

Université de Montréal

**Autoritarismes étatiques et régulation religieuse du politique en  
République démocratique du Congo. Analyse discursive de la parole  
épiscopale catholique sur les élections (1990-2015)**

par

Ndongala Maduku Ignace

Faculté de théologie et de sciences des religions

Thèse présentée à la Faculté de théologie et de sciences des religions

en vue de l'obtention du grade de Ph.D.

en Sciences des religions

juillet 2015

© Ndongala, 2015

## Résumé

Centrée essentiellement autour de la parole épiscopale congolaise, la présente recherche porte sur les articulations de la religion et du politique dans une perspective limitée au catholicisme en RDC. En prenant pour base empirique la ville de Kinshasa, elle thématise les effets des dynamiques religieuses sur les fermentations sociales et les changements politiques dans un contexte d'autoritarisme. Celui-ci est, dans ce travail, problématisé comme le fait conjoint de l'institution étatique et de l'organisation religieuse catholique. Le choix de cette approche relationnelle basée sur les interactions entre religion et politique, permet d'inscrire ce travail dans le champ d'études des sciences des religions. L'approche retenue s'appuie également sur les avancées de la sociologie politique et éclaire la régulation religieuse du politique, rarement étudiée par les sciences humaines. Cette recherche s'inscrit donc à l'intersection entre l'histoire, la sociologie, les sciences politiques, l'anthropologie, l'analyse du discours, la philosophie et la théologie. Sa thèse centrale est organisée autour d'une question principale : comment la religion participe-t-elle à la régulation du politique dans le contexte d'autoritarisme caractéristique de la RDC ? La réponse à cette question croise l'approche fonctionnelle de la religion et l'analyse des déclarations institutionnelles de l'épiscopat congolais. Elle esquisse les relations entre, d'une part, contextes et événements sociopolitiques et d'autre part, discours et pratiques religieuses. Elle construit la scène religieuse à partir de la trajectoire sociopolitique, économique et culturelle de la RDC entre 1990 et 2015, sous les Présidents J.-D. Mobutu, L.-D. Kabila et J. Kabila. Elle étudie l'offre normative de sens de leurs éminences J.-A. Malula, F. Etsou et L. Monsengwo. L'analyse de la rhétorique de l'épiscopat sur les élections vérifie la plausibilité sociale et l'efficacité politique de la parole épiscopale congolaise. Elle se ressource dans la pragmatique de la communication telle que mise en œuvre dans l'analyse argumentative du discours de R. Amossy et dans celle du discours politique de P. Charaudeau. En mettant la focale sur l'objet linguistique « vérité des urnes », la recherche pose au niveau normatif, juridique et éthique, le problème de l'institutionnalisation d'un État de droit en RDC. Les élaborations sur ce dernier niveau s'articulent autour de l'inscription de l'éthique dans l'agir politique. L'examen des modes conventionnels d'action des chrétiens (élections de 2006 et 2011) et non conventionnels (marche des chrétiens de 1992 et 2012) conduit à éclairer les modes de reproduction ou de contestation de l'autoritarisme étatique par l'organisation religieuse. Il permet de promouvoir une démocratie des valeurs et d'action adossée à la *parrhêsia*. L'introduction de l'aléthique dans la vie publique donne à voir la parole épiscopale congolaise comme un discours *ethopoïétique*. C'est sur ce point précis que les élaborations de M. Foucault sur la *parrhêsia* aident à thématiser la capacité de la religion à informer et à influencer la démocratisation de la RDC. De là, la requête formulée pour un nouveau système d'action institutionnelle de l'organisation religieuse, susceptible de promouvoir le courage de la vérité en situation autoritaire. Cette innovation permet de tenir ensemble les valeurs démocratiques et les valeurs de l'Évangile, en les corrélant à la cohérence axiologique, à la probité morale et à l'intégrité existentielle des protagonistes de la démocratisation de la RDC.

**Mots-clés:** Autoritarisme, régulation, religion, politique, analyse du discours, *parrhêsia*, vérité des urnes, mobilisation, manifestations, élections, démocratie.

## **Abstract**

Articulated mainly around the Congolese Episcopal speech, this research focuses on the joints of religion and politics in a limited perspective to Catholicism in the DRC. Taking as empirical basis Kinshasa, she thematizes the effects of religious dynamics on social fermentations and policy changes in an authoritarian context. This is, in this work, problematized as Partner of state institution and the Catholic religious organization. The choice of this relational approach based on the interaction between religion and politics, allows to place this work in the field of study of Religious Studies. The approach is also based on the advances in political sociology and illuminates the religious regulation policy, rarely studied by the humanities. This research is therefore the intersection between history, sociology, political science, anthropology, discourse analysis and theology. Its central thesis is organized around a central question: how religion she participates in the policy of regulation in the context of authoritarianism characteristic of the DRC? The answer to this question crosses functional approach to religion and the analysis of institutional statements by the Congolese bishops. It outlines the relationship between on the one hand, and socio-political events and contexts other, speech and religious practices. It built the religious scene from the sociopolitical, economic and cultural trajectory of the DRC between 1990-2015, Under the Presidents J.-D. Mobutu L.-D. Kabila and J. Kabila. She studies the normative sense to offer their eminences J.-A. Malula, F. Etsou and L. Monsengwo. The analysis of the rhetoric of the episcopate on elections plausibility checks social and political efficiency of the Congolese Bishops' word. The resource in the pragmatics of communication as implemented in the argumentative discourse analysis R. Amossy and in the political discourse of P. Charaudeau. By putting the focus on linguistic object "truth of the polls", the research raises the normative, legal and ethics, institutionalization problem of the rule of law in the DRC. Elaborations on this last level revolve around the inclusion of ethics in political action. The review of conventional modes of action of Christians (2006 elections and 2011) and unconventional (on Christians in 1992 and 2012) led to enlighten reproduction modes or challenge to the state authoritarianism by the religious organization. It helps promote democracy values and action backed *parrhesia*. The introduction of the alethic in public life gives you the Congolese Episcopal *ethopoïétique* speech as a speech. It is on this point that M. Foucault elaborations on *parrhesia* help thematize the ability of religion to inform and influence the democratization of the DRC. From there, the request made for a new system of institutional action of the religious organization, capable of promoting the courage of truth in authoritarian situation. This innovation allows to hold together the democratic values and the values of the Gospel, by correlating the consistency axiological, moral probity and existential integrity of the protagonists of democratization of the DRC.

**Keywords** : Authoritarianism, regulation, religion, politics, discourse analysis, *parrhesia*, truth of the polls, mobilization, demonstrations, elections, democracy

## Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	iii
Table des matières.....	iv
Liste des sigles.....	vii
Liste des abréviations.....	xi
Dédicace.....	xii
Remerciements.....	xiii
Introduction.....	1
Chapitre préliminaire : Prolégomènes méthodologiques, approche des notions opératoires et état de la question de recherche .....	5
1.1. Prolégomènes méthodologiques.....	6
1.2. Approche des notions opératoires .....	8
1.2.1. Éléments de définition de la religion .....	8
1.2.2. Formulation heuristique de l'expression organisation religieuse .....	11
1.2.3. Précisions épistémologiques sur les valeurs mobilisatrices .....	15
1.3. Bref état de la question de recherche .....	18
Première partie : Cadre général d'intelligence du contexte de la République démocratique du Congo : construction du concept d'autoritarisme .....	27
Chapitre 2- Mise en perspective du contexte sociopolitique, économique et culturel de la RDC .....	30
2.1. Du monopartisme à la dérive autoritaire de J.-D Mobutu.....	31
2.1.1. L'ascension politique de J.-D. Mobutu .....	31
2.1.2. Horizon culturel et politique de l'authenticité.....	40
2.1.3. La conférence nationale souveraine, un chant du cygne du mabutisme ?.....	54
2.2. Le legs d'enclaves autoritaires et la dictature institutionnalisée des Kabila (1997-2015).....	61
2.2.1. La Transition dictatoriale de L.-D. Kabila.....	61
2.2.2. De la quête d'une paix improbable à l'institutionnalisation de la dictature par J. Kabila.....	71

3.1. L'Église catholique de Kinshasa à l'épreuve de l'autoritarisme .....	94
3.1.1. J.-A. Malula et le projet d'une Église congolaise dans un État congolais (1964-1989) .....	95
3.1.2. L'Église, une famille des enfants de Dieu selon F. Etsou Nzabi Bamungwabi (1990-2007) ....	110
3.1.3. L'archidiocèse de Kinshasa sous L. Monsengwo : une Église qui resplendit de la lumière du Christ (2007-2015).....	119
3.2. La mobilisation chrétienne en contexte d'autoritarisme : les fidèles catholiques dans l'arène politique .....	128
3.2.1. Agir en citoyens et sujets politiques responsables : une mission des chrétiens catholiques .	129
3.2.2. L'événement protestataire comme défiance des autorités religieuses et politiques : analyse de la marche du 16 février 1992 .....	148
3.2.3. La contestation des résultats des élections de 2011 : étude des dynamiques de la marche du 16 février 2012 .....	161
3.2.4. La marche du 1 <sup>er</sup> août 2012 : une constellation d'actions à l'initiative des évêques de la CENCO .....	169
Conclusion .....	174
Conclusion de la première partie .....	182
Deuxième partie : Perspectives sur la régulation religieuse du politique et les fonctions de la religion en RDC .....	183
Chapitre 4- La Parole épiscopale congolaise au risque de l'analyse du discours .....	186
4.1 Ancrage théorique et cadre méthodologique .....	188
4.1.1. Une recherche à l'aune de l'argumentation dans le discours .....	188
4.1.2. Les notions opératoires .....	191
4.1.3. Choix méthodologique .....	207
4.1.4. Le corpus .....	209
4.2. Analyse des déclarations institutionnelles de la CENCO sur les élections de 2006 .....	212
4.2.1. Approche de la CENCO en contexte .....	212
4.2.2. Situation et cadre d'énonciation du Message de la CENCO sur la crise postélectorale de 2006 .....	217
4.2.3. Les élections de 2006 en discours : la Transition et le processus électoral .....	220
4.2.4. Les élections congolaises en discours : à l'aube de la troisième République.....	231
4.2.5. Problèmes et perspectives .....	237
4.3. Analyse des déclarations institutionnelles de la CENCO sur les élections de 2011 .....	244
4.3.1. Situation et cadre d'énonciation .....	244

4.3.2. Les élections de 2011 en discours : le processus pré-électoral.....	250
4.3.3. Les élections de 2011 en discours : l'élection présidentielle .....	256
4.3.4. Problèmes et perspectives .....	275
4.4. Les élections congolaises à l'épreuve de la fraude à la Constitution.....	281
4.4.1. Les Constitutions congolaises en perspectives .....	282
4.4.2. La CENCO et le projet de révision de la Constitution congolaise .....	288
4.4.3. Une prise de position de Laurent Cardinal Monsengwo Pasinya .....	297
4.4.4. Problèmes et perspectives .....	309
4.5. Composantes rhétoriques, modèle discursif et cadre générique de la parole épiscopale congolaise .....	314
4.5.1. La parole épiscopale au risque du genre.....	315
4.5.2. De quelques agencements rhétoriques .....	320
4.5.3. Les traits distinctifs du modèle discursif de la CENCO .....	323
<b>Chapitre 5- La régulation religieuse du politique à Kinshasa.....</b>	<b>341</b>
5.1. L'organisation religieuse catholique et la moralisation de la vie publique.....	343
5.1.1. La régulation comme concept opératoire en sciences des religions .....	344
5.1.2. La contribution de l'Église catholique à régulation du politique.....	351
5.1.3. La vérité des urnes, une doxa pour la moralisation de la vie publique .....	358
5.2. La parole épiscopale comme discours ethopoïétique .....	370
5.2.1 Genèse et contenu de la notion de la parrhêsia .....	373
5.2.2. Pour une parole épiscopale parrhêsiaïste.....	378
5.2.3. Demain à Kinshasa, une organisation religieuse parrhêsiaïste ? Le courage de la vérité en contexte autoritaire .....	382
<b>Conclusion de la deuxième partie .....</b>	<b>393</b>
<b>Conclusion générale : Synthèse et perspectives de la recherche .....</b>	<b>394</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>404</b>

## Liste des sigles

ACEAC : Association des conférences épiscopales d’Afrique centrale

AFDL : Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo-Zaïre

ANC : Armée nationale congolaise

AND : Agence nationale de documentation

ANR : Agence nationale de renseignements

APEC : Appui au processus électoral au Congo

CALCC : Conseil de l’apostolat des laïcs catholiques du Congo

CARTEC : Coordination des actions pour la réussite de la Transition de l’Église catholique

CEDAF : Centre d’étude et de documentation africaine

CEI : Commission électorale indépendante

CENCO : Conférence épiscopale nationale du Congo

CENI : Commission électorale nationale indépendante

CEV : Communautés ecclésiales vivantes

CEZ : Conférence épiscopale du Zaïre

CIAT : Comité international d’accompagnement de la transition

CLC : Comité laïc de coordination

CN : Conférence nationale

CNL : Conseil national de la libération

CNR : Conseil national de résistance

CNRS : Centre national de la recherche scientifique

CNS : Conférence Nationale Souveraine



CNS : Conseil national de sécurité

CONACO : Convention nationale congolaise

CPI : Cour pénale internationale

CPL : Centre pastoral Lindonge

CPP : Comités du pouvoir populaire

CRISP : Centre de recherche et d'information sociopolitiques

CSR : Conseil suprême de la révolution

CVR : Corps des volontaires de la République

DDB : Desclée de Brouwer

DEMIAP : Direction militaire des activités antipatrie

DGM : Direction générale des migrations

DIA : Document et information pour l'Afrique

DSP : Division spéciale présidentielle

ECC : Église du Christ au Congo

ECZ : Église du Christ au Zaïre

EHESP : École des hautes études en santé publique

FAC : Forces armées congolaises

FARDC : Forces armées de la République démocratique du Congo

FAZ : Forces armées zaïroises

FCK : Facultés catholiques de Kinshasa

GRIP : Groupe de recherche et d'information sur la paix et la sécurité

GTAS : Groupe de théologies africaines subsahariennes

HCR : Haut conseil de la République

HCR-PT : Haut conseil de la République-Parlement de transition

ICRDES : Institut de recherche et de documentation en économie de la santé

IMK : Institut Makanda Kabobi

JMPR: Jeunesse du mouvement populaire de la révolution

LGDJ : Librairie générale de droit et de jurisprudence

MLC : Mouvement de libération du Congo

MNC : Mouvement national congolais

MPR : Mouvement populaire de la révolution

MRLZ : Mouvement révolutionnaire pour la libération du Zaïre

ONG : Organisation non gouvernementale

ONU : Organisation des Nations unies

PFNSP : Presses de la fondation nationale des sciences politiques

PPRD : Parti présidentiel pour le renouveau et le développement

PRP : Parti révolutionnaire populaire

PUF : Presses Universitaires de France

RCD : Rassemblement congolais pour la démocratie

RDA : Revue de droit administratif

RDC : République démocratique du Congo

SARM : Service d'action et de renseignement militaire

SCEAM : Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar

SNIP : Service national d'intelligence et de protection

UCAC : Université catholique d'Afrique centrale

UCAO : Université catholique d'Afrique de l'Ouest

UDPS : Union pour la démocratie et le progrès social

UNTZA : Union nationale des travailleurs du Zaïre

***Pour faciliter le repérage des documents de l'épiscopat congolais que nous avons analysés dans le présent travail, nous regroupons les sigles qui les identifient.***

A3 : Appel du 3 décembre 2011

A8 : Appel du 8 septembre 2011

C28 : Communiqué du 28 février 2014

D3 : Déclaration du 3 mars 2006

D5 : Déclaration du 5 février 2005

D5b : Déclaration du 5 décembre 2006

D12 : Déclaration du 12 août 2006

E25 : Exhortation du 25 février 2011

L14 : Lettre du 14 septembre 2014

L24 : Lettre du 24 juin 2010

M3 : Déclaration du 3 juillet 2004

M5 : Message du 5 octobre 2006

M11 : Message du 11 janvier 2012

M14 : Message du 14 février 2004

M15 : Message du 15 février 2003

M22 : Message du 22 juin 2005

Me22 : Mémoire du 22 février 2013

M24 : Message du 24 juin 2006

M27 : Message du 27 juin 2014

## Liste des abréviations

Ac : Actes

Arch. de sc. soc. des rel. : Archives de sciences sociales des religions

Art. cit: Article Cité

Cor : Corinthiens

Dir : Directeur

Éd : Éditeur

Eds : Editor

Etc. : Et cætera

Ex : exode

Is : Isaïe

Jn : Jean

L'A. : L'auteur

Mc : Marc

Mt : Matthieu

Ne : Néhémie

Op. cit. : Opus citatus

p. : Page

S. d. : Sans date

S. e. : Sans édition

S. l. : Sans lieu

Vol : Volume

## Dédicace

*À mon père Boniface Maduku Mazeka Ngalula, dont l'authenticité et la rectitude de la  
vie guident au quotidien mes pas dans la quête de la vérité.*

*À mes amis Grégoire Ntambwa et Pierre Bosangia Ile Bongonda, dont l'amitié sincère  
et le souci des autres ont été une martyria et une diaconia de la vérité.*

*À mes compatriotes Patrice Émery Lumumba, Joseph Albert Malula, Floribert Chebeya  
et Emmanuel Kataliko, dont l'énonciation de la vérité face au pouvoir a été un risque  
assumé avec courage.*

## Remerciements

L'écriture de ces pages m'a éloigné de ceux qui, après Dieu, comptent le plus dans ma vie. Au moment d'offrir le résultat de mes recherches aux lecteurs intéressés, mes pensées se tournent en premier lieu vers ceux dont la patience, la constance et la fidélité m'ont été un soutien assorti dans ma solitude et mes traversées de désert : ma mère Hélène Benga, Françoise Mulamba, Edwige Aswipala, Noël Mpati ainsi que tous les Maduku. Qu'ils trouvent dans ces pages une compensation à la peine causée par ma longue absence et une reconnaissance de leur soutien.

Il m'est agréable d'exprimer ma profonde gratitude au professeur Jean-Marc Charron, qui a accompagné mes pérégrinations dans les sciences des religions. Ses remarques suggestives m'ont aidé à frayer ma voie et à trouver ma voix dans la rumeur des discours sur la religion. Je le remercie chaleureusement de son amitié.

Je tiens pareillement à exprimer ma reconnaissance aux professeurs Jean-Claude Breton, Denise Couture, Jean-François Roussel, Robert David, Solange Lefebvre et Fabrizio Vecoli, dont les observations ont concouru à la maturation de ce travail. Celui-ci doit également beaucoup aux échanges eus avec les professeurs Gilles Routhier et Guy Jobin qui m'avaient associé à leur recherche sur la parole épiscopale. Aux collègues du séminaire des doctorands, à ceux du GTAS et ceux de la Plateforme « Demain la RDC. Comprendre pour agir », j'adresse mes remerciements pour leur apport à l'intelligence de mon thème de recherche. Je tiens également à remercier particulièrement Job Mwanakitata qui, en dépit de la rédaction de sa propre thèse, avait accepté de corriger mon manuscrit. Un fraternel merci à Isaiah Dada qui en assuré l'impression.

Pour faire une bonne recherche, l'intelligence ne suffit pas. Il faut en outre des amis et de l'argent. Je suis redevable envers Marco Moerschbacher, René Maimi, Julie et Blaise Ghesquière, Jacques Tangombe, Michel Ndaya, Antoine Mantekadi Finifini, Jean-Pierre Mpiana, Joël Lisenga, Nathanaël Soede, Sylvain Kalamba Nsapo, Adèle Nzengu, Jean Chrysostome Zoloshi et Édouard Katende. Cette thèse a été rendue possible grâce à

l'appui financier de Monse Kenziki, de l'Institut de missiologie Missio/Aachen et des bourses octroyées par la Faculté des études supérieures et postdoctorales de l'Udem. Ce travail est le couronnement de leur soutien financier.

## Introduction

« La sincérité fait la noblesse et la dignité de l'homme. C'est pourquoi un homme vraiment adulte préfère être crucifié pour la vérité que de crucifier la vérité ».

Joseph Albert Cardinal MALULA

« Je rêve de l'intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et contraintes du présent les points de faiblesse, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent ; celui qui contribue, là où il est de passage, à poser la question de savoir si la révolution, ça vaut la peine, et laquelle (je veux dire quelle révolution et quelle peine), étant entendu que seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire ».

Michel FOUCAULT

Dans l'introduction à un ouvrage collectif consacré à la religion et la modernité politique en Afrique noire, Jean François Bayart soutient que « l'Afrique continue d'inventer sa propre modernité en dialoguant avec Dieu »<sup>1</sup>. Ce dialogue en cours dont la syntaxe rend compte de l'articulation des champs religieux et politique ainsi que des formes de leur interaction fait l'objet de la présente recherche. Celle-ci s'intéresse aux effets des dynamiques religieuses sur les fermentations sociales et les changements politiques dans une perspective limitée au catholicisme en République démocratique du Congo (RDC). En prenant pour base empirique la ville de Kinshasa, elle s'interroge sur les rapports entre religion et politique à partir des discours et des pratiques ecclésiales

---

<sup>1</sup> BAYART, J.-F., (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993, p. 12. Nous ne faisons cependant pas de l'effervescence religieuse le trait caractéristique de la modernité africaine. Sur la critique d'une telle dérive, lire ONANA, J., « La sociologie politique du phénomène religieux en Afrique subsaharienne : trajectoires paradigmatiques », *Social Science Information* 41, mars 2002, pp. 327-358.



saisies comme actions historiques tant au niveau microdimensionnel (acteurs sociaux individuels et collectifs : laïcs et clergé) qu'au niveau macrodimensionnel (institution)<sup>2</sup>.

Au regard de la recomposition du paysage sociopolitique subséquente à la démocratisation (1990), nous cherchons à comprendre comment les dynamiques religieuses influencent l'énonciation, l'invention et la gestion du politique en contexte d'autoritarisme. La recherche pose à neuf la question des fonctions classiques de la religion et discute les stéréotypes sur la religion perçue comme vecteur de changement social et politique. Elle analyse les dynamiques politiques de la religion à partir de l'engagement sociopolitique de l'Église catholique, une organisation hiérarchisée et centralisée qui fonctionne sous un mode autoritaire. Dans cette ligne, la recherche, confronte, d'une part, la rhétorique de l'épiscopat congolais sur la crise sociopolitique avec les pratiques de ses acteurs, et de l'autre, elle revisite son offre normative de sens et analyse son leadership organisationnel. La perspective qui nous intéresse ici est jusqu'à ce jour peu exploitée et attire peu l'attention des chercheurs. Elle porte sur la régulation religieuse du politique. Nous faisons le choix de placer la focale sur deux formes de participation politique : les manifestations et le vote<sup>3</sup>. Ce qui articule la recherche autour de deux sites d'étude, à savoir la marche des chrétiens (1992 et 2012) et l'expertise électorale de l'Église catholique (2006 et 2011).

En amorçant cette recherche, nous éclairons les interactions entre les discours, les pratiques ecclésiales et les contextes autoritaires de manière à analyser les ruptures et continuités des régulations religieuses du politique. Il nous sera alors possible d'examiner les fonctions contemporaines de la religion à Kinshasa à la lumière des paradigmes théoriques élaborés par la sociologie de la religion (Patrick Michel et Niklas Luhmann) et les sciences politiques (Guy Hermet), et de confronter la rhétorique de l'épiscopat congolais sur la crise sociopolitique aux pratiques ecclésiales en cours à

---

<sup>2</sup> Sur la distinction des deux niveaux, lire HOUTART, F., « Un cadre de réflexion sociologique », in A. BASTENIER *et alii*, *L'agir évangélisteur : contraintes et fonction sociales*, Louvain, Feres, 1974, pp. 58-83.

<sup>3</sup> O. Fillieule dans un ouvrage que nous solliciterons ultérieurement définit la manifestation comme « toute occupation momentanée par plusieurs personnes d'un lieu ouvert public ou privé et qui comporte directement ou indirectement l'expression d'opinions politiques ». Lire de lui, *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Paris, Presses de Science Po, 1997, p. 44.

Kinshasa. Au confluent de notre approche se retrouve la question principale qui porte la recherche : comment, dans le contexte autoritaire caractéristique de la RDC, la religion participe-t-elle à la structuration de la réalité sociale et politique ? Autrement formulée, notre interrogation tient pour une bonne part sa consistance dans l'association des trois termes : régulation, religion et politique.

Pour une meilleure intelligence de la régulation religieuse du politique en RDC, et afin d'éviter toute approche dogmatique des situations autoritaires, nous construisons ces dernières à partir d'un détour par la trajectoire sociopolitique, économique et culturelle de la RDC. Ce détour construit la scène religieuse à partir de l'histoire, des réalités sociopolitiques, culturelles et anthropologiques. Comme tel, il illustre en creux l'évolution du catholicisme sous Mobutu puis les Kabila et éclaire l'auto-compréhension de l'Église et son organisation. Le repérage de la régulation religieuse du politique se fait à travers l'examen de quelques pratiques liées aux fonctions idéologiques de l'Église<sup>4</sup>, l'analyse de la marche des chrétiens de 1992 et 2012<sup>5</sup>, de celle organisée par la CENCO en 2012 ainsi que l'expertise électorale de l'Église catholique.

