1932, p. 190.

Note1. On trouve plusieurs lettres relatives aux événements de cette période aussi bien dans les archives missionnaires que dans ceux de l'État.

Note1. Lettre de DE VOS au Supérieur Général, Kisantu, le 29 septembre 1922, A.R.S.I., 1002-11.

Note2. Lettre-circulaire du Vice-Gouverneur Général au commissaire de district de Luebo, Léopoldville, le 8 février 1922, AMBAE, M. 628, IX, b.

Note3. Lettre de VANDERYST au commissaire de district, Ipamu, le 9 novembre 1922, PBS, boîte XI/5, M5.

Note1. VANDERYST, H., ~ La polyandrie existe-t-elle au Congo » in *Congo*, I(1922), p. 353-355.

Note2. Idem, Lettre au commissaire de district, Ipamu, Noël 1922, PBS, XI/5, M5.

Note3. Lettre de STRUYF au commissaire de district, Ipamu, le 8 novembre 1922, PBS, boîte XIII/6, M1.6.

Note4. Les dossiers de ces affaires se trouvent aux AMBAE, M. 628 : Palabre du village Kibwadu, Chef M'pia, n° 8 ; Palabre du village Bankoko, n° 9 ; Déposition du soldat Buga, n° 10 ; Polyandrie chez les Badinga, n° 11 ; Lettre de VANDERYST à HUYSMANN, Ipamu, le 2 octobre 1922, n° 12.

Note1. Palabre du village Kibwadu, Chef M'pia, AMBAE, M. 628, n° 8.

Note2. Mususumu = polyandre

Note3. Palabre du village Bankoko, AMBAE, M. 628, n° 9. La problématique de la polyandrie décrite par les Jésuites sera développée dans la troisième partie de ce travail.

Note1. Lettre de DESLAHAUT à STRUYF, Dibaya, le 16 décembre 1922, PBS, boîte XI/5, M.5.

Note2. *Mufonkolo* est le nom que les autochtones ont donné à l'administrateur Deslahaut.

Note3. Déposition du soldat Buga, AMBAE, M. 628, n° 10.

Note1. Palabre du village Kibwadu, Chef M'pia, AMBAE, M. 628, n° 8.

Note2. Lettre de VANDERYST à HUYSMANN, Ipamu, le 2 octobre 1922, AMBAE, M. 628 n° 12.

Note1. Il faudrait lire « Ipamu »

Note2. Il s'agirait de « chefs Bangoli ».

Note3. Lettre de LUNDGREN au Gouverneur Général, Mangaï, le 1er janvier 1922, AMBAE, M.628, doss. IV.D.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale et Histoire...*, op. cit., t. 2., p. ; EKAGNY Iyary, *La révolte Ngwii (1922)*, Lubumbashi, UNAZA, 1976, mémoire de licence.

Note2. STRUYF, Y., ~ Le meurtre d'un Chef », *MBCJ*, 1923, p. 82.

Note3. Idem, p. 84.

Note4. Ibidem.

Note5. STRUYF, ~ Le meurtre d'un Chef ~..., op.cit., p.84.

Note1. Lettre de DE VOS au Provincial, Kimbau, le 23 janvier 1923, ARSI, 1002-11

Note2. Idem.

Note3. BECKERS, J., ~ Que Dieu protège la tribu des Bapende ! » in *MBCJ*, 1922, p. 135.

Note1. BECKERS. J., ~ Que Dieu protège la tribu des Bapende ! » in *MBCJ*. 1922. o. 136.

Note2. Né à Luttre en 1883, il meurt à Frameries en 1956. Il fonde le poste de Kilembe en 1923. Il le dirige pendant huit ans jusqu'à ce que les Pères Oblats reprennent toute la partie orientale du Kwango en 1931.

Note3. PUTERS Léon, né à Dison, le 25 février 1889, arrive à Ipamu en 1922 et meurt à cette mission le 13 octobre 1923.

Note4. DELAERE Jacques, né à Gand, le 29 mai 1898, il meurt à Kikwit le 19 juin 1977. Il a été à Ipamu comme scolastique puis prêtre de 1922 à 1926.

Note5. LIBBRECHT, « La mort du P. Puters. Extrait d'une lettre » in *MBCJ*, 1924, p. 10-11 ; DELAERE, « La mort du P. Puters. Extrait d'une lettre » in *MBCJ*, 1924, p. 11-14.

Note1. DELAERE, « La mort du P. Puters... », *op. cit.*, p. 14.

Note1. LIBBRECHT, *Lettre au Père Provincial*, Ipamu, le 20 novembre 1923, PBM, boîte XII, M.47.

Note2. LIBBRECHT, *Lettre au Père Provincial*, Ipamu, le 20 novembre 1923, PBM, boîte XII, M.47.

Note1. Pour des raisons que nous indiquerons plus loin, les Sœurs ne viendront plus cette année-là, mais une année plus tard (1928).

Note2. RSMN, juillet 1928, Archives de Namur.

Note3. STRUYF, *Historique de la mission d'Ipamu...*, p. 3.

Note4. BIEBUYCK, « Mission de la Lubue, Idiofa, par Kikwit » in *RMJB*, 1931, p. 116.

Note1. Ibidem.

Note2. Dans son rapport du 2 août 1931, Hubert Eudore, premier Oblat qui arrive à Mwilambongo, indique que la mission compte 2932 chrétiens et 2000 catéchumènes résidant à la mission même contre 3500 chrétiens et 4560 catéchumènes à Ipamu. Voir *Lettre-rapport du Père Hubert au Père Praet*, Ipamu, le 2 août 1931, AGOR, Farde Congo.

Note1. RSMN, 14 juin 1929, Archives de Namur.

Note2. STRUYF, *Historique...*, *op.cit.*, p. 4.

Note1. RSMN, 13 septembre 1928, archive de Namur.

Note2. Le diaire de Sœurs de Saint François détaille ce voyage depuis le départ en Belgique jusqu'à l'arrivée à Mwilambongo.

Note3. Né à Lierre, le 30 août 1905, Victor UYTENBROECK est mort dans son village natal, le 23 novembre 1965.

Note1. Cette information est notée aussi bien dans le rapport des Sœurs de Sainte Marie de Namur d'Ipamu que dans le Journal des Sœurs de Saint François de Sales de Mwilambongo.

Note2. Le Vicariat apostolique de Kisantu est officiellement créé par le Bref du 1^{er} avril 1931. Lire AAS, 1932, p. 40-41.

Note3. Le Haut gardera le nom du Vicariat du Kwango jusqu'au 21 février 1955 où il prendra le nom de Kikwit. Entretemps, la mission d'Ipamu (Ipamu, Kilembe, Mwilambongo) détachée du Kwango le 5 avril 1931 au profit des Pères Oblats, deviendra Préfecture le 13 avril 1937 et -894.Vicariat Apostolique, le 27 février 1948. Lire AAS, 1937, p. 334-335 ; 1939, p. 399-40 et 1950, p. 893

Note1. Cyprien DELOUCHE est né le 4 mai 1865 à Fontaine-Guérin en France. Il est ordonné prêtre à Liège le 11 juin 1892. Le Père Général, Cassien Augier lui demande « d'implanter la Congrégation en Belgique ». En 1905, il établit la Province oblata de Belgique et devient son premier Provincial de 1905 à 1914. À la demande de Léopold II, du nonce et des évêques, il entreprend la construction de la Basilique du Sacré-Cœur à Koekelberg. Expulsé de la Congrégation en 1935, à cause de ses démêlés avec ses supérieurs, Delouche meurt à Paris, le 13 octobre 1950.

Note2. Il s'agit bien de Cyprien Delouche. L'auteur a mal orthographié l'anthroponyme.

Note3. M.G. (1905), col. 620.

Note1. Cfr. supra.

Note2. *Mémoire sur la fondation d'une Mission au Congo, s.d., s.l., (manuscrit), AGOR.*

Note1. *Mémoire sur la fondation d'une Mission au Congo ...*

Note2. Idem

Note3. LEPAGE, F., *Les Oblats en Belgique, les débuts de la Province*, Velaines, s.d., p. 6.

Note4. *Mémoire sur la fondation d'une Mission au Congo, s.d., s.l., (manuscrit), AGOR.*

Note1. Si dans l'opinion publique les Oblats de Delouche étaient considérés comme une Congrégation étrangère, en réalité ils étaient proches de la monarchie et de la bourgeoisie belge. D'après les notes manuscrites gardées dans les Archives romaines des Oblats, le Père Delouche aurait été secrètement envoyé à Londres par le roi, en 1905, pour divulguer par anticipation une version falsifiée et édulcorée du rapport de la fameuse commission d'enquête envoyée au Congo pour vérifier les allégations de crimes commis par les agents de l'E.I.C. Dénoncé par la presse anglaise, Delouche et les Oblats se sont mis en mauvaise posture devant l'épiscopat belge. « En Belgique, indique la note, on fut plus furieux encore de cette publication, surtout parce qu'on y avait laissé subsister les accusations et les imputations calomnieuses dirigées contre les religieux, et de fait, le P. Delouche, Provincial des Oblats, vit se lever contre lui les journaux catholiques, les religieux incriminés, les prêtres et les catholiques condamnant cette manière d'agir, et aussi l'immixtion si active d'un religieux Supérieur dans des questions politiques qui ne le regardaient pas ». Voir A.G.O.R., Dossier Fondation des Oblats au Congo Belge.

Note2. Note sur une fondation des Oblats au Congo, s.l., s.d., AGOR.

Note3. Ibidem

Note1. Note sur une fondation des Oblats ..., *op.cit.*, p.1.

Note2. Idem, p.1.

Note3. Note sur une fondation des Oblats, p 1

Note1. Lettre de PRAET au conseiller de la province belge à Rome, Jambes, le 15/11/1930, AGOR.

Note2. VAN DER HOVE propose deux autres régions: 1° dans le vicariat de Léopoldville, l'est du district du lac Léopold, région de Mbumbuli, Dekese, Ila. C'est la région voisine de celle cédée aux passionnistes. 2° dans le vicariat de Nouvel-Anvers, la bande le long du Lomami avec les missions de Barumbu et Elisabetha. Praet justifie son refus en évoquant les raisons de salubrité. Les pères ne pourront pas s'acclimater aux forêts marécageuses de la cuvette centrale et à la chaleur de l'Équateur.

Note1. Lettre de PRAET au Conseiller de la province belge à Rome, Jambes, 4 décembre, 1930, AGOR.

Note2. Lettre de MISSON à PRAET, 21 février 1931, AGOR.

Note1. Farde : Fondation/Ipamu, AGOR.

Note2. Lettre de PRAET aux Oblats de la Province, 10 mars 1931, AGOR.

Note1. RSMN, 12 juillet 1931, archives de Namur.

Note2. Journal des Sœurs de Saint François de Sales de Leuze, 24 juillet 1931.

Note3. Lettre-rapport du Père HUBERT au Père PRAET, le 2 août 1931, AGOR.

Note4. Lettre de Hubert à Paul PRAET, Ipamu, 16 juillet 1931, AGOR., Farde Congo.

Note1. ADAM, J.B., « Relation adressée au Messager de M.I. » dans *Messager de Marie Immaculée*, n° 1, décembre 1931, p. 255.

Note1. Rapport des Sœurs de Sainte Marie de Namur, 1931. L'explication donnée par les Sœurs n'est que partiellement correcte. En réalité cette mesure a été prise à cause d'un bruit qui courrait à la mission selon lequel la Sœur Supérieure, Sœur Saint Paul serait partie en Europe parce qu'enceinte du Père Van Tilborg. Lire notre article, « Église catholique, Peuple et État dans la République Démocratique du Congo » in DELISLE, P. et SPINDLER, M. (sous la dir. de), *Les relations églises-État en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie. 19e-20e siècles*, Karthala, Paris, 2003, p.304.

Note2. RSMN, le 3 janvier 1933.

Note1. RSMN., le 17 janvier 1933. Le mot kikongo « tata » est l'équivalent de « papa ».

Note2. Idem, le 20 janvier 1933.

Note3. STRUYF, *Historique...*, op. cit., p.5.

Note1. Mbembe, A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Khartala, 1990, p17.

Note2. COHEN, W.B. (traduit de l'Anglais par C. Garnier), *Français et Africains. Les Noirs dans le regard des Blancs 1530-1880*, Gallimard, Paris, 1981. Lire surtout les chapitres 7, 8, 9 et la postface.

Note1. L'école coloniale d'Anvers s'était spécialisée à former les candidats à la vie sous les tropiques. À Louvain et dans les maisons de formation religieuse, l'initiation à la vie missionnaire au Congo était partout assurée par des « spécialistes », surtout les ethnologues comme le Jésuite Van Bulck.

Note2. Cf. supra.

Note1. Des raisonnements de ce genre persistent jusqu'aujourd'hui. Combien des fois n'entend-t-on pas dire dans certains milieux ecclésiastiques en Occident : « Le célibat des prêtres n'est pas fait pour les Africains parce que le climat chaud ne les autorise pas de se passer de la femme ». Comme si la chaleur des tropiques les excitait et les mettait « en chaleur » comme les bestiaux !

Note2. Lire PORTAL, F., *Des couleurs symboliques dans l'antiquité, le moyen âge, et les temps modernes*, Paris, 1957, p. 21 et 103.

Note3. VELLUT, Émeri Cambier..., op.cit., p. 42.

Note4. GOBINEAU, A., *Essai sur l'inégalité des races humaines*, réimp. de l'éd de 1854, Paris, 1967, t.1., p. 29.

Note2. COHEN, *Français et Africains...*, op.cit., p. 303.

Note3. Cf. NKAY, *Terre de Dieu, Terre des hommes...*, op.cit., p. 11-12.

Note1. VIREY, J. J., *Histoire naturelle du genre humain*, Paris, 1801, t. 1., p. 434-435.

Note2. Lire COHEN, *Français et Africains...*, op.cit., p. 318.

Note3. DE DEKEN, *Deux ans au Congo...*, op.cit., p. 169.

Note1. QUETELET, A., *Sur l'homme*, Paris, 1835, t. 2, p. 274, 326-327.

Note2. Cf. infra.

Note1. VELLUT, *Émeri Cambier...*, op.cit., p. 43.

Note2. En kikongo, cette appellation, dans sa forme d'interjection, est significative. Les missionnaires d'Ipamu disaient souvent avec un ton sarcastique : « Eh, mwana fioti ! » (petit enfant !), « Mwana ndwelo ! » (petit enfant !), « Mwana mpuku » (petit rat !), etc.

Note3. DOM, « Lettres aux élèves de Saint Michel »..., op.cit, p. 219.

Note1. Idem, p. 218.

Note2. VELLUT, *Émeri Cambier...*, op.cit., p. 195.

Note3. « Niam-niam » est le nom par lequel Schweinfurth désigne les Zandé, population du nord du Congo. Lire NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, op.cit., p. 202-209.

Note4. COHEN, *Français et Africains...*, op.cit., p. 335. La raison de cette croyance venait de l'ornement de cuir en forme de queue porté par les danseurs zandé.

Note5. REDIER, A., *L'évêque des anthropophages*, Fernand Sorlot, Paris, 1933.

Note6. Cf. supra, p. Le corps de Benoît repose pourtant à Koraem !

Note2. DSSFS, Mwilambongo, mars 1930.

Note3. DSSFS, Mwilambongo, Juin 1931.

Note1. Cf. infra.

Note2. DE VILLE, F.X., « La vie indigène » dans *Missions des Oblats de Marie Immaculée*, Juin 1938, p.87.

Note3. DAVISTER, E., « Le Nègre est-il capable d'affection » in *MBCJ*, 1905, p. 100

Note4. COHEN, *Français et Africains...*, op.cit., p. 339.

Note1. Des nombreux récits de voyages rapportaient des histoires fantastiques sur les orgies charnelles des Noirs, sur le désir incontrôlable des femmes noires pour l'homme blanc ; celles-ci, disait-on, s'organisaient en bande pour violer le premier Blanc qu'elles rencontraient. On racontait aussi en Europe que les Noirs étaient incapables de réprimer leur désir de posséder par le viol des femmes blanches. Dans les milieux ecclésiastiques, certains soutenaient, sans souvent le dire ouvertement, qu'il ne fallait pas ordonner des prêtres noirs parce que, naturellement, ils étaient incapables de vivre la chasteté et célibat.

Note2. VELLUT, op. cit., p. 41.

Note1. DSSFS, Mwilambongo, janvier 1930.

Note2. DSSFS, Mwilambongo, janvier 1930

Note3. Idem, Mwilambongo, février, 1930

Note4. Cf. supra.

Note1. VAN SCHINGEN, *Lettre circulaire*, n° 12, Kinzambi, le 25 février 1939, Archives de l'évêché d'Idiofa.

Note1. Lire COHEN, *Français et Africains...*, op.cit., p. 32-35 ; VAN SLAGEREN, J., « Judaïsme et mission chrétienne. Féconder le désert et abreuver les nations » in JACQUIN, F. et ZORN, J-F. (Sous dir. de), *L'altérité*

religieuse. *Un défi pour la mission chrétienne 18e -20e siècles*, Karthala, Paris, 2001, p. 53.

Note2. VELLUT, *op.cit.*, p. 43.

Note3. VELLUT, *op.cit.*, p. 43

Note4. PIROTTE, J., *Périodiques missionnaires belges d'expression française. Reflets de cinquante années d'évolution d'une mentalité. 1889-1940*, Louvain, 1973 (Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 6e série, fasc.2)

Note1. SESBOUÉ, B., *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris, 2004, p. 8.

Note2. Cf. L'Instruction de 1659 à l'usage des vicaires apostoliques en partance pour les royaumes de Tonkin et de Cochinchine ; l'Instruction Neminem Profecto du 23 novembre 1845 ; L'Encyclique Maximum Illud du 30 novembre 1919 de Benoît XV ; L'Encyclique Rerum Ecclesiae du 26 février 1926 de Pie XI ; L'Encyclique Evangelii Praecones du 2 juin 1951 et l'Encyclique Fidei donum de 1957 de Pie XII ; L'Encyclique Princeps Pastorum du 28 novembre 1959 de Jean XXIII.

Note1. GADILLE, J., « La prise en compte de « l'autre croyant » par le magistère romain, de 1918 à 1938 » in JACQUIN et ZORN, *L'altérité religieuse...*, *op.cit.*, p. 333.

Note2. BENOÎT XV, Encyclique *Ad beatissimi* du 1er novembre 1914, citée par MAYEUR, J-M., *Histoire du christianisme, t. XII, 1914-1958*, Desclée-Fayard, 1990, p. 306.

Note1. BENOÎT XV, Encyclique *Pacem Dei munus* du 23 mai 1920.

Note2. *Actes de Benoît XV*, t.2., p. 145 et *Doc. Cath.* Du 4 déc. 1920, p. 485.

Note3. Cité par BATELLI, G., « Pio XI e le chiese non occidentali. La questione dell'universalità del cattolicesimo », in *Achille Ratti, Pape Pie XI*, École Française de Rome, 1996, p. 757.

Note1. En ce qui concerne les expositions ethnologiques, lire NKAY, *Missionnaires belges...*, *op. cit.*, p. 359.

Note2. Charles, P., « Introduction » dans *Autour du problème de l'Adaptation*, Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain (1926), Museum Lessianum, Louvain, 1926, p. 6.

Note3. Idem, pp. 9-10.

Note2. DUFONTENY, « Grieffs des indigènes au sujet de l'Apostolat » dans *Autour du problème de l'Adaptation*, Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain (1926), Museum Lessianum, Louvain, 1926, pp. 13-14.

Note3. Idem, pp. 14-15.

Note1. Cf. *supra*.

Note2. BONTINCK, F., *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944-1948)*, FTCK, Kinshasa, 1985, p. 72.

Note3. Cf. *supra*.

Note1. De JONGHE, E., « Les missions religieuses au Congo belge », dans *Congo*, I(1933) 1, p. 12-13.

Note2. *B.O.*, 1888.

Note1. Le texte intégral de la *Convention entre le Saint Siège Apostolique et l'État Indépendant du Congo*, se trouve dans le *B.O.*, 1906, p. 158-160 ou dans De JONGHE, *op. cit.*, p. 14-15.

Note2. Cette convention est connu sous le nom de « Convention De Jonghe ». Voir De JONGHE, *idem*, p. 13

Note1. Rapport de M. MATHIEU, doc. 43, session 1926, Chambre des représentants.

Note2. Conférence des Supérieurs des Missions catholiques du Congo belge, *Recueil d'instructions aux missionnaires*, 6e édition, 1930, p. 16-20.

Note3. De JONGHE, *op.cit.*, p.16.

Note1. NKAY, « L'Église catholique... », *op.cit.*, p. 299-302.

Note2. NKAY, M.F., « Pangu, première mission catholique... », *op.cit.*, p. 159-160.

Note1. Mukoso, F; *Les origines et les débuts de la Mission du Kwango (1879-1914)*, F.C.K., 1993, p 253.

Note2. Cette expression traduit littéralement les noms par lesquels on désignait le missionnaire. Il était « Nkumu Nzambi » (Blanc de Dieu ou chef de Dieu) chez les Ding orientaux, les Nzadi, les Lele et le Wongo. Les Pende le désignait par l'expression « Mundele Nzambi » (Blanc de Dieu ou revenant de Dieu). Lire JANSSENS, *op.cit.* et BECKERS, J., « Que Dieu protège la tribu des Bapende » in *MBCJ*, 1922, p. 135.

Note3. Les indications biographiques contenues dans ce paragraphe proviennent de la BCB (T1 & 2.), des différents répertoires anonymes et des photos des défunts de la Congrégation trouvés aux Archives romaines des Scheutistes ainsi que du Journal de la Mission de Pangu (JMP).

Note1. Ces informations proviennent de la BCB, Tome V, col. 477-478 et du JMP, 1910-1912.

Note1. Lettre de Cambier à Baerts, Luluabourg, le 29 juillet 1912, ARCCIM, P.III/b/2.

Note1. Lettre d'Oscar BRACQ à CAMBIER, Saint Joseph, le 27 juin 1913, ARCCIM, P.II.b.3.1.1.

Note1. Tableau de la situation religieuse de la Préfecture du Haut-Kasaï (Congo Belge). Bilan de l'année 1912, MCCP., 1913, p.56.

Note2. Minutes de Baerts, ARCCIM, P.II.b.12.4.3.

Note3. Recueil d'Instructions aux Missionnaires..., p. 30.

Note4. Lettres d'Egide de Boeck à ses confrères du Kasaï, Luluabourg St Joseph, le 30 mai 1914, ARCCIM,

Note5. JMP., le 13 août 1914.

Note1. Idem, le 6 juin 1916.

Note2. ANONYME, Allocution prononcée le 6 décembre 1971 en présence du président de la République, ARCCIM, Z/III/b/1/15.

Note3. ANONYME, Allocution prononcée le 6 décembre 1971 en présence du président de la République, ARCCIM, Z/III/b/1/15.

Note1. *Recueil d'Instruction...*, p. 30.

Note2. Lettre du Substitut du Procureur du Roi au Père Sterpin, Luebo, le 25 août 1919, ARCCIM, Z.III.b.3.1.21.

Note3. STRUYF, Y., *Historique de la Mission d'Ipamu, Kisanji*, le 19 mars 1938, PBM, Boîte XII. M. 47.

Note1. BAERTS, « Autour de Pangu... », *op.cit.*, p.172.

Note2. D'après le JMP, un début d'incendie s'était déclaré chez les bous le 23 mars 1918. Il était vite éteint par le Père Lambert

Note2. D'après le JMP, un début d'intervalle s'était déclaré chez les boys, le 23 mars 1912. Il était vite éteint par le Père LAMONT.

Note3. JMP, 29 janvier 1912.

Note4. Aujourd'hui encore lorsqu'on mène une enquête sur les missionnaires, les gens vous conseillent d'aller consulter tel ou tel autre ancien boy des Pères. Dans les villages, lorsqu'on veut servir des mets européens, c'est l'ancien boy des Pères qui est sollicité. Celui-ci ne s'offusque pas souvent de vanter son savoir-faire acquis auprès des missionnaires.

Note1. JANSSENS, Mpangu St Pierre Claver, le 15 mai 1912, ARCCIM, Z/III/b/3/1/21.

Note2. BAERTS « Autour de Pangu... », op.cit., p.170.

Note3. Un témoin rapporte l'aventure de ces quatre porteurs qui transportaient un missionnaire. À la descente d'une pente, après un de ces orages tropicaux, les hommes ont culbuté sur la terre argileuse entraînant dans leur chute le missionnaire avec sa soutane blanche. Le Père s'en est, heureusement, sorti seulement avec sa soutane toute mouillée et peinte en rouge. Comme le trajet devait continuer, il n'a pas voulu monter le ton de peur d'être abandonné en cours de chemin. Il a, malgré lui, repris sa place sur le hamac, mais, une fois, arrivé au poste d'État, il est allé porter plainte contre ses « tombeurs » et exiger que le « Bula-Matari » leur applique la peine de la « chicote ». Comme quoi, être porteur était un métier à risque.

Note4. JANSSENS, Mpangu St Pierre Claver..., op.cit.

Note1. Ibidem.

Note2. Ibidem.

Note3. JANSSENS, Mpangu St Pierre Claver..., op.cit.

Note4. STERPIN, J., Pangu. Réponse au questionnaire de RUTTEN, Extrait de *Nouvelles de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie*, N° 56, 27 mai 1924, in ARCCIM, Z/III/b/1/28 (notes dactylographiées)

Note1. JANSSENS, Notes sur la Mission de Mpangu, ARCCIM, Z/III/b/3/1/21.

Note2. *Idem*. Nous ne savons pas en quelle année la C.K. a ouvert son cimetière à Pangu. Une chose est certaine : Verhellen est mort et enterré à Pangu en mars 1902. Voir Ligue du souvenir congolais : liste chronologique des décès de Belges survenus au Congo (1878-1908), Papiers CLOSET, P., AHPMRAC, R.G. 992/R.G. 1026. Les natifs interrogés au sujet de l'emplacement de ce cimetière, n'ont pas pu me le situer.

Note3. JANSSENS, Notes sur la Mission de Mpangu, ARCCIM, Z/III/b/3/1/21. Nous n'avons pas trouvé l'emplacement du cimetière.

Note1. JANSSENS, Notes sur la Mission..., op.cit.

Note2. *Idem*.

Note3. Lettre du Directeur en Afrique de la C.K. au Père supérieur de Pangu, Dima, le 16/09/1912, A.R.CCIM, II.2.5. boîte P.II.b.2.2.5

Note4. JMP, le 13 janvier 1913.

Note1. JMP, le 19 mars 1913.

Note2. Lettre du Directeur en Afrique de la C.K. au Père Supérieur de Pangu, Dima, le 22/04/1913, A.R.CCIM, II.2.5. boîte P.II.b.2.2.5.

Note3. STERPIN, J., Pangu. Réponses au questionnaire de RUTTEN, Extrait de *Nouvelles de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie*, N° 56, 27 mai 1924, in ARCCIM, Z/III/b/1/28 (notes dactylographiées)

Note4. La preuve que les missionnaires soignaient les malades lors de leurs périple apostoliques nous est donnée par ce récit du Père BAERTS. Il revient de chez les Pende et arrive au village Ibunda : « Le soir, écrit-il j'étais assis devant ma tente. Un petit indigène restait obstinément à mes côtés, un peu pensif. Il savait bien ses prières, mais il avait des sarnes aux chevilles. Tout-à-coup il se lève. « Père, me dit-il, donnez-moi encore un peu du remède de ce matin. Un pied est guéri ; l'autre le sera demain. Je vous accompagnerai à Pangu, n'est-ce pas ? » Lire BAERTS, « Autour de Pangu St Pierre Claver », in MCC, 1914, p. 172.

