

Être kimbanguiste et agir au féminin au sein de la diaspora kimbanguiste

*Aurélien MOKOKO GAMPIOT**

Résumé : Le kimbanguisme, une des principales Églises africaines indépendantes, naquit en 1921 en Afrique centrale, son fondateur Simon Kimbangu prônant une théologie de la libération noire face à l’oppression coloniale. À ses côtés, plusieurs femmes ont joué un rôle considérable dans l’histoire de ce mouvement politico-religieux précurseur des indépendances africaines. Avec un discours panafricaniste hérité de la situation coloniale, l’Église kimbanguiste propose un mode de croire, des principes et des commandements qui marquent diversement les rapports de genre. Depuis les années 1970, la diaspora kimbanguiste en Europe et en Amérique du Nord offre un exemple d’adaptation culturelle. Être une femme kimbanguiste dans ce contexte migratoire, c’est vivre entre deux systèmes de valeurs, l’un réglé par les normes religieuses et les traditions sociales issues des pays d’origine et l’autre, par des normes socialement établies en Occident. Nous étudions ici l’interaction des deux systèmes de valeurs dans l’agir kimbanguiste au féminin.

Mots clés : kimbanguisme, Afrique, identité noire, Congo, ethnicité, migrations, genre, femmes africaines

L’agir féminin occupe une place importante dès la genèse de l’Église kimbanguiste. Ce mouvement religieux naquit en 1921, en Afrique centrale, de la foi d’un homme appelé Simon Kimbangu. De confession baptiste, il exerçait la fonction de catéchiste dans son village natal, N’Kamba, situé dans le sud-ouest du Congo belge. Sa familiarité avec les Écritures lui offrait un certain positionnement

* Aurélien Mokoko Gampiot est chercheur associé à l’Université de Kent et au Groupe Sociétés, Religions, Laïcités (GSRL) de l’École pratique des hautes études (EPHE) et du Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

social, mais lui donnait surtout l'occasion de se rapprocher des discours et préoccupations de ses compatriotes qu'une voix identifiée comme celle de Jésus-Christ lui recommandait avec insistance de convertir. C'est en avril 1921 que le miracle se produisit : Kimbangu guérit miraculeusement une jeune femme moribonde appelée Nkiantondo.

Cette action retentit dans la contrée et attira des foules en provenance des pays environnants, en quête de guérison. Kimbangu ne guérissait pas seulement, mais prêchait contre l'ordre colonial belge. Cela provoqua un mouvement social à caractère « politico-religieux » (Balandier, 1955), ce qui entraîna, au bout de six mois, les réactions des autorités coloniales qui finirent par l'arrêter et le condamner à mort. Cette sentence fut commuée en emprisonnement à vie. Il mourut en 1951, après trente ans de détention.

Ce qui nous intéresse dans cet article, c'est la place des femmes dans ce mouvement prophétique qui, durant l'incarcération de son fondateur, s'est organisé clandestinement en Église grâce aux efforts de l'épouse de ce dernier, aidée de ses trois fils, jusqu'à obtenir une reconnaissance officielle par le gouvernement belge en 1959, à la veille de l'indépendance du Congo. Enregistrée sous l'acronyme « Église de Jésus-Christ sur la terre par son envoyé spécial Simon Kimbangu » (EJCSK), elle sera vite appelée Église kimbanguiste. Celle-ci deviendra la plus importante des Églises africaines indépendantes, adhérant au Conseil œcuménique des Églises (COE) en 1969. La dynamique diasporique, chez les kimbanguistes, s'est amorcée dans les années 1970 avec l'immigration en Europe de jeunes étudiants originaires des deux Congo et de l'Angola. Avec un effectif estimé à 17 millions à travers le monde, l'Église kimbanguiste a connu un important développement en raison d'une forte diaspora un peu partout dans le monde, notamment en Europe, en Asie et en Amérique du Nord, plus précisément aux États-Unis et au Canada (Mokoko Gampiot, 2008, 2010 ; Garbin, 2012 ; Mélice, 2001 ; Mélice et Sarró, 2012 ; Simon, 2001). Il s'agit dans cet article de montrer comment la question du genre se pose au sein de la diaspora kimbanguiste et de cerner la place que les femmes y occupent. Quel est l'impact des valeurs des sociétés d'installation aussi bien sur le vécu religieux des femmes que sur leur vie sociale ?

Trois parties composent cet article. La première retrace l'histoire du kimbanguisme au regard de ses fidèles féminines, la deuxième est consacrée à la place des femmes dans la diaspora kimbanguiste et la dernière porte sur l'émergence d'une conscience féminine chez ces dernières.

Les femmes dans l'histoire du kimbanguisme

La place des femmes au sein de ce mouvement fut définie par Kimbangu lui-même. En effet, au-delà de la tradition congolaise qui veut que la femme soit souvent « la sœur, l'épouse et la mère » (Coquery-Vidrovitch, 1994), il donna à son épouse Muilu Marie un rôle considérable qui finira par influencer sur la place des femmes au sein de l'Église kimbanguiste.

D'un point de vue historique, c'est Muilu Marie qui fut le témoin oculaire de l'expérience mystique de Kimbangu, notamment de ses échanges avec Jésus-Christ. La tradition kimbanguiste rapporte qu'elle entendait souvent son époux monologuer en répondant à un être invisible. C'est à elle que Simon Kimbangu confia la tâche de sonner la cloche pour annoncer le début de son ministère. Dotée d'une force de caractère et d'un courage peu communs, c'est elle qui remplaça son époux lorsqu'il fut arrêté. Elle prit, dans la clandestinité, la tête du mouvement kimbanguiste contre les actions répressives des autorités coloniales belges, et ce, de 1921 jusqu'à sa reconnaissance officielle en tant qu'Église en 1959.

D'un point de vue sociologique, c'est autour du personnage de Muilu Marie que la tradition de l'Église recoupe les valeurs des pays d'origine (Angola, Congo-Brazzaville et République démocratique du Congo). Notons tout d'abord que le patronyme tel qu'il est régi par le droit coutumier en Afrique ne tient quasiment jamais compte du nom de l'époux. Ainsi, le fait d'appeler la femme de Kimbangu par son nom de jeune fille, Muilu Marie, et non Marie Kimbangu s'inscrit dans les traditions congolaises. Par ailleurs, les récits biographiques soulignent souvent ses qualités de bonne mère et d'épouse, notamment sa fidélité à son mari: malgré les trente ans d'éloignement physique imposés par l'emprisonnement de Kimbangu, elle lui est restée fidèle sans se remarier ni commettre

l'adultère. À cela s'ajoutent ses qualités personnelles de maîtresse de maison hospitalière : on ne sortait jamais de sa demeure le ventre vide.