L'analyse des fonctions idéologiques consiste en l'étude des déclarations institutionnelles en l'occurrence les textes du magistère épiscopal qui accompagnent les processus électoraux et les changements politiques observables en RDC<sup>6</sup>. L'analyse du discours s'inscrit dans la ligne d'une pragmatique de la communication se ressourçant

---

<sup>4</sup> Nous laissons de côté les fonctions logistiques (fonction tribunitienne à travers les œuvres caritatives, scolaires, médiatiques, sanitaires et sociales). Sur ces fonctions, lire HERMET, G., « Les fonctions politiques des organisations religieuses à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, vol. XXIII, 1973, pp. 439-472.

<sup>5</sup> Nous considérons les deux marches comme des mobilisations politiques au sens où G. Franquemagne, R. Guin et B. Récapé les entendent à savoir « un ensemble de productions collectives visant principalement à créer ou à augmenter la reconnaissance d'une cause ». Lire FRANQUEMAGNE, G. *et alii*, « Temporaliser l'analyse des mobilisations politiques », dans T. BERTHET, *et alii*, *Les nouveaux espaces de la régulation politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 109-134.

<sup>6</sup> L'ampleur des textes de l'épiscopat congolais défie l'analyse. Nous nous limitons à quelques textes choisis parmi les plus suggestifs.

dans la théorie de l'argumentation dans le discours de Ruth Amossy<sup>7</sup> et les élaborations de Patrick Charaudeau sur le discours politique<sup>8</sup>.

L'intérêt de cette approche qui consiste à thématiser le rapport entre religion et politique à ras de texte de l'épiscopat congolais ne doit pas occulter sa difficulté. Il n'existe à notre connaissance aucun travail qui balise l'orientation de notre recherche ni ne nous livre de manière exemplaire des stratégies et repères assortis pour l'étude de l'incidence de la parole épiscopale sur la sphère politique.

Outre le chapitre préliminaire, la recherche comprend deux parties chacune subdivisée en deux chapitres dotés respectivement d'une conclusion. La première partie est consacrée à la construction du concept d'autoritarisme. La deuxième partie précise la régulation religieuse du politique. Les deux parties s'achèvent par une conclusion partielle dont la synthèse tisse la conclusion générale.

---

<sup>7</sup> On se fonde sur AMOSSY, R., *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, PUF, 2010 ; *Idem*, *L'argumentation dans le discours*, 2e édition, Paris, Armand Colin, 2006 ; *Idem*, *L'Argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, fiction*, Paris, Nathan Université, 2000.

<sup>8</sup> Nous nous appuyons sur CHARAUDEAU, P., *Le discours politique. Les masques du pouvoir*, Paris, Librairie Vuibert, 2005.

## **Chapitre préliminaire : Prolégomènes méthodologiques, approche des notions opératoires et état de la question de recherche**

Nous proposons dans ce chapitre préliminaire quelques prolégomènes méthodologiques suivis d'une précision des notions opératoires et de l'état de la question de recherche. Il est clair que la posture que nous adoptons est celle de sciences des religions. De ce point de vue, elle amarre notre recherche aux théories de deux disciplines qui s'intéressent à l'objet religion : la sociologie et l'anthropologie culturelle. Avec son double caractère, l'un rétrospectif, l'autre prospectif, la déambulation théorique nomade<sup>9</sup> de notre recherche transgresse les frontières académiques et la situe à l'intersection de l'histoire, de la sociologie, des sciences politiques, de l'anthropologie, de la philosophie et de la théologie. Notre parcours dans ce chapitre préliminaire procède par trois points. D'abord des prolégomènes méthodologiques, ensuite l'approche des notions opératoires et enfin, un bref état de la question de la recherche.

---

<sup>9</sup> Sur ce décloisonnement des disciplines, lire HERREROS, G., *Au-delà de la sociologie des organisations. Sciences sociales et intervention*. Préface de P. Bernoux et postface de F. Laplantine. Sainte-Agne, Éditions Érès, 2008, pp. 171-184. P. Gisel insiste aussi sur la nécessité de retravailler et de déplacer les distinctions des champs disciplinaires. Lire de lui, *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Paris, Cerf, 2012, pp. 113-117 *et passim*. Dans la ligne de ces auteurs, notre travail d'écriture est polyphonique et se nourrit d'une pluralité de voix.

### *1.1. Prolégomènes méthodologiques*

La posture adoptée ici est «une démarche compréhensive plutôt que strictement positiviste»<sup>10</sup>. En recourant aux concepts, modèles et théories issus d'une part, des sciences humaines qui s'intéressent à l'objet religion, et d'autre part, des contextes différents, nous ne les absolutisons pas, mais les évaluons au regard de la spécificité des réalités kinoises<sup>11</sup>. Notre recherche intègre également la méthode historique, interprétative et la méthode comparée<sup>12</sup>. Synchronique et diachronique, celle-ci décline une comparaison binaire sur des terrains variés (religieux et politique) en combinant les échelles spatiales et temporelles avec celles historiques et culturelles. Notre niche épistémologique se situant en sciences des religions, notre recherche croise l'approche fonctionnelle de l'Église et l'approche empirique basée sur l'étude de documents en l'occurrence l'analyse des déclarations institutionnelles de l'épiscopat. C'est ici que, se nourrissant d'une perspective peu exploitée, la recherche emprunte ses outils à la méthode d'analyse du discours et à la sociologie des mobilisations.

Afin d'élaborer une stratégie de recherche applicable à un site circonscrit, nous limitons le champ de la recherche *in situ* à celui offert par l'Église catholique de la ville de Kinshasa. Plusieurs raisons justifient cette limitation. En plus de la complexité de chaque situation locale et de l'étendue de la RDC, nous retenons trois autres raisons : d'abord, Kinshasa est le centre administratif, politique et économique de la RDC. Ensuite, foyer de diffusion des idées et des informations, elle est en outre l'espace privilégié de la modernité politique et religieuse. Enfin, c'est la ville que nous connaissons le mieux et où nous avons passé une bonne partie de notre vie.

---

<sup>10</sup> MAMOUDOU GAZIBO, *Introduction à la politique africaine*, Montréal, Les Presses universitaires de Montréal, 2006, p. 35.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Pour une bonne présentation d'ensemble de cette approche méthodologique, voir WAARDENBURG, J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Lausanne, Labor et Fides, 1986, pp. 107-120.

La réflexion sur le thème ici retenu pose la question des limites temporelles de la recherche. Nous retenons comme *terminus a quo* l'année de l'amorce de la démocratisation de la RDC (1990), notre *terminus ad quem* étant l'année de la révolte de la population congolaise contre la fraude à la Constitution (2015). On l'aura constaté, cette périodisation situe la recherche dans l'actualité congolaise récente. Elle s'intéresse à des situations présentes ou du moins à celles qui sont en recomposition et relèvent d'un passé récent. Le caractère d'immédiateté, de contemporanéité, d'incomplétude et de mutabilité de ces situations requiert quelques précautions épistémologiques auxquelles nous sommes attentifs<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Sur les enjeux et les difficultés d'écriture de l'histoire immédiate, nous renvoyons à SOULET, J.-F., *L'histoire immédiate : l'historiographie, sources et méthodes*, Paris, Armand Colin, 2012 ; OMASOMBA TSHONDA, J., (dir.), *Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate. Hommage à B. Verhaegen*, Paris, Karthala, 1993 ; WOLIKOW, S., « L'histoire du temps présent en question », dans *Où en est l'histoire du temps présent ? Actes du Colloque transfrontalier-CLUSE*, Dijon, 25 septembre 1977, Bulletin de l'Institut d'histoire contemporaine, n° 5 (hors série), pp. 9-24 ; PORRIER, Ph., « Les défis de l'histoire culturelle du temps présent : un terrain, des regards pluriels », dans *Où en est l'histoire du temps présent ? op. cit.*, pp. 77-87.

## *1.2. Approche des notions opératoires*

Tel qu'envisagé, cette recherche nécessite une vigilance vis-à-vis des concepts. Elle nécessite la définition des concepts opératoires assortis aussi vraie est-il qu'« une exigence essentielle de la recherche est que les concepts soient définis avec une clarté suffisante pour lui permettre de progresser »<sup>14</sup>. Les concepts d'autoritarisme et de régulation qui figurent dans le titre de cette recherche résultent d'un choix théorique et président à nos choix méthodologiques. Ils sont précisés en cours de parcours. À ce point, le travail sur les outils heuristiques précise successivement les concepts de religion, de l'organisation religieuse et de valeurs mobilisatrices.

### *1.2.1. Éléments de définition de la religion*

Il n'est pas facile de définir la religion<sup>15</sup>. L'entreprise à laquelle certains chercheurs se sont attelés est ardue. Jean Waardenburg nous prévient que « l'immensité du domaine d'investigation exige une délimitation précise du concept de religion employé et de sa portée. Cependant, quel que soit le concept choisi, celui-ci se limitera toujours à certains éléments et en omettra d'autres ; cette observation doit demeurer présente dans l'esprit du chercheur »<sup>16</sup>. Au regard de ce judicieux avertissement, il est aisé de souscrire à la difficulté, dans le cadre des sciences sociales, de définir la religion de façon univoque. Il convient dès lors d'éviter la posture épistémologique dénoncée par Jean Paul Willaime qui consiste à chercher une définition qui subsume sous un même concept la variété

---

<sup>14</sup> MERTON, R.-K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, 1965, p. 61.

<sup>15</sup> LAMBERT, Y., « "La Tour de Babel" des définitions de la religion », *Social Compass* 38 (1), 1991, pp. 73-85.

<sup>16</sup> WAARDENBURG, J., *Des dieux qui se rapprochent*, op. cit., p. 12.

phénoménale du religieux<sup>17</sup>. Comme J. Waardenburg le propose, partir d'une étude empirique axée sur le cadre sociohistorique, permet de contourner la difficulté sus mentionnée. Au terme de son ouvrage consacré à la religion dans la conscience moderne, Peter L. Berger insiste : « De par sa véritable nature une définition ne saurait être ni "vraie", ni "fausse", mais seulement plus ou moins utile »<sup>18</sup>. Nous optons donc pour une définition provisoire, mais néanmoins plus ou moins utile et opératoire pour la recherche. Nous adoptons une approche pragmatique articulée autour des discours et des pratiques qui structurent concrètement la religion.

À la suite d'Yves Lambert, nous définissons la religion comme « un système de croyances et de pratiques se rapportant à des réalités-être(s), entité(s), force(s)-supra-empiriques en relation avec l'homme par des moyens symboliques (prière, rite, méditation) et donnant lieu à des formes communautaires »<sup>19</sup>. Certes, cette définition confine les moyens symboliques à la sphère communautaire (religion objective) et occulte la sphère privée des individus (religion subjective). Comme les divers travaux d'Y. Lambert l'établissent, elle a néanmoins un triple avantage. D'abord, elle permet d'intégrer les codes, valeurs, référents et pratiques qu'elle corrèle à une instance suprême. Ensuite, elle autorise de postuler l'existence des rapports sociaux à l'intérieur de la religion et des communautés qui peuvent s'en réclamer. Enfin, elle permet d'articuler ensemble les croyances, les pratiques et les moyens symboliques<sup>20</sup>. Précisons que les croyances inscrivent l'humain dans une tradition et l'ouvrent à la compréhension du monde et de la vie à partir des données issues des textes sacrés ou du bosquet des ancêtres. Les pratiques se ressource dans les textes sacrés ou le bosquet des ancêtres et

---

<sup>17</sup> WILLAIME, J.-P., « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, 2003/2, 22, p. 251.

<sup>18</sup> BERGER, P.-L., *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Centurion, 1971, p. 266.

<sup>19</sup> LAMBERT, Y., « La définition de la religion et l'identité religieuse », dans P. MILLION (dir.), *Religiosité, religions et identités religieuses. Recherches sur la philosophie et le langage*, n° 19, 1998, p. 289 s. Lire aussi du même « "La Tour de Babel" des définitions de la religion », *art. cit.*, pp. 73-85 ; *Idem*, « Le "religieux" : réglage des concepts et dérégulation du champ », dans Y. Lambert et alii, *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp. 127-133. Lire également BOBINEAU, O., TANK-STOEPER, S., *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2007.

<sup>20</sup> Nous reprenons librement LAMBERT, Y., « Une définition plurielle pour une réalité en mutation », *Cahiers Français, Religion et société*, 1995, pp. 85-111.



donnent un sens à l'existence en induisant un type de comportement éthique et d'actions concrètes. Les moyens symboliques entretiennent une mémoire reliée à l'origine. Ils déclinent la relation de dépendance aux réalités-être(s), entité(s), force(s)-supra-empiriques.

La définition que nous adoptons se veut proche de celle de Karel Dobbelaere<sup>21</sup> et Roland J. Campiche<sup>22</sup>. Elle est de veine durkheimienne. E. Durkheim définit la religion comme « un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent »<sup>23</sup>. Cette approche corréle la religion à la théorie de la société, dans ses actes d'autocréation et de reproduction<sup>24</sup>. À notre avis, la définition d'Y. Lambert, est du point de vue sociologique, opératoire pour une approche empirique de la religion considérée dans sa mise en relation institutionnelle avec d'autres processus par lesquels la société se fonde et se maintient. Elle permet de saisir la religion dans son institutionnalisation comme fondée sur des croyances organisées en un système qui régit le croire et régule des pratiques afférentes au croire. C'est au niveau de ces dernières que, appréhendée comme un fait social, la religion est en relation formelle ou informelle, implicite ou explicite avec le politique et devient un fait politique. À ce titre, elle propose des normes et des valeurs, inspire des comportements politiques et se donne à analyser « comme une

---

<sup>21</sup> DOBBELAERE, K., *Secularization : A Multi-Dimensional Concept*, Londres, Sage Publications, 1981, p. 38 : « [La religion est] un système de croyances et de pratiques relatif à une réalité supra-empirique, transcendante, qui unit tous ceux qui y adhèrent en vue de former une seule communauté morale ».

<sup>22</sup> CAMPICHE, R.-J. *et alii*, *Croire en Suisse(s) : analyse des résultats de l'enquête menée en Suisse 1988/1989...*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992, p. 35 : « [Est religion] tout ensemble de croyances et de pratiques, plus ou moins organisé, relatif à une réalité supra empirique transcendante, qui remplit, dans une société donnée, une ou plusieurs des fonctions suivantes : intégration, identification, explication de l'expérience collective, réponse au *caractère structurellement incertain de la vie individuelle et sociale* ». Cette définition ne mentionne pas le rôle dysfonctionnel de la religion. Lire aussi GISEL, P., *Qu'est-ce qu'une religion ?* Paris, Vrin, 2007 ; HERVIEU-LÉGER, D. et WILLAIME, J.-P., *Sociologies et religion : Approches classiques*, Paris, PUF, 2001 ; TRIGANO, S., *Qu'est-ce que la religion ? : La transcendance des sociologues*, Paris, Champs Flammarion, 2004.

<sup>23</sup> DURKHEIM, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan, 1912, p. 65.

<sup>24</sup> XHAUFFLAIRE, M., « Le lieu politico-ecclésial des collectifs de base. Vers une théologie contre-institutionnelle », dans M. XHAUFFLAIRE (dir.), *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétien libérateur*, Tournai, Casterman, 1974, p. 276.

ressource symbolique des mobilisations politiques et un mode de positionnement politique dans l'espace de la cité »<sup>25</sup>. Saisir ce potentiel symbolique de la religion en tant que ressource identitaire et mémorielle, référence morale et éthique, système d'action et de valeurs fondatrices d'un ordre social et politique exige, d'une part, de s'en tenir à l'ordre des faits et de la réalité et, de l'autre, d'articuler la recherche sur une communauté concrète, située dans l'espace et dans le temps. La communauté concrète ici à l'étude est l'Église catholique de la capitale de la RDC (Kinshasa). Nous l'appréhendons au niveau de ses acteurs, de son organisation et de ses idéologies comme organisation religieuse qui exerce une fonction sociale<sup>26</sup>. Précisons ce que nous entendons par une organisation religieuse.

### 1.2.2. Formulation heuristique de l'expression organisation religieuse

Les éléments qui viennent d'être évoqués au paragraphe précédent convergent vers l'idée que la religion est un dispositif qui intègre des procédures de fonctionnement et de pouvoir (organisation) et un ensemble de représentations et de pratiques qui sont dites et/ou écrites<sup>27</sup>. Parler de religion, dans la perspective de notre recherche, c'est forcément évoquer une institution particulière ou tout au moins une forme d'organisation particulière disposant des ressources, des stratégies, des biens et d'un objectif. Jean Pierre Venant qui développe la même perspective soutient que « le domaine du religieux possède une identité humaine bien définie »<sup>28</sup>. Selon François A.

---

<sup>25</sup> FRÉGOSI, F. (dir.), *Bruno Étienne, Le fait religieux comme fait politique*, Paris, Éditions de l'aube, 2009, p. 21.

<sup>26</sup> BERGER, P., *La religion dans la conscience moderne, op. cit.*, p. 268 s. Lire aussi WILLAIME, J.-P., « La religion : un lien social articulé au don », *art. cit.*, p. 262.

<sup>27</sup> Nous nous inspirons librement de WILLAIME, J.-P., « La religion : un lien social articulé au don », *art. cit.*, pp. 48-269.

<sup>28</sup> VENANT, J.-P., « Quelqu'un frappe à la porte », dans *Le religieux dans le politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 10.

Isambert, l'identité de la religion est saisie à partir de la confession qui la représente<sup>29</sup>, en d'autres termes, à partir des formes historiques qu'elle prend en tant qu'organisation de l'institution religieuse<sup>30</sup>. Celle qui nous occupe dans cette recherche est la confession catholique. La structure sociocommunitaire de la religion est une institution et un événement que l'on désigne communément du nom d'Église. L'auto-interprétation de la religion catholique congolaise décline sa structure communautaire comme une « famille de Dieu »<sup>31</sup>. Pour le sociologue, l'étude empirique de cette structure à partir de son ancrage historique, politique, religieux, culturel, de sa fonction et de son idéologie intègre trois composantes toutes articulées au Transcendant (sacré, surnaturel, divin...) : les acteurs, une tradition et l'appareil d'exécution et de gouvernement<sup>32</sup>. L'évocation du Transcendant ne fait pas référence normative à une orthodoxie religieuse ou une théologie fondatrice<sup>33</sup>. Elle ne devrait pas occulter les causes culturelles et sociales qui participent au fonctionnement sociologique de la religion. L'expression administrative et institutionnelle de la religion est « une relation sociale entre acteurs définissables par des ressources spécifiques et entretenant avec le capital collectif de l'organisation des relations diversifiées »<sup>34</sup>. Nous convenons de la désigner, à la suite de Raymond Boudon, François Bourricaud, R.-J. Campiche, Bernard Poisson et G. Hermet, sous le vocable d'« organisation religieuse »<sup>35</sup>. G. Hermet applique ce terme aux Églises

---

<sup>29</sup> ISAMBERT, F., « Religion et politique », *Arch. de sc. soc. des rel.*, 1/49, janv-mars 1980, p. 77.

<sup>30</sup> STRYCKMAN, P., « Organisation normative et communication », *Communication et organisation*. [En ligne], 9 | 1996, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 14 septembre 2012. URL : <http://communicationorganisation.revues.org/1837>.

<sup>31</sup> On trouvera une critique des normativités théologiques de ce lexique dans notre article « Une fraternité des enfants de Dieu », *Mission de l'Église* 180, juillet 2013, pp. 40-44.

<sup>32</sup> Pour sa part, H. Mintzberg recense cinq fonctions d'une organisation. Lire MINTZBERG, H., *Structure et dynamique des organisations*, Paris, Éd. d'Organisation, 1982, p. 37. Lire aussi LORENT, A., *Management et structures d'Église. Vers un sens pastoral de la gestion*, Bruxelles, Lumen Vitae, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2013, pp. 87-111.

<sup>33</sup> STRYCKMAN, P., « Organisation normative et communication », *Communication et organisation*. [En ligne], 9 | 1996, mis en ligne le 26 mars 2012, consulté le 14 septembre 2012. URL : <http://communicationorganisation.revues.org/1837>.

<sup>34</sup> OFFERLÉ, M., *Sociologie des groupes d'intérêt*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Montchrestien, 1998, p. 85.

<sup>35</sup> POISSON, B., « Schéma d'analyse de l'organisation religieuse », *Sociologie et sociétés*, vol. 1, 2, 1969, pp. 147-170. BOUDON, R., BOURRICAUD, F., article « religion » dans *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, Quadrige, PUF, 2000, pp. 487-499. Selon eux, « si toute religion est une organisation, la religion n'est pas une organisation comme les autres ».

institutionnelles et hiérarchisées, aux sectes et aux associations ecclésiastiques<sup>36</sup>. Nous entendons l'organisation religieuse au sens d'une structuration concrète de la religion. Au-delà de ce que peut avoir de risqué le terme « organisation religieuse », nous considérons l'Église catholique, à la suite de G. Hermet, comme une organisation religieuse institutionnalisée, hiérarchisée, bureaucratique et fortement structurée<sup>37</sup>. Elle est de type « normatif ». À ce titre, elle diffuse des croyances, des normes, des prescriptions morales, des codes de comportement, des pratiques culturelles et sociales, rituelles et morales.

Dans la suite de ce travail, organisation religieuse renvoie à une « unité économique de coordination, ayant des frontières identifiables et fonctionnant de façon relativement continue, en vue d'atteindre un objectif ou un ensemble d'objectifs partagé(s) par les membres participants »<sup>38</sup>. Marquée par une continuité dans le temps, l'organisation religieuse assure une cohésion minimale des croyances et des pratiques. Elle assigne des statuts et des rôles définis à ses acteurs et en instaure le contrôle. Par ailleurs, on peut préciser davantage avec Alain Touraine qu'« une organisation est commandée par des discours institutionnels qui autorisent et réglementent un type d'autorité »<sup>39</sup>. Dotée d'une hiérarchie structurée, elle est une mise en rapport interrelationnelle et interdépendante de trois composantes : les acteurs impliqués par la croyance et par l'appartenance formelle à l'organisation, la tradition accumulée (symboles, doctrines, magistère, expériences vécues dans l'organisation) et l'appareil d'exécution et de gouvernement (partie de l'organisation qui assume ses objectifs dans son ensemble et qui prend la responsabilité d'en assurer le suivi et l'efficacité)<sup>40</sup>. La mise en rapport des acteurs avec la tradition et l'appareil dépend des objectifs de l'organisation, des ressources différenciées individuelles investies par les acteurs. Elle peut être intense ou sélective. Les processus d'interaction de l'appareil peuvent quant à eux, soit assurer la

---

<sup>36</sup> HERMET, G., « Les fonctions politiques des organisations religieuses », *art. cit.*, p. 441 s.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> MÉNARD, C., *L'Économie des organisations*, 1990, Paris, La Découverte, p.15.

<sup>39</sup> TOURAINE, A., *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978, p. 101.

<sup>40</sup> POISSON, B., « Schéma d'analyse de l'organisation religieuse », *art. cit.*, pp. 141-157.

permanence de l'uniformité des croyances et des pratiques, ou explorer des voies innovatrices. Ils peuvent donc être « stabilisateurs » ou « rénovateurs »<sup>41</sup>.

Organisation religieuse renvoie donc à l'Église catholique considérée comme une institution. Ainsi comprise, elle a des structures d'encadrement qui concourent à la socialisation et à la mobilisation de ses membres. Avec des structures différenciées, des rôles hiérarchisés et plus ou moins différenciés, l'organisation religieuse a un système normatif. Elle connaît des rapports de domination, des rapports de force et demeure traversée par des jeux de pouvoir<sup>42</sup>. On peut donc dire qu'elle a une structure politique que les sociologues qualifient à la fois d'oligarchique et de démocratique<sup>43</sup>. Elle régule la religion et accorde le monopole d'interprétation à des autorités légitimées qui appartiennent à la hiérarchie. La tradition y est médiatisée par l'appareil.

L'organisation religieuse catholique a une inscription sociale et entretient des rapports diversifiés avec le milieu externe dans lequel elle se situe (environnement sociopolitique, conjoncture économique, contexte culturel). Ces rapports assignent des formes variées aux rôles des différents acteurs. À l'instar de toute organisation, l'organisation religieuse articule l'oral et l'écrit. Nous la saisissons à partir de son histoire, de ses actions, mais également des textes qu'elle produit, qui l'écrivent et la décrivent. L'attention sur l'incarnation textuelle de l'organisation religieuse oriente notre recherche vers une mise en perspective de ses discours et pratiques en contexte d'autoritarisme d'État. Il s'agit en d'autres termes de dégager la capacité instrumentale de l'organisation religieuse sur le point précis de la régulation du politique. En dirigeant la focale sur la parole épiscopale, nous touchons à la question du discours institutionnel et du positionnement idéologique des évêques congolais. Un tel positionnement est influencé et régi par des valeurs mobilisatrices.

---

<sup>41</sup> *Idem*, p. 151.

<sup>42</sup> On pourra se reporter à l'ouvrage de BOBINEAU, O., *L'empire des papes. Une sociologie du pouvoir dans l'Église*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

<sup>43</sup> BOUDON, R., BOURRICAUD, F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, *op. cit.*, p. 437.