Note1. BAERTS, « Autour de Pangu... », op.cit., p. 170.

Note2. BAERTS, « Lettre à un confrère... », op.cit., p. 215-216.

Note3. BAERTS, « Lettre à un confrère... », op.cit., p. 216

Note1. JANSSENS, Notes sur la Mission de Mpangu..., 1er partie

Note2. BAERTS, « Lettre à un confrère... », op.cit., p. 215.

Note3. JANSSENS, op.cit.

Note4. JANSSENS, Notes..., op.cit.

Note5. *Idem*.

Note1. Ibidem.

Note2. Ibidem.

Note3. JMP, le 1er avril 1912.

Note4. JMP, le 27 janvier 1914.

Note5. *Idem*, le 18 mai 1914.

Note6. *Idem*, le 10 mai 1916.

Note1. Minute, s.n et s.d., ARCCIM, P/II/b/12/4/3.

Note2. STERPIN, Réponse au questionnaire..., op.cit.

Note3. Lettre de Botty citée par CAMBIER dans une circulaire envoyée au missionnaire du Kasai en 1908, ARCCIM, P/II/b/2 (manuscrit).

Note1. Lettre de Botty..., op.cit.

Note2. JANSSENS, *Mpangu St Pierre Claver*, le 15 mai 1912, ARCCIM, Z/III/b/3/1/21.

Note1. Lettre circulaire de DE BOECK aux missionnaires du Kasai, Saint Joseph, le 30 janvier 1915, ARCCIM, P/II/b/3.

Note2. Lettre circulaire de DE BOECK aux missionnaires du Kasai...

Note3. *Idem*.

Note4. Lettre circulaire de DE BOECK aux missionnaires du Kasai...

Note1. *Idem*.

Note2. Ibidem

Note3. NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, p. 402.

Note1. *Recueil d'Instructions...*, *op.cit.*, p. 42.

Note1. BAERTS, Réponses au questionnaire de DE BOECK, ARCCIM, P/II/b/3.

Note1. MUNGAKWEY, MPIE Julienne, MAVULA Thomas, KANZEYI Nicolas, interviewés à Pangu, le 7 septembre 2003.

Note2. *Recueil d'Instructions...*, *op.cit.*, p. 62.

Note3. JMP, le 31 mai 1913.

Note4. Décret

Note5. BAERTS, Réponses au questionnaire de DE BOECK..., *op.cit.*

Note1. Tableaux déjà cités.

Note2. *Recueil d'Instructions...*, p. 63.

Note3. *Recueil d'Instructions...*, p. 63.

Note4. Ibidem

Note5. Ibidem

Note6. Ibidem.

Note1. Questionnaire adressé à CAMBIER par le Supérieur de Luebo, s.d., ARCCIM, P.II.b.2.

Note2. *Idem.*

Note3. Tableau de la situation religieuse..., *op.cit.*

Note4. BAERTS, Réponses au questionnaire de DE BOECK..., *op.cit.*

Note5. *Idem.*

Note1. Réponses du Supérieur de Demba au questionnaire de DE BOECK, ARCCIM, P/II/b/3.

Note2. *Recueil d'Instructions*, p. 61.

Note3. JMP, le 3 août 1913.

Note4. JMP, le 16 novembre 1919.

Note5. Minute, s.n & s.d., *op.cit.*

Note1. *Recueil d'Instructions...*, *op.cit.*, p. 68.

Note2. *Recueil d'Instructions ...*, *op.cit.*, p. 69.

Note3. *Idem*

Note1. JANSSENS, *Notes sur la Mission de Pangu...* 1^{ère}partie, *op.cit.*

Note2. La grande question qui se pose ici est celle du contenu à donner à l'expression « droit naturel ». Ce que le missionnaire entend par « empêchement de droit naturel », l'est-il nécessairement pour l'Africain ? Par exemple, épouser la nièce de son père est, dans l'entendement occidental, un empêchement relevant du droit naturel ; pour les Ding orientaux un tel mariage est autorisé.

Note3. *Recueil d'Instruction...*, *op.cit.*, p. 70-71.

Note1. *Recueil d'Instruction...*, *op.cit.*, p. 73.

Note2. Dans les zones frontalières entre ethnies ces genres d'union étaient fréquents. Ainsi, par exemple, dans les villages comme Nkil, Lukumu, Nzembe, etc., les mariages entre Ding et Ngwi, n'étaient pas rares. Avec les Mbuun et les Wongo, on trouve une situation semblable le long de la Lubwe. Les Ding de la région de Kasangunda, Mukoko, Mbansam, etc., se mariaient plus facilement les Mbuun de la région de Laba, Lwele, etc.

Note1. C'est dans les factoreries et les postes d'État que la prostitution, dans le sens moderne du terme, est née. Elle est le fait des anciennes esclaves libérées qui ne connaissaient plus leurs villages et qui trouvaient refuge et protection dans ces factoreries et ces postes. Elle est aussi liée à la solidarité familiale. Par exemple une femme fait venir sa sœur, sa nièce ou sa cousine pour l'aider dans ses tâches ménagères ou pour être nourrice. Une fois adulte, si la jeune fille ne trouve pas un mari dans son groupe ethnique, elle offrira ses charmes aux nombreux jeunes gens du camp de travailleurs. La promiscuité dans ces camps de travailleurs a favorisé la tendance à la débauche et à l'infidélité. On raconte beaucoup d'anecdotes autour des cas d'adultère et de la dépravation des mœurs dans ces camps. À Pangu, à Lubwe et à Mangai, les premières prostituées sont des Baluba. Ainsi l'expression « aller avec une femme Muluba » a longtemps signifié « courtiser une prostituée ». Plus tard la prostituée sera désignée par l'expression « nkento ya ndumba ». Le terme « ndumba » qui est fortement péjoratif dans le Kvilu, a une assertion positive dans le Bas-Congo où il signifie « jeune fille ou vierge ». D'après les confidences de certains de nos informateurs, dans leur jeunesse, ils allaient à Pangu, à Dibaya-Lubwe ou à Mangai pour essayer de boire l'alcool (lutuku), fumer du chanvre (diamba) et racoler les prostituées. Les missionnaires, surtout les Jésuites, connaissaient le danger qu'encourageaient leurs ouailles qu'ils s'aventuraient dans cette vie « urbaine ». Ils répétaient sans cesse aux jeunes gens de ne pas aller se fourvoyer dans ces espaces où tout était permis.

Note2. Il était, par exemple, interdit au polygame de se faire baptiser s'il n'avait pas abandonné toutes ses femmes pour n'en garder qu'une.

Note1. JANSSENS, *Notes sur la mission de Mpangu...*, 2^e partie, *op.cit.*

Note2. *Recueil d'Instructions...*, *op.cit.*, p. 5.

Note3. *Idem*

Note4. BAERTS, *Autour de Pangu...*, *op.cit.*, p. 172.

Note1. *Recueil d'Instructions...*, *op.cit.*, p. 7.

Note2. JANSSENS, *op.cit.*

Note1. *Idem.*

Note2. JANSSENS, *op.cit.*

Note3. *Idem*

Note4. Ibidem

Note1. JANSSENS, *Notes sur la Mission de Mpangu...*, op.cit., 2e partie.

Note2. À propos des voyages de Sterpin, lire JMP de 1911 à 1913.

Note1. JMP, le 3 janvier 1916.

Note2. Idem, le 27 mai 1914.

Note3. STERPIN, Réponses au questionnaire..., op.cit.

Note4. Il s'agit de la visite du Père BRIELMAN effectuée du 14 octobre au 8 novembre 1920.

Note5. JANSSENS, *Notes sur la mission de Mpangu...*, op.cit., 2e partie.

Note6. JANSSENS, *Notes sur la Mission...*, op.cit., 2e partie.

Note7. Idem.

Note1. JMP, le 9, le 16, le 28 et le 29 juin ; le 13 et le 15 juillet. Lire aussi JANSSENS, Idem, 2e partie.

Note2. JMP, le 9 novembre 1914.

Note3. Lettre de LUNDGREEN à STERPIN, Mangaï, le 3 février 1918, ARCCIM, Z.III. b. 3.1.21.

Note4. JMP, le 5 et le 13 novembre 1919.

Note1. STRUYF, Y., « Le meurtre d'un chef » in *MBCJ*, 1923, p. 81.

Note2. Cfr. Infra.

Note3. BAERTS, « Lettre à un confrère... », op.cit., p. 216-217.

Note4. Un autre exemple : le 18 mai 1915, un éléphant est tué près de Lubwe. Baerts s'y rend chercher la viande pour la mission.

Note5. JANSSENS, *Notes sur la Mission...*, op.cit., 2e partie ou JMP, le 17 mai 1912.

Note1. BAERTS, « Autour de Pangu St Pierre Claver », op.cit., p. 173.

Note2. JMP, le 14 octobre 1914.

Note3. Les traditions locales prétendent que les blancs ont été empoisonnés (ou ensorcelés) par les autochtones, hostiles à la présence étrangère.

Note1. MAPWAR, B., *Historique du Diocèse d'Idiofa au Zaïre et méthode d'évangélisation des missionnaires Oblats de Marie Immaculée de 1931-1964*, Rome, inédit, 1979, p.4-5.

Note2. GRENADE, Lettre à son père, Dumba, le 10 mai 1906, AHPMRAC, 51.17/51.31.

Note3. B.O. (1913)

Note4. JMP, 11 janvier 1912.

Note2. Idem, 22 mai 1913, 6 novembre 1914, 17 avril 1916.

Note3. GRENADE, *Lettre à son père*, Dumba, le 10 mai 1906, APMRAC

Note1. B.O. (1913), p. 206. En 1914, les 22 districts que comptait le Congo belge sont regroupés en quatre provinces : le Katanga, la Province orientale et la Province du Congo-Kasaï. Cette dernière province comprenait à peu près les actuelles provinces du Bas-Congo, de Bandundu, du Kasaï occidental, du Kasaï oriental et la ville province de Kinshasa.

Note2. JMP, 15 juin 1914.

Note3. Il s'agit probablement de Laba, nom attribué à plusieurs villages de la vallée de la petite rivière de Laba.

Note4. JMP, 17 avril 1915.

Note1. Le 29 juillet 1915, une caravane de Bambunda vient chercher à Pangu monsieur Mertens successeur de Deltour à Idiofa. Le 27 septembre 1915, une caravane de Bambunda (24 hommes) arrive à Pangu pour enlever le ravitaillement de monsieur Grélot à Idiofa.

Note2. Cf. supra.

Note3. JANSSENS, *Notes sur la Mission...*, op.cit., 2e partie.

Note4. Idem.

Note5. JANSSENS, op.cit., 2e partie.

Note1. Idem.

Note2. JANSSENS, op.cit., 2e partie.

Note3. Idem

Note1. Ibidem.

Note2. JANSSENS, op.cit., 2e partie.

Note3. Idem

Note4. JANSSENS, op.cit., 2e partie

Note1. Cf. supra.

Note2. BAERTS, « Autour de Pangu... », op.cit., *MCCP*, 1914, p. 169-173.

Note3. BAERTS, « Autour de Pangu... », op. cit., p. 169.

Note4. Idem, p. 169.

Note5. Idem, p. 169.

Note6. Idem, p. 169-170.

Note7. BAERTS, « Autour de Pangu... », *op. cit.*, p. 170.

Note1. Ibidem.

Note2. Ibidem

Note3. Ibidem. Le terme « Bakunda » est sûrement une faute de transcription. Il s'agit vraisemblablement de l'ethnonyme « Babunda ou Bambunda ».

Note4. BAERTS, *op.cit.*, p.170.

Note5. BAERTS, *op.cit.*, p.170.

Note1. BAERTS, « Autour de Pangu... », *op. cit.*, p. 171.

Note2. Ibidem.

Note3. Ibidem, p. 172.

Note4. BAERTS, *op.cit.*, p. 172.

Note1. BAERTS, *op.cit.*, p. 172.

Note2. Les Ding orientaux désignent cette région par l'expression « isoem la Bankur » (la rive de Bankutu).

Note3. JANSSENS, *op.cit.*

Note4. Idem. L'ethnonyme « Baja » revient à plusieurs reprise dans la littérature des missionnaires de Pangu. Nous ne savons pas à quelle population actuelle il fait allusion.

Note1. JMP, Juillet 1911.

Note2. JANSSENS, *Notes sur la Mission de Mpangu....op.cit.*

Note1. Listes des bateaux avec leurs noms européens et africains, ARCCIM, II. 2. 7., boîte Z.III.b.3.1.21

Note2. *Journal de la mission....*, mercredi 30 septembre 1914.

Note1. *Facture adressée au Père supérieur de Pangu*, Dima, le 9 décembre 1914, ARCCIM, II.2.5. boîte P.II.b.4.

Note2. CAMBIER, Lettre au Directeur Général de la C.K., Mission St. Joseph, le 25 octobre 1911, ARCCIM, P. II. b. 2.2.5.

Note3. Il est à noter qu'en dehors de Pangu, le Sacré-Cœur prélevait souvent son bois dans les postes de la C.K qui semblaient être bien organisés. Le steamer des Pères avait une autorisation spéciale de la Compagnie. D'après la correspondance échangée entre le Directeur en Afrique de la C.K et les Supérieurs de la Mission de Pangu, le Père capitaine du Sacré-Cœur abusait parfois de cette autorisation comme l'indique de cette lettre du 19 janvier 1914 : « J'ai l'honneur de vous faire savoir que plusieurs de nos capitaines sont venus se plaindre auprès de moi de ce que le R.P. capitaine du S.S. « SACRE CŒUR » abusait de l'autorisation que je lui ai donnée de prélever du bois dans nos postes, situés le long du Kasai et du Sankuru. Non seulement il enlèverait tout le combustible, sans se soucier de ce qu'un bateau de la C.K. le suit souvent de près, mais de plus, contrairement à nos conventions, il ne délivrerait pas, en échange du bois pris, les bons souscrits par nos capitaines à Pangu. Devant ces agissements regrettables, je me vois dans la triste nécessité, afin d'assurer la bonne marche de nos transports, de défendre d'une manière formelle à nos gérants et chefs de poste de fournir encore du bois de chauffage au S.S. « SACRE CŒUR ».

Note4. Une lettre, du 31 décembre 1915 de la Direction de la C.K. à Dima, destinée au Supérieur de Pangu, lui fait parvenir une valeur de 382,80 F pour achat de 348 stères de bois de chauffage.

Note5. Le samedi 9 septembre 1911, par exemple, le S.S. « LA BELGIQUE » prend 10 brasses de bois chez les Pères à Pangu et paie 20 F. Voir *Journal de la Mission ...*

Note1. Lettre du Père supérieur de Pangu à l'administrateur du territoire de Basongo (minute), le 13 mai 1916.

Note2. Anonyme, *La question congolaise. La Compagnie....*, p.

Note3. Idem

Note4. Lettre n° 111 du Directeur de la Marine du Haut-Congo, Léopoldville, le 19 janvier 1918, A.R.CCIM, II.2.7. boîte Z.III ;b.3.1.21.

Note1. BAERTS, R., « Lettre à un confrère », Mpangu Saint Pierre Claver, 17 avril 1910, in *MCC P*, septembre 1910, p. 215-216.

Note2. *Journal de la Mission...* 19/09/1911

Note1. *Papiers divers*, ARCCIM, boîte G.XIII.b.1.18.

Note2. La lettre est signée par l'Administrateur Territorial de 1^e classe pour le Commissaire de District, absent : « Révérend Père, J'ai l'honneur de vous accuser réception de votre lettre du 28 courant, et de vous faire connaître que je vous autorise à transférer à la Mission Pangu, le fusil Winchester P 39. Ce transfert n'étant que temporaire, je vous prie de bien vouloir retourner l'arme en question à la Mission de Saint-Antoine, dès que vous n'en aurez plus usage à Pangu. Ci-joint les permis de port d'arme pour 1915& 1916 ».

Note3. cfr. Supra.

Note4. *Récit de MUNGANKWEY Wihlem*, enregistré à Pangu, le 7 septembre 2003.

Note2. Papiers divers, A.R.CCIM, II.2.1. boîte G.XIII.b.1.18.

Note1. JOHNSTON, H., *George Grenfell and the Congo*, vol. I. London, 1908, p. 148.

Note2. Cf. supra.

Note1. Lettre signée, pour le Commissaire de District absent, par l'Adjoint Supérieur, f.f., le 10 juillet 1917.

Note2. Lettre de l'administrateur territorial de Basongo, Basongo, le 29/7/1918 (manuscrit)

Note3. LODE ACTTEN cité par Van BULCK, « Les Badzing dans nos sources de littérature ethnographique » dans *Congo*, II (1934), p. 326.

Note1. *Papiers divers*, A.R.CCIM, II.2.1. boîte G.XIII.b.1.18.

Note2. STERPIN, Pangu, Réponses au questionnaire de Rutten, question N° 14, ARCCIM, Z/III/ b/3/1/28.

Note3. JANSSENS, *Notes sur la mission de Mpangu....*, *op.cit.*

Note4. *Recueil d'Instructions aux Missionnaires....*, *op.cit.*, p. 18-19.

Note1. C'est d'un article du Père Marcel Pauly, publié en 1929, que nous empruntons le titre de ce paragraphe. PAULY, M., « Une poignée de missionnaires... et une armée de catéchistes » in *RMJB*, 1929, p. 158-162.

Note2. Idem, p. 158-159.

Note1. Ibidem, p. 159.

Note2. Né à Gand en 1872 et mort à Banningville (Congo) en 1942, Brielman arrive dans la Mission du Kwango en 1896 pour y accomplir sa régence. Il réside successivement à Boense, Ndembo et Kimwenza (1896-1900). Après sa théologie en Europe, il revient au Kwango en 1904. Il est affecté à Sanda (1904-1912). Il est parmi les fondateurs du poste de Kikwit dont il deviendra Supérieur (1912-1922). Il est à Leverville de 1922 à 1935. Il est encore au petit séminaire de Kinzambi en 1936-1937 et adjoint du procureur des missions à Banningville de 1937 à 1942. Les autochtones l'appellent « Mfumu Ndulu ». Cf. Collectif, *De la Mission du Kwango à la Province d'Afrique Centrale. Les Jésuites au Congo-Zaïre...*, op.cit., p. 309.

Note3. Cf. Supra.

Note1. Pour la biographie complète de STRUYF, lire aussi *De la mission du Kwango à la province d'Afrique...*, op.cit., p. 349.

Note1. RSSMN, 1933.

Note2. DELAERE, J., « À Ipamu » in *MBCJ*, 1923, p. 176.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale et Histoire...*, op.cit., t.2., p. 289-290.

Note2. HEBETTE, J., « Regard en arrière » in *Pôle et tropiques*, n° 2, 1954.

Note3. RIBAU COURT, J.M., *Evêque d'une transition...*, op.cit., p. 76.

Note4. Le mot « mfumu » en kikongo, transformé en « mfum » par les Ding orientaux, signifie étymologiquement « chef ». Les missionnaires Jésuites se faisaient appeler, la plupart par leur prénom, certain par leur nom, mais précédés l'un ou l'autre du titre de « mfumu ». Lire NKAY, M., « Église catholique, peuple et État dans la RDC (1960-1990) » in DELISLE, P. & SPINDLER, M. (sous la dir. de), *Les relations églises-état en situation postcoloniale, Amérique, Afrique, Asie, Océanie 19ème-20ème siècles*, Karthala, Paris, 2003, p. 301-302. Le mot « tata » veut dire « papa ». Il est plus affectueux que « mfumu ».

Note5. Nous reprenons ici quelques-unes des publications de STRUYF sur les populations de la région d'Ipamu : « Mœurs et coutumes » in *Missions Belges de la Compagnie de Jésus*, 1923 ; Idem, « Le meurtre d'un chef » in *MBCJ*, 1923, p. 81-84 ; Idem, « Mœurs et coutumes » in *MBCJ*, 1923, p. 252-256 et 371-373 ; Idem, « Le lukoshi » in *Revue Missionnaires des Jésuites Belges*, 1933, vol. VII, p. 295-297 ; Idem, « Le Kindoki », *RMJB*, vol. VII, p. 400-402 ; Idem, « Migrations de Bapende et des Bambunda » in *Congo*, 1(1931)5, p. 667-670 ; Idem, « De Verhuizingen by Kamtsha », in *Congo*, II (1936), p. 343-350.

Note1. Idem, p. 295.

Note2. cfr. Infra.

Note3. LIBBRECHT, E., « Une chasse au Léopard à Ipamu » in *MBCJ*, 1924, p. 443-444.

Note1. DOM, P., « Lettre du P. Dom à ses anciens élèves de St Michel » in *MBCJ*, 1925, p. 317-319.

Note2. Idem, « Lettre du 22 août 1926 » in *MBCJ*, 1926, p. 456.

Note1. Rapport mensuel des Sœurs de Sainte Marie de Namur, Archives des Sœurs de Sainte Marie de Namur à Namur.

Note2. MERTENS, J., *Les Badzing de la Kamtsha* : vol.1. *Ethnographie*, 381 pages ; vol. 2. *Grammaire de l'indzing de la Kamtsha*, 388 pages ; vol. 3. *Dictionnaire indzing-français et français-indzing*, 240 pages, IRCB, 1935, 1938 et 1939.

Note3. STRUYF, *Historique...*, op.cit., p. 4.

Note1. STRUYF, *Historique de la mission...*, op.cit., p. 4.

Note2. Victor Fouss est né à Tontelange en 1898 et est mort à Kinshasa en 1982. Lire *De la Mission du Kwango...*, op. cit., p. 326.

Note1. Anonyme, « Les missions des Sœurs de Sainte-Marie de Namur » in *RMJB*, 1929, p. 116

Note2. Anonyme, « Les religieuses Missionnaires au Kwango » in *MBCJ*, 1926, p. 89.

Note3. Anonyme « Les missions des Sœurs... », op.cit., p. 116.

Note1. Anonyme « Les missions des Sœurs... », op.cit., p. 116.

Note1. STRUYF, *Historique de la mission...*, op.cit., p. 4.

Note2. À Ipamu, ces rapports étaient élaborés par la Supérieure de la communauté et signés par tous les membres. Ils ressemblent aux diaires et donnent de précieux renseignements non seulement sur la marche quotidienne de la communauté des Sœurs, mais aussi sur les principaux événements survenus au poste de mission et dans la région. C'est sur la base de ce document que nous avons essayé de retracer aussi bien l'histoire de Jésuites d'Ipamu (juin 1928- 1933) que celle des Sœurs elles-mêmes. Nous remercions les Sœurs de Namur qui nous ont ouvert leurs archives et ont eu l'amabilité de nous offrir gratuitement les photocopies dont nous avions besoin. Il nous faudrait aussi réitérer nos remerciements à notre frère et ami Hubert Iwaramanga qui nous a aidé à prendre contact avec la communauté des Sœurs à Namur en janvier 2001.

Note3. Nous n'avons eu accès qu'à la correspondance officielle. Les lettres privées des Sœurs semblent n'avoir pas été conservées.

Note1. RSSMN, septembre 1928 ; voir aussi Anonyme, « Missions des Sœurs... » in *RMJB*, p. 117.

Note2. Anonyme, « Missions des Sœurs... », op.cit., p. 117.

Note3. RSSMN, février 1929.

Note1. RSSMN, mars, 1931

Note2. Lettre de Mère CHARLES-MARIE à Mgr VAN HEE, Fort-Worth, 25/12/1933, ASSMN, Namur (copie)

Note3. Lettre de Mgr Van Hee à la sœur Supérieure d'Ipamu, Wombali, 31/3/1934, ASSMN, Namur (copie)

Note1. Lettre de Mgr Van Hee à Mère Générale des Sœurs de Saint Marie de Namur, Wombali, le 11/05/1934, ASSMN, Namur.

Note2. Lettre de Mgr Van Hee à la Sœur Supérieure d'Ipamu, Wombali, le 08/08/1934, ASSMN, Namur

Note3. Lettre de la Mère MARIE FÉLICIA à Mgr Van HEE, Leuze, le 6 mai 1934, ASSFS, Celles.

Note1. Lettre de la Mère Générale des sœurs de Sainte Marie de Namur à Mgr Van Hee, Namur, le 21/08/1934, ASSMN, Namur (copie)

Note2. Lettre de Mgr Van Hee à la Mère Générale des Sœurs de Sainte Marie de Namur, Wombali, le 05/10/1934, ASSMN, Namur

Note3. Idem, le 15/12/1934.

Note1. Lettre de la Mère Générale des Sœurs de Sainte Marie de Namur au Père Provincial des Oblats, Namur, le 27/08/1935, ASSMN, Namur.

Note2. Lettre du Père PRAET, vice-Provincial des Oblats, à la Mère Générale des Sœurs de Sainte Marie de Namur, Velaines, le 11 décembre 1934, ASSMN, Namur.

Note3. Voir lettres de Mgr DELLEPIANE à la Mère Générale des Sœurs de Sainte Marie de Namur, ASSMN, Namur.

Note1. Lettre de la Mère générale des Sœurs de Sainte Marie de Namur aux Sœurs st Paul, Scholastique et Emmanuel, Namur, le 08/08/1937, ASSMN, Namur.

Note2. PAULY, « Une poignée de missionnaires... », *op.cit.*, p. 259.

Note1. Lettre de Ch. DELHAISE au Père Struyf, le 1er octobre 1922, PBS, boîte XIII/6-1(copie)

Note2. Lettre du Père STRUYF à Delhaise, Ipamu, le 5 octobre 1922, PBS, boîte XIII/6-2 (copie)

Note1. Il doit avoir quelque part dans les archives des Jésuites des listes de tous ces catéchistes, mais faute de temps, nous n'avons pas fouiné partout.

Note2. Lettre du Père LIBBRECHT au Père Provincial, Ipamu, le 20 novembre 1923, PBM, boîte XII, M.47.

Note3. Idem, Ipamu, le 12 avril 1924, PBM, boîte XII, M.47.

Note4. DELAERE « Lettre » in MBCJ, 1923, p. 295.

Note1. Statistiques officielles de la Mission du Kwango (Jésuites belges), in RMJB, 1928, p. 76-77.

Note2. Le mot « Longe », mis en italique par nous, s'écrit correctement « Longi » ; il signifie « maître », celui qui enseigne... Ce terme qui, au départ, est utilisé pour désigner les catéchistes, va finalement s'imposer pour nommer les moniteurs, les maîtres d'écoles. Les élèves sont des « balongoki » (sing. « longoki »), c'est-à-dire l'enseigné, celui qui reçoit les leçons du maître. Les substantifs « Longi » et « longoki » viennent du verbe « kulonga », enseigner, instruire.

Note3. *Rapport politique du 1er trimestre 1922 de l'administrateur territorial de Kikwit*, AMBAE, AF, M.628, IX.

Note4. Van HEE, « Écoles rurales... », *op.cit.*, p. 3.

Note1. VAN HEE, « La mission du Kwango en 1929 », *op.cit.*, p. 460-461.

Note2. PAULY, *op.cit.*, p. 261

Note3. KISWESO, *Émergence...*, *op.cit.*, p. 496

Note4. PAULY, *op.cit.*, p. 260.

Note1. Voir les instructions de la Propagande et les Encycliques « *Maximum illud* » de Benoît XV et « *Rerum Ecclesiae* » de Pie XI.