D'un point de vue mythique, son statut est lié aussi bien à celui de son époux, fondateur du mouvement kimbanguiste, qu'à celui de ses trois fils. En effet, son mari étant identifié par les fidèles comme l'incarnation de Dieu le Saint-Esprit, ses trois fils furent perçus comme les incarnations de la Sainte Trinité dans le dogme de l'Église. On peut aisément imaginer le prestige dont peut bénéficier celle dont l'époux et les trois fils sont identifiés à Dieu.

En outre, si Simon Kimbangu a placé la question noire au cœur de son action prophétique, il a aussi été en avance sur le niveau de conscience de son époque et de sa contrée en choisissant deux femmes parmi ses collaborateurs ou apôtres : Thérèse Bonga et Michaëlle Mandombe. Cette dernière, âgée de 13 ans au moment où elle fut appelée par Kimbangu, en 1921, a joué un rôle peu commun en aidant les fils du fondateur dans les pratiques de guérison jusqu'à sa mort, en mai 2001.

Parallèlement à ces figures de leaders féminines suscitées par Kimbangu lui-même, deux autres reviennent souvent dans les récits qui construisent l'imaginaire et la foi kimbanguistes : Marie Kinzembo et Dona Béatrice. Comme dans le cas de Michaëlle Mandombe, on n'évoque pratiquement jamais les époux quand elles en avaient, le nom marital n'ayant pas cours dans la tradition congolaise. Kinzembo était la tante maternelle de Simon Kimbangu. C'est elle qui éleva ce dernier puisqu'il avait perdu sa mère très tôt. Kinzembo occupe une place prépondérante dans la mémoire collective kimbanguiste : ses qualités personnelles de bonne mère nourricière et de femme accueillante pleine de caractère sont souvent mises en évidence. C'est d'ailleurs elle qui contribua à sauver le pasteur anglais et missionnaire baptiste Ronald Cameron lorsqu'il fut pourchassé par les villageois de N'Kamba résistant à l'évangélisation coloniale, bien décidés à le mettre à mort (Diangienda Kuntima, 1984).

La deuxième figure féminine est encore plus importante et antérieure à Kinzembo : il s'agit de la prophétesse Dona Béatrice (Kimpa Vita), qui occupe une place de choix dans la mémoire collective kimbanguiste. Elle fait partie intégrante de la liste des

femmes providentielles et spirituelles dans les représentations kimbanguistes. En effet, elle occupe dans les récits légendaires le rôle de la prophétesse qui annonça la venue de Simon Kimbangu, à l'instar du précurseur Jean le Baptiste qui annonçait la venue du Christ. En juillet 1706, Dona Béatrice, surnommée « la Jeanne d'Arc congolaise » en raison du combat nationaliste, spirituel et militaire qu'elle mena pour restaurer le royaume kongo, fut condamnée et brûlée vive suite à la décision d'un tribunal ecclésiastique (Balandier, 1965 ; Kaké, 1976).

Toutes ces femmes influentes et providentielles ont joué un rôle déterminant quant à la place dévolue aux femmes au sein de l'Église kimbanguiste. Cette toile de fond permet maintenant de s'intéresser à l'expression des fidèles féminines d'une Église africaine indépendante en contexte migratoire dans des sociétés occidentales.

Place des femmes au sein de la diaspora kimbanguiste

Comme nous l'avons évoqué plus tôt, les années 1970 ont représenté un tournant dans l'histoire des migrations africaines vers l'Europe. Les kimbanguistes ne furent pas en reste, leur implantation s'étant déroulée dans trois pays (la France, la Belgique et la Suisse) avant de se faire dans d'autres pays européens, en Chine, au Brésil, aux États-Unis et au Canada. Loin de leur pays d'origine, priant dans des églises catholiques et protestantes, les kimbanguistes venus pour étudier en Europe se sont trouvés confrontés au besoin de se créer un espace propre pour maintenir une logique de continuité avec les cultes kimbanguistes des pays d'origine. Il importe de savoir comment s'est inscrite l'action féminine au sein de cette initiative de la diaspora kimbanguiste.

Ayant immigré souvent pour plusieurs raisons, dont la plus importante est le regroupement familial, les fidèles s'établissent dans les mégapoles occidentales, notamment à Paris, Bruxelles, Genève, Londres, Lisbonne, Madrid, Montréal, Charlotte, etc. Mon étude sociologique sur les kimbanguistes en Europe (Mokoko Gampiot, 2000, 2002, 2008, 2010) examine aussi bien leurs activités religieuses que leur vécu social en contexte migratoire. Ceci m'a permis d'observer les divers positionnements des femmes

au sein de l'Église kimbanguiste en contexte migratoire, tout particulièrement les tensions entre les systèmes de valeurs des pays d'origine et d'accueil.

L'Église kimbanguiste en diaspora est constituée de fidèles appartenant à trois nationalités (issues des deux Congo et de l'Angola) et structurée selon une logique communautaire. Celle-ci est caractérisée par un double aspect organisationnel et ecclésiastique en ce qu'elle combine deux ordres hiérarchiques. D'abord vient le premier, composé des descendants biologiques du fondateur de l'Église. Cet ordre biologique offre aux femmes de la lignée de Simon Kimbangu une place privilégiée au sein de l'Église. Elles jouissent, aussi bien que les descendants de sexe masculin, d'un prestige et d'une posture qui les positionnent au sommet de la hiérarchie de l'Église. Cependant, elles s'effacent souvent face à leurs frères ou cousins quand il s'agit de prendre la parole en public ou de poser un autre geste qui engage la descendance vis-à-vis de la communauté. Ensuite vient le clergé, composé de pasteurs, diacres ou diaconesses et catéchistes. Ces deux ordres coexistent dans la direction et la gestion de l'Église (Asch, 1983 ; Mokoko Gampiot, 2004 ; Martin, 1981).

Les fidèles kimbanguistes, à l'instar d'autres migrants africains, sont confrontés à nombre de problèmes sociaux : absence de papiers, pénurie de travail et de logement, discrimination raciale, etc. Sur le plan religieux, leur immigration a des conséquences sur le vécu des fidèles qui, façonnés à la fois par le système de valeurs de leur pays d'origine et celui de leur religion, se sentent dépaysés dans les sociétés occidentales. Ce dépaysement se manifeste par une rupture entre les deux systèmes de valeurs : originaires de pays où l'Église exerce une certaine discipline dans le domaine de la morale chrétienne et exalte les valeurs collectives des traditions africaines, ces hommes et ces femmes se retrouvent dans des sociétés où les valeurs prônées relèvent d'une éthique individualiste.

Le dépaysement, à la suite de plusieurs années d'immigration, prend la forme d'une sorte de crise d'identité : le ou la fidèle confronté-e à un dilemme doit souvent choisir entre une vie sociale à l'occidentale et la persévérance dans l'observance religieuse kimbanguiste.