### 1.2.3. Précisions épistémologiques sur les valeurs mobilisatrices

L'organisation religieuse propose un certain nombre de valeurs et d'orientations à ses acteurs. Toutes se réclament d'une filiation dans la tradition et d'un ressourcement dans les valeurs religieuses, mais ne manquent pas de fondements sociologiques et philosophiques. C'est sous forme de mots et de discours lestés de « poids idéologique » qu'elle entend nourrir la foi des acteurs et les impliquer dans l'action. De manière explicite ou implicite, inchoative ou inorganisée, le discours de l'organisation religieuse est porteur d'orientations, de programmes d'action, d'explication et d'évaluation qui donnent un sens au vécu des acteurs, produit et reproduit l'organisation religieuse. Il est certes vrai que tous les discours ne remplissent pas ces fonctions de la même manière. Ceux qui nous intéressent dans cette recherche se rapportent à la crise électorale et ont comme horizon d'attente un vivre-ensemble harmonieux que charrie le concept de démocratie. Ainsi considérés, les discours sont des propositions positives ou normatives se ressourçant dans l'éthique et arrimées à la praxis chrétienne. Dans la mesure où ils portent sur l'organisation sociale et politique, ils sont porteurs d'idéologies<sup>44</sup>. Mais cette notion fortement polysémique, voire banalisée, connaît de multiples références dans les sciences humaines et sociales. Par commodité, au regard de son abondante utilisation dans des contextes extrêmement variés, nous lui préférons l'expression « valeurs mobilisatrices ». Il y a une autre raison au choix de ce terme. Les valeurs qui nous intéressent font appel aux notions de sacré et de transcendance, et de ce fait, se différencient des idéologies, lesquelles, selon R. Boudon et F. Bourricaud, les ignorent.

Nous entendons par « valeurs mobilisatrices », des valeurs ultimes et des normes, des « idéaux collectifs » qui, en consonance avec les grands objectifs que l'organisation religieuse se donne à un moment donné de l'histoire, et ce, au regard des conjonctures

---

<sup>44</sup> Selon R. Boudon et F. Bourricaud, le terme idéologie a été créé par Destutt de Tracy à la fin du XVIIIe siècle. Repris par Marx puis Lénine, la notion reçoit des connotations variées qui compliquent son usage. Lire article « idéologies » dans R. BOUDON, F. BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie, op. cit.*, pp. 295-301.

historiques et politiques concrètes, des dimensions culturelles et des attentes des acteurs, influent sur les pratiques des acteurs religieux. Ces valeurs sous-tendent l'agir-ensemble intentionnel des acteurs de l'organisation religieuse. Susceptibles de retouches et des réformes, les valeurs mobilisatrices offrent une culture, c'est-à-dire une structure de valeurs et de normes, une manière de penser, un mode d'appréhension du monde qui insufflent une dynamique aux pratiques<sup>45</sup>. Le fonctionnement d'une organisation implique une multiplicité de valeurs qui forment un système des valeurs. Celui-ci est un lieu de création, de transformation de l'organisation religieuse et des structures du pouvoir<sup>46</sup>. Le système de valeurs a une capacité intégratrice certes, mais qui unit autant qu'elle divise. Il importe dès lors, ainsi que le suggèrent R. Bourdon et F. Bourricaud, de « distinguer dans tout système de valeurs son *noyau dur* et les réfractions très variables sous lesquelles ce noyau dur apparaît à travers le temps dans des combinaisons diverses »<sup>47</sup>. Selon les mêmes auteurs, « on peut [...] traiter le système de valeurs comme une *tradition* – c'est-à-dire – comme une histoire avec ses redites, ses omissions, ses repentirs »<sup>48</sup>. Le système de valeurs est perçu comme le dynamisme ou l'obstacle décisif de la médiatisation de la tradition par l'appareil d'exécution et de gouvernement. Il concourt à l'intelligence de formes de praxis politique promue par l'organisation religieuse dans sa participation à la vie sociale, culturelle et politique. Ce faisant, il assigne une dimension idéologique à l'organisation religieuse. Celle-ci se donne à voir dans son action institutionnelle et dans celle de ses évêques à titre individuel ou comme groupe (CENCO). De cet examen de la notion de « valeurs mobilisatrices », il est possible de tirer quelques enseignements utiles pour la suite de notre recherche. L'on peut donc dire que la parole épiscopale est dominée par telle valeur mobilisatrice et que la CENCO emprunte dans son discours des valeurs mobilisatrices. Ce qui souligne l'exigence d'une critique de la cohérence des valeurs

---

<sup>45</sup> On se fonde principalement sur ENRIQUEZ, E., *L'organisation en analyse*, Paris, PUF, 1992, p. 35.

<sup>46</sup> GRAND'MAISON, J., *Nationalisme et religion. Religion et idéologies politiques*, Montréal, Beauchemin, 1970, pp. 11-15 ; *Idem*, *Stratégies sociales et nouvelles idéologies*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1970, pp. 147-166 et *passim*.

<sup>47</sup> Article « valeurs », dans R. BOUDON, F. BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de la sociologie*, *op. cit.*, p. 668.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

mobilisatrices, des procédures à la source de l'élaboration de leurs contenus. L'analyse des valeurs mobilisatrices permet, d'une part, de situer l'organisation religieuse, en dehors des déclarations de principes, au niveau de la réalité concrète, et d'autre part, de connaître la culture politique tant des responsables majeurs, des autres acteurs que de l'organisation religieuse.



### 1.3. Bref état de la question de recherche

Depuis 1990, les travaux sur les transformations sociopolitiques que connaît la RDC se sont multipliés de manière exponentielle<sup>49</sup>. Les tendances qui se dessinent dans cette littérature manifestent cependant peu d'intérêt sur les effets réels ou attendus des dynamiques religieuses sur le politique. Les rares travaux qui thématisent cette question, l'ouvrage de Jean Bruno Mukanya Kanyinda Muana excepté, s'enlisent dans des élaborations spéculatives, des généralisations théoriques ou dans un parcours historique, voire descriptif. La contribution spécifique de notre recherche est de combler ce déficit en mobilisant les sciences des religions autour de deux formes de participation politique canalisées par l'Église catholique (marche des chrétiens et élections), approchées comme des « faits heuristiques ». Quatre ouvrages suggestifs dont les enjeux ne sont pas éloignés de notre recherche sont accessibles sur le thème<sup>50</sup>.

J.-B. Mukanya<sup>51</sup> est un historien et laïc catholique. Au nom de ses deux compétences, il met au jour les relations entre l'Église catholique et l'État congolais. Le sous-titre précise l'angle d'approche de son ouvrage à savoir l'étude des enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa. On notera au passage que son ouvrage dont le site empirique est le même que le nôtre se signale par son apport à l'intelligence de la modernité sociale et politique à Kinshasa. Sa démarche historique va de la fin de la Deuxième Guerre mondiale (1945) jusqu'au déclin de la deuxième République (1997). L'A. puise à de nombreuses sources disponibles et accessibles. Son attention est d'abord

---

<sup>49</sup> Les Éditions L'Harmattan (France) ont ouvert une collection « Congo/Zaïre Histoire & Société » qui publie bon nombre de travaux sur le rôle de la religion dans l'éveil puis l'accompagnement démocratique au Congo Kinshasa.

<sup>50</sup> La présente revue de la littérature rend compte de quatre ouvrages issus des dissertations doctorales présentées entre 2004 et 2007 par quatre étudiants congolais (un laïc et trois prêtres) dans des Universités européennes. Le premier ouvrage que nous analysons, celui de l'étudiant-laïc, est en histoire, les trois autres en théologie. Par-delà les différences de disciplines, de présupposés méthodologiques et de perspectives théoriques, ces ouvrages ont pour point commun l'étude de l'engagement sociopolitique de l'Église catholique en RDC. On tentera ci-après de les examiner de plus près de manière à relever leur fécondité heuristique et les perspectives qu'ils offrent à notre recherche.

<sup>51</sup> MUKANYA KANYINDA MUANA, J.-B., *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaïre. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, Paris, L'Harmattan, 2008.

sollicitée par les projets de société portés, d'une part, par le Cardinal Joseph Albert Malula, archevêque de Kinshasa (société chrétienne) et de l'autre, par le Président Joseph Désiré Mobutu (société marquée par l'authenticité)<sup>52</sup>. Il déroule le fil d'une histoire marquée par des fluctuations des relations de l'Église avec le pouvoir politique, et des redistributions et redéfinitions du pouvoir au sein de l'Église. Il éclaire ensuite leurs retombées sur le changement social à Kinshasa. L'intérêt de l'ouvrage réside essentiellement dans sa cohérence panoramique et son souci de « mettre en lumière les influences réciproques des mutations de l'environnement sociopolitique sur l'évolution de l'Église et de celle-ci sur la modernité sociale dans la capitale congolaise »<sup>53</sup>.

L'A. structure son ouvrage en deux parties fort développées. La première est consacrée aux débats de société tels qu'appréhendés par l'Église locale kinoise. La deuxième partie est articulée autour des mutations du lien social et l'inventivité de l'Église locale. La perspective que l'A. adopte est celle de « l'Église d'en bas ». Elle vise à saisir davantage la répercussion du discours officiel parmi les gens ordinaires et leur apport spécifique au changement. L'ouvrage s'achève par une conclusion générale. Il explore plus nettement les dynamiques sociales mises en œuvre par l'Église de Kinshasa pour s'adapter aux défis de la modernité. Dans le prolongement de son analyse, J.-B. Mukanya rend compte de l'implication de l'Église catholique dans le processus de changement social. Il établit que l'Église n'a pas assumé la fonction historique de régulation d'une société en quête de démocratisation.

Le titre de l'ouvrage d'Anicet Mutonkole Muyombi<sup>54</sup>, cerne son thème essentiel. Son propos d'ensemble vise à examiner le rôle de l'Église catholique dans le processus de démocratisation du Congo. L'ouvrage se ressource dans les documents épiscopaux publiés entre 1990 et 2006. L'A. les analyse dans le troisième chapitre qu'il fait

---

<sup>52</sup> L'idéologie politique prônée par le Président J.-D. Mobutu définissait l'identité des Congolais à partir d'un retour à l'essence du « génie » des valeurs de la tradition ancestrale. Sur les différents sens de l'authenticité, lire MUSSIA KAKAMA, « Authenticité, un système lexical dans le discours politique au Zaïre », *Mots*, 6, mars 1983, pp. 31-58.

<sup>53</sup> MUKANYA KANYINDA MUANA, J.-B., *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaïre*, op. cit., p. 7.

<sup>54</sup> MUTONKOLE MUYOMBI, A., *L'engagement de l'Église catholique dans le processus de démocratisation en République Démocratique du Congo*, Frankfurt Am Main, Peter Lang, 2007.

précéder de deux chapitres consacrés respectivement à la compréhension de la notion de démocratie puis à la réception de la démocratie par le magistère pontifical. Le quatrième chapitre s'attache à une évaluation critique de l'engagement de l'Église dans le processus de démocratisation.

D'entrée de jeu, A. Mutonkole familiarise le lecteur avec la notion de démocratie. Il la définit en attirant l'attention sur la diversité d'approches à laquelle elle donne lieu. On retiendra le choix de l'A. de l'appréhender comme « un processus, un long processus »<sup>55</sup>. Le chapitre deux a pour objet l'Église catholique dont la compréhension du système démocratique est interrogée. A. Mutonkole s'intéresse à la période de 1960 à 1990. Trente ans lui laissent assez de perspectives pour statuer sur l'engagement démocratique de l'Église. Sur ce point précis, l'A. croit déceler un silence coupable de la hiérarchie résultant de la collusion entre l'épiscopat et le régime totalitaire<sup>56</sup>. Si cette remarque est exacte, elle n'en est pas moins injuste. Il nuance néanmoins son analyse en reconnaissant que le document *L'appel au redressement de la Nation* publié en juillet 1978 constitue « un vrai document démocratique par excellence et préfigure pour ainsi dire, le Mémoire que les évêques remettront au Président de la République lors des consultations populaires en 1990 »<sup>57</sup>. C'est à ses yeux un acte de reconnaissance de la démocratie qu'il ne se prive pas de critiquer, en relevant au passage les limites de l'argumentation des évêques. Il n'a pas de peine à établir que ces derniers situent le mal zaïrois dans le registre moral plutôt que structurel.

Son analyse des discours épiscopaux ouvre sur une question importante : la perception de la démocratie par les évêques congolais. Au terme d'une analyse qui reste attenante à l'histoire de la démocratisation du Congo de 1990 à 2006, l'A. conclut que l'investissement de l'Église en faveur du processus de démocratisation s'est cantonné dans des dénonciations, des orientations et des généralités de principe. Cette conclusion

---

<sup>55</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 111. La qualification du régime du Président Mobutu de totalitaire est excessive, et appelle des nuances.

<sup>57</sup> MUTONKOLE MUYOMBI, A., *L'engagement de l'Église catholique*, op. cit., p. 109. En réponse à la consultation populaire initiée du 30 janvier au 2 avril 1990 par le Président Mobutu, l'épiscopat avait adressé à ce dernier un Mémoire reprenant sa critique du système Mobutu et sa vision de l'avenir du pays.

ne manque pas de poser le problème de la production des normes et de l'attestation des pratiques par la rhétorique épiscopale. Dans notre perspective, nous élargissons le problème qu'elle affleure à la question de l'identité discursive de l'épiscopat.

L'interrogation sur l'impact de l'investissement de l'Église dans le processus démocratique l'amène à relever l'efficacité limitée de l'action de l'Église. Elle s'explique par le peu d'audience accordée aux documents qui, du reste, produits en français, sont donc peu connus à la base. Ils ne bénéficient pas non plus d'experts en matière politique, économique, ni de conseillers compétents.

Une conviction traverse l'ouvrage d'A. Mutonkole : la crise de pouvoir qui affecte les diocèses et qui se manifeste par la centralisation du pouvoir et la reconduction de la méthode utilisée jadis par le dictateur Mobutu requiert non seulement l'indépendance de l'Église vis-à-vis de l'État, mais aussi la révision du mode d'exercice du pouvoir et l'intégration des valeurs de la démocratie dans l'Église. Or, il nous paraît important pour le propos d'ensemble de notre recherche de scruter la configuration ecclésiale actuelle en avançant deux ordres d'approche. La première ecclésiologique, consiste à interroger l'auto-compréhension de l'Église de Kinshasa. La seconde approche tirée des sciences sociales examine le modèle organisationnel de cette Église.

Comme son titre l'indique, l'ouvrage de Clément Makiobo<sup>58</sup>, s'intéresse au rôle joué par l'Église catholique dans l'évolution sociopolitique du Zaïre. C. Makiobo élargit sa perspective historique et remonte à l'histoire des missions du XIXe siècle. En mettant l'emphase sur les prises de position de l'épiscopat zaïrois, il se lance dans l'étude des textes publiés par cet épiscopat entre 1972 et 1997. Il touche au conflit récurrent entre l'Église et l'État. La mise en évidence du levier idéologique du mobutisme (authenticité), de l'imaginaire et de la symbolique déployés par le MPR lui permet d'illustrer la contestation de la dictature par l'Église catholique, particulièrement par sa figure de proue, le Cardinal J.-A. Malula. On ne peut manquer de noter et d'apprécier l'élargissement de son analyse aux Églises kimbanguiste et protestante.

---

<sup>58</sup> MAKIOBO, C., *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2004.

L'ouvrage se déploie en trois parties. La première situe l'Église catholique dans le contexte de la colonie. La deuxième partie présente l'Église catholique sous le régime Mobutu. La troisième partie retrace les préludes au changement et évoque le rôle des mouvements et associations catholiques zaïrois. Une conclusion générale clôture l'ouvrage.

C. Makiobo analyse la mythologie du parti unique et la crise qui oppose la religion séculière à la religion catholique. Cette crise dont les protagonistes sont le général Mobutu et le Cardinal Malula est accentuée par des mesures anticléricales portées par une idéologie politique : l'authenticité entendue comme la quête de « l'identité africaine ». Il ressort de l'analyse des Déclarations et Lettres pastorales de la Conférence épiscopale du Zaïre qu'elles sont une dénonciation des causes de la crise zaïroise et une proposition des pistes pour un changement radical et durable. Quelles incidences ont-elles eues sur le vécu des communautés chrétiennes ? L'A. répond à cette question en proposant « un bref bilan sur l'efficacité et les faiblesses des interventions des évêques du Zaïre »<sup>59</sup>. Cette pérégrination dans le magistère épiscopal l'amène au constat fait précédemment par A. Mutonkole : l'important travail d'élaboration de textes de l'épiscopat est encore trop peu connu à cause d'un mode de diffusion non adapté aux réalités du pays<sup>60</sup>. Et de conclure : « Le manque de moyen de vulgarisation des déclarations et lettres pastorales des évêques du Zaïre réduit considérablement leur efficacité sur le vécu des communautés chrétiennes »<sup>61</sup>. Nous reviendrons sur l'examen de ce problème plus loin. La troisième partie de son ouvrage est axée sur l'apport au changement par les mouvements et associations catholiques zaïrois. C'est en décrivant les activités du groupe Amos qu'il parle de la « Marche de l'espoir » du 16 février 1992 et de la Conférence nationale souveraine. À son avis, « l'Église doit poursuivre avec courage, audace et foi son engagement pour une société zaïroise plus juste »<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> *Idem*, p. 123.

<sup>60</sup> *Idem*, p. 150.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> *Idem*, 223.

L'ouvrage d'Aurélien Kambale Rukwata<sup>63</sup> s'essaie à la formulation d'une éthique politique à partir de l'analyse du discours social de l'épiscopat (1990-1997). Le cadre analytique qu'il élabore pose la question de l'écart entre les déclarations des évêques et ses applications dans la réalité. Son idée directrice est annoncée dans le titre. La thèse qu'A. Kambale défend concerne l'efficience, l'efficacité et l'applicabilité de la « doctrine sociale » de l'Église. Il l'explicite en analysant les catégories ecclésiologiques majeures du discours social et la théologie qui lui est sous-jacente. Ce qui légitime l'herméneutique du discours des évêques qu'il développe et justifie le recours aux sciences du langage.

L'ouvrage est structuré en trois parties qui s'imbriquent parfaitement. Après avoir délimité le cadre du travail et fondé dans la première partie les références ecclésiologiques de la théologie sociale, l'A. se livre dans la deuxième partie à une approche lexicologique et rhétorique du discours sociopolitique de l'épiscopat congolais. Il expose dans la troisième partie les fondements théologiques de l'enseignement social de l'Église.

La première partie s'ouvre avec l'étude des auteurs ayant en commun un rapport à l'histoire considérée comme un « lieu théologique », et leur ouverture au pluralisme et à la particularité (M.-D. Chenu, M. Clément et J.-Y. Calvez). L'A. propose une rétrospective de l'histoire de la théologie africaine et passe en revue les grandes figures de cette théologie et leurs pensées. Il esquisse une prospective qui lie l'invention des sociétés africaines à l'intégration de la culture et de la révélation dans une dynamique de contextualisation, d'interpénétration, de communication réciproque, de rencontre de dialogue, de promotion mutuelle et de nécessaire interrelation. A. Kambale évoque les références ecclésiologiques majeures de la « théologie sociale » en Afrique. Il les scande en trois moments qui correspondent à trois catégories ecclésiologiques. (Corps du Christ, Peuple de Dieu et Église-famille de Dieu) censées influencer la traduction du message de la foi. L'analyse lexicologique et rhétorique du discours sociopolitique des

---

<sup>63</sup> KAMBALE RUKWATA, A., *Pour une théologie sociale en Afrique. Étude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 2004.

évêques congolais qu'il amorce conjugue trois approches : une approche conceptuelle (concept majeur), une approche principielle (principe de référence) et une approche pour l'engagement (recommandations pour le témoignage et la mission).

A. Kambale rappelle le contexte social d'émergence du discours sociopolitique des évêques congolais. Il constate une radicalisation du discours social à partir de 1990. En prenant la Conférence nationale souveraine (CNS) comme repère temporel, il distingue un avant, un pendant et un après CNS. Sa lecture des discours des évêques est traversée par la question des mécanismes, stratégies et pratiques que ces discours construisent pour susciter chez leurs destinataires un comportement social conforme à l'idéal de l'Évangile. En ce sens, les références et l'argumentation des évêques l'intéressent au plus haut point. Dans la troisième partie, l'A. développe la « théologie sociale » en Afrique. Il fait ressortir les présupposés de cette théologie ainsi que son fondement. Comme prolégomènes de réponses à son investigation, il brosse avec finesse et nuances l'évolution de la rencontre entre l'Église et la société avant et après Vatican II.

Focalisé autour de l'élaboration de la théologie sociale en Afrique à partir du discours sociopolitique de l'Église catholique du Congo, l'ouvrage d'A. Kambale étudie le discours sociopolitique de l'épiscopat dans sa matérialité purement langagière. Il thématise l'écart entre les déclarations des évêques et la réalité. Comme A. Makiobo, il note le fait que l'important travail d'élaboration de textes de l'épiscopat est encore trop peu connu à cause d'un mode de diffusion non adapté aux réalités du pays et du manque de moyen de vulgarisation<sup>64</sup>. Cette question d'efficacité de la « doctrine sociale » constitue un enjeu d'importance et nous impose l'exigence d'une analyse pragmatique du discours de l'épiscopat. A. Kambale s'adonne à une épistémologie des images ecclésiologiques. Fort éclairante, sa réflexion ouvre à une question importante relative à la fécondité des images ecclésiologiques et à leur inscription dans la réalité.

À tout bien considéré, les interrogations principales qui traversent les quatre ouvrages ici analysés sont relativement proches et s'inscrivent dans un contexte particulier

---

<sup>64</sup> KAMBALE RUKWATA, A., *Pour une théologie sociale en Afrique*, op. cit., p. 150.

marqué par divers événements sociopolitiques et religieux spécifiques à la démocratisation de la RDC. Chacun à leur manière, avec des tonalités différentes et des nuances variées, ces ouvrages touchent au rapport entre religion et politique, Église et État. Leur questionnement mobilise la réflexion autour du changement social. D'une manière apparentée, les ouvrages de J.-B. Mukanya, A. Muntokole et C. Makiobo s'édifient dans les sentiers balisés par l'histoire avec comme événements majeurs la colonisation, la dictature de Mobutu, l'africanisation de l'Église par Malula et le pluralisme politique. Ils se structurent entièrement autour de l'engagement sociopolitique de l'Église et présentent à plusieurs endroits des données communes ainsi que des approches complémentaires. Mais à la différence de deux autres ouvrages ici considérés, J.-B. Mukanya met en évidence, de manière claire et pertinente, comment, dans le contexte de la modernité de la société kinoise, la religion devient un vecteur de changement social et politique. Il centre ses analyses autour des mouvements ayant une visibilité importante au niveau ecclésiastique et qui, dans le contexte de la modernité, mettent en œuvre des stratégies variées, lesquelles, selon ses termes, relèvent des « prophétismes catholiques ».

L'ouvrage d'A. Kambale tranche certes avec les trois autres, mais la question du changement social croise également sur sa route celle de l'efficacité sociale et politique de la doctrine sociale de l'Église. C'est ce qui ressort de son étude lexicologique et rhétorique du discours sociopolitique de l'épiscopat. Indiscutablement, il y a de fortes convergences entre les quatre auteurs sur la portée heuristique de l'analyse du discours des évêques. Ils posent le problème de langue, du mode de diffusion et des moyens de vulgarisation, de l'écart entre les discours des évêques et ses applications dans la réalité. En écho de leur interrogation sur les résultats concrets de la production discursive des évêques congolais, nous entendons vérifier, pour notre part, la plausibilité sociale et politique du discours épiscopal sous l'angle de « l'agentivité ». À cet égard, nous inscrivons notre analyse dans la ligne de la nouvelle rhétorique de Chaïm Perelman. En prenant le « parti-pris » méthodologique de nous attacher à la démarche persuasive de la



parole épiscopale<sup>65</sup>, nous construisons une pragmatique de la communication se ressourçant dans l'analyse argumentative du discours (R. Amossy) et celle du discours politique (P. Charaudeau).

Au titre d'une reprise réflexive, en mettant en relation les changements sociaux avec les recompositions et diversifications religieuses caractéristiques de la ville de Kinshasa, la thèse centrale de notre recherche s'organise autour de la régulation religieuse du politique dans un contexte d'autoritarisme tributaire tant de l'État que de l'Église. Comparée à l'approche des auteurs analysés, notre perspective couvre une période postérieure à leurs travaux (2006-2015) et fait place plus nettement à des questionnements sur des objets et des sites d'études, des disciplines, des propositions théoriques et des approches méthodologiques spécifiques.

---

<sup>65</sup> Nous précisons cette dénomination infra, à la page 201 s.

**Première partie : Cadre général d'intelligence du contexte de la République démocratique du Congo : construction du concept d'autoritarisme**

La longue Transition à la démocratie en RDC<sup>66</sup> conjugue de manière complexe des facteurs locaux, régionaux et internationaux. Considéré du point de vue de la culture et du leadership politique, du rôle de l'armée et du niveau de développement, de la mobilisation, de la nature du système économique et de la légitimation du pouvoir, le Congo est un pays des dictatures dont les systèmes d'emprise, les stratégies et les modalités d'action se rattachent à l'autoritarisme. Les autoritarismes congolais<sup>67</sup> ne sont pas réductibles les uns aux autres, chacun ayant son histoire, sa structuration, ses acteurs et son cheminement. Nous les abordons donc dans leur singularité du point de vue de leur relation avec les ancrages religieux.