Note2. J. M., S.I., « La Compagnie de Jésus et le clergé indigène » in MBCJ, 1926, p. 82.

Note1. GUFFENS, J., « Wombali Casier-Saint-Jean 1900-1925 »..., *op.cit.*, p.

Note2. Lire NKAY, M., *Le petit séminaire de Laba...*, *op.cit.*, p. 7-8.

Note3. Idem, p. 8-9.

Note4. VAN HEE, « La mission du Kwango en 1929 » in RMJB, 1929, p. 458.

Note5. VAN HEE, « La mission du Kwango... », *op.cit.*, p. 458.

Note6. Le premier prêtre de la mission d'Ipamu, l'abbé Valère Banga-Banga, d'origine Ngwi, ne sera ordonné qu'en 1949 par Mgr Alphonse Bossart. L'abbé Valère est, avec l'abbé Bartholomé Shieta, l'un des deux premiers prêtres de l'actuel diocèse d'Idiofa. Les Ding orientaux n'auront leur premier prêtre, l'abbé Victor Nsungza qu'en 1953.

Note1. Interview réalisée en 1997 pour réaliser notre opuscule sur les 50 ans du petit séminaire de Laba.

Note2. DOM, « Lettre à ses anciens élèves de St Michel », *op.cit.*, p. 216

Note3. DOM, « Lettre à ses anciens élèves de St Michel », *op.cit.*, p. 217.

Note4. RSSMN, février, 1929. La question du « capita » est aussi abordée dans le DSSFS, Mwilambongo, 1929. Ce personnage doit avoir joué un rôle important dans la vie à la mission. Pour les religieuses qui maîtrisaient à peine la langue et les coutumes locales, cet homme servait à la fois de porte-parole, d'interprète, de mouchard et de surveillant. Cette position lui donnait un pouvoir certain sur les filles (ou femmes). Il arrivait parfois que ces « capita » abusent de leur autorité en exerçant, à en croire le journal de Mwilambongo, toutes sortes de chantages sur les filles et obtenir des faveurs indues.

Note1. Rapport, février, 1929.

Note2. DSSFS, Mwilambongo, le 23 février 1930, ASSFS à Celles, Farde Mwilambongo

Note3. Idem, le 3 août 1930.

Note1. Les Jésuites du Kwango ont traduit les noms des fêtes liturgiques en kikongo. La Nativité de Notre Seigneur (où Noël) se traduit par « *Lubutuku lu Mfumu eto Yezu* », en abrégé « *Lubutuku* ». Le substantif « *Lubutuku* » (naissance) a été forgé à partir des verbes « *kubutuka* » (naître) et « *kubuta* » (donner naissance, engendrer). Le terme « Pâques » n'a pas été traduit, mais on lui a donné une graphie kikongo : « *Pake* ». La fête de Pâques se dit « *Nkinsi Pake* » et le « temps pascal » se traduit par « *nsungi Pake* » (la saison de Pâques). Pour rendre le mot « assumption », les Jésuites ont utilisé le substantif « *Nzanguka* » (élévation) qui dérive des verbes « *kuzanguka* » (« s'élever ») et « *kuzangula* » (« soulever »). Le kikongo fait la distinction entre l'Ascension du Christ et l'Assomption de Marie. Le premier phénomène est traduit par le terme « *Ntombuka* » (la montée, du verbe « *kutombuka* » qui signifie « monter, grimper »), tandis que le second se dit « *Nzanguka* ». La « Toussaint » se traduit par « *Basantu bonso* » (Tous les Saints) ; la fête de la commémoration des « Fidèles défunts » est désignée par l'expression « *Mioya mi Kombelo* » (les âmes du Purgatoire). Il est intéressant de remarquer que le substantif « *Kombelo* » dérive du verbe « *kukomba* » qui signifie « balayer, nettoyer avec un balai... ». Le « *Kombelo* » est le lieu où les âmes sont entraînés d'être nettoyées. L'expression « *Mbundu Yezu* » traduit la fête du « Sacré-Cœur de Jésus ».

Note1. MERTENS, Les Ba Dzing de la Kamtsha, t1, *op.cit.*, p. 12.

Note2. DOM, « Lettre à ses élèves de Saint Michel... », *op.cit.*, p. 218.

Note3. RSSMN, décembre 1928, Ipamu.

Note4. La retraite ou la récollection se traduit en kikongo par le terme « *Lugambuku* ». Ce substantif dérive du verbe « *kugambula* » (séparer, mettre à l'écart, écarter).

Note5. Le catéchisme distinguait les dix commandements de Dieu (*Nsiku kumi zi Nzambi*) des 7 commandements de l'Église (*Nsiku nsambwadi zi Dibundu*). Parmi les commandements de l'Église, il y a celui qui invite les chrétiens à communier au moins une fois par an et de préférence pendant le temps pascal. Approcher de la Sainte communion implique nécessairement, en amont, la confession.

Note1. RSSMN, avril 1930, Ipamu.

Note2. RSSMN, mars 1932, Ipamu.

Note3. RSSMN, août 1930, Ipamu.

Note4. Pour plusieurs chrétiens de cette époque, le baptême était le couronnement d'un long parcours semé de multiples embûches. Non seulement qu'il fallait apprendre les prières et le catéchisme dans une langue totalement inconnue, mais aussi se soumettre à une discipline et à des travaux qu'on n'aurait pas soi-même désiré s'imposer. Le baptême venait donc comme une victoire au terme d'une épreuve de saut d'obstacles.

Note1. RSSMN, novembre 1930, Ipamu.

Note2. RSSMN, novembre 1933, Ipamu.

Note3. Information de monsieur Kwampuku, Idiofa, septembre 2003

Note1. « *Lukembilu* » vient du verbe « *kukembila* » qui signifie dire les louanges pour quelqu'un, adorer.

Note2. RSSMN, mai, 1934.

Note1. Idem, juin, 1933

Note2. Idem, juin, 1932.

Note3. Le terme= Kisakramento » n'est qu'une transposition du « sacramentum » latin.

Note4. L'expression « *prendre le baptême* » se situe dans le même champ sémantique que « prendre un fétiche protecteur » (kubaka nkisi), « s'initier à la sorcellerie » (kubaka ndoki), « s'initier à la magie de la foudre » (kubaka nzazi). Le baptême est censé donner une force supplémentaire à celui qui le reçoit.

Note1. EUDORE, H., *Rapport au conseil provincial*, 1932, AGOR, farde Congo.

Note1. RSSMN, décembre, 1928, Ipamu

Note1. DSSF5, novembre 1929, Mwilambongo

Note1. DSSF5, novembre 1929, Mwilambongo.

Note2. « kuvila malongi » signifie échouer à un examen qui donne droit à un sacrement.

Note3. RSSMN, janvier 1929, Ipamu.

Note1. Cette description est conforme au rituel de baptême des années 1930.

Note1. La vie du chrétien au village sera étudiée dans la troisième partie de ce travail.

Note2. La « communion des Saints » se dit « Lubundanu lu Basantu ». D'où vient le mot « mbundana » ?

Note1. RSSMN, mai, 1934, Ipamu.

Note2. DOM, « Lettre aux élèves de Saint Michel... », *op.cit.*, p.218.

Note3. DSSF5, novembre 1929, Mwilambongo

Note1. Le substantif « mfunguna » vient du verbe « kufunguna » qui signifie « se purifier ».

Note2. Ce substantif dérive du verbe « kusiamisa » qui signifie réconforter, donner de la vigueur, de la force. Le sacrement de confirmation réconforte les chrétiens, leur donne le courage et la force de lutter contre le mal, de prier, etc. Il est aussi censé procurer la sagesse et l'intelligence.

Note3. Depuis l'érection de la Mission du Kwango en Préfecture apostolique le 31 janvier 1903 puis en Vicariat Apostolique, le 28 mars 1928, les Préfets et le Vicaire avaient fixé leur résidence à Kisantu. La scission opérée le 1er avril 1931 entre le Vicariat de Kisantu et celui du Kwango, conduit Mgr Van Hee, vicaire du Kwango, à s'établir à Wombali.

Note1. RSSMN, Juin 1924, Ipamu.

Note2. *Idem*.

Note3. *Ibidem*.

Note1. Lire PRUDHOMME, C., « Mariage chrétien et mission chez les païens. La position de la papauté autour de 1900 » in DURAND, J-D & LADOUS, R. (sous la dir. de), *Histoire religieuse. Histoire globale - Histoire ouverte. Mélanges offerts à Jacques Gadille*, Beauchesne, Paris, 1992, p. 161-180.

Note2. Quel est l'étymologie du mot « longo » ? Il proviendrait du kintandu et signifierait « union ».

Note3. « Makwela » vient du verbe « kukwela » qui signifie « se marier ».

Note1. RSSMN, février 1929, Ipamu.

Note2. Beaucoup de jeunes gens sont mariés à l'indigène et l'Eglise en reconnaît la légitimité, à condition que ce mariage soit volontaire et légal pour les deux conjoints. L'Eglise appelle ces unions : « mariage de gentils » « ménages ex-païens ». Quant aux fiancés n'ayant jamais vécu ensemble après leur baptême, ils doivent donner leur mutuel consentement devant l'autorité (le P. Sup) pour recevoir la bénédiction nuptiale, c'est le mariage civil et chrétien.

Note3. RSSMN, février 1929, Ipamu.

Note1. On lira avec intérêt l'article de SERVAIS, O., « Espace nomade et espace sédentaire. Opposition entre missionnaires « excurrens » et sédentaires dans les missions jésuites chez les Ojibwas. 1842-1909 » in PIROTTE, J. (sous la dir. de), *Les conditions matérielles de la mission...*, *op. cit.*, p. 209-222.

Note1. StruyfY., « Ma première visite... », *op.cit.*, p.133.

Note1. STRUYF, « Ma première visite... », *op.cit.*, p. 134.

Note2. STRUYF, « Le meurtre d'un chef », *op.cit.*, p. 81.

Note3. STRUYF, « Le meurtre d'un chef », *op.cit.*, p. 81

Note4. *Ibidem*

Note1. STRUYF, « Lettre, Ipamu, septembre 1924 » in MBCJ, 1924, p. 305.

Note2. STRUYF, « Lettre, Ipamu, juin 1925 » in MBCJ, 1925, p. 452.

Note1. STRUYF, « La descente de la Lubwe » in MBCJ, 1931, p. 300-303.

Note2. DSSF5, Août 1930, Mwilambongo.

Note3. STRUYF, « La descente de la Lubwe » ..., p. 300-301.

Note1. Idem, p.301.

Note1. RSSMN, avril 1930.

Note2. Idem, septembre, 1932.

Note1. Il s'agit probablement de l'actuel village Nkaynkung .

Note2. Anonyme, « Place aux « Ba Masœur » infirmières ! ... » in *Messageur*, mai, 1934.

Note3. RSSMN, octobre, 1932

Notes. RSMN, octobre, 1933.

Note1. Cf. supra.

Note1. VAN HEE, « Écoles rurales et catéchistes dans la Mission du Kwango » in *Revue des Missions Belges*, Supplément, avril, 1922, p. 1.

Note2. Idem, p. 1.

Note3. VAN HEE, « Écoles rurales et catéchistes dans la Mission du Kwango » in *Revue des Missions Belges*, 1-2.

Note1. Ndaywel, Histoire générale..., op. cit., p. 402.

Note1. Le qualificatif « sauvagesse », nous le trouvons à plusieurs reprises dans les écrits des Sœurs de Marie de Namur. Il désigne les petites noires païennes n'ayant pas reçu la grâce du baptême.

Note1. Lettre de J. Van WING au Ministre des Colonies, Louvain, le 24 mai 1927, AMBAE, Archives Africaines, M. 631, VIII/2 N° 7.

Note2. Lettre du Ministre des Colonies au Père procureur, Bruxelles, le 6 août 1927, AMBAE, AF., M. 631, VIII/2 N° 7.

Note3. RSSFS, juillet 1928, Ipamu.

Note1. RSSMN, Juin, 1932.

Note2. Rapport de l'année 1932, adressé au Gouverneur Général, ASSMN, Farde rapport.

Note3. RSSMN, février 1934, Ipamu.

Note4. Rapport annuel adressé au Gouverneur Général, 1932, ASSMN, farde Rapport.

Note1. DOM, « Lettres aux élèves de Saint Michel... », op.cit., p. 218

Note2. DOM, op.cit., p. 218

Note1. Idem, p. 219.

Note1. Rapport annuel adressé au Gouverneur Général, 1929, ASSMN, farde rapport.

Note2. Rapport annuel adressé au Gouverneur Général, 1929, ASSMN, farde rapport.

Note3. Rapport annuel adressé au Gouverneur Général, 1933, farde rapport.

Note1. STRUYF, « Ma première visite... », op.cit., p. 134.

Note1. DELAERE, « À Ipamu » in *MBJ*, 1923, p. 176.

Note2. LIBBRECHT, *Lettre au Père Provincial*, Ipamu, le 12 avril 1924, PBM, boîte XII. M.47.

Note3. RSSMN, septembre 1929, Ipamu.

Note1. DELAERE, J., « La forêt d'Ipamu » in *RMJB*, 1928, p. 218-221. Le Jésuite écrit, pour justifier son projet de scierie : « Et les visiteurs qui viennent à la Mission d'Ipamu, en voyant cette forêt abattue et brûlée ne peuvent s'empêcher de faire cette remarque : - Mais, Père, pourquoi ne tirez-vous donc aucun profit de tout ce bois ? Parmi les troncs à moitié calcinés il y a des essences splendides... Pour vos constructions, vos charpentes, vos meubles, ces arbres débités et sciés vous viendraient bien à point... Et puis, mais vous pourriez développer le travail de bois chez vos chrétiens et vos catéchumènes ; former des menuisiers noirs.... Il faut de la main-d'œuvre pour la Colonie, surtout de la main-d'œuvre. Et dans ce pays de forêts, la formation d'artisan du bois s'impose ! », *RMJB*, p. 220.

Note2. DELAERE, « La forêt d'Ipamu », p. 220.

Note3. Les meubles fabriqués à Ipamu étaient acheminés, via le port de Mangaï, à Banningville et même à Léopoldville pour y être vendus.

Note1. RSSMN, 18 juillet 1933

Note1. STRUYF, « Mœurs et coutumes » in *MBJ*, 1923, p.252-256 & 371-373.

Note2. Le concept est à comprendre ici dans son sens de « représentation », de « production de figures » qui évoque une facette de la réalité. Comme nous le verrons encore plus loin, l'image dont il est question ici, rappelle analogiquement la photographie parce que celle-ci ne peut capter et figer qu'une face du réel. Le réel est à la fois divers et appréhendable d'une multitude de points de vue dépendant des caractéristiques historiques et sociales des acteurs. Un cliché ne fixe qu'un de ces points de vue et à un instant précis ; le choix de l'angle à photographier dépend du photographe, de ses intérêts et de ses motivations. Lire Le GOLF, J., *L'imaginaire médiéval*, Conférence donnée à Parme, le 19 octobre 2000 ; MOSCOVICI, S., *La Psychanalyse, son image et son public*, PUF, Paris, 1976 (2^e éd.) ; KAES, R., *Images de la culture chez les ouvriers français*, Cujas, Paris, 1968 ; RICŒUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000, p. 5-53.

Note1. Recueil d'Instructions aux Missionnaires..., op.cit., p. 8

Note2. Anonyme, « La colonie scolaire de Kimuenza d'après les lettres des missionnaires », *Précis historiques*, 1894, pp.567-568.

Note1. CHEIK ANTA DIOP, *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance, Présence africaine*, Paris, p. 234.

Note2. La Convention du 26 mai 1906, signée entre l'E.I.C. et le Saint siège : « Art. 6. Les missionnaires s'engagent à remplir pour l'état et moyennant indemnité, les travaux spéciaux d'ordre scientifique rentrant dans la compétence personnelle, tels que la reconnaissance ou études géographiques, linguistiques, etc. » in B.O., 1906, col.

Note1. Lire, pour approfondir la question, NKAY M., « Missionnaires belges et recherche ethnographique au Congo », op. cit., p. 341-370.

Note2. Extrait de la lettre du Père BOTTY recopié et envoyé à toutes les missions du Kasai par CAMBIER, Saint Joseph, le15 mars 1909, ARCCIM, P.II.b.2.

Note1. Cf. PRUDHOMME, *Stratégie...*, op.cit., p. 582-584.

Note2. JANSSENS, Notes sur la Mission de Mpangu..., op.cit., 1ère partie.

Note3. Idem

Note4. Ibidem.

Note1. Ibidem.

Note2. Ibidem.

Note3. JANSSENS, Notes sur la mission..., op.cit., 1ère partie.

Note4. Ibidem.

Note1. Ibidem.

Note2. JANSSENS, op.cit., 1ère partie.

Note3. JANSSENS, op.cit. 1ère partie.

Note4. Ibidem.

Note5. Ibidem.

Note6. Ibidem.

Note7. Ibidem.

Note8. JANSSENS, op.cit. 1ère partie.

Note1. Ibidem.

Note2. Ibidem.

Note3. Ibidem.

Note4. Ibidem.

Note5. Ibidem.

Note6. JANSSENS, op.cit., 1ère partie.

Note7. JANSSENS, op.cit., 1ère partie.. S'agit-il ici de la polyandrie ?

Note8. Ibidem.

Note1. Ibidem.

Note2. Ibidem.

Note3. JANSSENS, op.cit., 1ère partie

Note4. Ibidem

Note5. JANSSENS, op.cit., 1ère partie.

Note6. Ibidem.

Note7. JANSSENS, op.cit., 1ère partie.

Note8. Ibidem.

Note1. Ibidem.

Note2. Ibidem.

Note3. JANSSENS, op.cit., 1ère partie.

Note4. Idem

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, p. 281-287.

Note2. MBEMBE, A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988, p. 75-85.

Note1. STRUYF, « Ma première visite... », op.cit., p.132-133.

Note2. Les diaires et la correspondance missionnaire fourmillent de détails sur le climat, les saisons, la végétation, l'hydrographie, etc.

Note3. Nous avons déjà évoqué plusieurs exemples des négociations pour la délimitation des juridictions ecclésiastiques : les Spiritains et les Pères Blancs ; les scheutistes et les jésuites pour l'établissement de la mission du Kwango et pour la cession de l'ouest de la Loange ; les Jésuites et les Oblats, etc.

Note1. Voici le commentaire que Mertens fait de cette carte : « La carte qu'on trouvera jointe au présent travail fut dressée à cette intention par le R. P. Struyf, S. J. et achevée en 1934. Il serait difficile de présenter une documentation récente. La longue pratique que le Père possède des gens de là-bas (1920 jusque 1934) fait de lui le porte-parole autorisé dans tout ce qui concerne le groupe des Ba Dzing. Je suis heureux de transcrire ici les notes qu'il a bien voulu joindre à sa carte, notes dont je le remercie vivement. Les Ba Yansi ne s'étendent au Nord que jusqu'à la Mulil (Libungu). Les Ba yansi, au Sud de Njadi, sont tous des Ba Dinga, quoi qu'en disent tel agent de l'État et tel missionnaire. Les Ba Yansi se sont établis, plus tard : les Ba Ngoli, les Ba Ngongo, les Ba Hungana et les Ba Mbala. Les Ba Mputu sont authentiques Ba dinga et se considèrent comme tels. Les Ba Nzadi ont une langue qui leur propre, mais elle est fortement influencée par la langue des tribus voisines riveraines. On y trouvera donc des influences des Ba Ngoli, des Ba Dinga, des Ba Lori. Les Ba Mbunda et les Ba Pende vont ensemble vers le Nord, achètent le train aux Ba Wongo (qui sont eux-mêmes les esclaves des Ba Shilele), entre la Lubwe et la Lwange. Le carré marque sur la carte la région occupée par les Ba Dzing dont nous nous occupons ici ». MERTENS, Les Ba Dzing..., op.cit., p. 11.

Note1. La carte de Struyf mentionne comme habitants de la rive droite du Kasai, en face du territoire des Ding orientaux, les « Basonga-Meno ou Bankutu ». Les Ding de cette région ne sont pas cités et pourtant ils y vivent. Le premier témoignage écrit sur cette présence des Ding orientaux est celui donné par PARMINTER, fondateur du poste de Nzonzadi. En 1932 Vanden Hove, l'administrateur du territoire de Dekese écrit : « Deux clans, transfuges de la rive gauche du Kasai. Ce sont : un clan Bashilele et un clan Badinga. L'occupation de ces terres par les clans susdits, fut autorisée par les Booli. Le prix fut fixé d'un commun accord et versé lors de l'installation. L'emplacement respectif de ces deux clans est : a) Les Bashilele : occupent une bande de terre d'une vingtaine de kilomètres de profondeur le long du Kasai et du Sankuru. Le premier village, Kasanga, est situé à 15 kilomètres en amont de Bena-Bendi, région de Sankuru. Le dernier village, Mombi, se trouve à 50 kilomètres en aval de Bena-Bendi, région du Kasai. b) Les Baringa ou Badinga : occupent la rive droite du Kasai sur la même profondeur que les Bashilele, c'est-à-dire vingt kilomètres. Le premier village se trouve à hauteur du poste commercial de la Compagnie du Kasai de Lubue et le dernier village est à mi-route de ce poste au poste de Manghai en territoire d'Idiofa. Entre ces deux clans les terres sont occupées par des villages Booli ».

Note1. On estimait au 19e siècle qu'il y avait un sol allemand, un sol français ou un sol anglais qu'on pouvait limiter par des tracés géométriques et que les forces armées pouvaient défendre au prix du sang. Ce territoire ainsi délimité correspondait au niveau conceptuel à ce qu'on appelait alors la « nation ».

Note2. AMSELLE, J-L., « Ethnies et espaces : pour une anthropologie topologique » in AMSELLE, J-L. & M'BOKOLO, E., *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique, La Découverte/Poche*, 2001, p. 19.

Note1. Pour comprendre toute la problématique de délimitations et de l'attribution des territoires missionnaires, il convient de lire PRUDHOMME, C., *Stratégie missionnaire du Saint-Siège sous le pontificat de Léon XIII...*, op. cit., p. 295-338.

Note2. VANSINA, *Sur les sentiers ...*, op. cit., p. 21.

Note3. BAUMANN, H. & WESTERMANN, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Payot, Paris, 1948, p. 191-214.

Note4. Van BULCK, « Les Ba. Dzing dans nos sources... », op. cit., p. 297.

Note1. STRUYF, « Ma première visite aux Badinga », op. cit., p. 133.

Note2. STRUYF, Y., « Migration des Bapende et des Bambunda » in Congo, I, 5, 1931, p. 668.

Note3. MERTENS, Les Ba Dzing de la Kamtsha..., op.cit., p.19.

Note4. MERTENS, Les Ba Dzing de la Kamtsha..., p. 128-129.

Note5. Pour VANSINA les dangers de la forêt est un mythe : « Comme Tarzan, la jungle est un mythe qui présente les forêts tropicales comme un environnement primitif compact et monotone, de taille énorme, un « enfer vert » où « l'Homme » pilotable est pris dans une lutte incessante contre la végétation envahissante. Cet univers glauque est impénétrable : vous entrez dans cette mer verte inexplorée et au bout de quelques minutes, vous êtes déjà perdu. Résonnante du crissement produit par des millions d'insectes, exhalant des miasmes étranges, la forêt tropicale stupéfiée, mutilée, et tue. Seuls les pygmées s'y sont adaptés au prix d'une déshumanisation : ils sont devenus des fossiles vivants, des insectes humains pris dans l'ombre de la mer verte » (Hartweg, R., La vie secrète des pygmées, p. 27 ; Duffy, K., Children of the Forest, p. 176-177) de la forêt, c'est le rebut de l'humanité rejeté là par les plus doués. Une telle image reflète l'hostilité des Européens et des nord-Américains à l'égard de paysages qui leur étaient peut-être les plus étrangers au monde Stanley contribua beaucoup à l'élaboration de ce mythe, en particulier par la description de ses misères lors de la traversée des forêts Aruwini au cours de sa recherche d'Emin Pacha », -. VANSINA, Sur les sentiers..., op.cit., p. 45-47.

Note1. Cf. supra, p.

Note2. VANSINA démonte les arguments en défaveur de l'habitat forestier : « Les forêts sont-elles malsaines ? les avis informés sont partagés sur cette question. La morbidité et la mortalité dans la majorité des environnements de la forêt tropicale ne sont pas significativement plus élevées qu'ailleurs, bien que les agents pathogènes y soient différents. Dans l'ensemble, la comparaison semble favoriser les forêts tropicales primaires sur sol sec aux dépens de la savanes. Mais d'autres biotopes doivent être pris en considération. Ainsi, les frondaisons serrées ne sont pas favorables au moustique anophèle responsable de la malaria. Par contre, les marais ouverts lui offrent un refuge, de même que les rives des cours d'eau et les champs ouverts portant des cultures dont les feuilles retiennent des poches d'eau. La mouche *Glossina*, porteuse de la maladie du sommeil, exige des conditions spéciales de lumière et d'humidité malheureusement satisfaites par la plupart des rives des régions forestières. Toute affirmation générale au sujet des effets débilissants de la « forêt » ou de la « savane » n'est qu'une expression d'un préjugé. Seule une étude des agents pathogènes de chaque biotope spécifique peut répondre à de telles questions d'ordre sanitaire. Quant au caractère « menaçant » de la forêt, le mythe aboutit simplement renversé les rôles : « les gens tuent la forêt » plutôt que l'inverse. Ces habitats des forêts tropicales sont fragiles et facilement perturbés, précisément à cause de leur complexité. Le fait d'y vivre n'exige aucune lutte particulière, mais plutôt une attention soutenue à ne pas endommager ces habitats de façon irréversible. Les densités démographiques des forêts tropicales sont généralement très faibles, non que ces habitats soient défavorables aux humains, mais les forêts ont subsisté à cause de la très faible densité des populations qui les ont exploitées ». VANSINA, Sur les sentiers..., op.cit., p. 51.

Note1. CORNEVIN, R., *Histoire de l'Afrique*, vol. 2., Paris, 1966, p. 26. VANSINA critique cette façon de considérer les populations de la forêt. Il démontre que l'Afrique équatoriale ancienne a eu une histoire dynamique et a développé des structures politiques et sociales très complexes et diverses. Lire VANSINA, *Sur les sentiers...*, op. cit., p. 1-39.

Note2. VAN BULCK qui a œuvré dans la savane chez les Bayaka écrit par exemple à propos des Ding : « Les Ba Dzing semblent avoir été réfractaires ; du moins, on les a ignorés plus longtemps. Est-ce dû peut-être au fait que les riverains du Kasai étaient plutôt des Ba. Lori, Ba Nzadi, Ba. Ngoli et que les Ba Dzing vivaient retirés à l'intérieur du pays ? Est-ce dû au fait qu'ils étaient plus « hommes de bois » avec toutes les conséquences que ce genre de vie entraîne habituellement ? Est-ce dû surtout au fait de leur réputation comme « sauvages-anthropophages » ? » Nous avons mis en italique la phrase qui indique les préjugés du missionnaire vis-à-vis des peuples de la forêt. Cf. VAN BULCK, « Les Ba Dzing dans nos sources... », op.cit., p. 287.

Note1. DELAERE, « La forêt d'Ipamu », op.cit., p.

Note2. MERTENS, J., *Les Ba Dzing de la Kamtsha*, t.1 : *Ethnographie*, Bruxelles, I.R.C.B., 1935 ; t.2. : *Grammaire de l'Idzing*, I.R.C.B., 1938 ; t.3. *Dictionnaire Idzing-français*, I.R.C.B., 1939.