La méconnaissance de cette Église dans le milieu d'accueil, qui est une cause majeure de la crise d'identité chez les fidèles, a également une conséquence sur leur intégration. Celle-ci ne se passe pas sans difficulté, surtout au cœur d'un monde sécularisé qui ne valorise plus les religions de type communautaire. Il s'ensuit que les kimbanguistes en contexte migratoire en France (Mokoko Gampiot, 2002, 2010) ne s'intègrent pas ou rarement dans le corpus de valeurs des sociétés occidentales. Cette attitude conduit au repli communautaire, favorisant l'expression de la foi et incitant à l'engagement de solidarité. Ces hommes se définissent comme Noirs, tout comme ces femmes, et se réfèrent en permanence à l'Afrique pour construire leur identité. Aussi sont-ils à la fois d'ici et de là-bas, d'autant plus que le lieu où ils résident n'empêche pas la continuité des liens avec le pays d'origine, tant par le biais des nouvelles technologies de la communication que par des déplacements fréquents. Dans ce sens, la seule forme d'intégration possible dans des sociétés occidentales se traduit de façon individuelle par l'obtention de diplômes ou la fréquentation des écoles, la professionnalisation normative, l'acquisition de la nationalité des pays où les fidèles sont installés ou le mariage mixte (au sens interethnique du terme) (Mokoko Gampiot, 2000, 2002). Les expériences varient à cet égard. La question se pose à chaque fidèle, homme ou femme. Il convient maintenant d'étudier comment les femmes se positionnent au regard de ces deux systèmes de valeurs.

En ce qui concerne le statut de la femme kimbanguiste, on note une imbrication des systèmes de valeurs familiales des pays d'origine et des valeurs religieuses kimbanguistes, tous les fidèles s'appelant entre eux, selon les sexes, « Papa » ou « Mama ». Parmi ces valeurs familiales, l'âge est un facteur qui induit une certaine hiérarchie appuyée sur le droit d'aînesse, les plus jeunes appelant les aînés « Yaya ». Cependant, le statut de la femme kimbanguiste est plus spécialement codifié par le mélange, au sein de l'Église kimbanguiste, de deux traditions : la première est issue des sociétés d'émergence du kimbanguisme et la deuxième provient de l'histoire du kimbanguisme lui-même. C'est le culte qui sert d'espace de transmission et de préservation de la tradition kimbanguiste. Ciment de la communauté, le culte constitue en effet le lieu de sa reconstitution identitaire comme groupe religieux spécifique,

pourvu de ses propres sources théologiques qui constituent le mode de croire kimbanguiste. Ces sources théologiques sont : premièrement, la Bible, comme dans toute Église chrétienne ; des chants dits « inspirés », captés par des personnes inspirées (dont de nombreuses femmes) qui reçoivent des messages spirituels sous forme de chants, lors de rêves, de songes ou de visions ; et, enfin, les paroles prophétiques des leaders spirituels, en particulier (Joseph) Diangienda Kuntima¹, premier chef spirituel de l'Église kimbanguiste, dont les paroles sont devenues le dogme de la foi kimbanguiste (Mokoko Gampiot, 2004).

Il va sans dire que le legs de Simon Kimbangu en rapport avec la place de la femme est bien présent dans le kimbanguisme contemporain : non seulement Kimbangu a accordé une place considérable aux femmes dans l'Église naissante des années 1920, mais elles sont aussi associées à des expériences mystiques liées à ses apparitions. À en croire plusieurs récits kimbanguistes et extra-kimbanguistes, les apparitions de Simon Kimbangu ont commencé durant son incarcération. Cela s'est poursuivi après sa mort et jusqu'à nos jours. Ce sont ces apparitions qui, en 2001, ont fait de Véronique Kabeya, mère au foyer musulmane à Kinshasa, une phytothérapeute. Elle assure avoir reçu de Simon Kimbangu plusieurs formules miraculeuses à base de plantes locales. Grâce à ces visions, elle affirme avoir guéri aussi bien des Africains que des non-Africains atteints de SIDA, de cancers et d'autres maladies chroniques. C'est aussi (à en croire le photographe qui a été témoin de la scène) en raison des apparitions post-mortem de Simon Kimbangu que Kristin Shrader-Frechette, une physicienne nucléaire américaine blanche, avait voulu poser à genoux devant le portrait de Kimbangu dans le centre d'accueil kimbanguiste qui hébergeait le congrès scientifique à laquelle elle participait (Mokoko Gampiot, 2017). C'est encore à la suite de ces apparitions que Marie, une jeune femme catholique d'origine congolaise, établie à Charlotte, en Caroline du Nord, dit avoir reçu de Kimbangu un message adressé à

¹ Les noms « Diangienda Kuntima » ont été adoptés par le fils de Kimbangu lors de la politique d'authenticité de Mobutu à partir de 1971, connue sous le nom de « zaïrianisation ». C'est pourquoi la même personne a pu signer plusieurs publications sous le nom de Joseph Diangienda, puis Diangienda Kuntima, tout en continuant à répondre au prénom de Joseph.

Barack Obama², le conviant à se rendre au Congo et en particulier à N’Kamba.

Parallèlement au phénomène des apparitions, qui ne constitue pas pour autant une manifestation de Kimbangu ou de ses fils (« les trois Papas ») dans les corps de fidèles, certains phénomènes médiumniques peu courants ont aussi été enregistrés. En effet, après la disparition de deux des fils biologiques du fondateur en 1992, l’Église kimbanguiste, tant dans ses pays d’origine qu’en diaspora, a été traversée par la vague dite des *milimo* (« esprits »), où les guides spirituels défunts étaient censés s’incarner par le biais de quelques membres de l’Église. À Londres, dans le quartier des Docklands, certaines femmes « médiums » s’étant déclarées habitées par « les Papas » peu après la mort de Diangienda Kuntima ont provoqué une crise au sein de la communauté kimbanguiste installée en Grande-Bretagne en créant leur paroisse à Ilford, à l’est de la capitale (Garbin, 2010). L’un des arguments phares qui ont contribué à leur discrédit, jusqu’au bannissement officiel de ce phénomène par l’Église en 2002, était (hormis le fait que cette forme de manifestation médiumnique ne cadre pas avec l’orthodoxie kimbanguiste, car elle est assimilée à de la possession) que « les Papas » ne peuvent prendre possession de corps de femmes.

Pourtant, transcendant les barrières de genre, de religion et de race, la spiritualité mise en œuvre par Kimbangu donne une place non négligeable aux femmes comme messagères élues de Dieu. Diangienda Kuntima, premier chef spirituel de l’Église kimbanguiste, s’est inscrit dans la continuité de cette tradition en accordant une place de choix aux femmes et notamment à la missiologue suisse Marie-Louise Martin, fondatrice d’une école de théologie qui devint plus tard la faculté de théologie kimbanguiste, dont elle fut la première doyenne (Mokoko Gampiot, 2014 ; Nguapitshi Kayongo, 2015).