À l'évidence cette première partie résolument tournée vers une approche événementielle et thématique de l'histoire sociopolitique de la RDC est une analyse *in situ* des faits et phénomènes, événements et situations concrètes qui concourent à la construction du concept d'autoritarisme. Elle s'articule essentiellement autour des stratégies, des actions et des projets des acteurs politiques et religieux, tant individuels (Présidents, évêques) que collectifs (citoyens, partis politiques, chrétiens, prêtres).

En adoptant une approche inductive, le deuxième chapitre procède en deux temps. Il reconstruit d'abord l'histoire de la dictature mobutienne (1965-1997). Il montre ensuite la reconduction de ladite dictature par les Kabila (1997-2015). La conclusion de ce chapitre propose une approche comparative des autoritarismes congolais. À partir des

---

<sup>66</sup> Le nom du pays ayant changé plus d'une fois, nous gardons la dénomination correspondant à chaque période historique à l'étude. Pour rappel, de 1908 à 1960, le pays s'appelait Congo Belge. En 1960 il est devenu République du Congo, puis en 1964, République démocratique du Congo. En 1971, il prend le nom de Zaïre avant de recouvrir en 1997 la dénomination République démocratique du Congo.

<sup>67</sup> Pour des raisons de convenance, nous désignons par ce terme générique les trois autoritarismes examinés dans cette recherche, à savoir celui de Joseph Désiré Mobutu, Laurent Désiré Kabila et Joseph Kabila.

convergences et interdépendances, continuités et ruptures répertoriées, elle esquisse une élaboration de la notion d'autoritarisme<sup>68</sup>.

D'une dictature à l'autre, les autoritarismes congolais affectent, certes avec des nuances variées, les autres sous-systèmes de la réalité sociale congolaise. Ils sont, pour paraphraser Vincent Geisser, des autoritarismes partagés<sup>69</sup>. Pour notre part, nous défendons l'idée qu'en tant que segment de la société congolaise, l'Église catholique n'est pas épargnée par l'autoritarisme de l'État. Sans devoir transférer le concept d'autoritarisme à la réalité ecclésiale, ni à le faire valoir *sic et simpliciter*, le troisième chapitre s'interroge sur les pratiques et le type d'insertion de l'organisation religieuse catholique dans les structures politiques, économiques, sociales et culturelles dans un contexte d'autoritarisme. Il s'y applique en examinant d'abord la posture de l'Église catholique de Kinshasa face à l'autoritarisme de l'État. Il s'intéresse ensuite aux modes d'exercice du pouvoir dans l'Église. La conclusion de ce troisième chapitre présente quelques éléments de réflexion sur l'organisation religieuse catholique.

---

<sup>68</sup> À défaut de définir ce concept qui sera développé dans la conclusion du deuxième chapitre, nous rappelons que dans la perspective de J. Linz, l'autoritarisme qualifie durant la guerre froide des régimes non démocratiques ni totalitaires. Pour une approche synthétique, nous renvoyons à l'article « Régimes autoritaires », dans G. HERMET *et alii*, *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 7<sup>e</sup> édition revue et augmentée, Paris, Armand Colin, 2010, pp. 260-262.

<sup>69</sup> GEISSER, V., « L'autoritarisme des "dominés" : un mode paradoxal de l'autoritarisme politique ? », in O. DABÈNE *et alii*, *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires. Mélanges offerts à Michel Camau*, Paris, La découverte, 2008, pp. 181-212.

## Chapitre 2- Mise en perspective du contexte sociopolitique, économique et culturel de la RDC

Ce chapitre contribue à l'intelligence de la notion d'autoritarisme. Il restitue les trajectoires historiques des pouvoirs politiques et de l'État en RDC depuis la démocratisation (1990) jusqu'au rejet du projet de révision de la Constitution (2015). Cette tranche de l'histoire du Congo voit se succéder trois régimes dictatoriaux qui, au gré des épisodes conjoncturels et des causes structurelles, se révèlent tous autoritaires. Pour restituer le contexte de notre site d'étude, d'une part, nous marquons notre intérêt pour la littérature scientifique et prenons appui sur différents auteurs et groupes de chercheurs<sup>70</sup>. D'autre part, nous recourons à des variables proposées par nos auteurs de référence, à savoir la nature des dirigeants, l'organisation économique et le degré de compétition politique (Daniel Bourmaud)<sup>71</sup> ; la relation entre l'État et les forces armées, le système partisan, les modes de scrutin, la demande de justice sociale et la question des droits de l'homme (Renée Fregosi)<sup>72</sup> ; l'idéologie, la légitimité de l'autorité de la transition à la démocratie et la mobilisation (Alan Siaroff)<sup>73</sup>.

Ce chapitre livre en creux des éléments qui, dans la conclusion, concourent à la construction de la notion d'autoritarisme. Il s'oriente vers deux directions : d'abord la

---

<sup>70</sup> Sur l'histoire sociopolitique de la RDC, outre les travaux d'auteurs individuels de renom comme C. Young, M.-G. Schatzberg et I. Ndaywel è Nziem, nous nous inspirons des travaux du Groupe de recherche et d'information sur la paix et la sécurité (GRIP), du Centre d'étude et de documentation africaine (CEDAF) et du Centre de recherche et d'information sociopolitiques (CRISP). Les trois institutions de recherche sont basées à Bruxelles (Belgique). Nous laissons de côté la littérature romanesque dont on trouvera une analyse chez NYUNDA YA RUBANGO, *Les pratiques discursives du Congo belge au Congo-Kinshasa : une interprétation sociolinguistique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>71</sup> BOURMAUD, D., *La politique en Afrique*, Paris, Montchrestien, 1997, pp. 69-98.

<sup>72</sup> FREGOSI, R., *Parcours transnationaux de la démocratie. Transition, consolidation, déstabilisation*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2011, p. 24.

<sup>73</sup> SIAROF, A., *Comparing Political Regimes. A Thematic Introduction to Comparative Politics*, 2<sup>nd</sup> Édition, Toronto, University of Toronto Press, 2009, pp. 242-245.

présentation de la dictature du Président J.-D. Mobutu. Ensuite, l'analyse de celle de L.-D. Kabila et de J. Kabila.

### *2.1. Du monopartisme à la dérive autoritaire de J.-D Mobutu*

Cette section se centre sur les lignes majeures des trente-deux années de pouvoir du Président J.-D. Mobutu. Trois moments de sa longue carrière politique sont successivement examinés : d'abord son ascension politique, ensuite le levier idéologique de sa dictature à savoir l'authenticité et, enfin, la Conférence nationale souveraine (CNS).

#### *2.1.1. L'ascension politique de J.-D. Mobutu*

Joseph Désiré Mobutu est né à Lisala dans la province de l'Équateur, le 14 octobre 1930. Enrôlé dans la Force publique le 13 février 1950, il se découvre sept ans plus tard des talents de journaliste. Il signe ses articles sous le pseudonyme « J. Debanzy ». Le jeune journaliste devient par la suite reporter et éditorialiste politique au journal *Actualités africaines* et se familiarise avec plusieurs personnalités politiques congolaises. C'est bien sa plume qui le fait remarquer auprès de Patrice Lumumba qui, en 1957, de sa prison, le lit avec intérêt et correspond avec lui. À sa sortie de prison, P. Lumumba se fait plusieurs fois son hôte dans sa résidence de Bandalungwa à Léopoldville<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Nom donné à la capitale du Congo par les Belges. En 1966, Léopoldville est débaptisée à l'instar des autres villes du pays et devient Kinshasa.

La couverture des émeutes du 4 janvier 1959 entraîne l'arrestation de J.-D. Mobutu à la Sûreté, alors qu'il était rédacteur en chef des *Actualités africaines*<sup>75</sup>. En février de la même année, il fait un stage de journalisme à *Inforcongo* en Belgique. Le séjour belge lui permet non seulement de parfaire son écriture, mais encore d'élargir le cercle de ses relations tant belges que congolaises. J.-D. Mobutu qui avait adhéré au Mouvement national congolais (MNC) le 28 décembre 1958 est désigné comme l'un des représentants du parti de P. Lumumba à Bruxelles. Pendant la Table ronde politique belgo-congolaise (20 janvier-20 février 1960)<sup>76</sup>, il reste dans l'ombre de P. Lumumba et travaille à l'assainissement de son entourage ainsi qu'à la consolidation du MNC. Selon son biographe, en janvier 1960, ne dérogeant pas à son rôle d'indicateur de la Sûreté belge<sup>77</sup>, il prend une part active à la Table ronde économique belgo-congolaise<sup>78</sup>. À son retour à Léopoldville, il est confronté aux turbulences des préparatifs de l'indépendance dont la date est fixée au 30 juin 1960. Préposé informateur du gouvernement, P. Lumumba choisit J.-D. Mobutu comme conseiller. Lorsque P. Lumumba est promu premier ministre du gouvernement d'union nationale sous la présidence de Joseph Kasavubu<sup>79</sup>, vainqueur du vote contre Jean Bolikango, J.-D. Mobutu est nommé secrétaire d'État à la présidence du Conseil. Il œuvre alors aux côtés de P. Lumumba, et prend fait et cause pour l'unité du MNC, travaillant à l'éradication du tribalisme en son sein. Sa proximité avec le monde politique lui donne l'occasion de fréquenter quelques-uns des leaders politiques congolais parmi les plus influents. Les crises successives qui secouent le Congo au lendemain de son indépendance lui permettent de s'affirmer

---

<sup>75</sup> C. Young présente la Sûreté comme un élément de l'ensemble-police. « Sous le régime colonial, écrit-il, cette branche omniprésente et clandestine de la police avait pour mission de veiller à la sécurité intérieure et de surveiller l'immigration et les mouvements des personnes ». Lire YOUNG, C., *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, CRISP, 1968, pp. 274-277.

<sup>76</sup> Sur cette conférence, lire NDAYWEL È NZIEM, I., *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Bruxelles, Le Cri éditions, 2008, pp. 440-445.

<sup>77</sup> CHOMÉ, J., *L'ascension politique de mobutu. du sergent joseph désiré au général sese seko*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1974, p. 69 s.

<sup>78</sup> MONHEIM, F., *Mobutu. Le point de départ*, Bruxelles, Didier Hatier, 1985, p. 121. Lire aussi MAUREL, A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 291.

<sup>79</sup> Il existe trois graphies de ce nom. Le premier avec un trait d'union (Kasa-vubu), le second sans trait d'union, mais avec espace (Kasa vubu), et le dernier sans trait d'union ni espace (Kasavubu). Nous optons pour cette dernière.

comme un homme politique avisé<sup>80</sup>. Rien d'étonnant à cela lorsqu'on sait que pour beaucoup d'officiers belges, J.-D. Mobutu figure parmi les plus brillants officiers autochtones.

Brillant ? Certes, mais aussi opportuniste, pragmatique que calculateur et surtout stratège<sup>81</sup>. De fait, en juillet 1960, pour contenir la grogne suscitée par le refus d'africanisation des cadres militaires et la mutinerie de la Force publique à Léopoldville et à Thysville, le premier ministre en charge du ministère de la Défense recourt aux offices de J.-D. Mobutu. Celui-ci se révèle l'homme providentiel et joue au conciliateur. Il parcourt les garnisons à la rencontre des mutins et libère les prisonniers européens ainsi que les fonctionnaires arrêtés<sup>82</sup>. Dans la ligne de l'africanisation des cadres de la Force publique, cette performance lui vaut le 8 juillet 1960 la nomination par le premier ministre au rang de Chef d'État-major avec le grade de colonel<sup>83</sup>. Trois jours après cette nomination soit le 11 juillet 1960, à l'instigation de Moïse Tshombé qui bénéficie de la protection de l'armée belge et de l'appui de l'Union Minière du Haut-Katanga, la province de Katanga entre en sécession<sup>84</sup>. Le 8 août 1960, la province minière du Sud Kasai proclame son indépendance sous l'égide d'Albert Kalonji. L'affaiblissement du

---

<sup>80</sup> Sur ces crises, lire KERSTERGAT, J., *Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu*, Bruxelles, Paul Legrain, 1986, pp. 7-75 ; CHOMÉ J., *La crise congolaise. De l'indépendance à l'intervention militaire belge (30 juin-9 juillet)*, Nendeln/Liechtenstein, Kraus Reprint, 1970. Lire également NZONGOLA-NTALAJA, G., *The Congo from Leopold to Kabila. A People's History*, London and New York, Zed Books, 2002 ; GONDOLA, C.-D., *The History of Congo*, Connecticut, Greenwood Press, 2002.

<sup>81</sup> À la suite de Rudolf Reszohazy, nous utilisons cette épithète non pas dans un sens péjoratif, mais au sens « d'une personnalité, avec un système d'action utilitaire, qui change d'itinéraire parce qu'il perçoit des opportunités prometteuses ou parce qu'il estime que le chemin où il est engagé mène à la catastrophe ». Lire RESZOHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politiques*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1996, p. 344.

<sup>82</sup> On se fonde ici sur MONHEIM, F., *Mobutu. Le point de départ*, op. cit. p. 151s. Le biographe de Mobutu est le seul à mentionner ses exploits militaires. J. Vanderlinden qui consacre un ouvrage aux crises congolaises n'en parle pas. Voir VANDERLINDEN, J., *La crise congolaise*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1985. Le même silence traverse encore l'ouvrage de CHOMÉ, J., *La crise congolaise. De l'Indépendance à l'Intervention militaire belge (30 juin-9 juillet)* op.cit., pp. 101-174.

<sup>83</sup> MONHEIM, F., *Mobutu. Le point de départ*, op. cit. p. 162.

<sup>84</sup> Selon J. Kestergat, la sécession katangaise était encouragée par deux officiers belges : le commandant Weber et le général Cumont. Lire de lui, « Juillet 60 : de mutineries en sécessions », dans C. BRAECKMAN *et alii*, *Congo Zaïre, la colonisation-l'indépendance, le régime de Mobutu-et demain ?* GRIP informations, p. 64. Le même auteur évoque les soutiens de la Belgique au Katanga. Lire KERSTERGAT, J., *Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu*, Bruxelles, Paul Legrain, 1986, pp. 61-69.



statut international de l'État congolais et la menace de son intégrité poussent l'ONU à intervenir et à juguler la sécession katangaise.

J.-D. Mobutu s'investit ensuite dans la reprise en mains de l'armée nationale. Il refuse par conséquent sa mise sous tutelle tant des forces belges que du contingent de l'ONU. Il s'active à maintenir l'armée au-dessus des luttes politiques et ethniques<sup>85</sup>. Le spectre de mise sous tutelle internationale du Congo et l'inéluctable désarmement de l'Armée nationale congolaise (ANC), les querelles entre politiciens et leurs rivalités tribales ainsi que la division de l'armée en groupes tribaux auxquels s'ajoutent les exactions du contingent onusien ghanéen, créent un climat d'insécurité donnant lieu à des règlements de compte et des expéditions punitives. Au sommet de l'État couve un conflit larvé entre le Président et son premier ministre. Le conflit se solde le 5 septembre 1960 par la révocation du premier ministre P. Lumumba. Celui-ci limoge à son tour le Président J. Kasavubu et décide de son arrestation ainsi que celle de Joseph Ileo, récemment nommé au poste de premier ministre. Il s'ensuit la destitution par le Président J. Kasavubu de tous les ministres « lumumbistes » du gouvernement central<sup>86</sup>. L'arbitrage du Parlement et du Sénat ne parvient pas à apaiser les esprits. Le Président et le premier ministre recourent aux services de J.-D. Mobutu à qui, chacun exige l'arrestation de l'autre. L'imbroglio politique sur fond de l'impasse constitutionnelle est tellement préoccupant que le Conseil de sécurité de l'ONU est convoqué pour statuer de la situation du Congo. La réconciliation entre le « bloc nationaliste » et le « bloc national démocratique » a lieu à l'Université Lovanium. Elle débouche le 2 août 1961 au gouvernement de Cyrille Adoula<sup>87</sup>.

J.-D. Mobutu qui peut se prévaloir du soutien d'une grande partie de l'armée, de ses relations avec certains leaders politiques congolais et de la considération de bon nombre d'officiers Belges et Américains,<sup>88</sup> prend la mesure de la fragilité politique du Président

---

<sup>85</sup> MONHEIM, F., *Mobutu. Le point de départ*, op. cit., p. 164.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 174. Cfr. YOUNG, C., *Introduction à la politique congolaise*, op. cit., pp. 174-177.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 183 s.

<sup>88</sup> Excédés par la mutinerie et exaspérés par la menace de la sécession katangaise, le Président J. Kasavubu et le premier ministre P. Lumumba rallient la position du ministre soviétique des Affaires étrangères, Andréi

J. Kasavubu et de son premier ministre P. Lumumba. Il est bien au courant de la pesanteur<sup>89</sup> du Parlement et du Sénat, de l'affaiblissement du Congo sur le plan international, de l'inefficacité de son administration, de l'effondrement de tout l'appareil de l'État et de ses problèmes socioéconomiques. Lorsque le 14 septembre, le premier ministre J. Ilelele le nomme chef d'État-major, commandant en chef, il décide de descendre dans l'arène politique et de tenir les rênes du pays.

En effet, le même jour, le nouveau commandant en chef neutralise le Chef de l'État, le gouvernement de P. Lumumba et celui formé par J. Ilelele ainsi que les deux chambres législatives. Il confie provisoirement l'administration du pays à des techniciens<sup>90</sup>. La vacance des politiciens l'est, affirme-t-il, jusqu'au 31 décembre, le temps qu'ils se mettent d'accord pour mieux servir les intérêts du Congo<sup>91</sup>. La justification est politique : la décomposition du régime déchu, affaibli par les querelles intestines entre politiciens et les luttes tribales entre partis politiques<sup>92</sup>. Le but annoncé de cette réduction à l'impuissance des politiciens est le service des intérêts du Congo. Son but inavoué est la marginalisation de P. Lumumba et du Parlement. Pour assurer les affaires du pays, des étudiants congolais sont rappelés de l'Europe. Ils forment le Collège des Commissaires généraux. Sous la présidence de Justin-Marie Bomboko<sup>93</sup>, le collège que d'aucuns surnomment le « groupe de Binza » se trouve dans une position d'obligé tant vis-à-vis de Mobutu que des politiciens belges. Il a la charge de conduire la politique générale du pays, de faire respecter la légalité et d'assurer la représentation du pays à l'étranger<sup>94</sup>.

---

Gromyko qui évoque un complot ourdi par l'ancienne métropole et des puissantes métropoles étrangères. Dès juillet 1960, le gouvernement congolais n'écarte pas l'éventualité d'une intervention de l'Union soviétique. Il rompt les relations diplomatiques avec la Belgique. Le contexte international étant celui de la bipolarité, J.-D. Mobutu capitalise sa neutralité au point d'être reconnu en 1963 par les Américains « un ami des nations libres ». À peine au pouvoir le 14 septembre 1960, il ferme les ambassades d'URSS et de Tchécoslovaquie. Sur le soutien américain à J.-D. Mobutu, lire SCHATZBERG, M.-G., *Mobutu or Chaos ? The United States and Zaire, 1960-1990*, Lanham, Philadelphia, University Press of America, Foreign Policy Research Institute, 1991.

<sup>89</sup> R. Reszohazy désigne par ce mot des structures qui pèsent lourdement sur les acteurs et censurent leurs initiatives. Lire RESZOHAZY, R. *Pour comprendre l'action et le changement politiques*, op. cit., p. 19.

<sup>90</sup> MONHEIM, F., *Mobutu. Le point de départ*, op. cit., p. 181.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

<sup>92</sup> MAUREL, A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, op. cit., pp. 263-273.

<sup>93</sup> On trouvera une liste de ces jeunes diplômés et étudiants chez I. NDAYWEL É NZIEM, *Nouvelle histoire du Congo*, op. cit., p. 481.

<sup>94</sup> CHOMÉ, J., *L'ascension politique de Mobutu*, op. cit., p. 85.

Ce qu'il réalise avec quelques succès en dépit de son déficit d'expérience de terrain et de l'emprise des conseillers belges sur ses membres. La constellation d'actions formée avec les étudiants n'arrive cependant pas à enrayer l'insécurité, les arrestations et les emprisonnements arbitraires, les exactions militaires, ainsi que le désordre général. Ce qui hypothèque les ambitions politiques de J.-D. Mobutu, l'action censée restaurer la légalité étant perçue comme une entrave à la loi, une menace à la paix et une source d'insécurité. Il n'en demeure pas moins qu'elle constitue le premier Acte de l'ascension politique de J.-D. Mobutu. Il procède par le transfert de légitimité du Président élu, du Parlement et du Sénat au Collège des Commissaires. Ce premier Acte doit beaucoup à la perspicacité, à l'opportunisme et au sens de la réalité de l'ancien sergent de la Force publique. Redevable à la politique extérieure belge et américaine, il est aussi tributaire des bons offices de P. Lumumba et une résultante de la politicaillerie congolaise<sup>95</sup>.

Le coup de force de J.-D. Mobutu est dénoncé par P. Lumumba comme le fruit de la corruption des impérialistes contre le gouvernement légal et populaire<sup>96</sup>. P. Lumumba ne survit pas à sa dénonciation. Confiné en résidence surveillée par les troupes congolaises chargées d'empêcher son évasion, il est confié à la protection des Casques Bleus de l'ONU. Il est arrêté pendant sa fuite vers Stanleyville, sur ordre du colonel Mobutu. P. Lumumba est exécuté le 17 janvier 1961 en compagnie de Joseph Okito et de Maurice Mpolo, ses compagnons d'infortune<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Selon Ch. P. Howard, cité par J. Chomé, Mobutu aurait bénéficié du soutien financier des Américains. Lire *Freedonways*, vo. 2, n° 2, Spring 1962, New York, p. 145, cité par CHOMÉ, J., *L'ascension politique de Mobutu*, op. cit., p. 73. Lire aussi KELLY, S., *America's Tyrant. The CIA and Mobutu of Zaire*, Washington DC, The American University Press, 1993.

<sup>96</sup> CHOMÉ, J., *L'ascension politique de Mobutu*, op. cit., p. 82.

<sup>97</sup> Voir par exemple parmi une considérable bibliographie, DE VOS, L., et alii, *Les secrets de l'affaire Lumumba*, Bruxelles, Les Éditions Racine, 2005 ; WITTE (de) L., *L'assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala, 2000. Cet ouvrage reproduit une partie du rapport de la Commission Lumumba (Belgique). Lire dans le même sens, OMASOMBO, J., VERHAEGEN, B., *Patrice Lumumba. Acteur politique. De la prison aux portes du pouvoir, juillet 1956-février 1960*, Cahiers africains 68-70, Paris, L'Harmattan, 2005 ; OMASOMBO, J., VERHAEGEN, B., *Patrice Lumumba : jeunesse et apprentissage politique (1925-1956)*, Cahiers africains, 33-34, Paris, L'Harmattan, 1998 ; WILLAME, J.-C., *Patrice Lumumba. La crise congolaise revisitée*, Paris, Karthala, 1990 ; KESTERGAT, J., *Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu*, op. cit., pp. 87-96 ; HEINZ, G. et DONNAY, H., *Lumumba Patrice, les cinquante derniers jours de sa vie*, Bruxelles, CRISP, Paris, Le Seuil, 1976.

L'élimination de P. Lumumba offre à J.-D. Mobutu qui s'entoure désormais d'une garde prétorienne un champ large où son influence s'exerce allègrement. Avec l'expertise de son « groupe de Binza », il devient incontournable sur l'échiquier politique congolais. Pour conforter son autorité, il se rapproche de M. Tshombé et relève le défi de la rébellion.

Le 3 octobre 1963, le Conseil national de la libération (CNL) regroupant les principaux leaders des partis nationalistes est créé à Brazzaville. Son but est de renverser le gouvernement de C. Adoula et de réaliser « la décolonisation totale et effective du Congo dominé par la coalition étrangère »<sup>98</sup>. Une année après, les activistes proches de Pierre Mulele organisent une armée des partisans qui ouvre un front au Kwilu dans la province de Bandundu, à l'Ouest du Congo. En 1964, de connivence avec le CNL, Gaston Soumialot prépare un mouvement insurrectionnel dans le territoire d'Uvira<sup>99</sup> pendant que Laurent Désiré Kabila qui contrôle le territoire entre Fizi et Baraka mène une rébellion dans le Nord Katanga. Tant à l'Ouest qu'à l'Est du Congo, une « révolution » prend forme avec le soutien massif de la population. Devant la menace que les insurgés représentent pour l'unité nationale, J.-D. Mobutu prend en compte les risques de contamination de l'indépendance proclamée à Stanleyville par Christophe Gbenye. Il recourt par conséquent à M. Tshombé, aux mercenaires rhodésiens et sud-africains ainsi qu'aux troupes belges. En octobre 1964, les villes d'Uvira, Bumba, Boende et plusieurs positions rebelles sont reprises par l'ANC.