Note3. Dans l'un de ses récits, WISSMANN indique même qu'il y avait des « Badinga » parmi les noirs (Baluba) qui ont descendu le Kasai avec lui en 1885, Cf. supra, p.

Note4. Une synthèse partielle des expéditions européennes dans cette région, à partir de 1885, a été esquissée par le Jésuite Gaston Van BULCK. Lire Van BULCK, G., « Les Ba. Dzing dans nos sources de littérature ethnographique » in *Congo*, II (1934) 3, p. 297-331.

Note5. Lire, par exemple, PARMINTER qui écrit : « La factorerie, située sur la rive droite du Kasai, à environ 35 minutes en aval du confluent du Loange, s'appelle Zouzadi. Elle a été fondée le 4 avril 1893, au milieu d'une grande population qui occupe les deux rives et qui, d'ici fort peu de temps, se montrera tout à fait disposée à l'égard du blanc » in *Mouvement Géographique*, 1893, col., 80. Dans une lettre de 1934 l'administrateur du territoire de Dekese, L. Van den HOVE, expliquera la présence des « Badinga » sur la rive droite du Kasai. Cf. supra, p. note n°

Note1. Lire NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, op.cit., p. 112-113

Note2. BOONE, O., *Carte ethnique de la République du Zaïre, quart-Ouest*, MRAC, p. On lira aussi avec intérêt cette note de l'agent territorial M. CANON qui, du 3 au 11 janvier 1923, à la tête d'un corps expéditionnaire, mène des opérations de pacification à la frontière portugaise au sud Kasai, il rencontre une résistance de ces Badinga : « 3 janvier. Campons au village Kambongo, 3 kilomètres nord frontière. Race Badinga. Capita Tchimbelle, chefferie Kanda-Kanda. Indigènes en fuite, routes non nettoyées, plantations de chanvre en plein village, indigènes armés de fusils et d'arcs circulent sur les hauteurs qui environnent notre campement. 15 heures. Des indigènes ont lancé des flèches sur la corvée d'eau, aucun blessé, les soldats d'escorte n'ont pas riposté. Un porteur nous traduit que les Badinga nous défendent de prendre l'eau. J'envoie quelques hommes sous les ordres d'un Européen, ordre de faire usage des armes au moindre acte nettement hostile de la part des Badinga » in A.M.B.A.E. Archives Africaines, Dossier n° A. I. M. O. II-Q/5.

Note3. Lire MPENE, N. L., *Les Bading Occidentaux et la Mission catholique de Mateko*, Mémoire de Licence, UNILU, Lubumbashi, 1986, p. 10-13.

Note4. Lire NDAYWEL, I., *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Duculot, Belgique, 1997, p.

Note1. Depuis le génocide rwandais de 1994 et toutes les guerres dites « civiles » qui déchirent l'Afrique noire, la question des ethnies (tribus, races, etc.) est revenue au premier plan de l'actualité médiatique. Lire à ce propos AMSELLE, J.-L. & ELIKIA M'BOKOLO, *Au cœur de l'ethnie...*, op.cit.; CHRÉTIEN, J.-P. & PRUNIER, G., *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris, 2003.

Note2. MERTENS, J., *Les Ba Dzing de la Kamtsha*, t. 1. *Ethnographie*, ARSOM, Bruxelles, 1935, p.

Note3. DELAERE, « À Ipamu », op.cit., p. 177.

Note4. Nous reprenons ici quelques-unes des publications de STRUYF sur les populations de la région d'Ipamu : « Mœurs et coutumes » in *Missions Belges de la Compagnie de Jésus*, 1923 ; Idem, « Le meurtre d'un chef » in *MBCJ*, 1923, p. 81-84 ; Idem, « Mœurs et coutumes » in *MBCJ*, 1923, p. 252-256 et 371-373 ; Idem, « Le lukoshi » in *Revue Missionnaires des Jésuites Belges*, 1933, vol. VII, p. 295-297 ; Idem, « le Kindoki », *RMJB*, vol. VII, p. 400-402 ; Idem, « Migrations de Bapende et des Bambunda » in *Congo*, 1(1931)5, p. 667-670 ; Idem, « De Verhuizingen by Kamtsha », in *Congo*, II (1936), p. 343-350.

Note1. MERTENS, 1936, p. 676.

Note1. *Lettre du docteur MAES au père MERTENS*, 19 mai 1934, M.R.A.C., Dossier ethnographique, N° 797.

Note2. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha*, t. 1., op.cit., p. 5-19.

Note3. Cf. supra, p. 5, note 20.

Note4. *Notes adressées par MERTENS au docteur MAES*, s.d., M.R.A.C., Dossier ethnographique, N° 797, p. 2.

Note5. *Ibidem*.

Note1. *Ibidem*.

Note2. *Ibidem*.

Note3. *Ibidem*.

Note4. Notes adressées par MERTENS au docteur MAES, ...

Note5. *Ibidem*.

Note6. Notes adressées par MERTENS à MAES..., p. 3.

Note1. Il y a autant de définitions de l'ethnie qu'il y a des dictionnaires d'ethnologie. Les spécialistes sont plus ou moins d'accord pour proposer les critères suivants comme déterminants : le nom (ethnonyme), la langue la communauté culturelle incarnée par les institutions identiques sinon similaires, la possession d'un territoire bien déterminé qui instaure un sentiment de souveraineté et la conscience qu'ont les membres du groupe d'appartenir à une telle entité et pas à une autre. Les travaux récents que nous avons évoqués plus haut illustrent bien la difficulté qu'on peut avoir à cerner la notion d'ethnie (tribu, peuple, nation, peuplade, race, etc.)

Note2. Notes adressées par MERTENS à MAES..., p. 3.

Note3. Lire NDAYWEL, « Les langues africaines en question... », p. 165-166.

Note1. C'est probablement en 1933 que Mertens soumet ses manuscrits à l'appréciation de Gaston Van Bulck, éminent jésuite, docteur en ethnologie et langues africaines. Le savant rédige une préface qu'il titre : « Les Ba. Dzing dans nos sources de littérature ethnographique. Introduction à la monographie des Bading par le R. P. Mertens (S. J.) ». Cette préface dont la rédaction s'est terminée le 19 février 1934, sera publiée dans la revue *Congo* en octobre 1934, avant la sortie, en 1935, du premier volume de la monographie elle-même.

Note1. Van Bulck « Les Ba. Dzing dans nos sources... », p. 330.

Note2. Maes, J., et Boone, O., *Les Peuplades du Congo Belge. Nom et situation géographique*, Monnom, Bruxelles, 1935, pp. 54-57.

Note3. Le titre du paragraphe est « Badinga ». Le point 1 est ainsi libellé : « Nom - Orthographes différentes: *Badinga, Badzing, Ba-Dzing, Badinga, Baringa* », Maes et Boone, *Les peuplades du Congo Belge*..., p. 54.

Note4. BOONE, *op.cit.*, p. 16

Note5. GUTHRIE, M., *Comparative Bantu. An Introduction to the comparative and prehistory of the Bantu languages*, Geeg International publishes, L.T.D., Vol.II, p. 12.

Note6. Van der KERKEN, G., *L'ethnie Mongo*, Bruxelles, 1944, 2 vol.

Note7. VANSINA, *Les Anciens Royaumes de la savane* I.R.E.S., Léopoldville (1965), p. 89.

Note1. AWAK, A., *Histoire de l'évolution de la société Mbuun de l'entre Kwilu-Lubwe du 17^e s. au 20^e s.*, Thèse de Doctorat, Sorbonne, Paris, 1975, p. 82.

Note2. NKUMINSONGO, V. F., *Bases socio-économiques des Ding pour le développement agricole et rural*., L'Shi, 1976, p. 110 (mémoire de licence en sociologie).

Note3. KABONA, M., *Introduction à l'histoire ancienne des Ding de la Kamtsha*, travail de fin de cycle, Lubumbashi, 1977, p. 9-17.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale*..., *op. cit.*

Note2. KABONA, *Introduction à l'histoire ancienne des Ding de la Kamtsha*..., p. 9-17.

Note3. NKAY, M.F., *Histoire des Ding*..., *op. cit.*

Note1. STRUYF, « Ma première visite aux Badinga »..., *op.cit.*, p. 133-134.

Note2. STRUYF, « Ma première visite aux Badinga »..., *op.cit.*, p. 134.

Note3. VANSINA, J., « Probing the Past of the Lower Kwilu Peoples (Zaire) » in *Paideuma*, 12-20, 1974, p. 332-364 ; Idem, *The children of Woot : a history of the Kuba peoples*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978 ; Idem, « Sur les sentiers du passé en forêt. Les cheminements de la tradition politique ancienne de l'Afrique équatoriale » in *Enquêtes et Documents d'Histoire*, 1991, n° 9 ; Idem, « Les langues Bantoues et l'histoire : le cas Kuba », in *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique Noire et de Madagascar*, T.7, Sorbonne, Paris, 1974. Mélanges offerts à H. Deschamps ; Idem, « Kuba chronology revisited » in *Paideuma*, Frankfurt am Main, 1975, pp. 134-150.

Note1. Dans la dernière classification de GUTHRIE (vol. III, 1970, p. 12) confirmée par les études des autres auteurs, la langue ding est classée dans la zone B n°86, Groupe Tende-Yansi (B80), ensemble avec les langues tende B 81, boma B 82, mfinu B 83, mpwono B 84, Yans B 85 qui comprend plusieurs dialectes importants et le mbuun B 87.

Note2. Déjà, en son temps, Van Bulck dénombreait 7 variantes dialectales de « l'Idzing » (Ding de l'Ouest et de l'Est). Voir Van Bulck, « Liste des langues et dialectes du Congo belge » in *Bulletin des séances de l'Institut Royal Colonial Belge*, 1954, p.259-260.

Note3. Comme pour clore ce débat, NDAYWEL écrit : « Toujours dans le même pays (il s'agit de la RD Congo), à la même époque, un autre missionnaire, Joseph Mertens, identifia deux autres langues supposées distinctes, l'Idzing et l'Iding. Il s'attacha pour sa part à décrire la première, pendant que son confrère, Yvon STRUYF, s'intéressait à la seconde. La différenciation linguistique fut consignée officiellement sur la carte linguistique et ethnographique du pays. Il a fallu attendre les travaux récents pour qu'il soit conclu qu'il s'agissait de la même langue, parlée par les deux groupes Ding, orientaux et occidentaux », NDAYWEL, « Les langues africaines en question... », p. 165-166.

Note1. Van Bulck Vaast (ou Gaston) est né à Berchem en 1903, entre chez les Jésuites en 1922 et est mort à Louvain en 1966. Docteur en philologie classique, diplômé de la Sorbonne en linguistique, ethnologie et phonétique, docteur en ethnologie et langues africaines de l'Université de Vienne, membre de l'Académie royale des Sciences d'Outre-Mer et de nombreuses sociétés savantes, il partageait son temps entre les cours à l'Université grégorienne de Rome ainsi que l'Université catholique de Louvain (où il dirigea son éphémère Institut africaniste) et les études qu'il menait sur le terrain dans toute l'Afrique noire. Surpris par la guerre pendant une mission au Congo, il prit du service pendant sept ans chez les Bayaka et les Bakongo. L'International African Institute de Londres le sollicita pour établir le partage des langues soudanaises et bantoues et leur codification. Ce travail lui prit deux années pleines. Ces travaux sur la linguistique africaine furent entre autres publiés par l'Institut royal colonial Belge et la revue *Zaire*. On lui doit notamment : *Les Recherches linguistiques au Congo belge*, IRCB, Bruxelles, 1948 et un *Manuel de linguistique bantoue*, Bruxelles, 1950. *Lire De la Mission du Kwango à la Province d'Afrique centrale*... *op. cit.*, p. 352.

Note2. VAN BULCK, « Les Ba Dzing dans nos sources de littérature... », *op.cit.*, p. 297.

Note1. Il s'agit ici du nombre des pages où l'auteur cite explicitement les Ding orientaux (Ba Dzing-Mukene) comme il l'avait prévu à la page 5 de son travail : « Ce travail traite des Ba Dzing qui appartiennent au premier de ces deux groupes (Ba Dzing de la Kamtsha). Il faudra fatalement faire appel au second groupe, de temps à autre du moins ; on l'indiquera en chaque cas, en nommant ces gens les Ba Dzing-Mukene ».

Note2. Dans le premier chapitre, Mertens délimite le champ de son étude. Il commence par définir ce que comporte l'ethnonyme Ba Dzing. Il écrit : « *Sous le nom de Ba Dzing, on groupe des peuplades qui habitent la rive gauche du Kasai, à partir de l'embouchure de la Loange jusqu'à la ligne des crêtes qui sépare le bassin du Kwilu de celui de la Kamtsha, de celui du Kasai. Non pas que toute la région, qui s'étend depuis le parallèle 3, jusqu'au parallèle 5, soit exclusivement occupée par des Ba Dzing ; ils en constituent cependant de loin la majeure partie. Sauf le coin des Ba Ngoli, qui, s'appuyant sur le fleuve à Mangai (ou Mange) et quelques villages Ba Lori, perdus dans les marécages du Kasai, s'enfoncent dans le territoire des Ba Dzing, tout le terrain qui reste, est aux mains de ceux qui se nomment Ba Dzing. Les Ba Dzing, ou, comme ils se nomment eux-mêmes, les Ba Dzing, se subdivisent en deux groupes : 1° Les Ba Dzing de la Kamtsha 2° Les Badzing qui obéissent à Mukene, un de leur grand chef, résidant à Mbel* ». Mertens précise que son « *travail traite des Ba Dzing qui appartiennent au premier de ces deux groupes* » et qu'il fera « *appel au second groupe, de temps à autre du moins* ». MERTENS, *Les Ba Dzing*..., *op.cit.*, p. 5.

Note1. VANSINA, J., *Sur les sentiers du passé*..., *op.cit.*, p. 21.

Note2. L'exemple des Ding illustre la difficulté pour les missionnaires et les coloniaux de saisir la complexité des sociétés pré-coloniales. Ils se demandaient s'il était possible des regrouper sous une même ethnonyme des groupes sociaux aux institutions politiques différents (les Ding orientaux obéissant à un seul chef, Munkun, et les Ding occidentaux répondant à plusieurs chefs lignagers), aux parlers apparemment opposés (Van Bulck a recensé, comme indiqué plus haut, 7 variantes dialectales de « l'Idzing ». Cf. « Liste des langues et dialectes du Congo belge », *op.cit.*, p. 258-260.) et disséminés dans espaces géographiques éloignées les unes les autres.

Note1. Lire MUKOSO, *Les origines et les débuts*..., *op.cit.*, p 189-200.

Note2. STRUYF, « Ma première visite... », *op.cit.*, p. 133.

Note3. DELAERE, « À Ipamu »..., *op.cit.*, p. 177

Note4. DELAERE, « À Ipamu », *op. cit.*, p. 177.

Note1. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha*, t.2 : *Grammaire de l'idzing de la Kamtsha*, 1938 ; *Dictionnaire idzing-français et français-idzing*, 1939.

Note2. STRUYF, *Esquisse de grammaire du Kidinga de Mukene Mbel*, d'après trois fables trois fables codifiées en écriture phonétique, IRCB, Bruxelles, 1938.

Note3. VAN BULCK, « Liste des langues et dialectes du Congo belge », *op.cit.*, p. 258-260.

Note4. Notes de l'administrateur DESLAHAUT, AMBAE, Archives Africaines, AIMO, II, S.7.C., n° 10.

Note1. BUTAYE, R., *Grammaire congolaise*, De Meester, Roulers, 1910.

Note2. Idem, *Dictionnaire kikongo-français et français-kikongo*, De Meester, Roulers, 1910.

Note1. DELAERE, *op.cit.*, p. 177.

Note2. STRUYF, Y., « Migrations des Bapende et des Bambunda » in *Congo*, I (1931)5, p. 667-670.

Note1. STRUYF, « *De Verhuizingen by de Kamtsha* » in *Congo*, II (1936), p. 343-350.

Note2. MERTENS, *Les Ba Dzing*..., *op.cit.*, p. 9.

Note1. Idem, p. 9-18.

Note2. Lire VANSINA, *Sur les sentiers*..., *op. cit.*, p. 55-66.

Note3. STRUYF, « Ma première visite... », *op.cit.*, p.132.

Note4. Idem, p. 133

Note1. Ibidem

Note2. DELAERE, « À Ipamu », *op.cit.*, p.177-178.

Note3. VANDERYST, H., « La polyandrie existe-elle au Congo ? » in Congo, I (1922), p. 353-355.

Note4. Il s'agirait de Bampum (C.K) et de Ngyenkung, deux villages voisins, sur la route d'Idiofa et qui entretiennent des rapports sociaux et politiques plus que séculaires.

Note1. VANDERYST, « La polyandrie existe-elle... », p. 353.

Note2. Idem, p. 353-354.

Note3. VANDERYST, « La polyandrie existe-elle... », p. 354.

Note4. VANDERYST, *op. cit.*, p. 355. L'auteur traduit « Mususumu » par la périphrase kikongo « nkento bantu bonso », c'est-à-dire la « femme de tout le monde ». Cette traduction ne rend pas exactement le sens du mot. En langue ding deux termes désignent la polyandrie : « mukor nkum » (épouse de la classe d'âge) et « mususum » (épouse commune ou mieux « l'épouse qu'on échange »). Le mot « mususum » dérive manifestement du verbe « uswam'n » qui signifie « changer », « échanger ». L'institution polyandrique, nous le verrons plus loin, est liée à la stratification de la société en classes d'âge. Cette donnée n'était pas connue des missionnaires Jésuites. Cette polyandrie qui apparaissait aux premiers jésuites d'Ipamu comme un phénomène typique aux Ding Orientaux, s'avérera d'origine Lele et fera l'objet d'études plus approfondies : BRAUSCH, G.E., « Polyandrie et mariage classique chez les Bashilele (Kasaï) » in *Problèmes d'Afrique Centrale*, 4(1951)12, p.86-101 ; TEW, M., « A form of polyandry among the Lele of Kasaï » in *Africa*, XXI (1951)1, p.10-12; VANSINA, J., *Les Bakuba et les peuplades apparentées*, Tervuren, 1961 ; *Le royaume Kuba*, Tervuren, 1964 ; DOUGLAS, M., *The Lele of Kasaï*, Oxford University Press, 1963 (voir notamment p. 128-140.) ; MBAYA-NGANG, C., *Influence du droit écrit sur les coutumes Lele*, Mémoire en droit, Kinshasa, 1970 ; LWASHORO, I., *Études sociologiques sur la polyandrie chez les Lele du Kasaï*, Mémoire de Licence, Lubumbashi, 1972 ; NGOKWEY, « Propos sans titre sur la polyandrie chez les Bashilele du Kasaï » in *Voix Muntu*, n° 4, 1977, p. 50-60 ; KWETO, *Histoire des Lele du Kasaï*, Mémoire de Licence, Lubumbashi, 1982 ; KINZAM, K., *Exaltation solennelle...* p. 47-83.NDAYWEL, *Organisation sociale et Histoire...*, p. 135-146 et 246-249 ; Idem, « Histoire de l'institution polyandrique dans le Bas-Kasaï (Zaire) », *2000 ans d'histoire africaine : le sol, la parole et l'écrit. Mélanges en hommage à Raymond Mauny*, Karthala, Paris, 1981, p. 769-789.

Note1. L'article de VANDERYST est, nous l'avons dit, de Noël 1921 ; les faits auraient dû se passer au cours du 2^e trimestre 1920. Monsieur DESLAHAUT a repris l'administration de la Kamtsha-Lubwe le 5 juin 1921. C'est HUYSMANS qui administrait alors le territoire.

Note2. VANDERYST, « La polyandrie existe-t-elle... », *op. cit.*, p. 355.

Note3. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha...*, T.I., *op.cit.*, p. 207.

Note1. Idem, p. 207.

Note2. Ibidem

Note3. Idem, p. 207-208.

Note4. Nous reviendrons sur la polyandrie dans la troisième partie de notre exposé. Mais d'ores et déjà, il faudrait signaler qu'après les Jésuites, d'autres études ont été entreprises sur ce sujet. Elles ont montré que l'origine de la polyandrie n'était pas chez les Ding orientaux, mais plutôt chez les Lele et que son extension était plus large que ne l'avait imaginé les Jésuites. On a aussi noté qu'il existait d'autres formes de polyandrie, notamment la polyandrie royale, plus répandues en Afrique centrale.

Note5. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op. cit.*, p. 252.

Note1. Idem, p. 252

Note2. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op.cit.*, p. 253-254.

Note3. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op.cit.*, p. 353

Note4. Ibidem

Note5. Ibidem

Note1. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha...*, *op.cit.*, p. 329.

Note2. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », *op.cit.*, p. 254

Note3. Ibidem

Note1. Ibidem

Note2. Ibidem

Note3. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », p. 371.

Note4. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », *op.cit.*, p. 254.

Note5. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », *op.cit.*, p. 254.

Note6. Idem, p. 255

Note1. Ibidem

Note2. Ibidem.

Note3. Ibidem

Note4. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », *op.cit.*, p. 255.

Note1. MERTENS, *Les Ba Dzing...*, *op.cit.*, p.225.

Note2. L'auteur veut parler de « nkula » (tukula, nkol) ou phare rouge. La poussière rouge de cet arbre sert comme cosmétique ; elle intervient aussi dans la fabrication de plusieurs fétiches et dans les recettes de certain médicaments traditionnels.

Note3. Il s'agit du Sankuru, affluent du Kasaï.

Note4. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », *op.cit.*, p. 371.

Note1. Idem, p. 371-372.

Note2. L'auteur explique l'importance de la couleur blanche dans un autre passage. Cf. *infra*.

Note3. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », *op.cit.*, p. 371.

Note4. STRUYF donne la traduction d'un chant qu'il aurait noté chez les Bangoli. Il dit que ce chant qu'il a entendu au village Matcho, doit être fort ancien parce que les gens de ce village n'ont jamais été en contact avec les blancs. Voici la traduction de ce chant : « Dieu est le tout puissant, le très fort ! Et la force d'un homme vient de sa mère ».

Note5. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », *op.cit.*, p. 372.

Note6. Idem, p. 372.

Note7. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », *op.cit.*, p. 371-372.

Note1. STRUYF, « Ma première visite... », *op. cit.*, p. 133. Mots soulignés par nous.

Note2. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op.cit.*, p.254

Note3. Idem, p. 255

Note4. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op.cit.*, p. 372.

Note5. MERTENS, *Les Badzing...*, *op.cit.*, p.227. À propos des couleurs, lire aussi NKAY, *Terre de Dieu...*, *op. cit.*, p. 67. Il n'existe pas encore d'études anthropologiques pouvant nous éclairer sur le symbolisme des couleurs rouge et blanche chez les Ding orientaux. Nous savons, cependant, avec plus ou moins de certitude, qu'en Afrique noire, le blanc est la couleur de la mort et du séjour des morts. Les revenants qui apparaissent aux vivants sont blancs.

Note2. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op.cit.*, p. 254. En ce qui concerne la symbolique des chiffres, elle reste aussi inexpliquée. Ce que nous savons c'est que le chiffre 3 et ses multiples (6, 9, 18, 27, etc.) sont employés dans beaucoup de circonstances.

Note3. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op. cit.*, p. 373.

Note1. Ibidem

Note2. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op. cit.*, p. 373.

Note3. Ibidem.

Note4. Ibidem.

Note5. MERTENS, *Les Ba Dzing...*, *op. cit.*, p. 249-257.

Note1. DSSF, *op. cit.*

Note2. MMI, 1939, p. 206-208.

Note3. R.A.M.I., p. 69.

Note4. M.M.I., janvier 1940, p. 4-5.

Note5. M.M.I., janvier 1940, p. 4-5.

Note6. MERTENS, *Les Ba Dzing...*, p. 332.

Note1. Nous reviendrons sur l'organisation politique des Ding orientaux dans la troisième partie de ce travail.

Note1. Dans la terminologie administrative actuelle de la République Démocratique du Congo, le pays est divisé en provinces (10 provinces et la ville de Kinshasa), les provinces ont comme sous-unités les districts; ceux-ci sont constitués de « territoires »; les territoires se subdivisent en « secteurs », eux-mêmes composés de « groupements » et les groupements ont comme sous-divisions les « villages ou localités ». D'après les descriptions faites précédemment, dans le territoire d'Idiofa, la majorité des Ding orientaux se trouvent au nord-est dans le secteur de Kapia et des minorités sont éparpillées à travers les secteurs Kipuku, Belo (sic), Madimbi (sic), Musanga, Banga, Kalanganda et Bulwem. En dehors du territoire d'Idiofa, on trouve encore actuellement des minorités Ding orientaux dans le territoire d'Oshwe, au nord de la rivière Kasai (district de Mai-Ndombe, province de Bandundu); dans les secteurs de Mapangu et de Basongo (Territoire d'Ilebo, province du Kasai occidentale).

Note1. Voici à titre d'exemple, certains de ces villages : Mukoko, Malele, Mungombo, Musenge Lumaya (paroisse de Lakas), Mbem, Mbele-Lubwe (Laba Central), Bangi, Mputanzu, Mibambi, Banza, Ndung-Ndung, Nsinakwilu, Ngomambim, Musengembe, Ngelanzembe, Ibansi, Nsim Bawongo et Isoso (Mwilambongo et Musenge Bawongo.), Iyene (Ngoso), Lweme (Kimputu), Kumundjari (Mwembe).

Note2. Les dates pour la petite saison sèche sont très variables selon les années. En réalité, c'est souvent en janvier ou en février qu'elle apparaît.

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers du passé...*, p. 45.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, *op. cit.*, p. 33.

Note2. Ces témoignages sont nombreux dans le journal des missionnaires de Pangu, dans les rapports de Sœurs de Sainte Marie de Namur et dans le diaire des Sœurs de Saint François de Sales de Leuze. Les autochtones d'Ipamu rapportent aussi les mêmes choses.

Note3. Paul MUKWADUNG, Ipamu, le 04/09/ 2003.

Note1. NICOLAÏ, H., *Le Kwilu. Étude géographique d'une région congolaise*, CEMULAC, Bruxelles, 1963, p.78.

Note2. NICOLAÏ, H., *Le Kwilu. Étude géographique d'une région congolaise...*, p.78.

Note1. NKAY, *Histoire des Ding...*, *op.cit.*, p. 36-37.

Note2. NDAYWEL consacre quelques pages de sa thèse à cette question : p. 5-10.

Note3. NICOLAÏ, *Le Kwilu...*, *op. cit.*, p. 78-89.

Note1. Information de Bilukwa Denis, Ngyenkung, le 10 septembre 2003.

Note1. Si le Jésuite DELAERE revenait aujourd'hui à Ipamu, il ne reconnaîtrait plus la belle forêt qu'il a si bien décrite.

Note2. VANSINA, *Sur les sentiers...*, *op. cit.*, voir carte, p. 52-53.

Note1. Nicolaï, *Le Kwilu...*, *op.cit.*, p.33

Note2. Ces auteurs ont déjà été cités dans les deux premières parties.

Note3. Cf. VANSINA, *Sur les sentiers du passé...*, p.47.

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers...*, *op.cit.*, p. 49.

Note1. DEVROEY, E., *Le Kasai et son bassin hydrographique*, Bruxelles, 1939.

Note2. STORME, M., « Le problème de la rivière Kasayi » in *Zaire*, 1957, XI, 3, p.227-262.