On note aussi une certaine parité entre hommes et femmes dans le domaine de la vie ecclésiastique et religieuse. En effet, une

² « L’apparition de Papa Simon Kimbangu aux Etas-unis d’amerique a mama Marie chretienne Catholique [*sic*] », YouTube, mis en ligne par Nsundidi John le 12 juillet 2014. Récupéré le 3 avril 2016 de <https://www.youtube.com/watch?v=em-ChvJ3tlo>.

femme peut être pasteur, diaconesse ou catéchiste au même titre qu'un homme. Elle administre tous les sacrements sacerdotaux, prêche, chante et défile. Les femmes occupent une position importante dans la vie communautaire de l'Église, notamment en diaspora. L'engagement des femmes ne remet pas en cause les rapports de domination, mais il ouvre les portes à une capacité d'agir. L'Église, de par son code moral, protège les femmes mariées de la domination masculine puisqu'elle condamne toutes les formes de violence conjugale et s'érige contre la polygamie, depuis les premiers prêches de Simon Kimbangu :

La polygamie porte atteinte à la dignité de la femme ; elle est source de tensions insupportables et de difficultés sociales énormes. Le fait pour Dieu d'avoir donné à Adam une seule épouse, Ève, est une indication des intentions divines sur le mariage. (Diangienda Kuntima, 1984 : 275.)

Cependant, la polygamie reste une tradition dans bien des pays d'Afrique. Quoique l'Afrique centrale soit majoritairement chrétienne, cette tradition issue du système ancestral de valeurs est reconnue par l'État civil. Seul l'homme se voit en effet demander, lors de la cérémonie de mariage civil, s'il « opte pour la monogamie ou la polygamie » (limitée à quatre épouses), alors même que le code de la famille congolais (loi du 17 octobre 1984) considère que cette option est souscrite par les deux époux.

En ce sens, par son code de conduite morale, le kimbanguisme aide les femmes à éviter, ou à supporter, les frustrations vécues en raison de la domination masculine au sein des foyers conjugaux et de la communauté. Les femmes comme les hommes qui deviennent *Mbuta* (c'est-à-dire « membres du clergé ») peuvent parvenir à un même degré dans la hiérarchie ecclésiastique et bénéficier d'une reconnaissance à valeur égale. Toutefois, on note une forme de résistance masculine qui se manifeste parfois par un refus de se soumettre. La meilleure illustration en a été donnée le 27 avril 1991 lorsqu'une pasteur, prêchant le sens de l'unité communautaire lors de la commémoration de la mort de Muilu Marie, appela deux personnes (hommes ou femmes) de chaque groupe à venir se tenir devant elle : elle se vit confrontée à la résistance de la fanfare kimbanguiste, un groupe constitué presque exclusivement d'hommes. Le chef spirituel d'alors, Diangienda Kuntima,

conscient de la situation, réagit dans son allocution en mettant les fidèles en garde contre le machisme par ces mots :

Les musiciens ont murmuré : « Pourquoi est-ce qu'une femme nous appelle ? » « Une femme » : n'ayons pas ce langage. Une femme, c'est vrai, c'est ma chair ; mais l'esprit n'est pas le mien. Dieu n'a pas extrait une partie de l'esprit de Papa Adam pour le donner à Maman Ève... Donc elle est tout entière. (Diangienda Kuntima, 1991.³)

C'est aussi en étudiant l'application de ce code de conduite morale (fait de préceptes, d'interdictions et de recommandations) qu'on aperçoit un traitement différentiel entre hommes et femmes en matière de morale. Il est, en effet, interdit à une femme de porter des vêtements moulants, des minijupes, de mettre du vernis à ongles, du rouge à lèvres et de porter des mèches. Ce volet d'interdictions s'affiche comme une protection de l'homme, car la morale sexuelle kimbanguiste interdit à la femme, définie comme provocante de par sa nature biologique, d'exposer son corps au risque de faire succomber l'homme, qui est pour sa part défini comme faible, de par sa nature biologique, vis-à-vis de la femme.

Un autre volet de la morale, plus spirituel, concerne la relation des femmes avec Dieu. C'est toujours une femme qui lance le culte par une prière d'ouverture. L'argument avancé à ce sujet est qu'ayant péché la première (allusion faite à Ève qui a succombé aux promesses du serpent avant de tenter Adam [Gn 3,1-24]), c'est à elle de demander pardon la première. Elle doit aussi se couvrir la tête dans un lieu sacré ou de culte, comme pendant son sommeil. En effet, dit-on en se fondant sur la première épître aux Corinthiens (1 Cor 11), pour être en liaison spirituelle avec Dieu ou les anges, il faut qu'elle ait une tenue appropriée. Une femme qui dort ou prie la tête non couverte court le risque de ne pas recevoir de messages spirituels.

À l'instar de la Journée internationale des droits des femmes, les femmes kimbanguistes possèdent leur propre journée : le 27 avril, qui correspond à l'anniversaire de la mort de Muilu Marie, épouse de Kimbangu évoquée ci-dessus. À cette occasion, ce sont les

³ Diangienda Kuntima, message adressé aux fidèles de Kinshasa, le 27 avril 1991.

femmes qui dirigent les festivités sous le regard des hommes. Par ailleurs, pendant le rite de bénédiction des enfants nouveau-nés, le pasteur qui l'administre se tient devant les parents : il retire l'enfant des bras de la femme et le met dans les bras du père après une prière de bénédiction. Ce geste rituel signifie le partage des tâches dans l'éducation des enfants selon les principes religieux. Pendant les cérémonies de mariage, les paroles d'exhortation incitent souvent l'homme à ne pas battre la femme, tandis que cette dernière, en revanche, est encouragée à la soumission.

En contexte migratoire en Occident, le statut minoritaire de la femme, lié au contexte social au Congo, la rattrape très vite dans des situations relatives à sa condition féminine. Une femme pasteure m'a confié avoir dû faire face, dans le secret du confessionnal, aux avances d'un fidèle qui, au lieu de confesser ses péchés, avait préféré lui déclarer : « Mama pasteure, tel que tu me vois, je suis fou de désir pour toi. Si tu pouvais me satisfaire, ne serait-ce qu'une fois, ça me ferait plaisir » (entretien, région parisienne, novembre 2003). Cet exemple montre combien le statut de pasteure ne place pas pour autant les femmes hors d'atteinte du harcèlement moral ou sexuel. À l'inverse, une fidèle m'a confié avoir failli se faire violer par un pasteur peu après lui avoir confessé qu'elle était vulnérable aux tentations sexuelles. Cela montre à quel point, malgré les efforts affichés en vue d'atteindre la parité, les femmes sont encore très exposées aux violences sexuelles en dépit de ces titres ecclésiastiques réels. De même, cette parité s'efface au profit d'une minorisation certaine non seulement lorsqu'il s'agit de préparer des plats à l'occasion des fêtes religieuses (qui se terminent souvent par un repas de communion), mais aussi et surtout dans la sphère privée de la vie conjugale. Une autre femme pasteure s'est confiée à moi en ces termes :

Lorsque j'ai eu mon fils, j'ai passé une semaine à la maternité. Mais quand je suis rentrée chez moi, j'avais une surprise désagréable qui m'attendait : la vaisselle d'une semaine éparpillée partout. Et là, j'ai déposé le bébé et me suis mise à faire la vaisselle et à nettoyer, pendant que mon mari, lui, était vautré dans le fauteuil en train de regarder la télé. (E., paroisse de Viroflay, région parisienne.)