Fort de ses appuis internationaux, de l'encouragement de la population et du soutien de quelques politiciens congolais, M. Tshombé revient aux affaires en juillet 1964. Le cartel des partis qu'il réunit sous la Convention nationale congolaise (CONACO) remporte les élections législatives de 1965. M. Tshombé devient premier ministre, mais il est révoqué le 12 octobre 1965. Le 23 octobre de la même année, à Accra, devant les

---

<sup>98</sup> VERHAEGEN, B., « La Première République », dans VANDERLINDEN, J. (dir.), *Du Congo au Zaïre. 1960-1980. Essai de bilan*, Bruxelles, Éditions du CRISP, s.d., p. 124.

<sup>99</sup> Parmi les travaux sur les rébellions congolaises émergent ceux de VERHAEGEN, B., *Rébellions au Congo*, Bruxelles, CRISP, 2 t. 1969 et de C. COQUERY-VIDROVITCH, C., FOREST, A., WEISS, H., (dir.), *Rébellions au Zaïre 1963-1965*, 2 t., Paris, L'Harmattan, 1987.

chefs d'État africains, le Président J. Kasavubu ne cache pas son désir d'un rapprochement possible avec les pays révolutionnaires d'Afrique. Il formule clairement la nécessité de secouer le joug des puissances occidentales et annonce la décision de chasser les mercenaires. Enfin, il se montre favorable à une conciliation avec les leaders insurgés. Le 14 novembre 1965, Évariste Kimba est chargé de former un gouvernement en remplacement de celui de M. Tshombé<sup>100</sup>. Il n'a pas cependant la confiance du Parlement.

Conjuguée aux différentes crises qui sévissent au pays, la prise de position de J. Kasavubu à Accra constitue le catalyseur qui pousse J.-D. Mobutu à « saisir le volant de l'histoire »<sup>101</sup>. En effet, J.-D. Mobutu se montre réfractaire à chacun des points évoqués par J. Kasavubu et marque bien sa désapprobation. Promu le 3 novembre 1965 lieutenant général par le Président J. Kasavubu, il tire profit de la situation interne et capitalise le soutien tacite apporté par les ambassades occidentales à Léopoldville<sup>102</sup>. J.-D. Mobutu destitue le Président J. Kasavubu le 24 novembre 1965 et devient le deuxième Président du Congo. Tel est le deuxième Acte de l'ascension politique de J.-D. Mobutu : un coup d'État militaire, prélude d'une pratique autoritaire du pouvoir. Les modalités d'action en sont une constellation des mesures qui procèdent par la réduction de l'action des institutions existantes et un accroissement de la latitude d'action du nouveau Président. Celui-ci instaure un gouvernement par ordonnances présidentielles, d'application jusqu'annulation par le Parlement<sup>103</sup>. Ce dernier ne sera plus consulté, mais simplement « informé »<sup>104</sup>. J.-D. Mobutu nomme le général Léonard Mulamba premier ministre puis le limoge le 26 octobre 1966. Le régime désormais militaire est autoritaire. Il se décline par l'affirmation du pouvoir présidentiel, l'émasculature de toutes les organisations sociales représentatives, le retrait au pouvoir exécutif de la

---

<sup>100</sup> Sur M. Tshombé, nous recommandons *Mémoires de Moïse Tshombe*, Bruxelles, Éditions de l'Espérance, 1975 ; BURLION, J., *Moïse Tshombé abandonné*, Bruxelles, Pierre de Meyere Éditeur, 1969.

<sup>101</sup> Expression de Vaclav Havel, cité par RESZOHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politiques*, op. cit., p. 20.

<sup>102</sup> BENCHENAME, M., *Les coups d'état en Afrique*, Paris, Publisud, 1983, p. 133.

<sup>103</sup> CHOMÉ, J., *L'ascension politique de Mobutu*, op. cit., p. 160.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

prérogative d'examen et de discussion des ordonnances-lois<sup>105</sup>. Au fil des années, les pouvoirs législatif, judiciaire et exécutif deviennent concentrés entre les mains du Président. La rupture de la continuité juridique et institutionnelle sonne le glas à la démocratie balbutiante.

Née avec des tares congénitales dues à divers antécédents notamment la violence des structures coloniales dominatrices, la carence de préparation à l'indépendance par le gouvernement belge<sup>106</sup>, les aléas de la confrontation Est-Ouest, l'absence de culture politique de la population congolaise ainsi que l'incurie des leaders politiques congolais, la RDC charrie les germes d'un mode de domination autoritaire. Le développement progressif de ce dernier après l'indépendance emprunte la courbe des événements aussi divers que les sécessions, les mutineries, les complots et les rébellions avant de déboucher sur un coup d'État militaire. L'activisme prétorien qui porte J.-D. Mobutu au pouvoir intègre les quatre modalités d'intervention des militaires telles que répertoriées par Morris Janowitz à savoir l'influence, la pression, le déplacement et la substitution<sup>107</sup>. J.-D. Mobutu fait jouer son influence à partir de 1960 avant d'exercer une pression directe en menaçant de destitution le Président J. Kasavubu et son premier ministre P. Lumumba. Il recourt au déplacement en destituant les deux précités et en laissant au Collège des Commissaires généraux les rênes de la Nation avant d'opérer une substitution en prenant le pouvoir pour l'exercer de manière directe. Référée au cycle de vie du militarisme en Afrique noire, sa remise en cause structurelle de la

---

<sup>105</sup> *Ibidem*. B.Verhaegen parle de "décolonisation manquée". Lire VERHAEGEN, B., « La Première République », *art. cit.*, p. 132 s.

<sup>106</sup> ILUNGA KABONGO, « The Catastrophe of Belgian Decolonization », dans P. GIFFORD et W.-M. ROGER LOUIS, *Decolonization and African independence. The Transfert of Power, 1960-1980*, New Haven and London, Yale University Press, 1988, 381-400 ; STENGERS, J., « Precipitous Decolonization : The Case of the Belgian Congo », in P. GIFFORD et W.-M. ROGER LOUIS, *The Transfer of Power in Africa. Decolonization 1940-1960*, Haven and London, Yale University Press, 1977, pp. 305-335 ; VELUT, J.-L., « La Belgique et la préparation de l'indépendance du Congo », dans O. LANOTTE *et alii*, *La Belgique et l'Afrique centrale. De 1960 à nos jours*, (les livres du GRIP 243-245), Bruxelles, GRIP, Éditions Complexe, 2000, pp. 83-94.

<sup>107</sup> JANOWITZ, M., *The Professional Soldier. A Social and Political Portrait*, Standford, Free Press, 1957. Sur les heurs et malheurs de l'armée au pouvoir, lire DECALE, S., *Coups and Army Rule in Afrika. Studies in Military Style*, New Haven and London, Yale University Press, 1976, pp. 5-17.

démocratie naissante appartient à une phase modérée<sup>108</sup>. À ce titre, elle est non violente certes, mais elle met en mouvement une dynamique de monopolisation de pouvoir qui augure d'une dictature<sup>109</sup>.

### 2.1.2. Horizon culturel et politique de l'authenticité

Le coup de force perpétré par le lieutenant-général J.-D. Mobutu avec le concours du Haut-Commandement de l'ANC a été décrié par certains politiciens congolais. Ceux-ci ont projeté d'écarter la menace de la dictature qui pointait à l'horizon. Au courant de la grogne qui couvait ici et là, des officiers à la solde de J.-D. Mobutu piègent quatre ministres qu'ils chargent de constituer un gouvernement provisoire. Démasqués, Évariste Kimba, Jérôme Anany, Alexandre Mahamba et Emmanuel Bamba sont les premières victimes officielles du régime militaire. En effet, arrêtés le 31 mai 1966, ils sont condamnés à la peine capitale par un tribunal militaire d'exception, au terme d'un procès inique destiné à sauver les apparences. L'exécution de la sentence le 2 juin 1966 est une pendaison publique à la place Centrale, devant une foule de deux cent mille personnes<sup>110</sup>. Le signal donné envers les protagonistes d'un changement politique au Congo est cinglant tant le nouvel homme fort du Congo ne s'est pas laissé attendrir par

---

<sup>108</sup> MARTIN, M.-L., « Armées et politiques : le "cycle de vie" du militarisme en Afrique noire francophone », in D.-C. BACH, A.-A. KIRK-GREENE, *États et sociétés en Afrique francophone*, Paris, Éditions Economica, 1993, p. 90 ; *Idem*, *Le soldat africain et le politique. Essai sur le militaire et l'État prétorien au Sud du Sahara*, Toulouse, Presses de l'IEP de Toulouse, 1990, pp. 133-136 ; *Idem*, *La militarisation des systèmes politiques africains*, Sherbrooke, Naaman, 1976 ; *Idem*, *L'armée et la société en Afrique : essai de synthèse et d'investigation bibliographique*, Bordeaux, CEAN, 1975 ; SURIN, J.-L., « Les régimes militaires », *Pouvoirs* 25, 1983, pp. 89-105 ; MAKEDONSKY, E., « Les militaires au pouvoir à Kinshasa », *Revue française d'études politiques africaines*, 38, février, 1969.

<sup>109</sup> GEDDES, B., « What Do We Know About Democratization After Twenty Years? », *Annual Review of Political Science*, vol. 2, 1999, p. 121.

<sup>110</sup> Cette grande première n'a pas manqué de bousculer l'imaginaire et les représentations sociales sur la mort et le respect dû à l'autorité militaire. La dramatisation du pouvoir de punir par J.-D. Mobutu a certainement développé un imaginaire politique de la toute-puissance du Président congolais. Elle en a rajouté à la peur et à la résignation des Congolais déjà frustrés par la colonisation belge.

les requêtes de mesures de grâce introduites par le Vatican et de nombreux pays occidentaux. Désormais il faudra compter avec l'assassinat politique au Congo de J.-D. Mobutu<sup>111</sup>.

Situant son régime aux antipodes du fédéralisme prôné par J. Kasavubu, mais dans la ligne de la centralisation préconisée par P. Lumumba, J.-D. Mobutu instaure un État fort qui amenuise la différenciation entre le politique, l'administratif et le judiciaire. Il neutralise les partis politiques et les contre-pouvoirs. Le régime militaire investit toutes les formes et institutions de socialisation politique et affiche l'ambition de contrôler désormais toutes les activités politiques des Congolais et de leur imposer des comportements stéréotypés. Le contrôle sociopolitique qu'il inaugure est un remaniement qui s'accommode d'une réduction de la diversité en une unité monolithique subordonnant les contre-pouvoirs au Parti et à l'État. Le pluralisme politique n'est plus qu'un lointain souvenir assimilé à l'anarchie. La presse est uniformisée, l'armée domestiquée, le système éducatif centralisé et les étudiants de l'Université Lovanium (Kinshasa) enrôlés dans l'armée, les intellectuels anesthésiés et le syndicat inféodé au régime. Quant aux confessions religieuses, s'accommodant d'un sursis accordé à l'Église catholique, le pouvoir soutient et parraine l'unité organique des Églises protestantes<sup>112</sup>. Réunies au sein de l'Église du Christ au Zaïre, ces dernières apportent un appui inconditionnel au régime du Président Mobutu jusqu'en 1990<sup>113</sup>. L'Église kimbanguiste n'échappe pas à l'annexion à l'idéologie du parti<sup>114</sup>. À coup de prévenances matérielles et financières, le pouvoir impose à l'Église du Christ au Zaïre et

---

<sup>111</sup> Sans allonger une liste non exhaustive des victimes du régime militaire, on peut évoquer quelques noms : Guillaume Lubaya (1966), Pierre Mulele (1968), Gabriel Yumbu (1973) auxquels s'ajoutent les étudiants de l'Université Lovanium (1969), la population civile du Shaba (1977), d'Idiofa (1978) et de Katekelayi (1979).

<sup>112</sup> KABONGO-MBAYA, Ph.-B., *L'Église du Christ au Zaïre : Formation et adaptation d'un protestantisme en contexte de dictature*, Paris, Karthala, 1992.

<sup>113</sup> Nous nous appuyons sur I. NDAYWEL È NZIÈM, I., *Nouvelle histoire du Congo*, op. cit., pp. 555-557. Voir aussi KABONGO-MBAYA, Ph.-B., « Protestantisme zaïrois et déclin du mobutisme », *Politique africaine* 41, mars 1991, pp. 72-89. L'auteur souligne que le monolithisme du mobutisme a été déterminant à la fois comme pression et comme modèle pour la formation de l'ECZ.

<sup>114</sup> NDAYWEL È NZIEM, I., *Nouvelle histoire du Congo*, op. cit., p. 554 s.



à l'Église kimbanguiste une camisole de force qui les empêche d'émettre toute critique constructive à son égard<sup>115</sup>.

J.-D. Mobutu instaure une dynamique d'emprise sur la société à travers l'encadrement de la population par le parti et par l'entremise d'un appareil militaire et policier. À l'origine, l'encadrement de la population est l'œuvre du Corps des volontaires de la République (CVR). Cet organe voit le jour le 9 janvier 1966. Il est censé jouer un rôle de surveillance et d'information des autorités<sup>116</sup>. J.-D. Mobutu en devient membre le 5 février 1966. Le 17 avril 1967, le CVR se saborde au profit du Mouvement populaire de la révolution (MPR) qui se dote de trois organes : le Congrès, le Bureau politique et le Comité exécutif national. Le 20 mai 1967, le MPR publie le Manifeste de la N'sele qui affirme la restauration de l'autorité de l'État et le respect des libertés démocratiques. Il ne faut pas se méprendre sur la révolution initiée par le lieutenant-général J.-D. Mobutu, car elle ne s'inscrit pas dans la ligne d'un processus de participation populaire visant une transformation sociale et aboutissant à l'institutionnalisation d'un nouvel ordre politique. Elle est avant tout homogénéisation de la société congolaise, éradication du tribalisme, élimination de toute sécession, réduction de la participation politique du peuple et consolidation du pouvoir du Président. Le MPR devient un parti supraconstitutionnel et prend vite préséance sur les organes de l'État. Il est dans les faits une colonisation de l'État par le parti du Président. Dès 1974, il devient la Nation zaïroise organisée politiquement, un Parti-État. Le MPR, on vient de le dire, a un Manifeste dont un des rédacteurs est le juriste Étienne Tshisekedi<sup>117</sup>. La charte du parti préconise un régime présidentiel, une doctrine nationaliste et la liberté des Congolais. Au fil des années, l'ambition totalisante recourt à la contrainte symbolique et physique, impose les références, les « produits », signes et symboles du parti à l'intégration des

---

<sup>115</sup> Le constat le plus commun est que la position des adeptes de ces deux Églises ne recouvre pas totalement l'allégeance de ses responsables au nouveau régime. Pour un exposé de cet écart d'adhésion en ce qui concerne le kimbanguisme, lire A. Mélice, « Le kimbanguisme et le pouvoir en RDC entre apolitisme et conception théologico-politique », *Civilisations* vol. LVIII, no 2, 2009, pp. 59-79.

<sup>116</sup> KESTERGAT, J., *Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu*, *op. cit.*, p. 182.

<sup>117</sup> Comme nous le verrons infra, p. 51 s., en 1982, E. Tshisekedi quitte le MPR et crée avec douze autres parlementaires le premier parti politique d'opposition de l'ère Mobutu : l'Union pour la démocratie et le progrès social (UDPS).

Congolais. Une variété d'organes d'inculcation voit le jour : l'Institut Makanda Kabobi (IMK) qui se charge de la formation des cadres (FORCAD), la Jeunesse du mouvement populaire de la révolution (JMPPR) dont la visée d'encadrement structure l'imaginaire politique de la jeunesse dans les Universités et subordonne leur formation aux idéaux du parti<sup>118</sup>, la Mobilisation, propagande et animation politiques (MOPAP), l'Union nationale des travailleurs zaïrois (UNTZA), la Condition féminine, le Corps des éducateurs politique des Forces armées zaïroises et le ministère de l'Orientation nationale (information). À partir de 1977, le MPR se dote d'un Comité central qui remplace le Parlement. Il va bientôt jouer un rôle important dans l'élaboration et l'imposition de la nouvelle identité zaïroise.

Formulée dès les premières heures du MPR, l'éthique des valeurs du parti et son système des normes s'adosent au service. La devise du parti est ainsi libellée : « MPR égal servir. Se servir ? Non ». La production d'une morale politique axée sur le service est complétée par la systématisation de l'idéologie du parti. Centrée sur le nationalisme, cette dernière voit le jour après la victoire du Président J.-D. Mobutu aux élections du 5 novembre 1970. Le 27 octobre 1971, J.-D. Mobutu annonce la politique du recours à l'authenticité<sup>119</sup>. Présentée d'abord comme un retour puis précisée comme un recours, l'authenticité est à la fois une philosophie, une méthode, une idéologie et une politique. L'idéologie monoculturaiste est une revisitation de l'imaginaire du fonds culturel propre

---

<sup>118</sup> Lire ALMEIDA-TOPOR, H. *et alii*, *Les jeunes en Afrique : tome 2. La politique et la ville*, Paris, L'Harmattan, 1992, pp. 135-245 ; PIAME OLOLO LUTULA NONO, « Le poids de la jeunesse dans la dialectique de la démocratie politique au Zaïre », dans G. CONAC, (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, Paris, Éd. Economica, 1993, pp. 393-408 ; SCHATZBERG, M.-G., « Fidélité au Guide : The J.M.P.R. in Zairian Schools », *Journal of Modern African Studies*, 16, 1978, pp. 417-431.

<sup>119</sup> Pour une présentation systématique de l'authenticité, outre les publications du FORCAD, lire. MBOYO EPENGE, L. B.-B., *Le Mobutisme et la rupture du concept ancien*, Presses Universitaires du Zaïre, 1977 ; GABEMBO FUMU UTADI, « Les permanences fondamentales. Autour de l'authenticité zaïroise », *Cultures au Zaïre et en Afrique*, 1, 1973, pp. 157-183 ; KANGAFU, V.-G., *Discours de l'authenticité. La problématique idéologique du « recours » à l'authenticité*, Kinshasa, Presses Africaines, 1973 ; MANWANA, A., *Le Général Mobutu sese seko parle du nationalisme zaïrois authentique*, Kinshasa Gombe, Éd. Okapi, s. d.; Sur les différents sens du vocable authenticité, lire MUSSIA KAKAMA, « "Authenticité ", un système lexical dans le discours politique au Zaïre », *art. cit.*, pp. 31-58. Pour une critique de l'authenticité, lire NGINDU MUSHETE, A., « Le propos du recours à l'authenticité », *Cahiers des religions africaines*, vol. 8, 16, 1974, pp. 208-230. On trouvera une critique philosophique de l'authenticité chez EBOUSSI BOULAGA, F., *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.

aux Zaïrois et une revalorisation de leurs structures mentales et sociales propres. C'est un nationalisme affecté d'une représentation essentialiste de la culture zaïroise. Elle se ressource dans les valeurs traditionnelles susceptibles d'affermir l'identité nationale zaïroise et de concourir à son développement harmonieux et naturel. L'authenticité joue sur la dichotomie entre un passé idéalisé et un présent dont la construction impose une inversion politique procédant par la reprise de l'initiative historique par les Zaïrois.

L'idéologie politique qui se réclame d'une rationalité endogène oppose les binômes soi aux autres, le passé au présent, l'ici à l'ailleurs. Elle dénonce par conséquent la dépendance vis-à-vis de l'étranger et rejette les idéologies importées ainsi que l'aliénation mentale représentées par la colonisation et l'œuvre des missionnaires. Elle définit l'identité zaïroise en la mettant en rapport avec l'altérité qu'elle remet en question et requalifie, contestant au passage la normativité occidentale<sup>120</sup>. L'authenticité est une approche de la modernité à partir de l'enracinement dans la tradition. Et là gisent son paradoxe, son ambiguïté et sa potentielle fécondité. En effet, l'authenticité se réclame de l'autorité de la tradition tout en se structurant avec des éléments de la modernité<sup>121</sup>. Elle affecte la symbolique, la politique, l'économie, la culture, le droit et la religion. Aucun domaine de la société ne lui échappe.

Reprise dans la ligne de l'authenticité, l'africanisation des noms des villes entreprise en 1966 s'achève le 27 octobre 1971 par le changement du nom du pays, du fleuve et de la monnaie qui sont désormais désignés sous le nom de Zaïre. Dans la foulée, les institutions nationales (entreprises, Universités), les dénominations territoriales, les noms des rues et places publiques sont changés. Le MPR s'accommode d'un processus idéologique de domination politique qui se construit un genre discursif du politique. L'énonciation du politique dans les discours oraux, écrits et les modes de communication gestuels, musicaux et vestimentaires devient performative. Elle définit un style spécifique au parti qui décline l'identité authentique à travers une manière

---

<sup>120</sup> J.-F. Bayart a de belles pages sur cette instrumentalisation partisane de la tradition qui réduit l'authenticité en un projet « totalitaire ». Lire de lui, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, pp. 46-53. 85-92.

<sup>121</sup> *Ibidem*.

propre de nommer, de se nommer, de s'habiller et de se comporter<sup>122</sup>. Instituant la clôture, l'énonciation du politique culpabilise toute réflexion et capacité de réflexivité.

La définition des codes langagiers, corporels et vestimentaires dégénère en un processus d'assujettissement. Elle pourfend la culture occidentale et le christianisme. Elle est remise en cause par le Cardinal J.-A. Malula, archevêque de Kinshasa qui y voit une entreprise sournoise de l'asservissement au pouvoir de J.-D. Mobutu. Il s'ensuit une crise entre l'Église et l'État. Celle-ci est ponctuée entre 1972 et 1974 par un amenuisement du pouvoir social d'encadrement du religieux suite aux mesures anticléricales aussi variées que l'interdiction des réunions et regroupements des catholiques, la proscription des prénoms chrétiens et l'imposition des postnoms aux Zaïrois<sup>123</sup>, la suppression du cours de religion dans les écoles, l'interdiction des mouvements confessionnels de jeunesse, l'abrogation des fêtes religieuses aux jours ouvrables et la nationalisation des écoles catholiques<sup>124</sup>. Les crucifix, statues, images pieuses sur les lieux publics sont remplacés par le portrait de J.-D. Mobutu. Ces différentes mesures entendent réduire l'emprise de l'Église catholique dans l'espace public et la déposséder de son rôle de socialisation politique. Elles s'accompagnent d'une recharge de la religion catholique dont les adeptes se réapproprient la mémoire du passé missionnaire. Sans développer pour l'heure, notons qu'en donnant une dimension sémiotique et d'identification au conflit Mobutu-Malula, les chrétiens prennent conscience des ressorts de leur appartenance religieuse<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Nous nous inspirons ici de BAYART, J.-F., *L'illusion identitaire*, op. cit., pp. 113-125. Le Président J.-D. Mobutu s'exprime sans fard à ce sujet dans *Mobutu, Dignité pour l'Afrique. Entretiens avec Jean-Louis Remilleux*, Paris, Albin Michel, 1989, pp. 110-116.

<sup>123</sup> NDAYWEL È NZIÈM, I., « De l'authenticité à la libération : se prénommer en République démocratique du Congo », *Politique Africaine* 72, décembre 1998, pp. 98-109 ; MADUBUIKE, D., « Decolonisation of African Names », *Présence Africaine* 98, 1976, pp. 39-49 ; PAULS, J.-M., PITENS, W., *La législation zaïroise relative au nom. Droit et authenticité africaine*, Bruxelles, ARSOM, 1981 ; WRZESINSKA, A., « Problème de l'authenticité zaïroise présenté sur l'exemple des noms propres », *African Bulletin* 22, 1975, pp. 41-54. Bien que le Président zaïrois ait renoncé aux prénoms chrétiens et adopté un postnom authentique, nous gardons dans la suite du travail ses deux prénoms.

<sup>124</sup> Les écoles sont rétrocédées en 1977. Voir NDAYWEL È NZIÈM, I., *Nouvelle histoire du Congo*, op. cit., p. 557.

<sup>125</sup> Sur le conflit Mobutu-Malula, lire KASUBA MALU, R., *Joseph-Albert Malula. Liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014.

Il est incontestable que la personnalisation et la concentration du pouvoir subséquentes à l'authenticité, placent J.-D. Mobutu au cœur de la vie sociale au Zaïre<sup>126</sup>. Comme l'illustre Thomas Callaghy, le soutien au régime mobilise les monuments et les affiches, les marches politiques, les réunions de masse et l'animation politique<sup>127</sup>. Dans la même ligne, l'objectivation du monde social par l'image donne naissance à une propagande dont se charge la MOPAP<sup>128</sup>. Elle construit l'image de la puissance de l'homme qui dans sa jeunesse avait tué à mains nues un léopard (sic)<sup>129</sup>. La représentation médiatique de ses prouesses octroie au virtuose des pouvoirs spirituels, des compétences, des performances notamment celle de planer sur les nuages comme l'illustre le spot qui introduit les informations à la Télévision nationale. Du haut de son pinacle de gloire, le guide éclairé est adulé par le peuple qui chante et danse en son honneur. La mise en scène du culte de la personnalité voué au timonier de la nation culmine dans le credo de la trilogie : « *Tata bo ? Moko ; Mokonzi bo ? Moko ; Ekolo bo ? Moko* » (un seul père, un seul chef, un seul pays)<sup>130</sup>. La célébration du « peuple un » s'accompagne d'une mise en spectacle du pouvoir et d'une dramaturgie folklorique, que d'aucuns justifient en évoquant le rôle du chef dans la tradition africaine. Elle se déploie dans une liturgie

---

<sup>126</sup> Lire SANBROOK, R., « Personnalisation du pouvoir et stagnation capitaliste », *Politique africaine* 26, juin 1987, pp. 15-37 ; JACKSON, R., ROSBERG, C., *Personal Rule in Black Africa*, Berkeley, University of California Press, 1982.