Note3. LEDERER, *Histoire de la navigation au Congo*, Bruxelles, MRAC., 1965

Note4. LIVINGSTONE, *Exploration dans l'intérieur de l'Afrique*, 334-367.

Note5. BYLIN, E., *Les Basakata...*, op.cit. , p. 9.

Note1. M. G., 1887, col. 43

Note2. MERTENS, J., *Les Ba Dzing de la Kamtsha...*, p. 290.

Note3. Il suffit de lire les différents articles publiés dans les *Mouvements Géographiques* entre 1885 et 1897 pour se rendre compte de ces hésitations.

Note4. DE DECKER, J. M., *Les clans Ambuun d'après leur littérature orale*, p. 83.

Note1. MERTENS, *op.cit.* , p.290.

Note2. STRUYF, Y., « De Verhuizingen bij de Kamtsha » dans *Congo*, II(1936)3, p. 348.

Note3. À la fin du 18^e siècle, trois régions commerciales se partageaient l'ensemble de l'actuelle République Démocratique du Congo. Il s'agissait de la région dite du Grand Commerce du fleuve, la région du commerce luso-africain et la région Swahili. Le bassin du Kasai faisait partie de la région du Grand Commerce du fleuve. Lire NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, *op. cit.*, p. 239-248.

Note1. NKAY, *Histoire des Ding...*, *op.cit.*, p.36-53.

Note2. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha...*, *op. cit.*, p. 290

Note3. KINZAM, *Exaltation solennelle...*, *op.cit.*, p. 22-92.

Note4. Ce dicton exprime le dilemme dans lequel se trouve quelqu'un qui est pris dans une forte tempête au milieu du fleuve prêt d'une touffe d'épines (langang). Il n'a pas de choix. S'il s'accroche aux épines, il ne tiendra pas longtemps, il lâchera et mourra et s'il ne s'accroche pas, il se noiera dans les eaux en furie. Que faire alors ?

Note1. M. G, N° 21, oct., 1885, col. 3.

Note2. WISSMANN, « Exploration du Kasai » dans BSRBG, IX, 1885, p.650.

Note3. WISSMANN, « Dans le bassin du Kasai » dans M.G., 1888, col. 13a.

Note4. M.G., 1893, p. 80, col. 2.

Note5. M.G, 1898, col. 204-205; DEVROEY, Le Kasai et son bassin hydrographique, Bruxelles, p.242-243; BCB., IV, col. 847.

Note6. Le Directeur de la CK écrit à l'agent HOHMANN qu'il envoie en mission dans la région de la Haute-loange : « Nos agents ont réussi à remonter la Loangé jusqu'à Tshitombe. Ce point, contrairement aux indications de la première carte de la Compagnie, n'est situé que par 6° exactement. La rivière était encore navigable à cet endroit. D'autre part, il y a quelques 10 à 15 ans, plusieurs voyageurs et explorateurs ont traversé cette région de la Haute-Loangé en venant directement de l'Ouest. Nous citerons Van de Velde, Lehrman, Wissmann, Grenfell, qui nous ont laissé sur la région les renseignements que porte la carte de l'État Indépendant, par Dufief. En comparant les indications de cette carte avec la carte de la région dont vous avez pris copie sur la nouvelle carte de la Compagnie et en se basant sur les données fournies par les voyageurs, lesquels ne signalent pas, en leurs points de passage, d'obstacles à la navigation sur la Loangé, il devient évident que c'est par la Loangé que se fera le plus aisément la pénétration du Sud-Ouest de la région du Kasai », *Lettre du directeur de la CK en Afrique.*, Dima, le 21 juin 1906, AHPMRAC.

Note1. WISSMANN, « Dans le bassin du Kasai » dans le M.G., 1888, col. 13a.

Note2. NDAYWEL, *Organisation Sociale...*, *op.cit.*, p. 21.

Note1. Cf. supra.

Note2. GRENADE, P., Lettres à ses parents et à sa sœur Henriette, Archives privées du MRAC. Voir aussi carte de l'occupation de la région des Ding orientaux par la CK.

Note1. NDAYWEL, *Organisation Sociale...*, *op.cit.*, p. 20.

Note2. Dans la plupart des langues de la région l'adjectif « pio » signifie « noir ». « Pio-Pio » signifie donc littéralement « noir, noir », c'est-à-dire « très noir ».

Note3. M. G., 1904, col. 521.

Note4. Idem, col. 561.

Note1. Von Wissmann affirme : « Les Badinga sont les navigateurs fluviaux les plus adroits que je connaisse : une pirogue complètement équipée, dans laquelle jusqu'à 12 hommes se tenant debout les uns derrière les autres, actionnant des pagaies longues de deux mètres réussissent à se maintenir à la même hauteur que le " peace ". Une pirogue ainsi pourvue d'un équipage, présente un aspect magnifique. Les silhouettes solides, musclées d'un brun foncé qu'en cadence balançaient les pagaies de manière élastique, pliaient régulièrement les hanches ». À un autre endroit l'Allemand écrit : « Le Mudinga est un commerçant né. Dans quelque villages où les Européens et les Baluba sont entrés avec les armes à bon prix, les hommes apportèrent ce qu'ils pouvaient traîner avec eux pour le proposer à la vente ». Von WISSMAN, *op.cit.*, p.651.

Note1. VANSINA, « Probing the past... », *op.cit.*, p. 332-364.

Note1. VANSINA, « Probing the past... », *op.cit.*, p. 336.

Note2. Idem, p. 341

Note3. Les traditions collectées dans la région et chez les Ding orientaux indiquent qu'il y a eu des populations et des cultures antérieures à celles que nous connaissons aujourd'hui. Les « vrais autochtones » de la région auraient été, d'après les traditions du clan régnant des Ding orientaux, d'abord des « batwa », hommes de petite taille et chasseurs-cueilleurs ; ensuite il aurait eu un peuple des forgerons, les « Balel » qui aurait appris l'extraction des minerais aux nouveaux arrivants qui possédaient les techniques plus perfectionnées de la forge. Le long du Kasai et de ses grands affluents vivaient des communautés des « gens d'eau » qui, par des échanges, vont progressivement se mêler aux nouveaux venus.

Note1. VANSINA, « Probing the past... », *op.cit.*, p. 358-364.

Note1. VANSINA, « Probing the past... », *op.cit.*, p. 358-364. Tableaux en annexe.

Note1. LODE ACTTEN cité par Van BULCK, « Les Badzing dans nos sources de littérature ethnographique » dans *Congo*, II (1934), p. 326.

Note2. Relevés des tribunaux indigènes, district du Kasai, AMBAE, AA., ALMO, II. G. 2. C., N° 4.

Note1. Cf. supra.

Note1. De DEKEN, *op.cit.*, p.143-147.

Note2. M.G., 1898, col. 628

Note1. DELAERE, Cf. Supra.

Note2. MERTENS, *op.cit.*, p. 66.

Note3. Une version des traditions du clan « Ntshum » indique « qu'à l'époque où les blancs recherchaient partout du caoutchouc, Munken Kikpanza, subit la pire d'humiliation qu'un homme noble puisse supporter. Les blancs, après l'avoir fouetté, le força de coucher publiquement avec sa sœur. Baul, son successeur, Munken à Kapia, fut arrêté et envoyé en prison à Luebo ». Lire Nkay, *Histoire des Ding...*, *op.cit.*, p. 39-40

Note4. En 1901 De Gallaix [Louis], chef de poste de Lubue, se rendit à Eolo [situé à l'embouchure de la Kamtsha] en juillet pour y contrôler les agissements de la SAB installée dans cette localité. Dès son arrivée, il arrêta tout le personnel noir de la SAB; puis il fit des perquisitions et des saisies illégales chez le blanc. Il lia un sergent à un arbre et le laissa exposé au soleil pendant trois jours, donna du fouet aux travailleurs de la SAB pour obtenir de ceux-ci des déclarations défavorables à l'agent de la société, et après huit jours revint à Lubue en emmenant des nombreux prisonniers parmi lesquels des indigènes d'Eolo. En route, un de ceux-ci, vieux et malade, poussait des soupirs. Impatient De Gallaix donna l'ordre de le bâillonner, ce qui fut fait. L'homme mourut, probablement étouffé. Je fis l'enquête et transmis le dossier à Boma aux fins de poursuites. Aucune suite judiciaire ne fut donnée à cette affaire. Je sais seulement que M. De Gallaix fut déplacé. En 1901 le commandant de Wulf fut accusé d'avoir, à Benda Bendi, tué un indigène d'un coup de fusil de chasse. Mon prédécesseur fit l'enquête et je vis le dossier au moment de reprendre le service. Le fait me paraissait établi. Le dossier fut transmis à Boma. Aucune réponse ne me parvint. De Wulf est mort en Europe. En 1901 l'annuaire

procureur l'inspecteur et je n'ai obtenu de lui-même de reprendre le service et que me paraissent évident et évident les dangers à entrer dans ces régions. Je ne parviens pas à obtenir de lui des renseignements sur les dangers de la région, mais j'ai obtenu de lui d'autres enquêtes dans la Loange que M. Delvin [Louis], alors lieutenant, avaient fait une expédition dans cette région, rive droite de la rivière, à l'intérieur. On racontait qu'il avait attaqué des villages paisibles et tué plusieurs personnes. J'informai le procureur d'état en demandant des instructions. Il ne me fut jamais répondu. (MARCHAL, L'État libre du Congo..., p. 377).

Note3. *Kisalu* signifie travail et *mafu* est une déformation du verbe français « s'en foutre » conjugué à la première personne. Il s'agit probablement de l'imitation d'un recruteur qui répétait « je m'en fous ». « *Kisalu ya mafu* » désignait ce travail pour lequel les Blancs recrutaient les gens et les emmenaient loin de chez eux, souvent sans espoir de retour.

Note4. La question du cannibalisme sera traitée au dernier chapitre de ce travail.

Note1. Lire LE BRIS, E. & alii, L'appropriation de la terre en Afrique noire. Manuel d'analyse, de décision et de gestion foncière, Karthala, Paris, 1991, p.15

Note2. Idem, p. 15-16.

Note1. NKAY, *Histoire...*, op.cit., p. 78.

Note2. NICOLAI, H., *Le Kwilu...*, op.cit., p. 194.

Note3. POURTIER, R., « La dialectique du vide. Densité de population et pratiques foncières en Afrique centrale forestière » in *Politique Africaine*, n° 21, (mars 1986), p. 15.

Note1. POURTIER, A., « La dialectique du vide... », p. 12.

Note1. Cf. supra.

Note2. Nous analyserons la structure du pouvoir dans un autre paragraphe.

Note1. JANSSENS, Historique de la Mission de Pangu..., op. cit.

Note2. Dictionnaire d'ethnologie, p. 56.

Note3. La plupart d'informations contenues dans ce paragraphes ressortent de nos enquêtes auprès des « Nzadi » de Pangu, spécialement IBASELE Fabien et sa femme Anastasie MANZAMANI, tous deux du village Mpangu Mpia ; MUNGANGWEY Wilhelm de Pangu-cité, MPIE Julienne du village Kumilombo et MPETE KALOMBO Apollinaire du village Mpangu Kumileke. Les enquêtes ont été effectuées du 7 au 9 septembre 2003.

Note4. Les Nzadi fabriquent du sel avec une paille spéciale (nkuku) qui pousse dans les îlots du Kasai. La technique de fabrication nous a été décrite par NANZAMANI Anastasie, épouse d'Ibasele Fabien à Pangu, le 8 septembre 2003. Cf. CD.

Note1. DE DEKEN, *Deux ans au Congo...* p. 162-163.

Note2. JANSSENS, *Notes...*

Note1. A.M.B.A.E. Archives Africaines, Dossier n° A. I. M. O. II-Q/5

Note2. VAN BULCK, « Les Ba Dzing... », op.cit., p. 326.

Note3. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha...*, p. 128-129.

Note4. Les explorateurs du 19e siècle n'ont pas manqué de décrire cette faune qui les a beaucoup aidé, comme source d'approvisionnement, dans leurs « aventures africaines ». L'histoire du commerce de l'ivoire dans le bassin du Congo peut illustrer à elle seule l'importance des troupeaux d'éléphants qu'on pouvait avoir avant la colonisation belge. Cette richesse de la faune tropicale a fasciné et continue encore aujourd'hui l'imaginaire occidental qui ne perçoit parfois l'Afrique que comme une éternelle terre de « safari ».

Note5. VANSINA, « Les mouvements religieux Kuba (Kasai) à l'époque coloniale » in *EHA*, II (1971), p. 157.

Note1. Pour comprendre la croyance en la métamorphose d'hommes en animaux, il convient de lire HEBGA, M., *Sorcellerie. Chimère dangereuse...* ?, INADES, Abidjan, 1979, p. 117-138.

Note2. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha...*, p. 138-144.

Note1. Cf. infra.

Note2. Vansina, Introduction à l'ethnographie du Congo..., p. 32.

Note3. MERTENS, op.cit., p. 137..

Note4. NDAYWEL, Histoire générale du Congo..., op.cit., p. 61.

Note1. L'ouvrage de référence en cette matière reste celui de De DECKER, J.M., Les clans Ambuun (Bambunda) d'après leur littérature orale, IRCB., Bruxelles, 1950.

Note2. Contra MERTENS, p. 137.

Note1. Ce que nous décrivons ici vaut, *mutatis mutandis*, pour la dépouille de l'aigle qui jouit du même prestige que le léopard. Les explications fournies par Struyf à propos d'une cérémonie somptueuse autour de la dépouille d'un aigle, malgré les erreurs d'interprétation, nous confirment l'existence d'un tel rite (Cf. Struyf, « Ma première visite aux Badinga », op. cit. p. 132-133). La cérémonie de la remise de la dépouille du léopard au chef « Munkun » est décrite en détaille par KINZAM, K., *Exaltation solennelle chez les Ding. Analyse des figures de similitude et de contiguïté dans les chansons louangeuses*, Mémoire de Licence, UNAZA, Lubumbashi, 1979, p.

Note1. NDAYWEL, « Note sur les structures d'autorité chez les Ngwi » in *Culture au Zaïre et en Afrique*, n° 2, 1973, p. 87.

Note2. VANSINA, Sur les sentiers..., op.cit., p. 133.

Note1. MERTENS, Les Ba Dzing..., op. cit., p. 187.

Note2. Ibidem.

Note3. Lire NZUMGUBA, I., « La dynamique de l'art ding » in *Africa : Revista do centro de Estudos Africanos*. USP. S.Paulo, 11 (1), p. 101.

Note1. VANSINA, Sur les sentiers..., op.cit., p. 72.

Note2. VANSINA, Sur les sentiers..., op.cit., p. 72.

Note3. CALAME-GRIAULE, G., Ethnologie et langage, Gallimard, Paris, 1965, p. 81.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, op. cit., p. 37.

Note2. VANSINA, *Le Royaume Kuba...*, p. 23

Note1. Le Père JANSSENS écrit : « Les chiens portent un grand grelot en bois lié autour du corps en dessous du ventre près des pattes de derrière »

Note2. De DEKEN écrit : « À Nzonzadi, je dresse ma tente de voyage sous un hangar, tandis que la seule maisonnette existante est habitée par deux agents, MM. Cadenas et Piron : deux gentlemen avec qui l'on voudrait passé sa vie, si l'on avait affaire ailleurs. Leur installation marche lentement, faute d'ouvriers au fait de constructions européennes. En revanche, les vivres sont d'un bon marché fabuleux. Une poule se paye deux perles; une chèvre, dix. De même pour le poisson. En conséquence, j'en achète une grande quantité, que je fait boucaner, en prévision du prix énorme que j'aurai, dans d'autre parages, à payer pour la nourriture de mes six gens ».

Note1. DE DEKEN, *Deux ans au Congo...* p.165-166.

Note2. Cf. supra, p. L'explorateur allemand les appelle « Badinga ».

Note3. Nous avons repéré au confluent de la Lubwe et de la Lwandji un de ces villages dont le nom « *Nkur War-War* » évoque cette industrie de la taille des pirogues.

Note1. DE DEKEN, *Deux ans au Congo*..., p. 162.

Note2. VANSINA, *Sur les sentiers*..., p. 113

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers*..., p. 112

Note2. Cette croyance découle de l'idéologie selon laquelle le pouvoir royal a pour fonction d'assurer la prospérité de tous. Grâce à sa vigilance, la nature devenait généreuse, les récoltes étaient abondantes, les chasses fructueuses, les femmes fécondes. Le roi (ou la reine), prêtre et garant de la prospérité, était sollicité pour bénir la terre et à ce titre il ne pouvait pas se mêler à sa mise en valeur. Cette idéologie explique, par exemple, le fait que les traditions des Kuba attribuent à Shyaam a Mbul a Ngwoong des miracles comme multiplier les chenilles ou les sauterelles et transformer les racines d'arbres en manioc pour nourrir son peuple en temps de disette. Cfr. NDAYWEL, *Histoire générale du Congo*..., p.63 &119.

Note1. Cf. Supra.

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers*..., p. 69-73.

Note2. VANSINA, *Sur les sentiers*..., p. 73-78.

Note3. VAN BULCK, « Les Ba Dzing...; Cf. supra.

Note4. Dans le récit que nous avons transcrit en 1978 MPIA déclare ceci « Lorsque nous sommes arrivés ici, il n'y avait pas de village. La forêt était calme; mais sous son épais feuillage vivaient des êtres mystérieux, les Batwa. Ceux-ci avaient une toute petite taille surmontée d'une grosse tête; ils portaient un sifflet au cou leur servant à appeler au secours en cas de chute, car la lourdeur de leurs têtes était telle qu'ils ne pouvaient pas d'eux-même se lever une fois tombés à terre. Ces hommes étaient de grands chasseurs. À cette époque, nous cultivions de grandes étendues de bananes plantains. Parfois la nuit, ces hommes allaient dans nos champs de bananes; ils y coupaient des régimes de bananes qu'ils emportaient; en échange ils laissaient à la place du gibier, fruit de leur chasse. Nous trouvions du gibier abattu et lié sous nos bananiers, mais nous ne savions pas d'où il venait. D'autre part la disparition de nos régimes de bananes était aussi un mystère. Cette façon clandestine de faire le marché nous intriguait beaucoup, et nous voulions savoir ce qui se passait réellement. Une nuit, armés d'arcs et de flèches, nous sommes allés monter la garde, cachés sous les bananiers. Après quelques temps, nous avons vu des hommes de petite taille transportant quelques gibiers. Ils se sont approchés où nous étions et ont commencé à couper des régimes de bananes. Au cri d'attaque d'un des nôtres, nous avons bondi en direction de nains; mais tous se sont sauvés à travers le bois. Et nous n'avons pu attraper personne. Depuis cette embuscade, jamais plus nous n'avons vu les Batwa. Ils avaient disparu ». Voir NKAY, *Histoire de Ding Mbensia d'après les traditions du clan Ntshum*, p.37-38.

Note1. À propos de l'appropriation de l'elaeis, MERTENS note ce qui suit « Chaque adulte peut choisir dans la palmeraie du clan ou, selon le cas, dans la palmeraie du village les palmiers qu'il désire exploiter. Dès qu'il y a mis la main, les produits lui sont exclusivement réservés. Il a tous les inconvénients de la culture ; il en a aussi tous les avantages. Ce n'est donc que lorsqu'il aura abandonné un arbre depuis tout un temps, qu'il ne l'a plus nettoyé, plus entretenu, que d'autres peuvent s'autoriser à profiter de son travail passé. Tant qu'il élague, on considère que le propriétaire n'a pas abandonné le travail. Ce droit passe aux successeurs ». *Les Ba Dzing de la Kamtsha*..., p.121.

Note2. ANONYME, « Le malafou ou vin de palme » in MCC, 1894, p. 489-490.

Note3. GRENFELL, GODELIEVE: Cf. Supra.

Note4. MUSONG, N., Les genres oraux ding. Effort d'analyse stylistique, Mémoire de Licence, UNAZA, Lubumbashi, 1977, p.

Note1. DE PLAEN, G., « Le rôle du vin de palme dans la vie sociale et religieuse » dans *Africa-Tervueren*, XV (1969), p. 81-86.

Note1. NKAY, *Histoire*..., op.cit., p. 85.

Note1. La célébrité de ce plat est restée proverbiale. On raconte qu'un homme s'était crevé l'oeil parce qu'il a voulu récupérer la papillote du poisson à la courge qu'il avait auparavant jeté à la décharge. Ce jour-là, dit l'anecdote, la femme d'un tel, revenue de la pêche, avait cuit un poisson « kipoon » bien enrobé dans une couche de courge (labaa la ntari) et enveloppé dans un beau paquet en feuilles (kibwan). De retour à la maison monsieur est servi par madame comme l'exige la coutume : dans un petit panier, une boule de cikwangué, le poisson à la courge bien enveloppé dans la papillote. Voyant que la papillote était mollement affaissé sur la cikwangué, l'homme jugea qu'elle ne pouvait rien contenir de bon sinon les feuilles de manioc ou quelques autres amarantes. Vociférant et lançant des invectives à sa femme, l'homme, en colère, balançait la papillote à la décharge derrière sa case. Quand la femme le convainquit que c'était le poisson à la courge qu'il avait jeté, monsieur se précipita vers la décharge et sur ces entrefaites, une grosse épine « mukung » lui troua l'œil. Comme quoi ne jugez pas les apparences mais allez jusqu'au fond des choses !

Note2. VANSINA, *Sur les sentiers*..., p.276.

Note1. Cfr. NDAYWEL, *Organisation sociale et Histoire*..., p. 43.

Note2. L'agriculture au Congo Belge et au Rwanda-Urundi (de 1948 à 1952), Publication des services de l'agriculture duMinistère des Colonies, 1954, p. 45.

Note3. VANSINA, *Sur les sentiers*..., note 31, p. 277.

Note4. WISSMAN, cf. supra.

Note5. JANSSENS, *Notes sur la Mission de Mpangu*..., op. cit.

Note1. NDAYWEL, *Histoire générale du Congo*..., p. 119

Note2. JANSSENS, *Notes sur la Mission de Mpangu*...,

Note1. Lire MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha*..., p. 91-92

Note2. Lire KINZAM, op.cit.

Note3. Cfr. NKAY, *Terre de Dieu, terre des hommes. Pour une éthique de l'appropriation et de l'usage de la terre en Afrique*, Mémoire de Maîtrise en Théologie, Université Catholique de Lyon, 2002, p.66.

Note1. Cf. supra

Note2. JANSSENS, *Notes sur la Mission de Mpangu*...

Note3. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha*..., p.165-166.

Note1. DE DEKEN, *Deux ans au Congo*..., p. 136-137.

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers*..., p. 273-281. Voir carte et légende, p.274-276. Dans la note n° 30 à la page 277 l'auteur donnent quelques indications sur la dissémination sur le continent. Les cochons venus d'Europe sont mentionnés pour la première fois sur le continent C. 1575 mais étaient déjà gardés sur Saô Tomé c.1500. Les moutons précédèrent les Européens, mais se disséminèrent davantage au 18e et 19e siècles. Les canards furent introduits par les Européens bien après 1600.

Note2. MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsha*..., p.172-194

Note3. NZUMGUBA, L., « La Dynamique de l'Art Ding », *Africa : Revista do Centro de Estudos Africanos*, USP. S.Paulo, 11 (1)1988, p.96-108

Note1. Idem, p.104

Note2. Une étude a été menée par l'étudiante Kituba sur la poterie chez les Mbuun en 1997.

Note3. Pour désigner un grand nombre de ces médicaments ou de ces charmes les Ding orientaux font toujours précéder le nom de la recette par le terme « mfwe » (pot, marmite). Ainsi, on dira « mfwe nsom » pou désigner le produit qui soigne la maladie « nsom », « mfwe djwuam » contre le « djwuam » ; par contre « mfwe nsib » est un charme qui permet à celui qui l'a bu de prolonger son agonie et le devin-sorcier a un « fwe ikong » qui lui permet de repérer le coupable et le cas échéant, le tuer.

Note1. Cf. MERTENS, *Les Ba Dzing*..., p. 361 & NDAYWEL, *Organisation sociale*..., p. 53.

Note2. Le délai minimum pour un artisan qui fabrique un panier « isuk » est d'au moins quatre à cinq jours parce que l'artisan doit aller chercher sa matière première en forêt, la préparer puis commencer la confection proprement dite. Pour une femme fait une commande ou tresse elle-même son panier, ce délai ne lui permet pas, par exemple, de pouvoir se conformer au rythme de la production de la cikwangue qui comporte presque la même durée. Or la hotte en palme, bien que moins solide, est facile à fabriquer dans un délai très court (un à deux jours). Elle permet à la femme de respecter les délais du marché. Si elle fabrique sa hotte le lendemain d'un marché, elle peut l'utiliser pour aller vendre sa cikwangue au marché suivant.

Note1. Il semble bien que le « musan » des Ding soit le même panier que les Luba appelle « musanda » et qui servait au transport des boules de caoutchouc.

Note1. NZUMGUBA, *op.cit.*, p. 103.

Note2. DELAERE, « À Ipamu », *op. cit.* p. 177.

Note3. MERTENS, *Les Ba Dzing...*, *op.cit.*, p. 178.

Note1. BAERTS, R., « Autour de Pangu St Pierre Claver », p.169-170. JANSSENS, *Notes sur la Mission de Mpangu...* p. 4.

Note1. Voir MEILLASSOUX, C., *Anthropologie économique des Gouro de Côte-d'Ivoire*, Mouton, Paris-La Haye, 1964 ; Idem, « Essai d'interprétation des phénomènes économiques dans les sociétés traditionnelles d'autosubsistance », in *Cahiers d'Études Africaines*, 1960, IV, p. 38-67 ; BALANDIER, G., « Économie, société et pouvoir chez les Duala anciens » in *Cahiers d'Études Africaines*, 59 (1975), p. 361-380.

Note2. VANSINA, J., *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Bruxelles, 1965, p.13. On peut aussi lire du même auteur : *Sur les sentiers du passé en forêt...*, p. 273-282.

Note3. Lire VANSINA, J., « Long distance trade routes in centrale Africa » in *Journal of african history*, III(1962), p. 357-390.

Note1. Lire MUNKIEN, O., *Une approche stylistique des proverbes ding*, Mémoire de licence en Langues et Littératures Africaines, UNAZA, Lubumbashi, 1974 ; MUSONG, N., *Les genres oraux ding...* ; p. 36.. KINZAM, K., *Exaltation solennelle chez les Ding...* p. 74.

Note2. MERTENS écrit à ce sujet : « Le féticheur a un rôle à remplir pour la bonne réussite du marché. Son fétiche « iler » doit se tracer en ligne de poudre argileuse sur le front de l'un ou l'autre vendeur. Le succès du marché est dès lors assuré » dans *Les Ba Dzing de la Kamtsha...*, p.357.

Note1. Cf. infra.

Note2. Nous avons montré précédemment comment, au 19^e siècle, les animaux domestiques, notamment la chèvre, ont constitué des moyens de paiement même dans le commerce avec les « Blancs » (voir De DEKEN). Cette forme d'échange qui a survécu à la modernité coloniale, subsiste encore aujourd'hui. L'illustration concrète de la persistance se trouve dans la façon dont la dot est payée. En ville ou à la campagne, on exige toujours au fiancé de payer, en plus de la somme libellée en monnaie moderne et des objets de type occidental, une ou deux chèvres (parfois une vache) et des poules. Ici tradition et modernité se côtoient harmonieusement.