Une autre, simple choriste, affirme :

À Kinshasa, quelquefois, pour échapper aux tâches domestiques, je pouvais faire appel à une cousine ou à une petite sœur, mais ici tout dépend de moi. Si je ne fais rien, tout restera tel quel ! C'est pour cela que j'ai parfois envie que mon mari m'aide, mais il ne faut pas y compter avec lui. (M., choriste du Groupe théâtral kimbanguiste, paroisse de Saint-Ouen, région parisienne.)

Qu'une femme entretienne le foyer conjugal en assurant toutes les corvées domestiques ne pose aucun problème dans les pays d'origine, car cela fait partie intégrante des normes socialement admises et contrôlées par les hommes. Si les femmes commencent à exprimer leurs insatisfactions sociales à travers ces entretiens, c'est parce qu'elles constatent une différence avec les systèmes de valeurs des sociétés d'accueil. Dans leur société d'origine, le fait qu'une femme doive assumer les corvées domestiques n'a rien d'étonnant puisque, au contraire, le poids de ses tâches est le plus souvent partagé avec d'autres femmes, en particulier lorsqu'elle vient d'accoucher ou est frappée par la maladie ou le deuil. Le partage des tâches entre les membres de la famille élargie va beaucoup moins de soi en situation migratoire, où les femmes occupent généralement un emploi qui leur laisse moins de temps pour entretenir leur foyer, tandis que les maris tiennent rarement compte de ces nouvelles contraintes, continuant souvent à considérer comme exclusivement féminines les tâches domestiques.

En outre, les contraintes imposées par l'esprit de solidarité de la famille élargie (préparation de repas en grande quantité pour des convives qui s'invitent sans prévenir, hébergement de parents ou beaux-parents sur de longues périodes, devoir de veiller au quotidien et aux études de jeunes frères ou sœurs dépendants) peuvent s'avérer plus difficilement supportables en situation migratoire. En effet, l'habitat est généralement plus restreint et le plus souvent situé à une grande distance du ou des lieux de travail, ce qui implique un surcroît de temps et d'énergie dépensés dans les transports en commun.

En dehors de ces contraintes, un autre élément s'ajoute et contribue à la domination de la femme. Il s'agit du système traditionnel qui régit la famille dans les pays d'origine. En effet, une

famille peut être soumise à un système de filiation patrilinéaire : dans ce cas, le lien de parenté se transmet par filiation masculine. La famille peut aussi être matrilineaire : dans ce cas, le lien de parenté se transmet par filiation utérine ou féminine. Dans les deux configurations, ces systèmes génèrent un mode de vie familiale élargi qui peut être source de tensions. Une femme m'a confié l'existence dans son foyer de tensions conjugales liées au système matrilineaire :

Le neveu de mon mari habite avec nous depuis longtemps bien qu'il soit en âge de se prendre en charge lui-même. Plus je cherche à le faire partir et plus mon mari le protège... Un jour, j'ai fini par craquer et je l'ai mis devant un ultimatum : qu'il choisisse son neveu ou moi. Au lieu de me donner un peu de sa sollicitude, il a osé me gifler. J'ai du mal à comprendre que les gens vivent dans de vieilles traditions kongos qui prônent l'importance des neveux plutôt que de leurs propres fils, alors qu'on vit en France. (T., paroisse de Saint-Denis, région parisienne.)

Ces propos illustrent bien le système matrilineaire, qui a besoin des femmes pour perpétuer le système de parenté mais les réduit au rang de simples génitrices, car en réalité ce sont l'oncle maternel et le neveu qui comptent le plus dans ce système. Bernard N'Kaloulou (1993), un sociologue congolais, explique que le chef de clan ou *mfumu-kanda* doit réunir trois atouts sociologiques : être de sexe masculin, être le plus âgé et être un oncle maternel, car dans ce système avunculaire les enfants n'appartiennent pas à la mère, mais au frère de celle-ci. Et le philosophe franco-ontarien d'origine burundaise Melchior Mbonimpa de souligner :

Elle [la femme] est « envoyée » par son lignage à la recherche des enfants qui, encore en bas âge, devraient rejoindre le matrilignage pour être éduqués par les oncles maternels et y recevoir leur part d'héritage (1989 : 22).

Il est vrai que cette tradition pourrait être considérée comme dépassée, surtout au moment où l'on assiste de plus en plus en Afrique à l'émergence du sujet, qui adopte l'éthique individualiste occidentale et notamment le modèle de la famille nucléaire. Mais elle semble tenace et courante, ainsi que l'illustrent les propos de la

répondante T., qui recourent assez étroitement ceux de Ghislaine Sathoud (2002), une écrivaine féministe d'origine congolaise :

C'est à croire que le mariage est un véritable « pacte avec le diable ». Le comportement des neveux mérite une mention spéciale. En effet, ceux-ci se proclament héritiers des oncles au point d'empoisonner la vie des épouses et des enfants.

C'est dire combien pèse la charge de l'oppression masculine au sein des foyers conjugaux, la tradition du système matrilineaire donnant même la ou les veuves en héritage au neveu après la mort de son oncle maternel. Cependant, outre la modernisation des mœurs qui a fait tomber cette coutume en désuétude, en contexte migratoire cette oppression semble être atténuée, notamment grâce à l'émergence d'une prise de conscience féminine.

Émergence de la conscience féminine

Autant l'oppression masculine règne dans les sociétés d'origine où les normes socialement admises perpétuent ce système de domination des femmes, autant en contexte migratoire ce système peut s'avérer encore plus difficile à supporter pour des femmes qui découvrent de l'intérieur le mode de vie occidental. En contexte migratoire en Occident, certaines femmes kimbanguistes sont au fait de la question de l'universalité du féminisme et acquièrent une conscience féminine aiguisée par la contestation des rapports de sexe socialement construits et traversés par des relations de pouvoir. Cette conscience les amène à repenser la place subordonnée qu'elles occupaient dans leur société d'origine. En situation diasporique, certaines femmes s'appuient sur les réseaux de solidarité existants pour s'affranchir des rapports sociaux inégalitaires et ainsi bâtir un nouvel équilibre entre les sexes. La situation migratoire permet de remettre en question l'oppression masculine grâce à deux facteurs : l'autonomie acquise grâce au salariat des femmes et la présence des instances sociales de protection des femmes victimes de violence.