<sup>127</sup> CALLAGHY, T., *Politics and Culture in Zaire*. Center for Political Studies et Institute for Social Research, Ann Arbor, University of Michigan, 1987 ; *Idem*, « State –Subject Communication in Zaïre », *The Journal of Modern African Studies* 18, 3, 1981, pp. 469-492.

<sup>128</sup> La dénomination est bien choisie dans la mesure où le MPR n'intègre pas la participation des citoyens à la formulation, l'adoption et la mise en œuvre des politiques. Sur la différence entre mobilisation et participation, lire DALOZ, J., QUANTIN, P., *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, 1997, p. 15. Lire aussi CHAZEL, F., *Du pouvoir à la contestation*, Paris, LGDJ, 2003, pp. 77-161.

<sup>129</sup> Une bande dessinée vantant cet exploit ainsi que d'autres qualités extraordinaires du jeune J.-D. Mobutu a circulé à Kinshasa.

<sup>130</sup> Ce bout de phrase est tiré d'un discours du Président J.-D. Mobutu qui fustige le tribalisme et le népotisme. Le registre paternaliste est sollicité ici à travers une trilogie coulée dans un slogan unanimiste qui rejette le pluralisme. Il ne mentionne pas le peuple qui n'est présent que dans le chef à travers sa fusion avec Mobutu. Comme tel, il rejoint la triple équation évoquée par G. Conac : nation=parti, parti=État, État=chef d'État. Lire CONAC, G., « Les processus de démocratisation en Afrique », dans G. CONAC, (dir.), *L'Afrique en transition vers le pluralisme politique*, op. cit., p. 16. Voir l'analyse de ce que M.-G. Schatzberg nomme « l'État comme famille, Mobutu comme Père. L'imagerie politique », dans SCHATZBERG, M.-G., *The Dialectics of Oppression in Zaire*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, pp. 71-98. Voir BADIBANGA, A., « Je suis le "Père de la nation" », *Revue française d'études politiques africaines* 16, 1980-81, pp. 103-116.

politique<sup>131</sup> au cours des rassemblements populaires (meetings) et animations. Elles règlent la musique, le théâtre et le chant, les slogans et la danse qui participent tous à la légitimation du pouvoir et expriment le rapport asymétrique entre, d'une part, le guide, les cadres du parti et leurs épigones qui participent à l'aura du guide et, d'autre part, la masse désignée par le désignant « *ba tata, ba mama, ba ndeko* » (les papas, les mamans, les frères)<sup>132</sup>.

La doctrine du MPR est affinée par touches successives et débouche sur le nationalisme zaïrois authentique et le mobutisme. Plus qu'une doctrine, c'est un concentré de religion à visage politique, avec un magistère séculier qui mobilise la symbolique et des représentations articulées autour des figures du Père, du sauveur et du messie. Le messianisme mobutiste s'impose à tout Zaïrois, l'appartenance au parti étant naturelle, de par la naissance. La théologie sécularisée voit en J.-D. Mobutu le « messie » et compare sa mère à la Vierge Marie<sup>133</sup>. La nouvelle religion se dote d'un lieu de pèlerinage (Cité du parti à N'sele), des jours fériés et célèbre aussi ses morts et ses martyrs<sup>134</sup>. On ne s'étonne donc pas que la démocratie à la zaïroise touche également à

---

<sup>131</sup> Sur le culte de la personnalité voué au Président zaïrois, WHITE, B.-W., « L'incroyable machine d'authenticité : l'animation politique et l'usage public de la culture dans le Zaïre de Mobutu », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 2, 2006, pp. 43-63 ; KAPALANGA, G.-S., *Les spectacles d'animation politique en République du Zaïre. Analyse des mécanismes de reprise, d'actualisation et de politisation des formes culturelles africaines dans les créations spectaculaires modernes*, Louvain-la-Neuve, Éditions des Cahiers Théâtre Louvain, 1989. Pour une approche générale du culte de la personnalité, lire BALANDIER, G., *Le Pouvoir sur scènes*, Paris, Balland, 1980 ; RIVIÈRE, C., *Les liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988 ; GEETZ, C., *The Theatre in Nineteenth Century Bali*, Princeton, University Press, 1980, p. 121. Les meetings qui ont lieu au stade célèbrent l'homme à la toque de léopard, un Président fort identifié au léopard. L'exaltation du guide éclairé à qui l'on souhaite cent ans de règne (immortalité) réunit à l'unisson un peuple qui chante et danse la cohésion et l'unité nationales, son appartenance à la Nation, l'intégrité et la souveraineté de son pays. Ces valeurs restent liées à l'omnipotence du guide sans qui la Nation revivrait l'anarchie des années 60 ou la rébellion des années 64. On voit bien l'instrumentalisation du passé dont la mémoire est évoquée de manière intéressée pour légitimer le pouvoir du guide éclairé.

<sup>132</sup> Le lexique dont se servent le Président-Fondateur et ses épigones pour désigner la masse assigne à cette dernière une place qui la distingue de la « coalition dominante ». Comme « l'indigène » sous la colonisation, la masse est un sujet soumis à la domination. C'est l'objet, la chose et la propriété du guide éclairé.

<sup>133</sup> La transposition par des zéloteurs de Mobutu des structures théologiques et le détournement du symbolisme chrétien par ses laudateurs sont une subversion qui fait dire à Mgr Joseph Kesenge, évêque de Molegbe que le Président Mobutu Sese Seko a été choisi par Dieu pour conduire son peuple vers le bonheur. S'adressant au chef de l'État, il ajoute : « Comme Christ sauveur, vous avez sauvé le Zaïre ». Lire MPISI, J., *Le cardinal Mahula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église « africaine » et le Saint-Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 367.

<sup>134</sup> Agence zaïroise de presse, 6 décembre 1974.

la Constitution. Elle relativise le droit constitutionnel et l'asservit aux intérêts du parti, consolidant le monocentrisme présidentiel.

Fort de son capital symbolique, le Président-Fondateur trône au sommet de la pyramide, fait et défait les membres du Parti-État. Quant à sa légitimité, des élections qu'il contrôle de bout en bout la lui concèdent. Le 5 novembre 1970, les premières élections présidentielles de l'ère Mobutu sont organisées. Non concurrentiels et non compétitifs<sup>135</sup>, ces plébiscites comme les élections du 5 décembre 1977 et du 28 juillet 1984 sont encadrés par le MPR. Ces simulacres lugubres d'élections sont un moyen de contrôle du MPR sur les Zaïrois dont la dynamique est celle de l'obéissance et de la soumission. La fusion entre le Parti unique et l'État étant totale, la participation populaire aux élections consolide le pouvoir dictatorial<sup>136</sup>. Cette consolidation se fait aussi à l'aide d'une autre forme de contrôle social de la population : l'appareil militaire et policier. Ces deux institutions sont les bras armés du Parti-État lequel, loin de se satisfaire d'un contrôle par l'encadrement (MPR), recourt à la répression et à la coercition comme politique délibérée. L'armée et la police se révèlent expertes en négation et violation de droits de l'homme sous la couverture de la loi. Elles jouissent dès lors d'une impunité juridique, politique et morale.

On ne peut manquer de faire remarquer que l'appareil de sécurité de l'État est répressif et au-dessus de l'appareil judiciaire<sup>137</sup>. Il comprend des organismes civils, des unités militaires et paramilitaires avec des réseaux d'informateurs pour chacun et des centres de détention. Œuvrent au service de l'idéologie du Parti-État, les Forces armées

---

<sup>135</sup> LEVITSKY, S. *et alii*, « The Rise of Competitive Authoritarianism », *Journal of Democracy*, vol.13, 2, 2002, p. 59 ; HERMET, G., ROUQUIÉ, A., LINZ, J.-J., *Des élections pas comme les autres*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1978 ; INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES, *Élections et pouvoir en Afrique noire*, Paris, A. Pédone, 1978.

<sup>136</sup> Geddes Barbara décrit le rôle du parti comme suit : « Une organisation du parti exerce un certain pouvoir sur le leader, contrôle la sélection des fonctionnaires, organise la répartition des avantages à ses partisans, et mobilise les citoyens à voter et montrer le soutien au chef de parti à travers d'autres moyens ». (C'est nous qui traduisons). Ainsi, le pouvoir du leader repose sur une organisation politique qui régit l'interaction entre différents acteurs sociétaux présents dans le pays. Lire GEDDES, B., *Paradigms and Sand Castles, Theory Building and Research Design in Comparative Politics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, p. 52.

<sup>137</sup> SCHATZBERG, M.-G., *The Dialectics of Oppression in Zaire, op. cit.*, pp. 30-70.

zaïroises (FAZ)<sup>138</sup>, la Garde civile, la Division spéciale présidentielle (DSP)<sup>139</sup>, le Conseil national de sécurité (CNS), le Service national d'intelligence et de protection (SNIP), le Service d'action et de renseignement militaire (SARM)<sup>140</sup>, la Gendarmerie, l'Agence nationale de documentation (AND), l'Agence nationale d'immigration (ANI). Le département des droits et libertés du citoyen créé en 1986 n'arrive pas à défendre de l'arbitraire, les droits des victimes de ces institutions. On est loin d'une « société ouverte » dont parle Karl Popper au sens d'une société dont les institutions assurent la protection des droits des citoyens et la liberté de choix et de parole<sup>141</sup>. On ne peut parler d'un État de droit au Zaïre, l'État ayant consacré le règne de l'arbitraire qu'il a érigé au rang de loi<sup>142</sup>.

Logiquement, le dessein de contrôler toutes les sphères de la vie sociale et politique zaïroise n'épargne pas le domaine de l'économie. Il ne s'accompagne malheureusement pas d'un programme de transformation économique et sociale. Exceller dans les affaires sans manifester son allégeance à la doctrine du parti est une gageure. Pour les acteurs économiques, à défaut d'entrer en politique, l'alliance avec les dignitaires du régime ou les officiers supérieurs de l'armée tient lieu de patente. Comme telle, elle protège des tracasseries administratives, suspend le contrôle fiscal et exonère de certaines taxes. La collusion entre le pouvoir et les entreprises fait de l'économie une activité destinée à entretenir l'appareil de l'État et à servir les intérêts de la classe dirigeante. Le 5 janvier 1973, une loi sur le commerce réserve celui-ci aux nationaux. Ignorant les effets économiques causés par la chute du dollar et le choc pétrolier, le 30 novembre 1973, J.-D. Mobutu décide de créer une bourgeoisie intermédiaire entre les pays capitalistes occidentaux et la population zaïroise. Il ourdit le projet d'assurer l'indépendance

---

<sup>138</sup> Le congrès du MPR de mai 1970 fait de l'armée un organe spécialisé du MPR.

<sup>139</sup> Cette division est constituée en majeure partie des Nbandi, les ressortissants de la province de l'Équateur, région d'origine du Président J.-D. Mobutu.

<sup>140</sup> Ce service remplace le service des renseignements militaires (SRMA).

<sup>141</sup> POPPER K., *La société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.

<sup>142</sup> Pour une exploration suggestive, lire J.-C. Willame qui parle d'une « monarchie zaïroise ». Lire de lui, *Gouvernance et pouvoir. Essai sur trois trajectoires africaines. Madagascar, Somalie, Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 81. Lire aussi du même, *L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Paris, Karthala, 1992, pp. 14-30, où l'auteur parle de l'État zaïrois en termes de monarchie absolue.



économique du Zaïre et nationalise les entreprises des expatriés<sup>143</sup>. L'interaction entre la politique et l'économie a pour nom la « zaïrianisation »<sup>144</sup>. Il est suivi le 31 décembre 1974 par les mesures de « radicalisation » qui étatisent certaines entreprises zaïrianisées. Dans un pays qui fonctionne de plus en plus comme une propriété privée du guide éclairé, le Président-Fondateur dispose des droits régaliens et du monopole sur les ressources économiques ainsi que la distribution et l'utilisation de patronages<sup>145</sup>. On ne saurait évidemment taire qu'il a la mainmise sur l'économie et les acteurs économiques<sup>146</sup>.

La redistribution des ressources, des gains économiques et des rentes spéculatives aux barons du parti, aux officiers supérieurs de l'armée et à la parentèle est cependant viciée par le système clientéliste et la délinquance des affaires. Laminée par la confusion du public et du privé au niveau des normes (morales, culturelles et juridiques), des représentations et des pratiques, dépendante du clientélisme, l'activité prédatrice donne lieu au favoritisme, au népotisme, au courtage, au cadeautage et à la prévarication. Au total, elle échoue en une gabegie, « une kleptocratie », bref, une véritable catastrophe économique. En 1976, J.-D. Mobutu s'en rend compte et rétrocède les entreprises zaïrianisées. Le Comité de stabilisation qu'il met en place échoue à enrayer la crise. Une année plus tard, il dénonce à travers « le mal zaïrois » la liquéfaction des valeurs. Mais seulement, il se dédouane et transfère aux cadres de son parti la responsabilité de l'asservissement du peuple, des détournements et des dilapidations, des gabegies et des passe-droits<sup>147</sup>. La situation se corse en 1979 avec la dépréciation monétaire. Les

---

<sup>143</sup> KANKWENDA MBAYA, J., *L'économie politique de la prédation au Congo Kinshasa, des origines à nos jours 1885-2003*, Kinshasa, Washington, ICREDES, 2005.

<sup>144</sup> DEPELCHIN, J., *De l'État indépendant du Congo au Zaïre contemporain (1885-1974). Pour une démystification de l'histoire économique et politique*, Paris, Karthala, 1992, pp. 187-213 ; MAC GAFFEY, J., *Entrepreneurs and Parasites. The Struggle for indigenous Capitalism in Zaïre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

<sup>145</sup> GEDDES, B., « What Do We Know About Democratization After Twenty Years ? », *art. cit.*, p. 132.

<sup>146</sup> On trouvera des illustrations concrètes chez JANSSEN, P., *À la cour de Mobutu*, Paris, Éditions Michel Lafon, 1997 ; DUNGIA, E., *Mobutu et l'argent du Zaïre. Les révélations d'un diplomate ex-agent de Services Secrets*, Paris, L'Harmattan, 1992.

<sup>147</sup> Sur « le mal zaïrois », lire MUTAMBA MAKOMBO, J.M.-K., « Ilunga Kabongo et la dénonciation du "mal zaïrois" », dans KANKWENDA MBAYA, J. (dir.), *Les intellectuels congolais face à leurs responsabilités*

mesures d'ajustement structurel des années 80 assènent un coup de grâce à l'économie zaïroise<sup>148</sup>. Au lendemain de la prise de pouvoir par J.-D. Mobutu, cette dernière, jusqu'alors essentiellement fondée sur l'exploitation des ressources minières et de la paysannerie, s'est diversifiée avec l'internationalisation du capital étranger (Américain, français, italien, allemand...) et la fin du capital colonial belge. Arcboutée autour des crédits et de la technologie extérieure, elle n'a pas pu insuffler le développement économique escompté. L'impasse économique et l'endettement du pays sont au rendez-vous des investissements fragilisés aussi bien par la forte dépendance de l'étranger et l'importance des industries extractives que par le coût en frais d'investissement et de fonctionnement ainsi que la faiblesse des mécanismes de contrôle fiscal et de probité financière. La période est propice aux éléphants blancs : Barrage d'Inga<sup>149</sup>, Sidérurgie de Maluku, Centre de commerce international du Zaïre, Cité de la voix du Zaïre, Cimenterie nationale, etc. Autant de projets qui en rajoutent à la dette odieuse<sup>150</sup>, embourbant l'économie du pays en délaissant l'agriculture, pourtant déclarée priorité des priorités. Qui plus est, ces grandioses réalisations détournent de tout projet d'industrialisation autonome et de tout processus d'accumulation nationale. Quant à l'administration publique, bien que politisée, elle se retrouve dans une situation délabrée. Mal payés, les fonctionnaires sont condamnés à la débrouille avec un salaire de misère. Ils sont à la merci de l'inflation galopante et de la démonétisation récurrente lorsqu'ils ne sont pas arnaqués par les nombreux jeux d'argent qui voient le jour à Kinshasa<sup>151</sup>.

---

*devant la nation. Mélanges en mémoire du professeur A.-R. Ilunga Kabongo*, Kinshasa, Montréal, Washington, ICREDES, 2007, pp. 77-93.

<sup>148</sup> SOULEY, A.-N., « Ajustement structurel et effondrement des modèles idéologiques : crise et renouveau de l'État africain », *Études internationales*, vol. XXII, 2, 1991, pp. 253-266 ; BRAECKMAN, C., *Vers la deuxième indépendance du Congo, Bruxelles*, Kinshasa, Le Cri, Afrique Éditions, 2008, p. 23 s. Elle affirme que le Zaïre a été un cobaye de l'ajustement structurel.

<sup>149</sup> WILLAME, J.-C., *L'épopée d'Inga. Chronique d'une prédation industrielle*, Paris, L'Harmattan, 1986 ; VERHAEGEN, B., « Les safaris technologiques au Zaïre (1970-1980) », *Politique africaine* 18, juin 1985, pp. 71-87.

<sup>150</sup> WILLAME, J.-C., *L'automne d'un despotisme, op. cit.*, p. 85 s.

<sup>151</sup> GONDOLA, C.-D., « Jeux d'argent, jeux de vilains : rien ne va plus au Zaïre », *Politique africaine* 65, 1997, pp. 96-111 ; JEWSIEWIECKI, B. J., « Jeux d'argent et pouvoir au Zaïre : la "bindomanie" » et le crépuscule de la Deuxième République », *Politique africaine* 46, juin 1992, pp. 55-70. Les jeux Promotion Bindo, Nguma,

La crise économique ne joue pas en faveur du régime de Mobutu. La situation de la débrouille développe le secteur informel<sup>152</sup> et ouvre la voie à une corruption dont la bourgeoisie d'État est la clé. La corruption devient un mode d'institutionnalisation de l'État zaïrois<sup>153</sup>. Instituée et institutionnalisée par l'État comme son mode de fonctionnement, la corruption des cadres du parti est couverte d'impunité et protégée par la Justice. Elle s'impose comme une contrainte à laquelle, du point de vue pratique, il est difficile d'échapper. Elle finit par anesthésier l'État au point de lézarder l'édifice que représente le mobutisme.

Il n'est pas besoin de long développement pour faire entrevoir que le sol du mobutisme commence à trembler et les fissures sur sa façade deviennent perceptibles. Un complot contre J.-D. Mobutu est déjoué le 16 juin 1975. Un autre complot est dénoncé en 1977. Celui de 1978 donne l'occasion à J.-D. Mobutu d'opérer une purge des officiers originaires de la province orientale, du Bas-Congo, du Bandundu, des deux Kasai et du Katanga, et de n'épargner que ceux de sa province d'origine, l'Équateur. La mauvaise performance de l'armée, un des piliers du régime éclate au grand jour avec les deux guerres du Shaba (1977 et 1978)<sup>154</sup>. La vulnérabilité du régime devient de plus en plus obvie. Elle s'accroît suite à la défection de treize barons du régime. En décembre 1980, l'unanimité vole en éclats et les clivages au sein du parti unique éclatent au

---

Panier de la ménagère et Ristourne consistent à renoncer à ses avoirs pendant quelques jours pour récupérer la mise avec un taux d'intérêt exorbitant entre 500 et 800 %. Ces jeux sont des diversions qui tentent de conjurer le danger imminent d'une révolution de la masse. Ils ont enrichi quelques chanceux, mais ruiné également un grand nombre de Congolais crédules qui n'ont jamais pu récupérer leurs mises.

<sup>152</sup> KABUYA KALALA *et alii*, *L'économie informelle au Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; MAC GAFFEY, J., « "On se débrouille ". Réflexions sur la "deuxième économie " au Zaïre », in J. OMASOMBA TSHONDA (dir.), *Le Zaïre à l'épreuve de l'histoire immédiate. Hommage à B. Verhaegen, op. cit.*, pp. 143-159 ; VILLERS (de), G., JEWICWICKI, B., MONNIER, L. (éd.), *Manières de vivre. Économie de la « débrouille » dans les villes du Congo/Bruxelles*, Cahiers africains 45-50, Paris, L'Harmattan, 2002 ; DE HERDT, T., MARYSSE, S., *(Sur)vie et pauvreté dans la période de transition*, Cahiers africains 21-22, Paris, L'Harmattan, 1996.

<sup>153</sup> JACQUEMOT, P., « La résistance à la "bonne gouvernance" dans un État africain », *Revue Tiers Monde* 204, 4/2010, pp. 129-146 ; MÉDARD, J.-F., « Les paradoxes de la corruption institutionnalisée », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 13, 4, 2006, pp. 697-710 ; M.-F. Cros et F. Misser parlent de la « démocratisation de la corruption ». Lire d'eux, *Géopolitique du Congo (RDC)*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2006. Voir aussi GOULD, D.-J., *Bureaucratic Corruption and Underdevelopment in the Third World : The Case of Zaïre*, New York, Elunford, 1980.

<sup>154</sup> MANIN, A., « L'intervention française au Shaba (19 mai - 14 juin 1978) », *Annuaire français de droit international*, vol. 24, 1978, pp. 159-188.

grand jour. En effet, après avoir longtemps profité des largesses du Parti-État, treize parlementaires découvrent comme par enchantement les vertus d'une fidélité à la lettre au Manifeste du parti. Dans le courrier qu'ils adressent au Président J.-D. Mobutu, ils dénoncent la mauvaise gouvernance, la personnalisation du pouvoir et la déliquescence du tissu économique et social. Ils identifient J.-D. Mobutu comme l'incarnation du mal zaïrois et en appellent au bipartisme<sup>155</sup>.

Les treize parlementaires créent le 15 février 1982 un parti politique : l'Union pour la démocratie et le progrès social (UDPS). Arrêtés, ils sont déportés puis graciés. Cette dissidence au sein du parti unique n'ébranle pas le Président-Fondateur qui, le 11 décembre 1984, est promu Maréchal. Elle participe néanmoins à la vulnérabilité d'un pouvoir condamné désormais à faire face aux phénomènes d'« escapisme »<sup>156</sup>, à des mouvements de défiance et de résistance, à la dérision politique et au militantisme partisan d'un nouveau parti politique décidé à infléchir la dictature et à explorer les voies du pluralisme. L'opposition s'organise, organise des meetings et des manifestations de protestation. La fêlure sur la façade du Parti-État s'agrandit nettement et atteint ses fondations. Dans la foulée de la défection des treize parlementaires, les parlementaires debout voient le jour à Kinshasa<sup>157</sup>, la société civile émerge, le Groupe Amos s'active et agite la nécessité d'une rénovation institutionnelle<sup>158</sup>. L'espace public

---

<sup>155</sup> « Lettre-ouverte au président Mobutu par un groupe de parlementaires zaïrois », *Politique Africaine* I (3), septembre 1981, pp. 94-140. La désertion des intellectuels constitue une rupture de consensus préjudiciable au régime de J.-D. Mobutu. Lire en ce sens BRINTON, C., *The Anatomy of Revolution*, New York, Knopf & Random House, 1952, p. 41 s.

<sup>156</sup> Mamoudou Gazibo définit le scapisme comme « des stratégies destinées à échapper à l'ambition totalisante des pouvoirs [...] Elle diffère de l'opposition, car il se caractérise par un repli plutôt passif hors de l'atteinte de l'État ». Lire de lui, *Introduction à la politique africaine*, *op. cit.*, p. 112.

<sup>157</sup> Il s'agit, d'après C. Dugrand, des débatteurs publics, relayeurs de l'« information » qui occupent une fonction de mobilisation partisane et s'affirment comme citoyens dans un contexte où prise de parole et violence sont intimement liées. « Les parlementaires de la rue » sortent l'hémicycle dans la rue et déplacent les lieux du politique. Lire DUGRAND, C., « Combattants de la rue » : parlementaires-debout et mobilisation partisane à Kinshasa », *Politique africaine* 127, 2013, pp. 49-69. Lire aussi KABUNGULU NGOY-KANGOY, H., « Parlementaires debout : l'interface de l'opposition politique pendant la transition en République démocratique du Congo », *Afrique et développement*, Vol. XXXIV, N° 3 & 4, 2009, pp. 207-224.

<sup>158</sup> Le Groupe Amos rassemble des chrétiens, hommes, femmes, et des prêtres, engagés pour la promotion de la justice, de la paix et la défense des droits de l'homme. Il constitue un groupe d'intérêt au sens où le définit M. Offerlé. Lire de cet auteur, *Sociologie des groupes d'intérêt*, *op. cit.* Prônant la non-violence, il a co-organisé la marche des chrétiens du 16 février 1992. Sur ce groupe, lire BAKADISILA MADILA KATUMBA, C., *Le rôle*

n'est plus à l'abri des pratiques de résistance et de dérision, de contestation et d'opposition politique. L'armée et les services de sécurité sont dépassés par les frémissements de la liberté. En janvier 1990, ces derniers lancent le Président J.-D. Mobutu sur la route de la consultation populaire.