Note1. Il existe dans la tradition des histoires sur les rencontres amoureuses sur le chemins du marché. On profitait aussi de la tenue des marchés pour kidnapper les jeunes filles proposées aux unions polyandriques.

Note1. VANSINA, «Long distance trade routes in Central Africa...», p. 375-390

Note2. Idem.

Note1. VANSINA, «Long distance trade ...» p. 375-390.

Note2. WISSMANN, « Exploration du Kasai », p. 647, WAUTERS, A.-J., « De Loulouabourg à Kwamouth. La descente du Kasai par le lieutenant Wissmann », in *M. G.*, 1885, p. 81, col. 3. PARMINTER, « Sur le Kasai et le Sankuru » in *M.G.*, 1893, p. 80, col. 1. De DEKEN, *op.cit.*, p. 167 ; ANDREAE, *Carnets de voyage*, Manuscrits, Archives historiques privées du MRAC, 94. 3, 1boite. GRENADE, *Lettres à ses parents et à sa sœur Henriette*, Manuscrites, Archives historiques privées du MRAC, 51. 17/51.31, 2 fardes.

Note1. VANDEN HOVE, *Rapport...*, *op.cit.*

Note2. Cfr. MAHIEU, M., « Numismatique au Congo » in *Congo*, 1(1923)5, p. 641-695.

Note3. NDAYWEL, *Histoire générale du Congo...*, p. 69-70

Note1. B.O, 1886.

Note1. MERTENS, *Les Ba Dzing...*, *op. cit.*, p. 11.

Note2. En partant de l'exemple de l'affaire « lukoshi » (cf. infra), nous estimons que les Nzadi auraient, par le passé, introduit charmes, mode vestimentaire, danses, etc., chez les Ding orientaux.

Note3. VANSINA, *Sur les sentiers...*, p. 260

Note1. En réalité, il n'existe aucune enquête sur cette question.

Note2. Information obtenue d'Albert ISWILI à Kibwadu, septembre 2003.

Note1. Lire NDAYWEL, *Organisation sociale et Histoire...*, p. 62-63 ; NKAY, *Histoire des Ding...*, p.24 -25.

Note2. GUNTHER, *Le mariage : ses formes et son origine*, Payot, Paris, 1952, p. 48.

Note3. NDAYWEL, « Histoire et histoire ethnique : quelques perspectives méthodologiques » in *Culture*, 12(1981)2, p. 63-78.

Note1. Lire VANSINA, « Probing ... », *op.cit.*, p. 333-334.

Note1. MURDOCK, G.P., *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972, p. 22.

Note2. NKAY, *Histoire des Ding...*, *op.cit.*, p. 27.

Note3. Les expressions « lignage nucléaire » et « communauté de feu » ne sont pas attestées dans la littérature classique. Nous les empruntons à NDAYWEL, *Histoire générale...*, *op.cit.*, p.59.

Note1. En kikongo et en lingala ce terme se traduit par le mot « semeki ».

Note2. Cf. supra.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, *op.cit.*, p. 74.

Note2. Les frères classificatoires du mari.

Note3. JANSSENS, *Historique de la mission de Mpangu...*, *op.cit.* ; MERTENS fait observer que chez les Ding de la Kamtsha, le coupable d'adultère était jeté dans la rivière, jambes et mains liés. Quant à sa partenaire, elle était rouée de coup. Cfr. *Les Ba Dzing de la Kamtsha...* p. 221. Ailleurs, comme chez les Lele, l'épouse infidèle risquait la peine capitale. Au sein de la parenté, l'adultère produisait presque toujours des dissensions graves, tout rapport avec la partenaire d'un consanguin, du vivant de celui-ci, ne pouvait être toléré.

Note1. Le terme « umpa » est celui que le Lingala traduit par « bombanda » et « mpa » (la rivale) équivaut à « mbanda ». En fait deux co-épouses qui se disputaient le même homme devenaient parents lorsque ce dernier les épousait toutes les deux et les deux « rivales » devenues épouses se désignaient par le terme « mpa » ou récemment « mbanda ». Les maris de deux sœurs se désignaient aussi par le terme « mbanda ». Les co-épouses (mbanda) qui s'entendaient, se soutenaient mutuellement dans les travaux de champs comme dans l'éducation des enfants. Il arrivait que les « mbanda » opposent aux caprices du mari leur solidarité et fassent ainsi prévaloir leurs droits.

Note1. MAQUET, J., *Africanité traditionnelle et moderne*, Présence Africaine, Paris, 1967, p.56.

Note1. NKAY, *Histoire des Ding...*, *op. cit.*, p. 28.

Note2. Cf. infra.

Note3. NKAY, *Histoire des Ding...*, op. cit., p. 28.

Note1. Dans la littérature classique, le terme "clan" est souvent associé à la notion de totémisme, croyance qui prétend établir des rapports de parenté d'ordre magique entre les hommes et les animaux qui constituent leurs interdits claniques. Mais, il semble que cette croyance n'existe pas dans la plupart des sociétés d'Afrique Centrale. Cfr. MICHIELS, A., et LANDE, N., *Congo Belge et Rwanda-Urundi*, Bruxelles, 1957, p. 86. La notion de clan totémique a été évoquée par plusieurs auteurs, mais les plus célèbres demeurent : GÜNTHER, *Le mariage, ses formes...*, op.cit. ; DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, PUF, Paris, 1968, p. 648. ; MURDOCK, G.P., *De la structure sociale*, Payot, Paris, 1972, p. 360

Note2. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, op.cit.p. 222; VANSINA, « Probing the past... », op. cit., p. 345-349.

Note1. NDAYWEL, idem., p. 226.

Note2. VANSINA, « Probing... », op.cit., p. 347.

Note3. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, op.cit., p. 223.

Note4. Cf. infra.

Note1. NDAYWEL, *Histoire générale...*, op.cit., p. 169

Note2. En cas du décès de l'oncle maternel, le système de lévirat oblige le neveu d'épouser la (les) veuve (s) héritée (s) de l'oncle

Note1. Cf. infra.

Note1. NDAYWEL, *Histoire générale...*, op.cit., p.169.

Note2. De SOUSBERGHE, L., *Unions consécutives entre apparentés...*, p. 85.

Note1. NDAYWEL, *Histoire générale...*, op. cit., p.168-169.

Note2. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, op.cit., p. 81.

Note3. Ibidem.

Note2. Cf. infra

Note1. Cf. infra.

Note2. NKAY, *Histoire des Ding...*, p. 77 .

Note1. Cf. supra.

Note1. Cf. supra.

Note2. *Arcanum divinae sapientiae*, 19 février 1880, texte latin et français in Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII..., tome 1, Paris, Roger et Chernoviz, s ;d., p. 77-78.

Note1. Cf. infra.

Note2. SOHIER, A., *Le mariage en droit coutumier congolais*, IRCB, Bruxelles, 1942, p. 33.

Note1. Lire aussi VANSINA, *Sur les sentiers...*, op. cit., p. 93, note infra paginale n° 13.

Note2. JANSSENS, *Notes...*, op.cit.

Note3. NDAYWEL, *Organisation sociale ...*, op.cit., p. 115.

Note1. Cf. infra.

Note1. En ce qui concerne les types de mariage chez les Bantu occidentaux, lire VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 95.

Note1. MAMOKO KIFADU, M, *Occupation coloniale de l'entre Pio-Pio-Loange ~ Pays ding Mbensia ~ 1885-1931*, Mémoire de Licence, IPN, Kinshasa, 1981, p. 33.

Note1. Cf. Supra.

Note2. MAMOKO, *Occupation coloniale de l'entre Pio-Pio Loange...*, op.cit, p. 34.

Note3. Cf. supra.

Note1. NKAY, *Histoire des Ding...*, op.cit., p. 134.

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 95.

Note1. Cf. supra.

Note2. TORDAY, E., *Notes ethnographiques sur les peuples communément appelés Bakuba ...*, op.cit., p. 143

Note3. La notion de classe d'âge sera explicitée au paragraphe consacré à la stratification sociale. Cf. infra.

Note1. KINZAM, *Exaltation solennelle...*, op.cit., p. 65.

Note2. KINZAM, *op.cit.*, p. 66.

Note1. Cf. infra.

Note1. Résumé du récit de BILUKWA Denis, enregistré à Ngyenkung, le 10 septembre 2003.

Note1. Lire BAYART, J.F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Fayard, Paris, 1989 ; Idem, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : gâteau ecclésial » in *Politique africaine*, n° 35 (octobre 1989), p. 3-26 ; MBEMBE, A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1990.

Note1. Cf. infra.

Note2. Cf. infra.

Note3. Cf. infra.

Note1. Cf. De HEUSCH, *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris, 2000.

Note1. VANSINA, J. *Les anciens royaumes de la savane*, IRES, Léopoldville, 1965, p. 89

Note2. Il est important de signaler que les données chiffrées que je mentionne dans la suite de ce texte n'ont qu'une importance relative. La manière traditionnelle d'estimer l'âge des individus ne devait pas nécessairement correspondre à notre calcul moderne. Lire aussi KINZAM, *Exaltation solennelle...*, op.cit., p. 66.

Note1. STRUYF, « Mœurs et coutumes... », op.cit., p. 253.

Note1. STRUYF, « Mœurs et coutumes », op.cit., p. 252.

Note2. JANSSENS, Cf. supra.

Note1. NDAYWEL, *Organisation Sociale...*, op.cit., p.193-198.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, op.cit., p. 152.

Note1. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, op.cit., p. 153.

Note1. Nkay, op.cit., pp.70-92.

Note1. NDAYWEL, *Organisation Sociale...*, op.cit., p. 156.

Note2. *Petit Robert Illustré*, éd. 2000, p. 1505, col. 1.

Note3. Dans la plupart des langues du bassin du Congo, le mot « ville » n'a pas d'équivalent. À l'époque coloniale, pour dire ville ou cité, les locuteurs du lingala employaient la périphrase « *mboka ya mundele* » (le village du blanc) ou le mot « belge » transformé en « *belze* » (village des belges). Les jésuites du Kwango ont traduit le terme « ville » par le mot kikongo « mbanza ». Cette traduction est incorrecte. « Mbanza » ne signifie pas ville mais plutôt le village où habite le grand chef (roi ou empereur), c'est-à-dire la capitale. Le « mbanza » des Kongo équivalait à « musumba » chez les Lunda et à « Mushenge, mosenge, musiang, etc » chez les Kuba Lele, Ding, Mbuun, etc. [cf. Vansina, *Probing...*, p. 363.]

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 96.

Note2. WISSMAN, cité par VAN BULCK, Les Badzing dans nos sources de littérature ethnologique, dans Congo, II, 3, 1934, p. 305.

Note3. Von Wissmann cité par Van Bulck., "Les Badzing dans nos sources...", p. 305.

Note4. DELCOMMUNE, *Vingt années...*, p. 251

Note1. Le terme de lignage est employé ici dans le sens où l'entend MAQUET, *Africanité traditionnelle et moderne*, p. 56. Il s'agit d'un cercle familial regroupant les individus qui, au sein d'un même clan, se reconnaissent issus d'une souche commune et peuvent retracer, avec précision, leurs liens d'ascendance.

Note2. Cette réalité équivaut plus ou moins à ce que VANSINA désigne par le terme « Maison » : cf. *Sur les sentiers...*, op. cit., p. 92-96.

Note1. Le mot « nsey » vient du verbe « Usey » qui signifie surveiller.

Note2. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., 101-102.

Note1. La tradition orale corrobore cette opinion générale. Ainsi, par exemple, pendant les migrations, Dupar, ancêtre de Ntor, en route pour Nsong, sa capitale, installa à Malung un Mumen. Celui-ci porta le titre de « Mulebaa », Informations reçues de KASAN

Note2. Cf. infra.

Note3. Le kikongo traduit bien cette réalité en désignant le « mumen » par les périphrases « mfumu ya ntoto » (chef de terre) ou « munkwa ntoto » (celui à qui appartient la terre) pour l'oppose au « mfumu ya bwala » (chef du village).

Note4. NDAYWEL, *Organisation sociale...*, p. 193.

Note1. Père est entendu ici au sens classificatoire. Ce n'est pas nécessairement le père biologique, mais plutôt les membres du clan Ntshum.

Note1. Aujourd'hui, bon nombre des conflits dans les villages relève de la méconnaissance des différents pouvoirs et de la hiérarchie entre leurs détenteurs. Les autorités politiques issus de l'ordre colonial, cherchant à appliquer les principes politiques du type occidental, sèment la confusion dans l'ordre politique ancien et suscitent des situations souvent inextricables. On voit par exemple, les anciens esclaves, libérés en la faveur de lois coloniales, s'emparer de certains titres prestigieux et provoquer ainsi des conflits au sein des clans.

Note1. DE DECKER, *Les clans Ambuun*, p. 113

Note2. AWAK, *Histoire de l'évolution...*,p. 91.

Note3. NDAYWEL, *Organisation sociale et histoire...*,p. 226.

Note4. Idem, p. 226.

Note5. Lire NDAYWEL, *Histoire générale...*, p.257

Note1. Il s'agit de la variante parlée aujourd'hui essentiellement dans le secteur de Kapia et qui se démarque de celles de Bulwem et de Mateko.

Note1. NKAY, *Histoire des Ding...*, op. cit., p. 44-45.

Note2. « Musiang » signifie village où habite Munken. L'actuel village Kapia portait jadis le nom de Nsia-Musiangu. Nsia = brousse. Nsia Musiang = la brousse (plaine) qui abrite le Musiang.

Note1. Les traditions rapportent que dans la case nobiliaire de Nkumukoor Mante au village Malung, il y avait jadis un olifant en ivoire qui sortait seul de sa cache pour venir se chauffer au soleil ou près du feu quand il avait froid. Cet objet pleurait quand un événement grave s'annonçait pour le clan. Les olifants en ivoire de la cour de Kapia, ont été dérobés par les Européens qui ont soumis la région dès la fin du 19^e siècle. (Informations reçues de Kasan et de Iswili).

Note1. L'anthropologie commence à démontrer le rapport, souvent oublié, entre le pouvoir politique et la sorcellerie, dans les sociétés anciennes de l'Afrique noire. Lire à ce sujet ADLER, A., « Les métamorphoses du pouvoir. Politique et sorcellerie en Afrique noire » in *L'homme*, n° 169, janvier/mars, 2004, p. 7-60 ; VASINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 91, 123-124.

Note1. Le vocable Muboer (pluriel : baboer) dérive du verbe ubor qui signifie "mettre au monde", engendrer, procréer. Un muboer, c'est donc un procréateur, un géniteur. Nous pouvons dire que le Mbem est une association de procréateurs.

Note2. Le Mbem était une association dont les buts étaient à la fois politiques et fétichistes. Les membres de ce groupe étaient appelés "Baboer" Dans toute la société Nding Mbensia, ils étaient les seuls habilités à consommer le varan. Ils avaient le pouvoir de jeter un sort à quiconque mangeait frauduleusement cet animal. Ils détenaient seuls le pouvoir de guérir la toux et la tuberculose. Nous examinerons la questions des associations ésotériques dans le paragraphe consacré aux croyances religieuses.

Note1. Cf. STRUYF, « Mœurs et coutumes », op.cit., p. 255 ; MERTENS, Les Ba Dzing..., op.cit., p. 225.

Note1. DELCOMMUNE décrivait la grume-cercueil de la manière suivante : « Il consiste en un tronc d'arbre évidé. On y insinue le corps, puis on enferme l'ouverture avec des morceaux d'écorce », (DELCOMMUNE, A., *Vingt années de vie africaine...*, p. 252-253.)

Note1. Informations reçues de Lakuni, Ibele, 29 mars 1978.

Note1. Il s'agit ici de sœur classificatoire, c'est-à-dire toute fille du clan « Ntshum ».

Note2. « Nkumukoor » est un mot composé : Nkum ou Nkm = chef ; Mukoor = femme. Nkumukoor signifie "femme-chef". Nous traduirons parfois Nkumukoor par « reine-mère » ou princesse.

Note1. Nous opposons le privilège polyandrique qui est une institution liée à l'organisation politique à la polyandrie (Nkum) comme union conjugale d'une femme avec plusieurs maris. Cette dernière forme de mariage existe chez les Ding, mais n'a pas d'impact politique.

Note2. Lire NDAYWEL., « Histoire de l'institution polyandrique... », *op.cit.*, p.769-789.

Note3. NDAYWEL., « Histoire de l'institution polyandrique... », *op.cit.*, p. 771.

Note4. Cf. supra.

Note1. MERTENS écrit : « Mukene est le nom d'un grand chef, qui règne sur une partie de ces gens, son village est Mbel, une dizaine d'heures au Sud d'Ipamu. On dit qu'il a un collègue dans l'entre Lubwe-Lwange », voir *Notes adressées par MERTENS au docteur MAES*, s.d., M.R.A.C., Dossier ethnographique, N° 797, p. 2.

Note2. NKAY, *Histoire des Ding...*, *op.cit.*, p. 93.

Note1. Les informateurs suivants : Mpia, Kumakese, Bilukwa, Ndonga et Yuum, ont soutenu la version selon laquelle dans tous les pays Ding, il n'y avait jadis qu'un seul porteur du titre Munken.

Note2. STRUYF., « Mœurs et coutumes », *op. cit.*, p.

Note3. Information de l'abbé Iwala René, curé de Lashim, Idiofa, le 14 septembre 2003.

Note1. VANSINA, J., *The Children of Woot. A history of the Kuba Peoples*, The University of Wisconsin press, Dawson, 1978, p. 59.

Note2. AWAK, *Histoire de l'évolution...* p. 115 - 116.

Note1. VANSINA, J., *Les tribus Ba-Kuba et les peuplades apparentées*, p. 23.

Note2. VANSINA, « Probing... », *op. cit.*, p. 354.

Note3. L'existence des rapports politiques entre les Mongo méridionaux et les Ding avait déjà été signalé par Van der KERKEN. Il estime que « Les populations bantoues de Gand Groupe Ethnique Mongo, originaires du Nord-Est, après avoir occupé le district de la Tshuapa, ont occupé la totalité du district du lac Léopold II (sauf la région Sud-Ouest : pays des Baboma-Badia-Basakata-Batele-Bobai-Bayanzi) les régions Nord du district du Kasai (Territoire de Dekese) et du Sankuru (Territoires occupés par les Bakela, les Basongo-Meno, les Wankutshu, les Bahamba-Batetela). Les Mongo du Sud ont donné des chefs et des aristocratie aux Badia, aux Bashilele et aux Bakuba. Les Boshongo de Dekese (Mongo du Sud) ont, encore aujourd'hui, comme sujets, sur les territoires conquis par eux, des Badinga, des Bashilele et des Bagongo. » (Van der KERKEN, *L'Ethnie Mongo*, Vol. I, IRCB, Bruxelles, 1944, p. 203.); KABONA suggère aussi que les Mongo se sont mêlés à l'histoire des Ding : « L'histoire des Ding laisse donc entrevoir l'existence d'un noyau d'origine occidentale qui se serait enrichi tour à tour des apports d'origine mongo à partir de l'Est et d'origine mbuun à partir du sud » (KABONA, M.E., « Une triple anthroponymie politique chez les Ding (Bas-Kasai). Jalons pour une synthèse historique » in *Pistes et Recherches*, vol. 3, n° 1, 1988, p. 38.)

Note4. Ndaywel, *Histoire générale...*, *op. cit.*, p.170.

Note1. HEBGA, M., *Sorcellerie. Chimère dangereuse ?*, INADES, Abidjan, 1980, pp.32-36.

Note2. Lire BERQUE, A., *Être humain sur la terre. Principes d'éthique de l'écoûmène*, Gallimard, Paris, 1996.

Note1. Information obtenue de Bilukwa Denis du village Ngyenkung en octobre 1998. « *Bitum* » est un insecte de la dimension d'un crabe d'eau douce. Il hiberne avec la disparition de la lune et revit à son apparition. Il est souvent associé à la fabrication de certains charmes et à la préparation de potions médicamenteuses.

Note1. HEBGA, *Sorcellerie...*, *op. cit.*, p. 32-36

Note2. BILUKWA Denis, déjà cité.

Note1. On lira avec intérêt E. de Rosny, *Ndimisi. Ceux qui soignent dans la nuit*, Clé, Yaoundé, 1974.

Note2. HEBGA, *op. cit.*, p.22.

Note3. BAYIGA, A., cité par Hebga, *Sorcellerie...*, p. 23

Note4. Le Père NIZET écrira : « Les esprits, créés par Dieu, rôdent partout pour infliger aux hommes toutes sortes de vexations. C'est à ces esprits qu'ils attribuent tous les événements malheureux, toutes les calamités extraordinaires, mystérieuses. C'est par eux qu'ils expliquent les phénomènes cosmiques et astronomiques : la foudre (oiseau de feu), les tornades, les éclipses et les météores ; les fléaux économiques : pillage des récoltes par les troupeaux d'éléphants, par les nuées de sauterelles, les fléaux sociaux : épidémies, attaques de léopards » (NIZET, F., « Les sorciers de la Kamtsa » in *MMI*, janvier 1940, p. 5) ; J. B. ADAM dira : « L'ancêtre qui est parti sous terre revient constamment et peut apporter le bonheur ou le malheur, selon le respect ou le mépris qu'on aura pour lui. Dans leurs songes, les Noirs reviennent les ancêtres ; si un malheur les frappe, c'est parce qu'il y a eu un manque d'égards envers les ancêtres » (ADAM, J. B., « Les croyances des Badinga » in *RAMI*, 1946, p. 71-72.)

Note1. Certains chasseurs solitaires racontent avoir entendu les esprits renvoyer les animaux au bercail en employant les mêmes cris que les vivants.

Note2. La chasse est, à en croire J. Vansina, une sorte d'épreuve pour vérifier si les ancêtres sont favorables ou non et si les sorciers n'ont pas troublé la tranquillité du village. Lire VANSINA, « Les mouvements religieux Kuba (Kasai) à l'époque coloniale, *EHA*, II (1971), p. 157.

Note3. Mertens, *Les Ba Dzing...*, *op.cit.*, p.241.

Note1. MUNKYEN, O., *Étude contrastive phonético-phonologique entre le français et le ding (B. 86) du Zaïre. Propositions pour la correction phonétique et graphique*, Thèse de Doctorat, Paris, 1990, p. 32.

Note1. Le scheutiste JANSSENS écrit : « Ils (les Ding orientaux) reconnaissent un Dieu Créateur de toutes choses, bon et invisible, mais ils ne le servent pas. Ils reconnaissent la méchanceté qu'il y a dans l'adultère, dans le meurtre, dans le vol, et reconnaissent que c'est Dieu qui leur défend ces choses ? Ils ont aussi l'idée du Dieu rémunérateur qui punit dans l'autre vie le mal des hommes et récompense le bien. Ils reconnaissent aussi vaguement la spiritualité et l'immortalité de l'âme. Ils ont les cultes des morts, ils les craignent, ils font de libations de palme à terre pour honorer les morts » (JANSSENS, *Historique de la Mission de Mpangu...*, *op.cit.*, p. 4.) ; Le Jésuite STRUYF affirme, à propos des populations de la région d'Ipamu, que « Dieu leur était connu à l'origine ; la notion de Dieu ne leur pas venu après les fétiches ; elle n'est pas la dérivation de leurs fétiches » (STRUYF, Y., « Mœurs et coutumes », *op.cit.*, p. 253) ; Quant à MERTENS, il consacre au moins sept pages (235-241) du premier tome de son ouvrage à la question de « Dieu ». Il déclare : « Son existence (de Dieu) ne saurait faire de doute pour aucun de Ba.Dzing. En cela ils sont conformes au groupe des Bantu » (MERTENS, *Les Ba Dzing de la Kamtsa...*, *op.cit.*, p.235) ; le Père NIZET (O.M.I.) affirme : « Son existence (de Dieu) ne vivent dans le sacré ; ils croient en Dieu créateur, unique, tout-puissant, et tellement bon que ce n'est pas la peine de s'occuper de lui puisqu'il leur fera du bien toujours, jamais du mal » (NIZET, F., « Le sorcier de la Kamtsa », *op.cit.*, p.6.) ; enfin J. B. ADAM (O.M.I.) abonde dans le même sens que tous ses prédécesseurs : « Les Badinga, comme d'ailleurs tous leurs congénères du Congo sont très superstitieux. Ils croient cependant à l'existence de Dieu. Demandez à l'un d'entre eux si Dieu existe, il vous répondra affirmativement sans hésiter. Seuls quelques évolués qui veulent se libérer la conscience nient quelquefois, en paroles, l'existence de Dieu, bien qu'en leur for intérieur ils n'en doutent pas. Mais c'est à peu près à cette seule notion d'existence de l'Être Suprême que se borne leur connaissance de Dieu qui est pour eux un Être abstrait, éloigné, en dehors de leurs concepts matériels. Ils savent bien que c'est Lui qui est le Créateur de toutes choses, qu'Il est le Souverain, le Puissant, qu'Il connaît tout, mais ces notions restent très vagues dans leurs esprits » (ADAM, J.B., « Les croyances des Badinga », *op.cit.*, p. 23).

Note2. Certains théologiens africains commencent à s'interroger sur les affirmations du genre : « tous africains croyaient en Dieu » ou « les Africains sont incurablement religieux ». Ces formules incantatoires inscrites aux frontispices de la plupart des *Traité de théologie africaine* ne relèvent-elles pas d'une vision de l'Afrique unanime et uniforme. Lire MESSI METEGO, E., *Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1997.

Note1. Ces rapports étaient, le plus souvent, des réponses à des questions préétablies par les supérieurs ou les quémandeurs de l'enquête. Le manuscrit du Père Janssens de 1912 ainsi que celui du Père Sterpin (1924) sur la Mission de Pangu entrent dans cette catégorie.

Note1. Il écrit : « Ainsi à plusieurs reprises le long de la rivière, les gens me criaient en s'enfuyant : « passez votre chemin ! » et dès que je me faisais connaître « Nkumu Nzambi », « Père », on m'appelait et on me priait de m'arrêter pour boire du malufu » (JANSSENS, *Mpangu Saint Pierre Claver*, Archives Romaine de la C.C.I. M, Dossier, Z/III/b/3/1/21)

Note2. La peur du « Blanc acheteur du caoutchouc » a aussi contribué, comme nous le montrerons au dernier chapitre de ce travail, à renforcer l'idée selon laquelle les Blancs étaient anthropophages. Le Blanc mangeur d'homme est aussi appelé « Mubila ndundu » (syn. Mutumbula ou mondele ngulu).

Note3. Dans un récit publié dans le *Précis historique* de 1894, le Jésuite LIAGRE écrit : « Mais voici que le R. P. Van Hencxthoven survint et offre au chef le miroir du P. Dumont ; la femme de N'Ghia est dans l'admiration et pousse des cris de joie ; tous les noirs chantent les louanges du Blanc de Dieu, *Mundele N'Zambi*, qui est très bon, M'bote Minghi », p. 571 ou « As-tu bien compris, mon ami ? Et pour te prouver que le *Mundele N'zambi* ne veut pas te voler, voici une mokanda ou billet facture de notre chef, le tata Liagre qui indique exactement ce que j'ai payé à Gankie et ce que tu viens de me livrer. », p.574. En 1922, selon un récit du Jésuite J BECKERS, chez les Bapende, le mokanda est aussi nommé « *Mundele Nzambi* ». Lire J. Beckers, « Que Dieu protège la tribu des Bapende I » dans *Missions Belges de la Compagnie de Jésus*, 1922, p. 135.