En effet, en Occident, en raison de la crise économique qui perdure, les hommes sont souvent au chômage ou occupent des emplois précaires du fait des discriminations à l'emploi, alors que

les femmes, qui rencontrent moins ce type de discrimination que les hommes dans les emplois de services peu qualifiés (nourrice, employée de maison) ou mal rémunérés (aide hospitalière, assistante de vie pour les personnes âgées), compensent bien souvent le manque à gagner dans leur foyer. La plupart d'entre elles occupent des emplois durables, souvent dans les services à la personne. Cette situation permet aux femmes d'acquérir un pouvoir économique et donc une autonomie financière dans la cellule familiale ou conjugale. Dès lors, ce sont elles qui subviennent aux besoins du foyer, en contraste radical avec la situation dans les pays d'origine, où les femmes aspirent souvent au mariage pour être entretenues par un homme et où, même quand elles travaillent, leur salaire reste en général leur propriété exclusive. Ayant acquis un pouvoir d'achat, les femmes deviennent plus libres en contexte diasporique et cessent d'être systématiquement dominées. Conformément à cette logique, on note dans certains foyers une redéfinition des rapports de domination hommes-femmes qui va dans le sens d'une inversion des rôles et d'un changement des attentes et comportements dans la sphère domestique. Cependant, ces rapports ne sont pas pensés consciemment en termes de dominant-dominées : ici, c'est le mari qui devient une charge. Aussi observe-t-on dans les milieux kimbanguistes une recrudescence des divorces et un nombre croissant de foyers monoparentaux où des femmes seules se battent pour élever leurs enfants sans secours masculin, mais avec une assistance sociale bien présente.

En effet, en terre d'immigration, les femmes bénéficient de l'existence d'instances dotées d'une mission d'intérêt général qui se spécialisent dans les services d'information et d'accompagnement des femmes victimes de toute forme de violence. Aussi, certaines femmes kimbanguistes qui ont pris conscience de leur domination au sein des foyers sollicitent souvent l'expertise de ces instances spécialisées dans le domaine de la lutte contre les violences faites aux femmes et plus généralement dans celui de l'égalité entre les femmes et les hommes. Il va sans dire que ces organismes favorisent l'émancipation des femmes africaines et notamment kimbanguistes en terre d'immigration. On comprend, dans ces conditions, pourquoi bien des femmes qui échappent à la fois à l'autorité de la communauté et à celle du mari ont la tentation de « répudier » ce dernier. Dans ce sens, la vie en contexte migratoire

vient modifier la condition féminine, ce que l'on constate par le taux élevé de divorces à l'initiative des femmes (Mokoko Gampiot, 2010). Lors d'un culte dominical auquel j'ai assisté (janvier 2013), Marie-Hélène Gbemani, une femme pasteure responsable de la paroisse kimbanguiste Bana 26, établie dans l'arrondissement Rosemont–La Petite-Patrie de Montréal, a prié un couple de paroissiens de se lever pour être acclamés par la communauté au rythme de la fanfare parce qu'il célébrait ses 10 ans de mariage. En effet, conclut-elle, « au regard du divorce qui est devenu un fléau dans notre communauté, totaliser 10 ans de mariage mérite des félicitations ». Si la pasteure a jugé utile de rendre un hommage public à la longévité de ce couple, c'est pour souligner le contraste entre ce modèle de vie conjugale et ce qui se donne à voir dans cette communauté dont un des leaders, petit-fils de Kimbangu, a abandonné son épouse au profit d'une autre, choisie parmi les fidèles de la communauté. Or, loin de se soumettre, son épouse a refusé de quitter le domicile conjugal, si bien que le mari s'est trouvé contraint d'aller célébrer son deuxième mariage à Kinshasa, au Congo, suscitant l'indignation générale de sa communauté montréalaise. Dans ce cas précis, l'attitude de l'épouse légitime est celle d'une féministe qui, consciente de l'injustice de la situation, refuse d'accorder le divorce à son époux. L'Église n'approuvant pas le divorce, signalons qu'elle ne tient donc pas un registre des cas de divorce, ce qui rend difficile tout travail statistique. Mais l'importance du phénomène se donne à voir au sein de la communauté par le biais du réseau d'information communautaire interne. Toutefois, le divorce est accordé en cas de sorcellerie avérée ou de tentative de meurtre entre conjoints ; or, ces manquements pouvant provenir de l'un comme de l'autre, l'épouse n'est pas systématiquement sans défense ni recours : si elle n'a commis aucune faute, elle peut refuser le divorce.

À l'instar de cet exemple, on note, surtout au sein de la jeune génération de femmes kimbanguistes nées en terre d'immigration, des initiatives individuelles où elles s'affranchissent de la pression communautaire, y compris lorsque celle-ci est accrue en raison de l'implication de descendants biologiques de Kimbangu. Une jeune femme établie à Bruxelles a ainsi dû quitter son conjoint, un arrière-petit-fils de Kimbangu, pour ne pas avoir à entretenir seule leurs enfants et assumer la responsabilité du foyer. Une autre jeune

femme, promise à un autre arrière-petit-fils de Kimbangu, a dû renoncer au mariage parce qu'elle jugeait la pression communautaire trop lourde à porter pour un couple qui aurait été particulièrement exposé aux jugements de valeur. Pourtant, les membres de la descendance du fondateur ne sont pas tous exemplaires dans l'observance de la morale kimbanguiste. Ainsi, une de mes enquêtées m'a confié avoir perdu sa foi kimbanguiste après avoir été contrainte d'avorter par son ami, un arrière-petit-fils de Kimbangu.

C'est dire que toutes les catégories de kimbanguistes – membres de la descendance biologique de Kimbangu, membres du clergé ou simples fidèles – sont concernées par l'émancipation féminine qui bouscule les traditions sociales des pays d'origine qui ont été conservées. Cela se fait non sans une certaine jubilation, comme j'ai pu le constater en surprenant accidentellement, au cours d'une soirée au sein de la communauté kimbanguiste de Montréal, une conversation entre deux femmes, dont l'une se confiait en ces termes : « Un jour, mon mari a menacé de me gifler ; je lui ai tout simplement dit : “Essaie donc, je t'imposerai un rayon de 100 mètres.” » Cette allusion fait écho à l'engagement de ne pas troubler l'ordre public, mentionné dans l'article 810 du Code criminel du Canada, dont on trouve aussi un équivalent dans les lois de nombreux pays occidentaux, telle la loi française du 9 juillet 2010 sur la protection des femmes victimes de violences conjugales. Ces lois qui protègent les femmes leur procurent l'assurance du soutien de l'État dans leur vécu conjugal quotidien.