### 2.1.3. La conférence nationale souveraine, un chant du cygne du mobutisme ?

La configuration du Zaïre après 1985 voit le rejet du mobutisme s'exprimer dans l'espace public de manière ouverte. Les évêques radicalisent leur discours et l'articulent autour du paradigme politique. Les langues se délient, les invectives se généralisent et le bilan des longues années de pouvoir sans partage se fait sans concession. À ces causes endogènes se greffent des facteurs exogènes. En effet, le contexte international a aussi changé. L'ordre bipolaire Est-Ouest s'est disloqué. La chute du mur de Berlin, la perestroïka, l'assassinat du Président roumain Nicolăi Ceausescu et la « conditionnalité politique »<sup>159</sup> amènent beaucoup de dictateurs africains à humaniser leurs régimes. Le Zaïre se voit ballotté par la « troisième vague » de démocratisation. J.-D. Mobutu ne se ferme pas aux opportunités politiques de l'heure. Il entend, pour sa part, conjurer une fin précipitée et dramatique. Le 24 janvier 1990, il sillonne les provinces du Zaïre à l'écoute de son peuple. Le temps est aux consultations populaires<sup>160</sup>. Dur exercice qui permet au guide éclairé du Zaïre, de réaliser dans quel abîme il a plongé son pays. Son

---

*socio-politique des laïcs chrétiens au Congo (RDC). Pour un laïcat chrétien dynamique*, Sarrebruck, Éditions Universitaires Européennes, 2009, pp. 503-507.

<sup>159</sup> Le discours de la Baule qui lie l'aide économique à la bonne gouvernance, à l'instauration de la démocratie et au respect des droits de l'homme intervient après que plusieurs pays se soient engagés dans la démocratisation de leur régime. Lire TOULABOR, C., « Paristroïka et revendication démocratique », dans D.-C. BACH, A.-A. KIRK GREENE, (dir.), *États et sociétés en Afrique francophone*, Paris, Economica, 1993, pp. 119-135 ; BAYART, J.-F., « La problématique de la démocratie en Afrique noire : la Baule et puis après ? », *Politique africaine* 43, octobre 1995, pp. 5-20.

<sup>160</sup> Pour une vue d'ensemble des consultations populaires, lire KALULAMBI PONGO, M., *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, Paris, Karthala, 2001, pp. 14-20.

système politique traité d'exécration par d'aucuns, est honni par le peuple qui, par surcroît, dénonce son échec intégral et soupire après son départ. Il n'en va pas autrement des quelque 6128 mémoranda qui lui sont adressés<sup>161</sup>. Celui des évêques du Zaïre stigmatise les désordres structurels, les mécanismes économiques et les idéologies qui engendrent l'injustice. Il fustige avec beaucoup de finesse le système hybride qui « emprunte au totalitarisme les méthodes de conquête et de maintien au pouvoir »<sup>162</sup>. Les fonctionnaires du département des affaires étrangères notent la tribalisation des principales institutions répressives, la dissolution constitutionnelle et plaident pour la tenue d'une conférence nationale. À la limite de l'outrage, ils promettent à J.-D. Mobutu le sort réservé au Président roumain<sup>163</sup>.

J.-D. Mobutu encaisse le coup et entend sauver de la syncope ce qui peut l'être de son système. Le 24 avril 1990, il annonce l'infléchissement du pouvoir du Parti-État. Il démissionne de la présidence du MPR et réhabilite les trois pouvoirs traditionnels. La séparation du Parti de l'État signe l'avènement de la transition démocratique et ouvre le pays au multipartisme contrôlé et limité à trois partis. Cédant aux pressions internationales, le Président J.-D. Mobutu se ravise le 6 octobre 1990 et libéralise le multipartisme, en le voulant intégral. Le 11 avril 1991, enhardi par le succès relatif des assises organisées ailleurs en Afrique, il signe l'ordonnance décrétant l'organisation d'une Conférence nationale (CN)<sup>164</sup>. À coup sûr, le Président zaïrois espère « resectoriser » le jeu politique en jouant sur les clivages partisans et en débauchant les

---

<sup>161</sup> Chiffre donné par le Président J.-D. Mobutu dans son discours du 24 avril 1990.

<sup>162</sup> Lire « Mémorandum des évêques du Zaïre au Président de la République. 9/3/1990 », dans GBABENDU ENGUNDUKA, EFOLO NGOBAASU, E., *Volonté de changement au Zaïre, Archives 1990-1991*, Volume 2, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 36-45. On trouvera une brève présentation de ce mémorandum dans R. GAISE N'GANZI, *L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990-324 avril 1995). Essais et témoignages*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, pp. 37-39.

<sup>163</sup> PABANEL, J.-P., « Mémorandum adressé au Président-Fondateur du MPR, président de la République du Zaïre par les agents et fonctionnaires du département des affaires étrangères », *Politique africaine* 41, mars 1991, pp. 97-102.

<sup>164</sup> KALULAMBI PONGO, M., *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa, op. cit.*, pp. 31-45 ; *Idem*, « De l'argumentation politique à la mémoire collective : le passé-récent revisité à la Conférence nationale souveraine du Zaïre », dans B. JEWSIEWICKI, J. LÉTOURNEAU, (dir.), *L'histoire en partage. Usages et mises en discours du passé*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 103-127.

membres de l'opposition. Mais comme on va le voir sous peu, la CN crée de nouveaux rapports de force et l'empêche de réaliser ses fins.

Ce forum dont la souveraineté divise les participants se voit assigner comme objectifs de discuter de toutes les questions d'intérêt national en vue de la démocratisation des options fondamentales de la troisième République, d'élaborer un projet de Constitution et un calendrier électoral. À cet égard, J.-D. Mobutu préconise le dépôt auprès du Président de la République du rapport final de la Conférence nationale. Le multipartisme n'étant plus un mot interdit, J.-D. Mobutu entre dans la danse démocratique au rythme d'une partition lyrique, mais sans être conquis par sa chorégraphie. Le pas de danse est hésitant tant la variété des airs qui couvrent l'espace public frise la cacophonie.

La Conférence nationale ouvre ses travaux le 7 août 1991 sous la conduite d'un prélat catholique : Mgr Laurent Monsengwo Pasinya, archevêque de Kisangani et Président de la Conférence épiscopale nationale du Zaïre (CEZ)<sup>165</sup>. Les délégués venus des onze provinces du pays et de la diaspora sont pour la plupart membres de la société civile. Avec ceux de l'armée et des formations politiques, ils s'apprêtent à écrire une nouvelle page de l'histoire du Zaïre<sup>166</sup>. Ce qu'ils écrivent prend, d'une part, la forme d'une joute entre la mouvance présidentielle (MP) et l'union sacrée de l'opposition (USO) et, d'autre part, celle d'un pugilat entre les unitaristes et les fédéralistes. Pour d'aucuns, un des enjeux de la CN est l'éradication du mobutisme, et donc le limogeage de J.-D. Mobutu. Il en faut de beaucoup pour convertir cette éradication et ce limogeage en un projet de reconstruction nationale et inscrire cette dernière dans l'acceptation des exigences de la démocratie. Un mois après l'ouverture de la CN, lassée par le blocage de son fonctionnement, l'Église catholique suspend sa participation. Il s'ensuit des émeutes et des pillages. Les travaux reprennent le 11 décembre 1991. L'arène se mue de

---

<sup>165</sup> Lire *Présence de l'Église catholique à la Conférence nationale souveraine : contribution des professeurs des Facultés Catholiques de Kinshasa et de la Conférence épiscopale du Zaïre*, Kinshasa, FCK, 1993.

<sup>166</sup> Prennent part à la Conférence Nationale, 3000 délégués issus des groupes de pression idéologiques non étatiques (Église, armée), le milieu socioprofessionnel (syndicat, médias), les organisations politiques (Majorité présidentielle, partis d'opposition, nouvelles formations politiques), les chefs traditionnels et les organisations non gouvernementales.

plus en plus en une parodie qui remet en mémoire une scène pathétique de la comédie policière française *Fantômas*<sup>167</sup>. Les dénonciations des dérives du système venant de la presse indépendante, des ONG, des Églises et des partis d'opposition, bref de la société civile, brossent le portrait du responsable de la crise multiforme que traverse le pays et désignent toutes le Président-Fondateur et son Parti-État. J.-D. Mobutu perçoit la CN comme un jeu politique incivique, une mise en scène « dramaturgique »<sup>168</sup> qui porte atteinte à sa dignité. Il décide de la bâillonner. Le premier ministre Ngunza Karl-I-Bond suspend les travaux de la Conférence nationale le 19 janvier 1992<sup>169</sup>.

Cette mesure donne lieu le 16 février 1992 à une marche des chrétiens sur laquelle nous allons revenir en détail au chapitre trois<sup>170</sup>. La répression de la marche par les sbires de Mobutu et les éléments de l'Union nationale pour l'indépendance totale de l'Angola (UNITA)<sup>171</sup> est sanglante. Le sang des martyrs chrétiens infléchit le dictateur qui jette du lest. Les travaux de la Conférence nationale reprennent et aboutissent le 4 août 1992 au projet de Constitution relative à la Transition. Cette dernière couvre une période de 24 mois et doit s'achever par des nouvelles institutions. De manière inespérée, J.-D. Mobutu est remis en selle. Il accorde un don à la société civile. De ses réserves, il paie les conférenciers et les rend redevables envers sa personne. La gestion de la période transitoire est confiée au Président de la République et au premier ministre élu par la Conférence nationale. Tel est le troisième Acte de l'ascension politique de J.-D. Mobutu. Ce dernier Acte le reconnaît comme garant de la Transition. La souveraineté de la CN est reconnue le 15 août 1992 sans qu'elle rende exécutoires ses décisions. Le Haut Conseil de la République (HCR) fait désormais office d'assemblée nationale. Celle-ci veille à l'exécution des Actes de la CNS. Accouchés dans le brouhaha des

---

<sup>167</sup> Ce film est sorti en France le 4 novembre 1964. Alors que le commissaire Juve (Louis de Funès), se satisfait de voir le portrait robot préciser les traits de *Fantômas*, et ce, grâce au concours de divers témoins, il est surpris de constater que le portrait ressemble trait pour trait à son propre visage. Ridiculisé et confondu, il congédie en colère le « ramassis » de témoins.

<sup>168</sup> BALANDIER, G., *Pouvoir sur scène*, Paris, Balland, 1992.

<sup>169</sup> Il s'agit d'une décision orale qui suspend les travaux d'une institution créée par ordonnance présidentielle. Le problème juridique que pose cette décision unilatérale n'affleure pas les mobutistes.

<sup>170</sup> Sur cette marche, lire la brève présentation de RENTON, D., SEDDON, D., ZEILIG, L., *The Congo. Plunder & Resistance*, London & New York, Zed Books, 2001, pp. 158-164. Nous y revenons infra aux pages 151-172.

<sup>171</sup> Il s'agit des troupes du rebelle angolais Jonas Savimbi.



discours sur la démocratisation, le débat et le combat auxquels la CNS a donné lieu s'achèvent le 6 décembre 1992 sans que la réconciliation nationale ni le consensus démocratique n'émergent des débordements rhétoriques<sup>172</sup>. Et pour cause !

Au bout du compte, la troisième République trouve sa terre natale dans le « multimobutisme »<sup>173</sup>, les omissions, la valse des premiers ministres, les pillages initiés par l'armée, l'épuration ethnique des baluba au Katanga, les violences interethniques à l'Est dans le Kivu et le massacre des étudiants sur le campus de Lubumbashi<sup>174</sup>. Le temps d'un intermède, J.-D. Mobutu conserve les rênes du pouvoir et le MPR met en branle une décompression autoritaire des demandes démocratiques<sup>175</sup>. Le 24 février 1993, des membres du HCR sont séquestrés au Palais du Peuple. En mars 1993, J.-D. Mobutu limoge le premier ministre élu par la CNS. Il rétablit l'Assemblée nationale qui adopte un projet de loi portant Acte constitutionnel harmonisé relatif à la période de transition. Le Zaïre connaît une bipolarisation de ses institutions : celles de la coalition présidentielle côtoient celles de la CNS<sup>176</sup>. Il est géré par deux gouvernements et deux Parlements. Cette crise institutionnelle est résolue le 17 janvier 1994 par les accords du Palais du Peuple et l'institution du Haut-Conseil de la République Parlement de Transition (HCR-PT). Placée sous la houlette de Mgr L. Monsengwo, le HCR-PT adepte d'une solution concertée, élit le 16 juin 1994 Léon Kengo wa Dondo premier ministre et inscrit le pays sur la « troisième voie ». La marche organisée le 31 mars 1994 par l'Union sacrée pour dénoncer cette « troisième voie » débouche sur la démission du

---

<sup>172</sup> Pour G. de Villers et J. Omasombo Tshonda, la réconciliation nationale réduit la CNS en une prophylaxie religieuse, une catharsis morale, moralisante qui oblitère les aspects juridiques. Lire d'eux, *Zaïre. La Transition manquée (1990-1997)*, Cahiers africains 27-29, Paris, L'Harmattan, 1997. À l'actif de ce forum, on retient néanmoins outre les règles d'un État de droit énoncées, la rédaction d'un texte constitutionnel pour la Transition, un projet de constitution pour la IIIe République, un code électoral, un calendrier des échéances électorales et la mise en place des trois Institutions de la Transition.

<sup>173</sup> Nous reprenons l'expression à BRAECKMAN, C., *Le dinosaure. Le Zaïre de Mobutu*, Paris, Fayard, 1992, pp. 348-352.

<sup>174</sup> Sur ces massacres, on s'autorise à renvoyer à PIERMAY, J.-P., « Les massacres de l'Université de Lubumbashi (11 et 12 mai 1990) », *Politique africaine* 44, décembre 1991, pp. 91-92 ; KONGOLO-MUKANYA, J., « Témoignage sur les massacres de l'Université de Lubumbashi (11 et 12 mai 1990) », *Politique africaine* 44, décembre 1991, pp. 93-96.

<sup>175</sup> TOULABOR, C., « Paristroïka et revendication démocratique », *art. cit.*, p. 125.

<sup>176</sup> VILLERS (de), TSHONDA OMASOMBO, J., *Zaïre, année 90, Zaïre la Transition manquée 1990-1997*, Cahiers n° 27-28-29, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 24.

prélat catholique<sup>177</sup>. Ce qui plonge les institutions de la Transition dans une crise qui prolonge la période de Transition de 24 mois. Les querelles intestines au sein de l'Union sacrée entraînent sa dislocation en trois ailes. Pour sa part, l'UDPS n'échappe pas à l'implosion et se scinde en UDPS/courant national et UDPS/courant réformateur. La déficience de constitution d'un système de partis<sup>178</sup> par l'opposition donne un répit à J.-D. Mobutu qui, il faut le reconnaître, est fragilisé tant du point de vue de la santé physique, morale que politique.

Il est du reste évident que le génocide rwandais en 1994 lui offre un retour propice et inespéré sur la scène internationale. J.-D. Mobutu accueille les Rwandais sur le territoire zaïrois alors que son premier ministre Léon Kengo wa Dondo demeure fermement opposé à cette localisation. La présence des sanctuaires hutus sur le territoire zaïrois va précipiter sa chute. En effet, pour sécuriser sa population, le Rwanda poursuit les présumés génocidaires hutus au Zaïre. À la coalition qu'il forme avec l'armée ougandaise s'ajoutent quelques mouvements rebelles qui parachèvent le démantèlement du Zaïre en profitant au maximum de la « désinstitutionnalisation », de l'« informalisation » de l'État et de la désintégration des forces armées zaïroises<sup>179</sup>. Le 17 mai 1997, ils sonnent le glas à la dictature déliquescence et sénescence<sup>180</sup>.

Une des célèbres assertions de J.-D. Mobutu, le 4 octobre 1973 à la tribune de l'ONU s'applique à lui-même et trouve un *confirmatur* dans sa chute : « Un fruit ne tombe que quand il est mûr. Mais devant l'ouragan et la tempête de l'histoire, mûr ou pas mûr, il

---

<sup>177</sup> Sur cette crise, Lire MONSENGWO, L., « Déclaration du Président du HCR-PT sur la situation politique (25 mars 1995) », dans R. GAISE, I. NDAYWEL, *25 ans au service de la vérité, la justice et la paix (1980-2005)*, t. II, Kinshasa, Paris, Mediaspaul, Karthala, pp. 194-204. Lire aussi MONSENGWO, L., « Déclaration de Monseigneur Monsengwo Pasinya à DIA (Kinshasa, 25 juillet 1994) », dans R. GAISE, I. NDAYWEL (Éd.), *25 ans d'Épiscopat au service de la Vérité, la Justice et la Paix (1980-2005), Tome III, Mgr Laurent MONSENGWO PASSIONNE DE SCIENCE*, Kinshasa, Paris, Médiaspaul, Karthala, 2008, pp. 184-193.

<sup>178</sup> Sur cette notion, lire FREGOSI, R., *Altérité et mondialisation. La voie latino-américaine*, Paris, Ellipses, 2006, p. 146 s. C'est un mode de fonctionnement stable de la vie démocratique articulé sur l'harmonisation des intérêts divers, la formalisation de projets de société et la prise en compte des expressions diverses de la société civile.

<sup>179</sup> Sur la fragilité et l'impuissance de l'armée zaïroise, lire « Military Muddling », *Africa Confidential*, vol. 39, n°4, 20 February 1997, pp. 4-6.

<sup>180</sup> Lire dans la même ligne VILLERS (de), G., « La guerre dans les évolutions du Congo-Kinshasa », *Afrique contemporaine*, 2005/3 n° 215, pp. 47-70.

tombe quand même »<sup>181</sup>. Le fruit (dictature) de l'arbre que représente le mobutisme n'a pas pu résister au vent de la démocratie. La CNS a secoué l'arbre et les libérateurs venus de l'Est l'ont fait tomber. Pour autant l'arbre a-t-il été déraciné ? Il n'est pas sûr que sur la scène politique congolaise, d'autres plants de même nature que la dictature de J.-D. Mobutu n'aient pas poussé depuis sa chute. Une chose est certaine, le sol politique congolais et son humus nourricier n'ont pas changé. C'est peu dire que le mobutisme se révèle inexpugnable. Il connaît quelques rémanences et résurgences dans le kabilisme<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> *Discours de Mobutu à la 28<sup>e</sup> Assemblée Générale des Nations Unies à New York le 4 octobre 1973*. Version complète, s.e, s.d., p. 9.

<sup>182</sup> E. Wamba dia Wamba soutient justement que « le mobutisme n'est pas complètement mort avec Mobutu parce que les conditions (les fondements et la domestication forcée du peuple congolais) qui l'ont généré et entretenu ne sont pas complètement éliminés ». Lire de lui, « Mobutisme après Mobutu : réflexion sur la situation actuelle en République démocratique du Congo », *Politique africaine* 72, décembre 1998, pp. 145-158, ici p. 156.

## *2.2. Le legs d'enclaves autoritaires et la dictature institutionnalisée des Kabila (1997-2015)*

Après la chute de Mobutu, le Zaïre qui avait pris le chemin escarpé de la libéralisation politique se retrouve devant une impasse : les libérateurs venus de l'Est l'engagent dans une démocratisation autoritaire populiste (L.-D. Kabila) et un présidentielisme presque absolu (J. Kabila)<sup>183</sup>. Le passif de la dictature mobutienne est lourd d'enclaves autoritaires<sup>184</sup> : enclaves institutionnelles, enclaves éthico-symboliques, acteurs-enclaves et enclaves culturelles antidémocratiques. Sous les Kabila, la Transition demeure un projet de sortie de la dictature caractérisé par des pratiques autoritaires. C'est ce que cette section met en lumière en présentant successivement la Transition dictatoriale de L.-D. Kabila, et l'institutionnalisation de la dictature par J. Kabila.

### *2.2.1. La Transition dictatoriale de L.-D. Kabila*

Le tombeur de J.-D. Mobutu n'est pas un nouveau venu de la scène politique zaïroise. Nous avons déjà eu l'occasion de noter qu'en 1964, il avait ouvert un front dans le Nord Katanga, faisant du territoire entre Fizi et Baraka son fief. La rébellion qu'il avait initiée avait reçu un soutien timide de l'Égypte, l'Algérie, la Chine et l'Union Soviétique. Au mois d'avril 1965, elle est honorée par l'arrivée d'Ernesto Guevara avec cent militaires cubains d'origine africaine. E. Guevara qui se rend vite compte de la faiblesse de la révolution congolaise, recueille les traits caractéristiques de son chef : il n'a pas le sérieux révolutionnaire, ni une idéologie qui guide l'action, encore moins un esprit de

---

<sup>183</sup> J.-C. Willaime parle de présidentielisme mou. Lire de lui, « Les présidentielismes congolais », *Revue nouvelle* 4, avril 2010, p. 37.

<sup>184</sup> Sur ce concept, lire GARRETON, M.-A., *La sociedad en que vivi(re)mos. Introducción sociológica al cambio de siglo*, Santiago, LOM Ediciones, 2000, pp. 124-127.

sacrifice qui accompagne ses actes<sup>185</sup>. Le chef dont parle E. Guevara est Laurent Désiré Kabila. Il est né le 27 novembre 1939 à Moba, dans le Katanga. Après avoir été Vice-Président chargé des relations et du commerce extérieurs dans le gouvernement provisoire du CNL, il exerce en 1965 les fonctions de Président du Conseil suprême de la révolution (CSR)<sup>186</sup>. Le Parti révolutionnaire populaire (PRP) qu'il crée en 1967 est anéanti en 1987 suite à la reddition de certains de ses partisans<sup>187</sup>. Démobilisé, L.-D. Kabila se convertit dans les affaires avant de rejoindre l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo-Zaïre (AFDL)<sup>188</sup>, un front armé contre le Président J.-D. Mobutu, qui voit le jour à l'Est du Zaïre. Il regroupe l'Alliance démocratique des peuples (ADP) de Déogracias Bugera, le Conseil national de résistance (CNR) d'André Kisase Ngandu, le Mouvement révolutionnaire pour la libération du Zaïre (MRLZ) d'Anselme Masasu Nindaga et le Parti révolutionnaire populaire (PRP) de L.-D. Kabila<sup>189</sup>. La coalition est une caution providentielle au Rwanda décidé à en finir avec les présumés « génocidaires » hutus qui se sont installés sur le territoire zaïrois<sup>190</sup>.

---

<sup>185</sup> Pour avoir une idée du point de vue des Cubains sur la révolution congolaise, lire RENTON, D. *et alii*, *The Congo. Plunder & Resistance*, *op. cit.*, p. 108 s.

<sup>186</sup> REYNTJEN, F., WILUNGULA COSMA, B., *Fizi 1967-1986. Le maquis Kabila*, Cahiers africains 26, Paris, L'Harmattan, 1997 ; WILLAME, J.-C., *L'odyssée Kabila. Trajectoire pour un Congo nouveau ?* Paris, Karthala, 1999 ; BRAECKMAN, C. *et alii*, *Kabila prend le pouvoir*, Bruxelles, Éditions GRIP, 1998. Sur la biographie de L.-D. Kabila, lire KENNES, E., *Essai de biographie sur Laurent Désiré Kabila*, Cahiers africains 57-59, Paris, L'Harmattan, 2003 ; RENTON, D. *et alii*, *The Congo. Plunder & Resistance*, *op. cit.*, pp. 184-188.

<sup>187</sup> LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, Bruxelles, Éditions Complexe, GRIP, 2003, p. 44.

<sup>188</sup> Pour une mise en perspective de la prise de pouvoir par L.-D. Kabila, lire MUKENDI, G., KASONGA, B., *Kabila. Le retour*, Louvain-la-Neuve, Quorum, 1997. Sur la naissance de l'AFDL, lire PRUNIER, G., *Africa's Worldwar. Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe*, Oxford, University Press, 2009, pp. 113-116.

<sup>189</sup> LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, *op. cit.*, p. 43 s.

<sup>190</sup> HERMAN, E.-S., PETERSON, D., *Génocide et propagande. L'instrumentalisation politique des massacres*, Montréal, Luxéditeur, 2012, pp. 73-92. Le chapitre 2 de cet ouvrage documenté traite des génocides néfastes et évoque les incidences du génocide rwandais sur la RDC. Lire dans le même sens l'interview de l'ancien Sous-Secrétaire d'État américain aux Affaires africaines, Herman Cohen, dans le journal congolais *Congopolis*. Il y déclare que le « démembrement » du Congo et la création d'un État indépendant du Kivu restent parmi les objectifs politico-stratégiques du Rwanda en RDC ([www.digitalcongo.net](http://www.digitalcongo.net), 21 octobre 2002), cité par P. ENGLEBERT, « Souveraineté, sous-développement et le paradoxe nationaliste congolais », *Mondes en développement*, n° 123, 2003/3, pp. 63-87, ici p. 64. Lire aussi PÉAN, P., *Carnages. Les guerres secrètes des grandes puissances en Afrique*, Paris, Fayard, 2010, pp. 259-275. 327-338. Selon A. Vltchek, « en RDC, les souffrances sont inimaginables. Il s'y déroule un supergénocide qui pourrait aisément se comparer aux crimes

L'AFDL s'engage en 1996 dans une guerre de libération nationale avec comme alliés l'armée patriotique rwandaise (APR), les troupes angolaises et les Tigres katangais<sup>191</sup>. La campagne militaire est couronnée de succès : Kisangani tombe sous l'emprise de l'AFDL, l'APR s'empare de Gbadolite, les troupes angolaises et les Tigres katangais dominent le « Zaïre utile »<sup>192</sup>. Le 6 janvier 1997, la campagne est endeuillée par la disparition dans des conditions mystérieuses d'André Kisase Ngandu. L.-D. Kabila qui était jusqu'alors porte-parole de l'AFDL en devient le Président. Ses troupes atteignent Kinshasa le 17 mai 1997 et cueillent le pouvoir, un jour après la fuite du Président J.-D. Mobutu<sup>193</sup>.