Note1. Dans « *Mœurs et coutumes* », le Père Y. Struyff rapportant un discours funèbre qu'il aurait entendu chez les « Badinga et les Bangoli » note ce qui suit : « Si Nziami (Dieu) vous a pris, il n'y a rien à faire ; il est le maître de tout ; mais si quelque autre a causé votre mort, venez le prendre et emmenez-le avec vous. Mais laissez-nous tranquilles, laissez-nous la paix ! » dans *MB CJ*, 1923, p.255.

Note2. Les Mbuun et les Ding orientaux désignent « Dieu » par « Nzeem ». D'après MUSONG Nziba, les Ding orientaux parlent même de « Iyang Nzeem ». Une strophe d'une chanson exécutée par les Ding Orientaux à

l'occasion de la naissance des jumeaux se traduit, d'après cet auteur, à peu près de la manière suivante :Si tu vas sur terre, tu verras celui qui te benitsi tu va au firmament, tu verra :Iyang Nzeem sur terre, c'est moi ton père. Au firmament, c'est Iyang Nzeem (MUSONG, N., *Esquisse panoramique...*, op.cit., p.44) Reprenant une proposition déjà émise par Musong Nziba, Kinzang traduit l'expression « Iyang Nzeem » par deux formules : « Jongleuse Araignée » et « Bienheureuse Araignée ». L'auteur indique que ces expressions constituent des métaphores pour désigner Dieu. (KINZAM, *Exaltation solennelle chez les Ding ...*p.39.) ; Mubesela note que les Mbuun désignent « Dieu » par les expressions suivantes : Ngung Nkier (Dieu, le mystérieux), Nzeem (Dieu) et Nzeem a Mpung (Dieu Créateur) (MUBESALA., *Les permanences et mutations de la religion traditionnelle africaine. Cas des Ambuun de la République Démocratique du Congo*, Rome, 2002, pp.70-78)

Note3. Les Wongo et les Lele désignent « Dieu » par le terme « Ndjambe ».

Note4. MERTENS, op.cit. p.235.

Note1. VAN WING, *Études Bakongo*, p.. 296

Note2. VAN WING, *Études Bakongo*, p.. 296. La traduction française a été faite par nous sur base d'un traduction littérale proposée par notre computer.

Note3. De HEUSCH, L., *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris, 2000, pp. 266-267.

Note1. De HEUSCH, op.cit., p. 267-268.

Note2. De HEUSCH, op.cit., p. 267

Note3. Il s'agit des peuples de la forêt tels que définis par Vansina dans *Sur les sentiers du passé en forêt*, p.

Note4. VANSINA, J., *Sur les sentiers...*p. 368-369.

Note5. MUKOSO, *Les origines et les débuts...*, op.cit., p. 24.

Note1. STRUYF, « Mœurs et coutumes », op. cit. p. 235.

Note2. DE DECKER, J.M., *Les clans Ambun...*, op.cit., p. 70.

Note3. VANSINA, « Les mouvements religieux Kuba... », p.156.

Note4. MERTENS, *Les Ba Dzing...*, op.cit., p. 235.

Note1. MUBESALA, B., *Les permanences et mutations...*p.70

Note2. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p.193.

Note3. Lire de HEUSCH, *Le roi de Kongo...*, op.cit., p.181-221

Note4. BITTREMIEUX cité par de Heusch, *Le Roi de Kongo...*p.143.

Note1. De DECKER, J.M., *Les clans Ambun...*, op.cit., p. 55.

Note1. HEBGA, M., *Sorcellerie...*, op.cit, p. 24.

Note2. FROELICH, *Nouveaux dieux d'Afrique*, Paris, 1969, p. 25.

Note3. Information reçue de BILUKWA Denis, Ngyenkung, le 10 septembre 2003.

Note1. HEBGA, M., *Sorcellerie...*, op.cit., p.

Note2. Souvent au début de la saison sèche lorsque le missionnaire prévient les parents du danger qu'il y a de laisser les enfants aller se baigner seuls dans le Kasai, ceux-ci concluent : le Père sait que Mamy wata « cherche des enfants » !

Note3. KINZAM, *Exaltation...*, op. cit., p. 9.

Note4. MPIMAKO, I., *Institutions culturelles ding face à l'évangélisation Catholique. Permanences et changements (1908-1962)*, Mémoire de Licence en Histoire, UNILU, Lubumbashi, 1985, p. 9-10.

Note1. MPIMAKO, *Institutions culturelles ding...*, op.cit., p. 9-10 ; Lire aussi KINZAM, *Exaltation...*, op.cit., p. 9.

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 124.

Note2. DE VILLE, F.X., « La vie indigène » in *AROMI*, juillet 1938, p. 87.

Note3. À titre d'exemple, le nom « Malu » (Malwu) que nous portons nous a été donné parce que nous sommes la réincarnation de Malwu-Mwi, un arrière-grand-oncle de notre mère.

Note4. JANSSENS, *Historique...*, op.cit.

Note1. Nous avons entendu beaucoup de récits extraordinaires au sujet de la mort. Plusieurs personnes rapportent, par exemple, qu'on peut voir l'esprit ancestral quitter le corps sous la forme matérielle du feu, de vent violent ou d'animal. Certains parlent de telle personne qu'on aurait rencontré à tel endroit pendant qu'elle venait de mourir à tel autre endroit.

Note1. VANSINA explique que dans certaines région de l'Afrique équatoriale, on brûlait le corps du sorcier tué par l'oracle du poison pour « annihiler son esprit ancestral » (*Sur les sentiers...*, op.cit., p. 124)

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 229-231.

Note2. Ces plumes sont celles de l'oiseau « Nkol ».

Note2. NDAYWEL, *Organisation Sociale et Histoire...*,op.cit., p. 238

Note1. Le mot « Baboer » signifie « géniteurs », « procréateurs » ou « ceux qui ont déjà engendré ». Son singulier est « muboer ». Le substantif dérive du verbe « uboer » qui signifie « mettre au monde », « engendrer », « procréer »

Note1. NKAY, *Histoire des Ding...*, op.cit., p. 80.

Note2. TORDAY, F., *On the trail of the Bushong*, London, 1925, p. 164 - 165.

Note3. DE DECKER, *Les clans Ambuun...* op.cit., p. 76.

Note4. WEECKX, G., « La peuplade des Ambundu » in *Congo*, 1937, II, 1, p. 37.

Note5. VAN NAEMEN, « Migration des Bayanzi », in *Congo*, 1934, I, 2, p. 190.

Note1. Cf. supra.

Note2. Cette confusion est systématique dans plusieurs communications faites lors de la 14^{esemaine} de Missiologie de Louvain en 1936.

Note1. Lire BUAKASA, T.K.M., *L'impensé du discours. « Kindoki » et « nkisi » en pays kongo du Zaïre*, F.C.K., Kinshasa, 1980, p. 29-30 ; HEBGA, *Sorcellerie, chimère dangereuse ?...*, op.cit., p.12.

Note2. À l'époque coloniale, les premières personnes qui exerçaient par exemple, les fonctions importantes dans le commerce (magasinier) ou dans l'administration (commis), puisqu'elles savaient lire et écrire et possédaient les biens matériels des blancs (vélo, phonographe, etc.), étaient régulièrement accusées de sorcellerie par les membres de leurs familles. C'est dans cette optique qu'il faudrait placer, nous le développerons plus loin, les accusations portées contre les séminalistes qui tuent leurs parents ou leurs proches pour être ordonnés prêtres.

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 123.

Note2. Un missionnaire décrit une séance de l'oracle du poison : « Les anciens le (l'accusé) conduisent dans une clairière solitaire, où tant d'autres ont trouvé une mort ignominieuse. Tous en cercle autour du patient, ils lui font avaler une dose de poison déterminée. Bientôt l'effet se produit, concluant pour la vie ou la mort. S'il vomit de telle façon, il est sauvé ; son innocence éclate aux yeux de tous, à la honte du divin. C'est qu'alors l'accusé avait le Conseil pour lui et que les anciens n'avaient donné qu'une dose légère. Si au contraire la victime meurt, ou vomit d'une autre façon, c'est qu'elle est coupable. Pratiquement, ce sont les hommes du Conseil qui consent le poison, qui sauvent l'accusé ou l'exécutent ». (M.M.I., février 1940, p. 34-35.)

Noter 1. - L'kok est, écrit Nizet, une boule creuse, fruit d'écueilli dans la forêt. Cette boule contient une terre blanche, la kindale, par laquelle l'esprit donne la réponse à toutes les questions du sorcier. Quelqu'un souffre-t-il et veut-il voir son mal ? Il s'assied devant le sorcier sans rien dire, c'est à lui de trouver. Le devin, évoquant l'esprit, enfille l'kok sur une cordelette enduite de terre blanche. Une extrémité de ce cordon est fixée à un arbre, l'autre dans la main gauche. De la main droite le sorcier lance l'kok le long du cordon et lui dit : -Si c'est le mal de tête, reste en haut, si c'est... si c'est...! Si c'est la gale, viens en bas... Si le malade doit mourir, reste en haut...Le mal une fois connu et la gravité bien déterminée, le devin cherche à savoir si le mal est dû à un sortilège et quel est le nom du coupable. Il suit le même procédé ». *M.M.I.*, février, 1940, p. 33)

Noté1. – Émanant son client dans la solitude austère d'une secrète clairière, le sorcier s'arrête devant une terrine, il siffle dans une corne d'antilope pour évoquer son génie dont il attend assistance et lumière. Bientôt il se penche sur la terrine, y plonge un regard perçant. Son visage s'illumine de joie, s'assombrit d'indignation et s'allume de colère selon l'oracle saisi dans ce liquide magique. Puis il rend ses oracles heureux ou malheureux : il fulmine de terribles sentences s'il est question de maléfice. Dans ce cas, le client demande parfois au devin de frapper le jeteur de sort. Le devin prend une flèche, en frappe l'eau avec de sinistres imprécations, d'implacables malédictions. L'eau devient couleur de sang. C'est certain que le coupable est frappé à mort, au même instant, en quelque lieu qu'il soit... (M.-M.J., février 1940, p. 33.)

Note1. Idem, p. 34. Telle qu'elle est décrite ici, cette éémonie n'est pas celle d'une accusation publique. Nizet la confond avec la cérémonie de la purification du village que les Dings orientaux appellent - munkyar - Elle met en scène un divin réputé qui vient en quelque sorte - exorciser - le village et le débarrasser, pour un temps, de ses - sorciers -. D'autres clients demandant au divin de venir lui-même dans le village du coupable, de le démasquer devant l'assemblée. Si le divin y consent, il se revêt de peaux de bêtes, de léopard surtout ; il se coiffe d'une peau de singe à longs poils blancs et noirs, se trace autour des yeux deux gros traits circulaires, le corps bigarré de lignes blanches, aux genoux et aux chevilles des grappes de fruits secs et vides qui grelottent bruyamment. Il est horrible à faire frémir, terrible à faire reculer le plus brave des profanes. C'est dans cet apparat qu'il s'en va au village, fredonnant des mots bizarres, ne saluant personne. Sur place, il se livre à une danse impressionnante, silencieuse, affolante pour tous, car on sait qu'une sentence de mort va suivre cette ronde diabolique. Instantanément tous les vivants du village sont venus tremblants, apeurés, les regards tendus, tous silencieux, tous émus... Qui sera perdu ? Qui ? La danse se ralentit, les yeux percants cherchent quelqu'un, ces yeux enflammés se posent, durs comme une lame, sur le coupable, il est perdu. Tout le clan sait maintenant... et dire qu'on ne savait pas.

Note2. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 125.

Note1. VANSINA, « Les mouvements religieux... », *op. cit.*, p. 157.

Note2. STRUYF, « Mœurs et coutumes », *op. cit.* p. 235 ; DE DECKER, *Les clans Ambun*, p. 70.

Note3. Pendant la rébellion muleliste (1964-1967), on rapportait, par exemple, qu'un village comme Kibwadu I, qui n'avait subi aucune attaque ni des rebelles ni des soldats gouvernementaux, était protégé par un puissant charme. Ce village pouvait parfois disparaître quand l'un des protagonistes décidés à lui faire la guerre s'en approchait. On raconte une histoire similaire à propos du village Oveke, chez les N'gwi du secteur Bulwem.

Note1. Les données présentées ici proviennent des travaux de Nkuminsongo, Musong, Kinzani et Mpimako ainsi que de nos propres enquêtes effectuées en 1978 et en 2003. Il est étonnant de constater que les jeunes qui n'étaient pas interrogés en 1978 donnent un quart de siècle plus tard les mêmes réponses que celles obtenues de leurs aînés. C'est dire que les croyances religieuses continuent à se perpétuer malgré la pression croissante de la modernité occidentale et des religions chrétiennes.

Note1. VANSINA, *Sur les sentiers...*, op.cit., p. 125.

Note2. Sous notre direction deux étudiants de l'Institut supérieur de Développement Rural de Mbeo (ISDR) ont ébauché, dans le cadre de leurs travaux de fin d'étude (TFE), une taxonomie des noms des maladies traitées par les guérisseurs ding et certaines recettes médicamenteuses qu'ils emploient : NZIMALUNGU et LAKELE ; MPIMAKO présente aussi une liste de quelques maladies et les recettes pour les soigner (MPIMAKO, *Institutions culturelles*..., op. cit., p. 27-29.)

Note1. Mbembe, A., *op.cit*, pp.9-10.

Note2. BOSSART, A., *Extrait du rapport sur la mission d'Ipamu pour l'année 1937-1938.*

Note1. Entretien à bâton rompu, Stains près de Paris, lundi 20 juin 2005.

Note2. Enquêtes réalisées à Pangu en septembre 2003. Ces affirmations corroborent celles faites par André Kapinga à Mbeo en 1996. Ces témoins disent aussi que les chrétiens de Pangu avaient l'habitude de ranger leurs morts dans le sens est-ouest. La tête du défunt était placée à l'ouest de telle sorte que son regard soit fixé vers l'est. À la question de savoir pourquoi une telle pratique, nous n'avons obtenu aucune réponse précise. Une seule personne parmi nos interlocuteurs nous a dit que l'est était la provenance des missionnaires.

Note1. VAN HOUTTE, J., « La dévotion mariale au Kasai » in *MCCP.*, 1921, p. 204.

Note2. VAN HOUTTE, « Dévotion mariale... », p. 204.

Note3. Idem, p. 204.

Note1. Idem, p. 205.

Note2. De BRANDT, P., « Le culte de Marie au Kasai » in *MCCP.*, 1921, p. 205.

Note3. De BRANDT, P., « Le culte de Marie au Kasai » ..., p. 206.

Note1. Un cantique lingala dont le titre est « *Mama Mari, merci mama* » et très populaire au Congo, attribue au chapelet les qualificatifs que nous venons d'énumérer.

Note2. Centre pastoral d'Idiofa, *Construire une Église zairoise authentique*, 1975, p. 34.

Note1. STRUYF, « Le Ndoki »..., *op.cit.*, p. 400

Note2. KWAMPUKU, interview réalisée à Idiofa, le 17 septembre 2003 (enregistré CD)

Note3. RIBAUCOURT, *Évêque d'une transition...*, op.cit., p. 191.

Note1. RIBAUCOURT, *Évêque d'une transition...*, op.cit., p. 192.

Note2. Recueil d'Instructions..., op.cit., p. 48.

Note1. Recueil d'Instructions..., op.cit., p. 48.

Note2. À l'époque coloniale, le port d'une médaille avait une signification politique et sociale que nous avons de la peine à percevoir aujourd'hui. Une médaille donnée par un Blanc de l'État au noir, était un signe de reconnaissance des mérites de ce dernier par le premier. Celui qui avait reçu la médaille acquiesçait un prestige par rapport à ses congénères. Le catchème pouvait, sans nul doute, comparer sa médaille à celle discernée par l'État. Après tout, ne sont ce pas les mêmes blanc qui « donnent des médailles » ? Il n'était pas étonnant de voir un chef africain chrétien arborer sur une même poitrine, à côté des médailles discernées par l'état, celle reçues de l'Église. La médaille comme le chapelet se sont souvent substitués aux talismans et autres amulettes traditionnelles de protection. Un missionnaire ne préconisait-il pas, lors de la quatrième semaine de missiologie de Louvain, que les « images et les amulettes de noirs soient remplacées par le culte des images et des médailles de la Mère du Ciel » ? (DUFONTENAY, P., « Griets des indigènes au sujet de l'Apostolat » in *Autour du problème de l'adaptation, Compte rendu de la quatrième semaine de missiologie de Louvain* (1926), Museum Lessianum, Louvain, 1926, p. 15).

Note3. JMP, le 8 octobre 1915.

Note1. VAN HEE, *Rapport du Vicariat Apostolique du Kwango 1933-1934*, p. 6.

Note1. DELAERE, « À Ipamu »..., *op.cit.*, p. 178.

Note2. Parmi les refrains entonnés par les néophytes l'outil à peu près ceci : *- Je suis devenu enfant de Dieu. Les Pères ont coupé ma queue de Satan. J'ai été béni avec l'eau, je n'ai plus peur du démon, je n'ai plus peur du sorcier. Je suis devenu enfant de Dieu ! - Une autre mélodie décline : - C'est fini ! Je suis libre. Plus de corvées : mes souffrances sont terminées. Plus de chicanes à supporter, plus de briques à transporter, plus de forêt à défricher, plus d'eau à puiser... : mes souffrances sont terminées. C'est fini, je suis libre ! -*. Ces chants ont été exécutés pour nous par quelques chrétiens de Kibwadu baptisés à Ipanu entre 1932 et 1938. Nous en avons assuré la traduction.

Note1. KANZEYI Nicolas, interviewé à Pangu, le 7 septembre 2003.

Note2. MAVULA Thomas, interviewé à Pangu, le 7 septembre 2003.

Note3. Ces registres de baptême se trouvent à Ipamu. On y lit les noms des baptisés de Pangu entre 1906 et 1918.

Note4. DSSFS, Mwilambongo, septembre 1929. Les missionnaires ont eu d'énormes difficultés non pas seulement pour transcrire les « noms païens », mais surtout pour comprendre la logique qui présidait à leur attribution. Ils s'étonnaient de constater que chaque individu avait son nom propre différent de celui de son père. Il n'existait pas ici, ce qu'on appelle, en occident, *lenom de famille*. Un missionnaire, de la Congrégation des Pères Blancs, écrit : « Inutile de dire que nos Noirs ont, tous et chacun, comme les autres hommes, un nom qui les distingue de leur voisin. Ce nom, quoique propre à celui qui le porte, n'est cependant pas distinctif. Voici comment : nos Noirs n'ont pas ce que nous appelons un nom de famille, qui est commun à tous les enfants du même père. À leur nom ils n'ajoutent même pas, comme font d'ordinaire les Arabes, la formule : fils d'un tel. Ils s'appellent simplement : Kalonda, Katempa, etc. Or, dans un pays, il y en a parfois beaucoup qui portent le même nom... » (J.S., « Noms que portent les indigènes » in *Missions des Pères Blancs*, 1904, p. 96.)

Note1. DSSFS, mai 1930, Mwilambongo.

Note2. BOSSART, A., *Extrait du rapport sur la mission d'Ipamu pour l'année 1937-1938*.

Note3. Le Cycle d'Orientalisme équivalait plus ou moins au collège dans le système français.

Note4. Cf. supra.

Note1. Cf. supra.

Note2. Cf. supra.

Note3. DSSFS, Mwilambongo, octobre 1934.

Note4. Nous n'avons pas trouvé l'étymologie du mot « kimasi ». L'expression « kisakramento ki bafwa » veut dire le *sacrement des morts* ou plutôt de *ceux qui sont en train de mourir*.

Note1. *Recueil d'Instructions...*, op.cit., p. 66.

Note2. *Recueil d'Instructions...*, op.cit., p. 66-67.

Note1. DSSFS, décembre 1929, Mwilambongo.

Note1. DSSFS, novembre, 1929, Mwilambongo.

Note1. VAN HEE, Rapport du Vicariat Apostolique du Kwango 1933-1934, AGO, Rome, p. 4.

Note1. VAN HEE, *Rapport du Vicariat Apostolique du Kwango 1933-1934* ..., p. 4

Note2. JANSSENS, op.cit..

Note3. Ordonnance-Loi n° 37/AIMO du 31 janvier 1947 portant interdiction de la polyandrie.

Note4. NDAYWEL, « Histoire de l'institution polyandrique... », op.cit., 773.

Note5. Ribaucourt, op. cit. p.143.

Note1. Cet euphémisme veut simplement dire qu'il allait passer la nuit chez elle.

Note2. *Polygamie*, AIMO, 1395, A.III. 2., AMBAE-AAF.

Note3. NDAYWEL, *Histoire générale...*, op.cit., p. 385.

Note1. BUREAU, R., *Le peuple du fleuve. Sociologie de la conversion chez les Douala*, Karthala, Paris, 1996, p. 173.

Note2. Après l'indépendance une polygamie qui ne dit pas son nom s'est généralisée. Les politiciens, les fonctionnaires de l'État et les commerçants ont chacun une femme avec laquelle ils se sont légalement mariés, mais ils ont des maîtresses en permanence. Ces concubines, on les appelle prosaïquement « bureau ». Il y a donc de premier, deuxième, troisième...bureau. Quelqu'un a même suggéré l'introduction dans le dictionnaire de la langue française du terme « bureaugamie » pour désigner la polygamie moderne.

Note1. « Yakala » signifie « mari, époux », en kikongo.

Note2. DSSFS, novembre, 1929, Mwilambongo.

Note3. Cf. supra.

Note4. BAUR, J., *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'église africaine*, éd. Paulines, Kinshasa, 2001, p. 490.

Note2. Cf. supra.

Note3. On rapporte, dans les diocèses d'Idiofa et de Kikwit une anecdote au sujet d'un Père Jésuite noir accusé de sorcellerie par l'une de ses nièces. Celle-ci, en effet, perdait chaque fois ses enfants en bas-âge et au fil des années, attentive aux commérages de son entourage, elle acquit la conviction que c'est son oncle, prêtre jésuite, qui « mangeait » ses enfants. Lorsqu'elle perdit l'unique petit garçon qui lui restait, elle alla jusqu'au presbytère et tomba en sanglots aux pieds de son oncle : « Pourquoi, disait-elle en pleurant, pourquoi, mon oncle, ne manges-tu que mes enfants et pas ceux de tes autres nièces? Quel mal je t'ai fait pour que tu me traites ainsi ? » Le pauvre Jésuite était naturellement très embarrassé. Il avait beau expliquer qu'il n'était pour rien et que la mort de ce petit neveu l'affectait aussi ; sa nièce ne l'attendait pas de cette oreille. Pour elle, son oncle, Jésuite, était coupable.

Note1. Lire ARIËS, P., *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen-Âge à nos jours*, Seuil, Paris, 1975.

Note1. Une Sœur de Sainte Marie, « Merci, Ma Sœur » in *Message de Marie Immaculée*, mai 1936, p. 111.

Note1. Une Sœur de Sainte Marie, « Merci, Ma Sœur », p. 111-112.

Note2. DSSFS, septembre 1929, Mwilambongo.

Note1. Cf. STRUYF, « Mœurs et coutumes », op. cit., p.

Note2. Nous avons déjà rapporté l'histoire de ce Jésuite noir accusé de « manger » ses petits neveux. Dans les années 1940, dans le vicariat d'Ipamu, on attribua la mort du diacre Jean Mungele aux fétiches de Mgr Bossart qui l'aurait tué pour envoyer son esprit travailler à la fabrication des machines en Europe. Lire cette histoire dans NKAY, *Histoire du Petit Séminaire de Laba...*, op. cit., p. 12-13, ou dans LUNEAU, R., *Comprendre l'Afrique. Évangile, modernité, mangeurs d'âmes*, Karthala, Paris, 2002, p. 18.

Note1. Les lettres et les rapports envoyés à la Propagande par les capucins entre 1645 et 1656 révèlent curieusement que les missionnaires de la première et de la deuxième évangélisation ont affrontés les mêmes résistances culturelles : 1° Ignorance de ce peuple incapable de recevoir l'instruction, et, par conséquent, le recrutement des prêtres indigènes devient fort difficile. C'est cependant une condition primordiale de succès, vu l'impossibilité d'alimenter, sans cesse, la mission par des missionnaires européens; 2° Danses obscènes dont ce peuple est très friand. Les missionnaires avaient fini par obtenir leur suppression, mais les chanoines ont insisté pour qu'elles fussent exécutées en certaines circonstances; 3° L'immoralité fréquente à cause de la multiplicité des esclaves qui sont à la merci de leurs maîtres; 4° La polygamie et toutes les misères qui l'accompagnent; 5° L'influence des féticheurs, combattue vigoureusement par les missionnaires; 6° Défiance manifestée par quelques chefs indigènes à l'égard de la foi, parce qu'ils craignent que l'introduction de la religion ne serve de prélude à la domination des Blancs. [...] 9° Il (le roi) ne poursuit pas assez sévèrement les sorciers ou les féticheurs; [...] 11° Les chrétiens blancs ne se conduisent pas, loin de là, suivant les règles de la morale chrétienne. [...]. etc. Lire De JONGHE et SIMAR, « Lettres et rapports envoyés à la Propagande par les capucins entre 1645 et 1656 » in *Revue Congolaise*, 1948, p.

Note1. *Relégations dans le district de Sankuru*, AIMO, II. p. 2. f.1., AMBAE-AAF, Bruxelles.

Note2. Cuvelier. « La sorcellerie appelée Kindoki » dans *La sorcellerie dans les pays de Mission...* op.cit.. d. 89.

Note3. « Un projet de répression légale de la sorcellerie » dans *La sorcellerie dans les pays de Mission...*, op.cit., pp. 207-232.

Note1. LAVERDRIÈRE, L., *L'Africain et le missionnaire. (L'image du missionnaire dans la littérature africaine d'expression française) Essai de sociologie littéraire*, Bellarmin, Saint-Laurent, Montréal, 1987, p. 536.

Note1. Cf. supra.

Note1. Informations de MUYUR Alexandre, Ipamu, le 4 septembre 2003 et de NSOKI Médard, Kibwadu, le 10 septembre 2003.

Note2. À l'époque de missionnaires de Pangu deux cas sont à signaler: 1° Le catéchiste Mafuta Adrien a été entraîné en justice par un certain Bangui Ibua. Le Substitut du Procureur du Roi écrit au Père Sterpin: «J'ai l'honneur de vous informer que Mafuta Adrien, votre catéchiste a quitté Luebo pour Pangu par Steamer, le 18 août. [...] Mafuta Adrien n'est cependant pas sans reproches; il a avoué qu'il avait eu par trois fois des relations illicites avec la femme de Bangui Ibua ». (Lettre du Substitut du Procureur du Roi à Sterpin, Luebo, le 25 août 1919, ARCCIM, Z/III/b/1/28) 2° Les informations recueillies à Bambudi et à Ngulungu, prétendent que c'est un mari jaloux qui a assassiné le catéchiste de Ngulungu dont les Pères parlent dans leur journal (cf. supra, p.). Au temps des Jésuites d'Ipamu, nous relevons les cas de Lumbidi à Kibwadu et plusieurs autres situations épinglées par l'administrateur territorial d'Idiofa. (cf. AMBAE-AAF, M. 628, doss. N° 1/D., 133)

Note1. STRUYF, « le Ndoki »..., op.cit. p. 400

Note2. STRUYF, « le Ndoki »..., op.cit. p. 401.

Note1. STRUYF, « le Ndoki »..., op.cit., p. 402.