C'est cette nouvelle garantie de protection des femmes qui a fait réagir la pasteure Rose Lukisimba, vice-présidente générale de l'Association des femmes kimbanguistes (AFKI), lorsqu'elle conseillait les femmes de l'Église en ces termes :

Quels que soient les titres que tu as, tu dois obéir à l'homme. Ne te dis pas : « Nous sommes égaux parce qu'il travaille et moi aussi, je travaille ». Nous sommes égaux dans le travail ; mais au regard de Dieu qui a créé le monde, l'homme demeurera l'homme et la femme restera la femme. Soyons soumises à nos hommes⁴.

⁴ Radio-Télévision nationale congolaise (RTNC), magazine religieux kimbanguiste, 15 mai 2016.

Ces propos illustrent bien les forces antagonistes qui sont à l'œuvre dans les systèmes de valeurs occidentaux et africains qui s'entremêlent : on trouve, d'une part, des femmes qui vivent conformément à leur tradition et qui collaborent consciemment ou inconsciemment à leur domination tant dans la sphère communautaire que domestique, et, d'autre part, une catégorie de femmes qui, ayant pris conscience de leur domination par des hommes, adoptent une éthique *féministe*. Ce terme est ici employé au sens où le donne à comprendre Carol Gilligan (2008), le liant au concept du « *care* » et en étendant la division des sexes à la morale. En postulant que les femmes ont une autre manière de penser la morale que les hommes, l'auteure met en avant l'éthique du *care*, le « prendre soin » ou « le souci des autres », et pose la question du lien social différemment, en mettant au cœur des relations sociales la conscience de sa vulnérabilité, la dépendance et l'interdépendance :

Une éthique féministe du *care* est une voix différente parce que c'est une voix qui ne véhicule pas les normes et les valeurs du patriarcat ; c'est une voix qui n'est pas gouvernée par la dichotomie et la hiérarchie du genre, mais qui articule les normes et les valeurs démocratiques. (Gilligan, 2008 : 76–78.)

Un exemple probant de ce type d'évolution m'a été donné lors d'une scène vécue en 2006 au sein de la communauté kimbanguiste de Saint-Ouen, basée en région parisienne, en France. Une femme, après avoir constaté qu'à chaque fin de culte tous les fidèles (au nombre d'environ 600 personnes) s'en allaient, à l'exception d'une femme qui restait seule pour faire le ménage dans la salle, décida un dimanche de rester pour l'aider. Mue par sa force de caractère, elle réclama la parole la semaine suivante pour placer la communauté face à un ultimatum :

Soit on propose un salaire à la femme qui nettoie souvent seule pour le travail qu'elle fait, soit on implique tout le monde en mettant en place une équipe tournante pour nettoyer la salle après le culte.

À la suite de cette injonction féministe, la paroisse mit en place un système consistant à assigner le nettoyage de la salle après le

culte à chacun des groupes qu'elle contient, pas seulement à des femmes.

Cette scène, dont j'ai été témoin, montre bien combien l'évolution de la situation minoritaire des femmes dépend aussi et surtout des femmes elles-mêmes. Face à une tradition qui les maintient dans la domination masculine, certaines femmes cherchent à en sortir en usant de leur force de caractère. Mais il faut souligner que si les femmes kimbanguistes commencent à prendre conscience de la question féminine, c'est que le contexte migratoire facilite son expression. Il va sans dire qu'elle se heurte à bien des résistances de la part du système et notamment des hommes. C'est ainsi qu'à mes oreilles résonne encore le sermon d'un pasteur de la paroisse de Saint-Denis, en France, en 2005, réticent face à l'émancipation féminine :

Beaucoup de femmes désirant vivre dans le plaisir sexuel se mettent à prendre de la pilule ou faire des injections ; vous ne savez pas que faire cela, c'est déjà tuer ?... D'autres femmes encore se mettent à demander le divorce pour se déclarer femmes seules et profiter des aides sociales... Vous ignorez que la dignité d'une femme, c'est auprès de son mari, dans un foyer conjugal.

Ce sermon montre bien comment la communauté est prise en tenaille entre, d'une part, le souhait de certaines femmes de contrôler leur fécondité et, d'autre part, l'impératif de procréation recommandé par la morale et la culture des sociétés d'origine (Bajos, 2013), ce qui met en lumière les tensions sociales relatives à la contraception dans des sociétés africaines. Les nouveaux modes de contraception et le système d'assistance sociale offrent aux femmes les moyens de s'affranchir des contraintes maritales quand elles deviennent difficiles à vivre et par là entraînent, dans certains cas, une redéfinition des rapports traditionnels de genre entre hommes et femmes. Aussi ai-je rencontré, tant à Bruxelles ou à Paris qu'à Montréal, des hommes déprimés, fatigués et blessés par leurs situations conjugales. Il n'y en a pas de meilleure illustration que le sermon d'un catéchiste de la paroisse de Saint-Ouen (avril 2011) qui, ayant réussi à faire venir sa femme du Congo, profitait de sa prédication pour livrer un conseil aux femmes :

C'est ton conjoint qui est allé te chercher au pays, moyennant des sacrifices, mais il suffit d'un petit problème au sein du ménage pour que tu ailles voir l'assistante sociale. Ce n'est pas l'assistante sociale qui a donné une dot à ta famille pour que tu sois mariée.

Ce conseil aux femmes révèle bien les peurs des hommes qui se trouvent démunis face à un double système de valeurs, notamment en étant confrontés au droit moderne occidental qui prime les coutumes des sociétés d'origine. Le fait d'évoquer la dot est aussi révélateur de cette tradition qui fait encore autorité au sein des familles africaines, même chez des jeunes femmes élevées à l'occidentale (Coquet-Mokoko, 2015). De fait, les familles kimbanguistes en situation migratoire respectent souvent cette tradition et sont encouragées à le faire par leur Église, où le sacrement du mariage tient implicitement compte du versement préalable de la dot à la famille de la mariée. La cérémonie religieuse ne peut avoir lieu qu'après la conclusion du mariage coutumier. Certains fidèles font le voyage jusqu'au pays d'origine pour aller épouser leur femme ou simplement pour se conformer à cette tradition ; si leur situation administrative ne le leur permet pas, ils peuvent désigner un membre de leur famille pour les y représenter. Cette dot est précédée par la prédot ou « premier vin » ; cette coutume est aussi désignée par les Congolais comme « la clôture de la parcelle », allusion au fait de s'approprier la femme. Elle consiste, par certains côtés, à créer une alliance entre la famille de la femme et celle de son prétendant. Ainsi, si les femmes africaines et notamment kimbanguistes se sont vues portées par un processus d'émancipation en contexte migratoire dans les sociétés occidentales, en parallèle, on observe dans certains cas la montée de la précarité des hommes : ainsi plusieurs enquêtés croisés sur le terrain m'ont avoué avoir été répudiés par leur femme et s'être retrouvés à la rue.

Conclusion

L'analyse des récits des femmes kimbanguistes nous a permis de comprendre l'importance de leur place au sein de l'Église kimbanguiste et de sa diaspora. Ces femmes, bien que réinterprétant leurs expériences de vie religieuse à la lumière des figures

féminines historiques de l'Église, laissent percevoir en contexte diasporique une « prise de conscience » de leur identité féminine qui est intimement liée à une éthique du féminisme dans les sociétés occidentales. L'Église kimbanguiste en diaspora facilite la socialisation de ses membres en réitérant au fil des années, à travers les chants, discours et prêches des leaders et fidèles, la réflexion et la méditation sur l'oppression de la personne noire. Face au rejet et au racisme des sociétés occidentales, les kimbanguistes se consolent par le biais de l'idéologie et du message du kimbanguisme qu'ils érigent en rempart. Car, en effet, le kimbanguisme propose un système très organisé de pensées et de croyances sur l'homme noir (Mokoko Gampiot, 2004, 2017). Cependant, le kimbanguisme n'offre pas une réflexion sur la question féminine, car les relations hommes-femmes ne sont pas explicitement pensées en termes de rapports de domination. Toutefois on assiste, en contexte migratoire, à l'émergence grandissante du sujet féministe qui prend de plus en plus conscience de son statut minoritaire.

Bibliographie

- ASCH, Susan. 1983. *L'Église du prophète Kimbangu, de ses origines à son rôle actuel au Zaïre*. Paris : Éditions Karthala.
- BAJOS, Nathalie *et al.* 2013. « Tensions normatives et rapport des femmes à la contraception dans 4 pays africains ». *Population*, vol. 68, p. 17–39.
- BALANDIER, Georges. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Paris : Presses universitaires de France.
- . 1965. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris : Hachette.
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. 1994. *Les Africaines. Histoires des femmes d'Afrique noire du XIX^e au XX^e siècle*. Paris : Desjonquères.
- COQUET-MOKOKO, Cécile. 2015. « Regards d'Afropéennes sur la dot ». Dans *Afropéa : un territoire culturel à inventer*, 100^e numéro d'*Africultures*, sous la dir. de Pénélope DECHAUFOUR et Sylvie CHALAYE, p. 304–311. Paris : L'Harmattan.
- DIANGIENDA KUNTIMA [Joseph]. 1984. *L'histoire du kimbanguisme*. Kinshasa : Éditions kimbanguistes.
- GARBIN, David. 2010. « Embodied Spirit(s) and Charismatic Power among Congolese Migrants in London ». Dans *Summoning the Spirits: Possession and Invocation in Contemporary Religion*, sous la dir. d'Andrew DAWSON, p.40–57. New York : I.B. Tauris.
- . 2012. « Marching for God in the Global City: Public Space, Religion and Diasporic Identities in a Transnational African Church ». *Culture and Religion*, vol. 13, no 4, p. 425–447.
- GILLIGAN, Carol. 2008 [1982]. *Une voix différente. Pour une éthique du care*. Paris : Flammarion.
- KAKÉ, Ibrahima Baba. 1976. *Dona Béatrice, la Jeanne d'Arc congolaise*. Paris : A.B.C (Afrique biblio club) / Dakar : N.E.A. (Nouvelles éditions africaines).
- MARTIN, Marie-Louise. 1981. *Simon Kimbangu : un prophète et son Église*. Lausanne : Éditions du Soc.
- MBONIMPA, Melchior. 1989. *Idéologies de l'indépendance africaine*. Paris : L'Harmattan.
- MÉLICE, Anne. 2001. « Le kimbanguisme : un millénarisme dynamique de la terre aux cieux ». *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, no 47, p. 35–54.
- MÉLICE, Anne et Ramon SARRÓ. 2012. « Kongo-Lisbonne : la dialectique du "centre" et de la "périphérie" dans l'Église kimbanguiste ». *Canadian Journal of African Studies*, vol. 46, no 3, p. 411–427.

- MOKOKO GAMPIOT, Aurélien. 2000. « Le kimbanguisme en France : un exemple du rapport religion/ethnicité et d'intégration d'une Église indépendante africaine en France ». *Cahiers du CERIEM*, no 6, p. 10–31.
- . 2002. « Harrisme et kimbanguisme : deux Églises afro-chrétiennes en Île-de-France ». *Hommes et migrations*, no 1239, p. 54–66.
- . 2004. *Kimbanguisme et identité noire*. Paris : L'Harmattan.
- . 2008. « Les kimbanguistes en Europe : d'une génération à l'autre ». *Archives de sciences sociales des religions*, no 143, p. 111–128.
- . 2010. *Les kimbanguistes en France. Expression messianique d'une Église afro-chrétienne en contexte migratoire*. Paris : L'Harmattan.
- . 2014. « *Kimbanguism: An African Initiated Church* ». *Scriptura*, vol. 113, no 1, p. 1–11.
- . 2017. *Kimbanguism: An African Understanding of the Bible*. College Park : Pennsylvania State University Press.
- N'KALOULOU, Bernard. 1993. *Dynamique paysanne et développement rural au Congo*. Paris : L'Harmattan.
- NGUAPITSHI KAYONGO, Léon. 2015. *Marie-Louise Martin, théologienne*. Hallennes-lez-Haubourdin : TheBookEdition.com.
- SATHOUD, Ghislaine. 2002. « Femmes du Congo-Brazzaville : entre amours, larmes et lynchages, la violence explose ». Récupéré le 6 janvier 2010 de <http://www.arts.uwa.edu.au/AFLIT/IneditSathoud.html>.
- SIMON, Benjamin. 2001. « Christian Pluralism and the Quest for Identity in African Initiated Churches in Germany ». Communication donnée lors de la conférence du CESNUR intitulée « The Spiritual Supermarket: Religious Pluralism in the 21st Century », 19-22 avril 2001, London School of Economics, Londres. Récupéré le 12 février 2016 de <http://www.cesnur.org/2001/london2001/simon.htm>.

Abstract : Kimbanguism, one of the leading independent African churches, was established in 1921 in Central Africa by Simon Kimbangu who preached a theology of Black liberation against colonial oppression. Several of his female aides were instrumental in the history of this politico-religious movement, precursor of the independence of African countries. Rooted in a Pan-African worldview inherited from the colonial period, the Kimbanguist church offers a belief system, principles and commandments that impact, in a number of ways, on gender relations. Since the 70s, the Kimbanguist diaspora in Europe and North America offers examples of cultural adjustments. In this diasporic context, Kimbanguist women need to negotiate two different value systems : one that is regulated by the religious norms and social traditions of their home countries, and another that is delimited by the socially established norms of Western societies. This paper analyzes the interaction of these two value systems in Kimbanguist female leadership and actions.

Keywords : Kimbanguism, Africa, blackness, Congo, ethnicity, migration, gender, African women