Note1. CHOMÉ, J., *La passion de Simon Kimbangu*, Bruxelles, Les amis de P.A., 1959, p. 5-6.

Note1. AIMO, II. P. 2. f.1., AMBAE-AAF.

Note2. Traditions recueillies chez les Kimbanguistes de Mpingini et Ngulungu par Bilukwa Denis en 1998.

Note3. Lettre du Vice Gouverneur Général, ERMENS au Gouverneur Général, Léo, le 17 octobre 1945, AMBAE - AAF, AIMO/II.Q.5.a - 51bis

Note1. Idem.

Note1. Procès verbaux établis par l'agent territorial DUMONT, 1945, AIMO/II. Q./ 5a - 51. bis, AMBAE- AAF.

Note2. VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », op.cit., p. 93.

Note3. Informations de MPIMAKO Rémi, Dibaya-Lubwe, le 6 septembre 2003.

Note1. Cf. BUREAU, R., *Le peuple du fleuve...*, op. cit., p. 20.

Note2. VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », op.cit., p. 51.

Note3. VANSINA met en garde contre une utilisation étiquée du qualificatif « anti-sorcier ». Il note: « Ce culte (le Lukoshi), comme d'autres du même type, a été affublé de l'étiquette « anti-sorcier », parce que son but principal est la destruction des sorciers, considérés comme responsables de tous les maux. Mais cette étiquette est trompeuse. Imaginons que l'on appelle « cultes anti-péchés » les cultes chrétiens, musulmans ou juifs, et l'on saisis immédiatement pourquoi une désignation peut par elle-même réduire considérablement la portée de la signification religieuse du culte. En fait, ces cultes « anti-sorciers » constituaient le noyau du système religieux des peuples qui les pratiquaient, parce qu'ils englobaient la série la plus complexe et la plus nombreuse des rituels les plus fréquents et que la place faite au mythe et aux êtres surnaturels n'y restait que mineure » (VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », op.cit., p. 51.)

Note4. À propos de l'extension géographique du lukoshi, VANSINA note: « Il s'étendit jusqu'à couvrir finalement une aire correspondant environ à un sixième de la superficie du Zaïre ainsi qu'une partie de l'Angola, affectant plus de vingt peuples de cette région de l'Afrique Centrale ». Quant à l'étendue temporelle, ce même auteur estime que les mouvements, comme l'Imanya, apparus vers 1970, ne sont que les avatars du lukoshi. (VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », op.cit., p. 51.)

Note1. VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », op.cit., p. 51.

Note2. Nous avons, pour notre part, consulté les Archives africaines du Ministère Belge des Affaires étrangères (AF-AMBAE), notamment le fonds AIMO, II. D. 15.C. Affaires Indigènes

Note3. Circulaire du Gouverneur Général, Boma, le 29 janvier 1918, AMBAE, AIMO, II. D.15, C5.

Note4. VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », op.cit., p. 59.

Note2. TORDAY décrit un charme de chasse appelé *Tembo* comme étant d'une « grande importance ». Le charme consiste en une statuette. Hilton SIMPSON, compagnon de Torday aurait acheté une de ces statuettes qui se trouve actuellement au British Museum. La notice qui l'accompagne parle de Tambo, en bushoong Taam. « Cette statue était conservée dans une petite hutte sur une des places du village. Cette hutte était entourée d'un enclos formé par une seule liane, tandis qu'au bout de la rue ou de la place où elle se trouvait, on avait érigé une barrière de branchages entrelacés. Les rites préparatoires à la chasse comportaient le sacrifice sanglant d'une chèvre volée dans un autre village. Un autre rite préparatoire consistait à apporter la statue au pied d'un arbre avec une poule vivante à ses côtés ». (VANSINA, « Les mouvements religieux kuba... », op.cit., p.162-163) Cette description est proche de celle d'*Omotamba*, charme qu'on rencontrerait chez les Tetela vers 1923 : « Le charme était employé contre la sorcellerie aussi bien que pour la chasse. Il comportait un mélange d'*ipweemy* (epomi) et d'*etshidia* (appelé aussi omotamba, d'où le nom du charme) [...] Le charme était gardé dans une case située au centre du village et entourée d'un enclos ». (VANSINA, « Les mouvements religieux... », op.cit., p. 164-165) Le Lukoshi, comme nous le verrons, est aussi un charme contre la sorcellerie et utilisé pour la chasse. Il est aussi gardé dans un enclos ou une case à la place du village.

Note3. VANSINA, « Les mouvements religieux... », op.cit., p. 166.

Note4. Pour bien comprendre cette problématique, il faut lire attentivement le chapitre 11 de ce travail qui explique les croyances religieuses des Ding orientaux et montre la place que la sorcellerie y occupe (Cf. supra

Note1. À part l'étude de Struyfqui, d'ailleurs, a pour but de démontrer que le Lukoshi est une dangereuse secte xénophobe, aucun autre missionnaire, ni de Pangu ni d'Ipamu, n'a abordé la question de ces cultes « anti-sorciers » qui, apparemment, pullulaient chez les Ding orientaux et leurs voisins.

Note2. C'est cette même procédure qui était suivie par les Ding orientaux pour inviter un « Ngang Munkyar » (Cf. supra, p.). C'est de la même manière que les villages procèdent encore aujourd'hui quand il s'agit d'inviter un prêtre réputé « enlever la sorcellerie ».

Note3. Cf. supra, p.

Note1. Cette potion magique, les Ding orientaux l'appellent « kiboo ». On le retrouve dans plusieurs rituels et souvent l'initié ou le malade doit le consommer trois fois (ou le multiple de trois). Struyftraduit faussement ce terme par amende.

Note1. Informations reçues de Mungangwey Wihlem, Mavula Thomas, Kanzey Nicolas, Mpete Kalombo Apollinaire et Kapia Oscar, à Pangu, le 7 septembre 2003.

Note2. Weekx, lettre au Commissaire de district, Idiofa, le 17 octobre 1933, AMBAE- AAF, AIMO/ II.Q.5.A

Note3. Cf. supra.

Note4. STRUYF, « le Lukoshi »..., op. cit., p.295-297.

Note1. STRUYF, « le Lukoshi »..., op. cit., p.295-296.

Note2. WEEKX, Lettre au commissaire de District..., op.cit.

Note3. Le mot « buanga » vient du ciluba, il désigne le charme, le fétiche ou le culte. Les agents de l'État le traduisent en kikongo par « nkisi ».

Note4. WEEKX, Lettre au commissaire de District, le 17 octobre 1933, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note1. STRUYF, « le Lukoshi »..., op. cit., p. 296.

Note2. VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », op. cit., p. 64.

Note1. VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », *op. cit.*, p. 64.

Note1. WEEKX, Lettre au commissaire de District, le 17 octobre 1933, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note2. Le docteur BURETTE de Mikungu note : « Le samedi 19 : le dimanche 20, les indigènes des villages de Nkwomo, Mikunguet Mossango les Mikungu m'ont apporté spontanément, suite à ma demande, 5 serpents vivants. Les indigènes des villages Punkulu-Ngongo, Motshunu et Banga-Banga m'ont aussi promis de m'apporter les serpents en leur possession. [...] ; Je sais maintenant que presque tous les villages ont leur ou leurs serpents outre ceux déjà cités. Chez les Babunda : Ilomo, Ingungu, Impashi, Banga-Banga, Kalanganda, Pungu ; les villages Badinga en seraient pourvus dans presque leur totalité ; les chefs médaillés Kandolo et Katalay y auraient présidé [...]. À citer également la participation des Balori et des Banguli. Il me revient que les chefs Yambenge et Monkene auraient également le lukusu » (Renseignement recueillis par le Dr Burette concernant les agitations indigènes et le fétichisme dans la région Bambunda Nord, octobre 1932, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a)

Note3. Déclaration des adeptes du Lukoshi chez les Lele, rapporté par le Lieutenant DANDROY dans WEEKX, Rapport sur la situation politique du territoire de la Kamtsha-Lubue ; Voyage du 29 novembre 1932 au 21 janvier 1933, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note1. FICHER, Lettre informant l'administrateur WEEKX sur la secte du Serpent, Balaka, le 21 octobre 1932, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note2. Cf. supra.

Note3. Le contexte économique était celui de la Grande crise de 1929. L'économie fondée sur l'huile de palme subissait les effets de la dépression mondiale.

Note1. La révolte des Pende en 1931 avait été aidée par la présence d'un culte appelé « tupelepele ». Celui-ci-ci promettait non seulement que les Européens allaient partir, et que les ancêtres allaient revenir avec de richesses, mais il donnait aussi le sentiment d'immunité en ajoutant un charme de guerre au culte, charme qui changerait les balles en eau. Dans la diffusion de ce charme de guerre, un certain Ngwata, d'origine lunda, qui se disait revenu d'Europe, aurait joué un rôle principal. Lorsque les Mbuun, voisins septentrionaux de Pende adoptèrent le lukoshi, ils y ajoutèrent des emblèmes guerriers utilisés autrefois dans le charme de Ngwata.

Note2. WAUTERS, Note sur le Nkisi « Lukoi » ou le serpent qui parle, AMBAE-AAF, AIMO/II.Q.5.a, p. 2

Note3. WAUTERS, Note sur le Nkisi « Lukoi » ou le serpent qui parle, AMBAE-AAF, AIMO/II.Q.5.a, p. 2

Note1. VANSINA, « Lukoshi/lupambula... », *op. cit.*, p. 65.

Note2. Ces mêmes prophéties avaient à nouveau circulé en 1959 et 1960 à la veille de l'Indépendance du Congo (le 30 juin 1960). Lire RIBAUCCOURT, *Évêque d'une transition...*, *op. cit.*, p. 191.

Note3. On se demande comment ils pouvaient prévoir cette éclipse. Cf. DE JONGHE, E., « Formations récentes de sociétés secrètes au Congo Belge », *Africa*, 1936, n° 1., p. 59-60.

Note1. WEEKX, *Rapport sur la situation politique du territoire de la Kamtsha-Lubue ; Voyage du 29 novembre 1932 au 21 janvier 1933*, AMBAE-AAF, AIMO/II.Q.5.a

Note2. VAN HEE, *Rapport du Vicariat du Kwango 1933-1934*..., *op. cit.*, p. 5.

Note1. FICHER, *op. cit.*, AMBAE-AAF, AIMO/II.Q.5.a

Note2. « Boire le lukoshi » signifie en devenir membre.

Note3. Idem

Note4. WAUTERS, *Note sur le Nkisi « Lukoi » ou le serpent qui parle*, le 22 octobre 1932, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note5. Liste des relégués du district du Kwango à l'Équateur (1934), AMBAE, AIMO/II. P. 2. f.1.

Note1. ERMENS, Lettre au Commissaire de District du Kasai à Luebo, Léopoldville, le 8 décembre 1932, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note2. WEEKX, *Rapport sur la situation politique...*, *op. cit.*, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note3. STRUYF, « Le Lukoshi »..., *op. cit.*, p.297.

Note1. DSSFS, novembre 1932, Mwilambongo

Note2. DSSFS, novembre 1932, Mwilambongo

Note3. WEEKX, *Rapport sur la situation politique...*, *op. cit.*, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note1. STRUYF, « Le Lukoshi »..., *op. cit.*, p.297.

Note2. Souligné par l'auteur lui-même.

Note3. WEEKX, *Rapport sur la situation politique...*, *op. cit.*, AMBAE, AIMO/II.Q.5.a

Note4. WEEKX, *Rapport sur la situation politique...*, *op. cit.*, AMBAE-AAF, AIMO/II.Q.5.a

Note5. Idem

Note6. Ibidem

Note1. Ibidem

Note2. WEEKX, *Rapport sur la situation politique...*, *op. cit.*, AMBAE-AAF, AIMO/II.Q.5.a

Note3. Nous avons démontré au chapitre 11 que les charmes et les cultes anti-sorciers datent d'avant l'occupation européenne. Ce qui s'est produit avec le Lukoshi, surtout son caractère anti-Blancs, est un réajustement des croyances anciennes aux réalités du présent. Peut-être oserions-nous dire, prosaïquement, qu'avec le Lukoshi, les anciens cultes anti-sorciers opèrent leur « aggiornamento » pour pouvoir s'adapter à la « situation coloniale ».

Note4. VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », *op. cit.*, p.96-97.

Note1. VANSINA, « Lukoshi/Lupambula... », *op. cit.*, p. 69.

Note2. Idem, p. 75

Note1. Rapport politique du territoire d'Idiofa 1948-1949, AMBAE-AAF, AIMO/II.Q. 7. b

Note2. Une description détaillée du *Lupambula* chez les Suku a été faite par VAN DER GINSTE, F., « Le Lubambula » in *Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais* (1947), XV, p. 9-16.

Note3. VANSINA, « Les mouvements religieux kuba... », *op. cit.*, p. 168 ; lire aussi VANSINA, « Miko miYool, une association religieuse kuba » in *Aequatoria*, XXII, 1959, n° 2, p. 17.

Note1. DOUGLAS, M., *The Lele of Kasai*, Londres, 1963, p. 208-209 ; Centre pastoral d'Idiofa, *Construire une Église...*, *op. cit.*, p. 36.

Note2. DOUGLAS, M., *The Lele of Kasai*..., p. 214

Note3. Informations de Bilukwa Denis, Ngyenkung, le 12 septembre 2003.

Note1. DERROITE, H. et SOETENS, C., *La mémoire missionnaire. Les chemins sinueux de l'inculturation*, Lumen Vitae, Bruxelles, 1999, p. 5-6.

Note2. Dans plusieurs passages de sa thèse KISWESO, déjà cité, donne la parole aux témoins africains qui portent un jugement sur l'action des Pères jésuites au Kwango.

Note1. NKAY, *Histoire des Ding...*, op. cit.

Note2. NKAY, *Histoire des Ding...*, op. cit., p. 24-54.

Note3. Ordonné prêtre en 1984, nous avons travaillé dans le diocèse d'Idiofa jusqu'en 2000, avant de venir en France.

Note1. Il s'agit de l'abbé Armand Mungaba que nous tenons à remercier ici.

Note1. NDAYWEL, *Organisation Sociale...*, op. cit., p. 422-423.

Note2. Cf. supra.

Note1. NKAY, « Église catholique, peuple... », op. cit., p. 305

Note2. La langue *mbuun* exprime bien cette réalité par l'expression « *enker a mbweel* » (les choses des Blancs).

Note3. Ce même constat a été fait par par René Bureau chez les Douala du Cameroun. Cf. BUREAU, R., *Le peuple du fleuve...*, op.cit., p. 20.

Note1. Cf. supra.

Note2. Cf. supra.

Note1. Lire NDAYWEL, *Histoire générale...*, op.cit., p. 85 et HOCHSCHILD, *Les fantômes du roi...*, op.cit., p. 26.

Note1. De HEUSCH, *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris, 2000.

Note2. Idem, p.

Note1. LAVEILLE, E., L'évangile au centre de l'Afrique. Le P. Van Hencxthoven S.J. Fondateur de la mission du Kwango (Congo belge) (1852-1906), Museum Lessianum, Bruxelles, 1926, p. 135, note n° 2.

Note2. Le mot « bula-matari » désigne aussi une espèce de guêpes dont l'essaim comporte plusieurs milliers d'individus. Ces insectes ont un venin mortel. Le Père Struyfles décrit dans un article intitulé « La descente de la Lubwe », in *RMJB*, 1931, p. 301-3002.

Note3. BONTINCK, F., « Les deux Bula-Matadi », *Études Congolaises*, 12 (1969) 3, p. 83-97.

Note4. Cf. supra.

Note1. JANSSENS, *Mpangu Saint Pierre Claver*, ARCCIM, boîte, Z.III.b.3.1.21.

Note2. LIAGRE *Précis historique*, 1894, p. 571

Note3. BECKERS, « Que Dieu protège la tribu des Bapende ! », ..., op. cit., p. 135.

Note4. Dans leur comportement quotidien, les missionnaires belges du Congo ont souvent exigé d'être reconnus comme des « chefs ». Ainsi, par exemple, l'Assemblée de 1905 des Supérieurs et évêques des Missions catholiques avait-elle traité parmi les questions à l'ordre du jour, « le rang des missionnaires ». On peut lire ce qui suit dans le compte rendu : « Quoique la question de préséance soit secondaire en soi et aux yeux des missionnaires, elle n'est pas, cependant, sans importance, au Congo. Les indigènes, en effet, au courant de la hiérarchie civile et militaire, mesurent souvent leur respect envers les européens, sur les égards et les honneurs qui leur sont rendus durant leurs voyages et dans les stations de l'Etat. Or, ce respect des indigènes est indispensable aux missionnaires pour le succès de l'œuvre civilisatrice ». En 1906, le protocole d'assimilation de préséance proposé fut le suivant : vicaire apostolique : vice gouverneur ; préfet apostolique : inspecteur d'Etat ; supérieur de mission et provinciaux : commissaires de district ; supérieur de résidence : chef de territoire ; autres missionnaires : chef de secteur... Dans la pratique, à l'époque coloniale, les missionnaires se considéraient comme des « chefs » et n'hésitaient pas à revendiquer ce privilège auprès des autochtones. Lire RIBAUCOURT, op.cit., p. 88

Note1. RIBAUCOURT, op.cit., p., 88.

Note1. Le mot « *madame* » peut aussi être chargé d'une connotation péjorative. Il est utilisé dans ce sens pour désigner une femme paresseuse qui ne sait ni faire le ménage ni travailler aux champs. Les filles qui vont à l'école et se coupent de leur milieu traditionnel sont aussi ironiquement qualifiées de « *madame* ». Nous avons entendu les paysannes taxer les institutrices, les directrices d'école, les enseignantes et les professeurs de « *madame* » qui se réveille à 8 heures et passe la journée à se laver les pieds (à tourner les pouces).

Note2. Ce discours réducteur n'était pas le propre des Africains. L'Européen moyen, considérait le « pays des Noirs » comme une nébuleuse informe. Pour lui, tous les Noirs étaient pareils. Encore aujourd'hui, même dans la presse la plus instruite, le mot « africain » est synonyme de « Noir » comme si l'Afrique n'était habitée que par les Noirs.

Note1. Aujourd'hui encore sont taxés de « *Flamands* » ou de « *colons* », des individus encore consciencieux et respectueux de leur déontologie, dans une société postcoloniale en pleine décomposition morale.

Note2. NDAYWEL, *Histoire générale...*, op.cit., p. 86.

Note1. Pour le commun des mortels l'Amérique, l'Asie, L'Océanie et pour certains même l'Afrique du sud font partie de « Mputu ». Nous connaissons une famille qui a son fils en Chine. Quand on leur pose la question de savoir où se trouve leur fils, ils répondent sans hésitation : « na Mputu » (à Mputu, en Europe).

Note2. HOCHSCHILD, *Les fantômes...*, op.cit., p. 26.

Note3. HOCHSCHILD, *Les fantômes...*, op.cit., p. 26.

Note4. Informations de Mungangwey Wihlem, Mpie Julienne et Mpete Kalombo Apollinaire, à Pangu, le 7 septembre 2003 ; Muyur Alexandre nous a relaté une version semblable des faits, Ipamu, le 4 septembre 2003.

Note1. Cf. MUSONG, op.cit., p. 42.

Note2. D'après Rik CEYSENS, « *mutumbula* » (sing.) et « *mitumbula* » (plur.) viennent du radical *-tumbul*. Dans la zone culturelle atlantique (Bas et Moyen-Fleuve), il a le sens de « percer ce qui est rond » (en kikongo, *kutembula* ou *kutobola*, « percer un volume »). Dans la zone culturelle orientale (Sud-Est congolais, Kasai et Katanga), *-tumbula* signifie « ouvrir de force » en langue ciluba du Kasai, et « tuer des bêtes » en kiluba du Katanga. Le sens commun qui s'en dégage est « éventrer », explicitement rendu par le verbe swahili *kutumbula* signifiant « tuer, assassiner, éventrer ». Au Kasai d'ailleurs, où les administrateurs coloniaux parlent du *mutumbula* à Luebo et à Tshikapa au début des années 1940 déjà, on lui attribue une origine plus orientale encore (Katanga, Sud-Kivu, soit en zone swahiliphone). Ce terme y désigne aussi bien le Blanc censé manger des Noirs que son collaborateur noir ayant pour tâche de capturer des Noirs. (Lire Rik CEYSENS, *Mutumbula*, mythe de l'opprimé », *Culture et développement*, vol. 7, n° 3-4, 1975, p. 483-550.

Note3. « *Mundele Ngulu* » signifie littéralement « *Blanc-cochon* ». Le phénomène *mutumbula* a de nombreuses désignations dans diverses langues congolaises. On parle par exemple de Kipyolo (qui tue en un éclair) et de Mvevi (transformateur) dans le Bas-Congo, de Mudele-Ngulu (Blanc qui réduit en cochon) et de Mundele-Kabueta (Blanc qui saisit, réduit les Noirs en cochons) au Bandundu, de Mundele-Bangombe (Blancs des vaches) au Bas-Congo et dans le Bandundu, de Nzinzibadi (Zanzibaristes ravisseurs), le long de la route des caravanes Matadi-Kinshasa, de Cinja-cinja au Burundi.

Note1. HOCHSCHILD, *Les fantômes...*, op.cit., p. 26.

Note2. VANSINA, « Lukoshi/Lupambala... », op.cit., p. 51.

Note1. De DEKEN, op.cit., p. 225.

Note2. Une des personnes que nous interrogeons à Dibaya-Lubwe nous conseillait de nous informer auprès des anciens cuisiniers des Blancs, car, disait-il, « ces gens-là connaissent, plus que quiconque, beaucoup des secrets de Blancs ».

Note1. Les croyances à l'anthropophagie de Blancs ne se sont pas arrêtées avec la fin de la colonisation. Elles ont continué plusieurs années après l'indépendance. Durant la décennie 1965-1975, la croyance aux *mitumbula* a refait surface et a été à l'origine d'une effervescence particulière dans le doyenné de Mateko dans le diocèse d'Idiofa. La renaissance de ce phénomène était consécutive à l'introduction de l'élevage bovin dans cette région. La présence des vaches, introduites par le Père Eugène Lechat (OMI) et Monsieur Nestor Lepina (responsable du Mouvement Progrès Populaire), a déclenché, au cours de ces années-là, une véritable hystérie : la rumeur, de jour en jour amplifiée, rapportait que les hommes étaient capturés puis transformés en vaches. On en vint même à dire que les opérations de transformations s'effectuaient dans le laboratoire vétérinaire et dans une fosse creusée à cette fin au Centre de Mbeo. Lire les détails de cette histoire dans Lay TSHALA, « Des hommes et des vaches. Le phénomène *mutumbula* au Congo » in MONNIER, L. et DROZ, Y. (sous la dir. de), *Côté jardin, côté cour. Anthropologie de la maison africaine*, P.U.F., Paris et Nouveaux cahiers de l'UIED, Genève, N° 15, mai 2004, p. 141-179.

Note1. WEEKS, J. H., *Among the Primitive Bakongo*, Londres, Seeley, Service & Co., 1914, p.294-295.

Note2. Cette histoire nous a été racontée par plusieurs personnes à Dibaya-Lubwe, Ipamu, Mangaï, Kibwadu, Ngyenkung, Kasangunda et Bankumuna. Des récits semblables sont encore courants aujourd'hui dans la région de Kimputu où on rapporte que le stock de médicaments de mademoiselle Maria ne s'épuisent jamais et que les morts alimentent sa réserve toutes les nuits. À Mateko, Sœur Assumpta est accusée de sorcellerie et de magie pour la même raison. Il est étonnant de constater que ces rumeurs sont véhiculées par des chrétiens, parfois très fervents.

Note1. LUNEAU, R., *Comprendre l'Afrique...*, *op.cit.*, p. 18. Nous reviendrons sur l'histoire de Jean Mungele dans un autre paragraphe plus loin.

Note2. Ces idées n'ont pas encore complètement disparu. Dans les années 1990, un jeune prêtre avait perdu son neveu, trois jours après son ordination et la veille de sa première messe dans son village. Il nous a fallu toute une nuit de discussions pour convaincre le père de l'enfant de ne pas troubler le déroulement de la fête. Le père (beau-frère du prêtre) était persuadé que c'est l'abbé qui a « mangé » son enfant pour rendre plus efficace son sacerdoce. Le 8 août 1984, nous disions notre première messe dans notre village. Deux de nos grands oncles étaient très malades, on les mit à l'écart de ce qui allait se passer et personne n'osa nous parler d'eux, de peur - nous l'apprenons plus tard - que nous ne puissions les « achever ». Heureusement que les deux vieillards sont morts une et deux années plus tard, sinon nous serions accusé de les avoir « mangé ».

Note1. Trois intervenants (à Idiofa, Ipamu et Pangu) nous ont fait cette réflexion : « Les Pères et les Abbés disent la messe et confessent les gens, mais que font les Sœurs dans l'Église ? Quel est leur rôle ? Elles ne confessent ni ne disent la messe. Il y a là un secret que vous ne nous direz jamais... ». Nous avons objecté : « Mais que font les Frères ? ». À cette réponse, chaque fois, nos interlocuteurs semblaient surpris et se mettaient à rire. Alors comprenaient-ils où nous voulions en venir ?

Note2. Ce récit est raconté un peu partout, mais personne ne dit qui a été le témoin oculaire de l'événement.

Note1. ALLARD, *Rapport au Vicaire Apostolique sur la Mission d'Ipamu*, le 22 mai 1931., PM, Farde Ipamu.

Note2. ALLARD, *Lettre à Van Tilborg*, Impanga, le 22 mai 1931, PM., Farde Ipamu.

Note3. ALLARD, *Lettre à Van Tilborg*, Impanga, le 22 mai 1931, PM., Farde Ipamu. *Vikitore mopere ma iyonge, Vikitore ma baa mukel bo, Vikitore an'abo. Vikitore mopere ma iyonge, Mukel a mopere u bul ande, ban a mopere u bul andi. Vikitore wata mopere, Vikitore kwata magyel'a mopere* [cette chanson était exécutée au cours de la danse « kuk ». Cette danse étant d'origine lele, le chanteur ding essaie de donner une intonation lele à sa composition].

Note1. Ce récit est raconté un peu partout dans le diocèse d'Idiofa et au Congo, mais personne ne sait exactement où et quand de tels faits se sont produits. L'authenticité de cette relation n'est prouvée nulle part.

Note1. NKAY, « L'Église catholique, le peuple... », *op.cit.*, p.300.

Note2. Le Père Allard écrit au Vicaire apostolique à propos de la conduite du Père Lambrette qui avait été à Ipamu : « Je crois de mon devoir de vous dire ensuite que la réputation du R. P. Lambrette qui a vécu dans ces parages n'est pas intacte au point de vue sobriété, activité apostolique, familiarités excessives avec certains Européens ». (Rapport au Vicaire Apostolique sur la Mission d'Ipamu, le 22 mai 1931)

Note3. *Recueil d'Instructions...*, *op.cit.*, p. 10.

Note1. *Le malentendu colonial* est le titre d'un film produit et réalisé par Jean-Marie Teno, Documentaire - Cameroun / France / Allemagne - 2004. Ce film, projeté à Mâcon le 28 janvier 2006 par l'association « L'Embobié », a fait l'objet d'un débat intéressant auquel nous avons été convié.

Note1. Les autochtones emploient l'expression kikongo « kukinga mbotika » (attendre le baptême) pour désigner le temps qu'on passe à la Mission comme catéchumène.

Note1. Traduction oecuménique de la Bible, éd. de 1988.