Aux commandes du pays après s'être autoproclamé Président de la République, L.-D. Kabila est investi le 22 mai 1997. Sans concertation de la population, il abroge la Constitution, décrète le changement toponymique et restaure les anciennes appellations du pays et du fleuve<sup>194</sup>. Il redonne au pays l'hymne et le drapeau des années de l'indépendance. L.-D. Kabila s'arroge le ministère de la Défense et met en place un gouvernement de Salut public qui n'a pas de premier ministre. Composé en majeure partie des ministres et vice-ministres issus de la diaspora, de l'AFDL et des Lunda du Katanga, ce gouvernement brille par son inexpérience. Le décret-loi que le nouvel homme fort du Congo émet le 28 mai 1997 consacre le rôle du Président et du gouvernement, mais reste silencieux sur l'Assemblée nationale<sup>195</sup>. Constituée sur le tard en 1998 et installée à Lubumbashi, l'Assemblée constituante et législative est composée

---

commis il y a plus d'un siècle par Léopold II ». Lire CHOMSKY, N., VLTCHEK, A., *L'Occident terrosite. D'Hiroshima à la guerre des drones*, Montréal, Ecosoc, 2015, p. 24. On comprend le silence qui couvre ce « supergénocide » en lisant ONANA, Ch., *Europe, crimes et censure au Congo. Les documents qui accusent*, Paris, Éd. Duboiris, 2012.

<sup>191</sup> Il s'agit des gendarmes Katangais issus de la force militaire créée en 1960 lors de la sécession du Katanga. Réfugiés en Angola, ils avaient organisé deux incursions au Zaïre en mars 1977 et mai 1978 avant de replier dans le maquis angolais. Lire KENNES, E., *Petite histoire des « gendarmes katangais »*, RUCA - Université d'Anvers, 1998.

<sup>192</sup> L'expression désigne les régions minières du Katanga et les deux Kasai.

<sup>193</sup> WILLAME, J.-C., « Laurent-Désiré Kabila : les origines d'une anabase », *Politique africaine* 72, décembre 1998, pp. 68-80.

<sup>194</sup> NDAYWEL É NZIEM, I., « De l'authenticité à la libération : se prénommer en République démocratique du Congo », *art. cit.*, pp. 98-109.

<sup>195</sup> HUGO, J.-F., *La République démocratique du Congo. Une guerre inconnue*, Paris, Éditions Michalon, 2006, p. 27.

des députés cooptés ou nommés par décret présidentiel. L.-D. Kabila réduit les espaces d'expression démocratique, centralise entre ses mains les trois pouvoirs, récuse le débat politique, se montre réfractaire à toute opposition démocratique et ignore avec désinvolture les travaux de la CNS.

Le nouvel homme fort de la RDC se lance dans une campagne de répression contre les crimes économiques des dignitaires du Parti-État et multiplie les préjugés envers les partis politiques qu'il interdit le 26 mai 1997. Son aversion envers les contre-pouvoirs notamment la presse, l'Église<sup>196</sup> et les organisations de défense de droits de l'homme s'accompagne de harcèlements, intimidations et arrestations. La population civile n'est pas épargnée. Sa tenue vestimentaire est réglementée et sa rééducation civique par les *Kadogo* passe par le recours à la chicotte et aux humiliations<sup>197</sup>. La campagne de moralisation de la vie publique qu'il initie excelle dans les abus des droits de l'homme comme le confirment les sentences de la Cour d'ordre militaire<sup>198</sup>. Les services de sécurité ont le vent en poupe. L'Agence nationale des renseignements (ANR), la Direction générale des migrations (DGM), la Direction militaire des activités antipatrie (DEMIAP) et le Groupe spécial pour la sécurité présidentielle (GSSP, Garde présidentielle) sévissent contre les anciens dignitaires de Mobutu, les opposants, les défenseurs des droits de l'homme et les journalistes. En janvier 1998, deux leaders de l'opposition, Joseph Olengankoy des forces novatrices pour l'union et la solidarité (FONUS) et Arthur Zahidi Ngoma des Forces du futur sont arrêtés et relégués au Katanga. En février 1998, E. Tshisekedi qui dirige un gouvernement parallèle est à son tour arrêté au motif d'avoir dénoncé la dictature dans une manifestation de son parti. Quant à A. Masasu Nindaga, condamné à 20 ans de prison, il est exécuté en 2000.

---

<sup>196</sup> Lire CAMPBELL, S., « RDC. Ce que Kabila dissimule : massacres et impunité au Congo ». Rapport élaboré pour Human Rights Watch/Africa/FIDH, *La lettre*, octobre 1997. On peut compter à son actif l'arrestation de plusieurs évêques catholiques : Mgr Christophe Munzihirwa, Mgr Emmanuel Kataliko, Mgr Nestor Ngoy Katahwa, Mgr Théophile Kaboy, Mgr Joseph Kesenge et Mgr Cyprien Mbuka.

<sup>197</sup> Les Kadogo sont des enfants soldats. Lire WILLAME, J.-C., *Les faiseurs de paix au Congo. Gestion d'une crise internationale dans un État sous tutelle*, Bruxelles, Éditions GRIP, 2007, pp. 117-120.

<sup>198</sup> VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo. Guerre et politique, Les trente derniers mois de L.-D. Kabila (août 1998-janvier 2001)*, Cahiers africains 47-48, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 300.

Par un paradoxal mimétisme, L.-D. Kabila copie l'arbitraire de la dictature qu'il a combattue<sup>199</sup>. Il engage comme conseiller en communication Dominique Sakombi, le manitou folklorique du mobutisme. L'expert en propagande idéologique lui concocte un culte de la personnalité qui le rend omniprésent à la Radio, à la Télévision et dans les grandes artères des villes. L'AFDL se prévaut d'avoir libéré le pays d'un « État anti-peuple ». Elle se considère comme le dépositaire naturel du changement démocratique, le seul parti légitime.

L'extension de l'appareil de coercition illustre combien la Transition démocratique annoncée par « les libérateurs » se révèle dictatoriale<sup>200</sup>. Le bilan qu'on en fait est désastreux tant au niveau politique, économique que diplomatique<sup>201</sup>.

À son accession au pouvoir, le Président L.-D. Kabila hérite de la crise socioéconomique née de la dictature du Président J.-D. Mobutu. Il s'attèle à sa résolution en instaurant « la rigueur fiscale ». Il ne s'attaque cependant pas au « plumage » des biens publics par certains membres de son administration<sup>202</sup>. Le tombeur de Mobutu n'a pas rompu avec son sens des affaires. L'on sait que pendant la campagne militaire de l'AFDL, il avait imposé des « impôts de guerre » aux compagnies minières et conclu de nombreux contrats miniers<sup>203</sup>. En juillet 1997, L.-D.

---

<sup>199</sup> E. Boissonnade le dit en des termes similaires. Lire BOISSONNADE, E., *Kabila clone de Mobutu ?* Paris, Éditions Moreux, 1998. En peu de temps, L.-D. Kabila s'est révélé un émule averti du Président J.-D. Mobutu qui, soit dit en passant, n'était qu'un plagiaire de la domination coloniale. Agent malgré lui de reproduction du mobutisme, le tombeur de Mobutu s'est empêtré dans les mêmes erreurs que la dictature de Mobutu. Ce mimétisme est clairement analysé, s'agissant d'expliquer le comportement des individus qui accèdent à une responsabilité dans un gouvernement ou une organisation, par GREIF, A., *Institutions and the Path to the Modern Economy : Lessons from Medieval Trade*, New York, Cambridge University Press, 2006. Lire aussi DENZAU, A.-T. et NORT, D.-C., « Shared Mental Models : Ideologies and Institutions », *Kyklos*, vol. 47, 1, février 1994, pp. 3-31.

<sup>200</sup> KABUYA-LUMONA SANDO, C., *Pouvoirs et liberté : la transition au Congo-Zaïre ; (triomphe et crise de l'idée démocratique)*, Kinshasa, Secco, 1998, p. 44. Voir dans le même sens, WAMU OYATAMBWE, *De Mobutu à Kabila : avatars d'une passation inopinée*, Paris, L'Harmattan, 1999.

<sup>201</sup> LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, op. cit., p. 67. AFOAKU, O.-G., « Between Dictatorship and Democracy : A Critical Evaluation of Kabila's "Revolution" in the Democratic Republic of Congo », in J. OMOZUANUBO IHONUBERE, J., MUKUM MBAKU (ed.), *Political Liberalization and Democratization in Afrika. Lessons from Country Experiences*, Westport, Connecticut, London Praegen, 2003, pp. 217-241.

<sup>202</sup> Le Président L.-D. Kabila a néanmoins procédé à l'arrestation de deux ministres accusés de détournement.

<sup>203</sup> MARTENS, L., *Kabila et la révolution congolaise*, t. 1, Anvers, Éditions EPO, 2002, pp. 246-249. Nous demeurons pour notre part assez réservé sur certaines affirmations du biographe de L.-D. Kabila.



Kabila convoque un Colloque sur les priorités du développement et plaide pour la rupture de l'économie capitaliste reposant sur la cueillette, le pillage et la violence<sup>204</sup>. Hostile au capitalisme du marché libre, il s'oppose à l'essor d'une bourgeoisie nationale et opte pour « une économie sociale de marché »<sup>205</sup>. Décidé à redonner au peuple un rôle primordial dans les actions de développement, il prescrit le développement autocentré s'accommodant des interventions massives de l'État dans le secteur public. Captive de la pression des multinationales, l'économie congolaise demeure malheureusement sous les rets de l'investissement privé et procède par la liquidation du rôle de l'État et l'ouverture des marchés. Le nationalisme de L.-D. Kabila n'entraîne pas un développement de masse ni ne triomphe des multinationales dont l'intérêt est l'exploitation des richesses du sol et du sous-sol congolais avec un maximum de profit et un minimum de capitaux. La collusion des multinationales avec les pays comme les États-Unis, la Grande-Bretagne, la France, la Belgique ou le Canada constitue une hypothèque à la performance économique du gouvernement de L.-D. Kabila. À son actif, il y a à relever néanmoins, d'une part, la réforme monétaire du 30 juin 1998 qui ouvre au processus de « de-dollarisation » de l'économie et, d'autre part, la baisse de la corruption. Mais, il faut le noter pour le déplorer, cette performance, loin d'améliorer la condition du petit peuple, l'aggrave au point d'entraîner la fragilisation du secteur informel.

La consolidation du pouvoir de L.-D. Kabila est mise à rude épreuve par l'omniprésence des éléments de l'APR. De plus en plus, l'armée de libération se comporte à Kinshasa comme une armée d'occupation. La population ne cache plus son mécontentement. Le Président L.-D. Kabila échappe à un coup d'État le 30 juin, puis à un autre le 26 juillet 1998. Le 11 juillet de la même année, L.-D. Kabila destitue un des artisans de la victoire militaire de l'AFDL, le général rwandais James Kabarebe. Le 29 juillet, craignant que la

---

<sup>204</sup> MARTENS, L., *Kabila et la révolution congolaise*, t. 1, *op. cit.*, p. 234.

<sup>205</sup> Annoncée par le Programme triennal minimum, cette économie a été non moins préconisée par la CNS. Elle prône la garantie de la liberté des activités économiques par l'État. En soutenant les mécanismes et les règles de la libre entreprise, l'État entend créer un équilibre sur le plan social. Il promeut à cet effet le principe de la solidarité à travers la répartition équitable des richesses nationales aux Congolais. On ne voit pas les traces de réalisations concrètes de cette économie censée fonder une nouvelle politique sociale en RDC.

libération de la dictature de Mobutu n'impose aux Congolais la servitude rwandaise, il revoit ses alliances et rapatrie les soldats de l'APR au Rwanda. Les 2 et 3 août 1998, des mutineries des Forces armées congolaises (FAC) éclatent simultanément dans bon nombre de garnisons de la République (Kinshasa, Kisangani, Kindu et Kivu). Le lendemain, une expédition militaire organisée par J. Kabarebe investit la base de Kitona dans la province du Bas Congo. Un pont aérien reliant la ville de Goma et cette base permet à un corps expéditionnaire de plusieurs milliers de soldats rwandais de préparer l'attaque de Kinshasa<sup>206</sup>. Le 13 août l'APR occupe le barrage hydroélectrique d'Inga et impose un blocus de plusieurs semaines à la ville de Kinshasa. Elle arrive aux portes de Kinshasa le 25 août 1998, mais échoue à conquérir la capitale suite à la mobilisation de ses habitants. L.-D. Kabila réussit à faire de la guerre d'agression une guerre populaire, mieux, une guerre de résistance<sup>207</sup>. Il s'en suit des mesures de représailles envers les sujets rwandais : étripages, supplice de collier, lynchages...

Le nouveau pouvoir s'attèle à mobiliser la population pour l'impliquer dans la reconstruction du pays. Son discours populiste avec ses relents de marxisme léniniste est nationaliste. Il procède par la dénonciation de l'impérialisme et l'évocation de la libération nationale. Le service national est créé en 1998 pour forger une conscience nationale à la jeunesse et l'impliquer à la reconstruction du pays. Le 21 janvier 1999, des Comités du pouvoir populaire (CPP) voient le jour en remplacement de l'AFDL<sup>208</sup>. Le nouvel organe d'éducation populaire se base sur « l'idée d'un État du peuple entier »<sup>209</sup> et caresse le projet de générer un peuple organisé et structuré qui participe

---

<sup>206</sup> LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, op. cit., p. 100 ; VILLERS (de), G., *Guerre et politique*, op. cit., pp. 21-41. A. Zacharie et F. Janna d'Othée soutiennent que l'occupation du Bas-Congo est contrôlée depuis des pétroliers américains. Lire d'eux, *L'Afrique centrale. Dix ans après le génocide*, Bruxelles, Éditions Labor, 2004, p. 88. À la page 92, s'agissant de la guerre de 1998, ils affirment : « Les Américains fournissent des matériels de télécommunication, des conseils stratégiques et des instructeurs ». La question de savoir s'il s'agit de la CIA ou des multinationales n'est pas éclairée par ces auteurs.

<sup>207</sup> MARTENS, L., *Kabila et la révolution congolaise*, op. cit., pp. 420-428 ; VILLERS (de), G., OMASOMBO TSHONDA, J., « La bataille de Kinshasa », *Politique africaine* 84, décembre 2001, pp. 17-32.

<sup>208</sup> VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo. De la guerre aux élections. L'ascension de Joseph Kabila et la naissance de la Troisième République (janvier 2001-août 2008)*, Cahiers africains 75, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 54.

<sup>209</sup> VILLERS (de), G. et alii, *Guerre et politique. Les trente derniers mois de L.-D. Kabila (août 1998-janvier 2001)*, Cahiers africains 47-48, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 192.

aux décisions politiques et aux problèmes majeurs de la société. Enclin à la démocratie directe et participative, L.-D. Kabila reconnaît au peuple organisé à partir de la base le pouvoir d'État<sup>210</sup>. C'est le Pouvoir du peuple, pour le peuple, par le peuple à partir de la rue, du village, du quartier, etc. qui doit créer son économie et jouer le rôle de police économique. Les CPP tiennent un congrès le 20 avril 1999. Le 6 juillet de la même année, le Président L.-D. Kabila signe un décret portant institution, organisation et fonctionnement des CPP. La souveraineté du peuple est plus symbolique qu'il ne trouve place dans la réalité. L.-D. Kabila avec son volontarisme se situe sous le registre de la conviction plutôt que de la responsabilité, bref on est en présence d'un populisme qui exclut l'idée classique de délégation ou de représentation au profit d'une démocratie participative<sup>211</sup>, gage d'une société civique et participative.

À l'Est, les insurgés investissent les villes de Kivu. Région délaissée depuis des années par le régime de J.-D. Mobutu et qui n'a pas pu régler le problème des Banyamulenge (minorité congolaise d'origine rwandaise, établie au Congo depuis plusieurs décennies). Le Kivu devient la terre d'asile des réfugiés rwandais parmi lesquels les anciens soldats de l'armée rwandaise accusés de génocide<sup>212</sup>. L'incrustation à l'Est d'un problème rwando-rwandais ouvre le bal à des seigneurs de la guerre qui s'adonnent à la prédation des richesses naturelles du Congo. Le Rwanda brandit le « droit de poursuite des génocidaires » et envahit le Congo. Avec l'Ouganda, il développe un commerce de

---

<sup>210</sup> L.-D. Kabila bouscule la figure des corps intermédiaires (parlementaires) au profit du peuple appelé désormais à participer au pouvoir. Cette participation n'attribue cependant pas un caractère symétrique et égalitaire à la délibération. Les conditions procédurales d'une bonne participation qui débouche à la délibération démocratique requièrent des compétences que seules les élites possèdent. Le peuple ne participe que par procuration à ce pouvoir par le peuple.

<sup>211</sup> Sur le populisme, lire HERMET, G., *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIXe-XXe s.*, Paris, Fayard, 2001.

<sup>212</sup> Au sein d'une bibliographie considérable, nous recommandons, LEMARCHAND, R., *The Dynamics of Violence in Central Africa*, Pennsylvania, University of Pennsylvania Press, 2016 ; POURTIER, R., « L'Afrique centrale dans la tourmente. Les enjeux de la guerre et de la paix au Congo et alentour », *Hérodote* 111, 2003/4, pp. 11-39 ; *Idem*, « Guerre et géographie. Du conflit des Grands Lacs à l'embrasement de l'Afrique centrale », in J.-L. CHALEARD et R. POURTIER (dir.), *Politiques et dynamiques territoriales dans les pays du Sud*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 111-135 ; REYNTJENS, F., *La Guerre des Grands Lacs. Alliances mouvantes et conflits extraterritoriaux en Afrique centrale*, L'Harmattan, Paris, 1999 ; POURTIER, R., « La guerre au Kivu : un conflit multidimensionnel », *Afrique contemporaine* 180, 1996, pp. 15-38. Lire aussi LELOUP, B., *Les rébellions congolaises et leurs parrains dans l'ordre régional, l'Afrique des Grands Lacs, annuaire 2001-2002*, Centre d'étude de la région des Grands Lacs, Paris, L'Harmattan, 2003, pp. 79-114.

guerre et partage l'Est du pays en trois zones d'influence contrôlées avec la complicité de quelques barons du pouvoir à Kinshasa. Un nouveau mouvement rebelle y voit le jour sous la présidence d'Ernest Wamba dia Wamba<sup>213</sup> : le Rassemblement congolais pour la démocratie (RCD). Il s'assigne comme but le démantèlement de la dictature de L.-D. Kabila. Une autre rébellion voit le jour à l'instigation de l'Ouganda : le Mouvement de libération du Congo (MLC) de Jean-Pierre Bemba<sup>214</sup>. Ces deux mouvements à la solde respectivement du Rwanda et de l'Ouganda<sup>215</sup> contraignent L.-D. Kabila à recourir au soutien conjugué du Zimbabwe, de l'Angola, de la Namibie et dans une moindre mesure à celui du Tchad et de la Libye. La guerre qui s'installe au Congo implique désormais plusieurs pays de la sous-région au point d'être considérée par d'aucuns comme « une guerre continentale africaine »<sup>216</sup>, « la guerre la plus sanglante du siècle »<sup>217</sup>. Elle donne lieu à une brutalité sauvage à l'égard des femmes<sup>218</sup>, à une économie de guerre et au pillage systématique des ressources minières congolaises<sup>219</sup>.

---

<sup>213</sup> Lire LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, op. cit., p. 102 s., VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo : Guerre et politique*, op. cit., pp. 43-90.

<sup>214</sup> VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo : Guerre et politique*, op. cit., pp. 90-105.

<sup>215</sup> REYNTJENS, F., « La rébellion au Congo-Zaïre : une affaire des voisins », *Hérodote* 86/87, 1997, pp. 59-60. Sur l'instrumentation de ces mouvements rebelles par le Rwanda et l'Ouganda, on lira avec profit, DENEAULT, A., ABADIE, D. et SACHER, W., *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, Montréal, Les Éditions Ecosociété, 2008, pp. 89-91. 110 s.

<sup>216</sup> AUTESSERRE, S., *The Trouble with the Congo. Local Violence and the Failure of International Peacebuilding*, Cambridge, University Press, 2010 ; PRUNIER, G., *Africa's Worldwar. Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe*, Oxford, University Press, 2009 ; REYNTJENS, F., *The Great African War. Congo and Regional Geopolitics, 1996-2006*, Cambridge, University Press, 2009, pp. 194-201; *Idem*, *La guerre des Grands Lacs. Alliances mouvantes et conflits extraterritoriaux en Afrique centrale*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; PHILIPOT, R., *Ça ne s'est pas passé comme ça à Kigali*, Montréal, Éditions les Intouchables, 2003 ; LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, op. cit., p. 97.

<sup>217</sup> CUSTERS, R., *Chasseurs de matières premières*, Bruxelles, Investig'Action, 2013, p. 187. D'après International Rescue committee, la guerre de 1998, à elle seule a occasionné plus de 3, 5 millions de victimes. Lire « Conflic in Democratic Republic of Congo. Deadlist since world War II », *IRC*, 8 avril 2003.

<sup>218</sup> Lire MUGARUKA, R., « L'expérience des communautés ecclésiales de base et les défis de l'après-guerre dans l'Est de la R.D. Congo », dans E. KUMBU ki KUMBU et M. MOERSCHBACHER, (dir.), *L'éducation civique dans les CEVB en R.D. Congo. Contribution à l'émergence d'une société juste et démocratique*. Colloque international organisé par la Faculté de théologie de l'Université Catholique du Congo, Kinshasa, 21-25 avril 2008, Kinshasa, s. ed., (1983), pp. 79-146, surtout 88-101.

<sup>219</sup> Sur cette expression, lire GAULME, F., « Les économies de guerre, nouveau mal du siècle », *Études*, 2005/11 Tome 403, pp. 441-452. La bibliographie sur le pillage des ressources minières congolaises est écrasante, on lira

Comme aux premières années de son indépendance, l'ONU vole au chevet du Congo en privilégiant le respect de sa souveraineté et la sauvegarde de son intégrité territoriale. Elle dénonce au passage le Rwanda et l'Ouganda comme des violeurs de la souveraineté du Congo et condamne l'exploitation illégale de ses richesses minières. La résolution 1234 ne condamne cependant pas l'intrusion militaire rwando-ougandaise. L'instrumentalisation du droit de poursuite agité par la coalition rwando-ougandaise culmine en des affrontements entre alliés à Kisangani. Ce qui amène le Conseil de sécurité par sa résolution 1304 à condamner la violation du territoire congolais<sup>220</sup>. La coalition rwando-ougandaise peine à limoger par les armes le rebelle qu'elle a porté au pouvoir. L.-D. Kabila ne réussit pas non plus à se concilier avec la troïka (États-Unis, France et Belgique). Le nationaliste, patriote et panafricaniste qui a accédé au pouvoir par extraversion meurt assassiné le 16 janvier 2001<sup>221</sup>.

---

avec intérêt GERRGE, S., *Les usurpateurs. Comment les entreprises transnationales prennent le pouvoir*, Paris, Seuil, 2014. Pour une vue complète de l'implication de la classe politico-affairiste congolaise dans ce pillage, nous renvoyons au Rapport Lutundula du nom du Président de la commission spéciale de l'Assemblée Nationale congolaise chargée de l'examen de la validité des conventions à caractère économique et financier conclues pendant les guerres de 1996-1997 et 1998. Voir <http://www.congomines.org/fr/rapport-lutundula-version-finale/> Sur les pillages des ressources naturelles, le coût matériel et humain de la guerre et l'économie de guerre en RDC, lire MOPO KOBANDA, J.-P., *Les Crimes économiques dans les Grands Lacs africains. 5 millions de morts pour les enrichir : les multinationales occidentales, le Rwanda, l'Ouganda et leurs complices congolais*, Paris, éd. Menaibuc, 2006 ; LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, op. cit., pp. 123-129. NEST, M. et alii, *The Democratic Republic of CONGO. Economics Dimensions of War and Peace*, London, Lyne, Riennes Publishers, 2006 ; PÉAN, P., *Carnages*, op. cit., pp. 457-478 ; MBEKO, P., *Le Canada dans les guerres en Afrique centrale. Génocide & pillages des ressources minières du Congo par le Rwanda interposé*, Montréal, Éditions Le Nègre Éditeur, 2012 ; DENEALULT, A. et alii, *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, op. cit. ; F. MISSER, F., VALÉE, O., *Les Gemocrates. L'économie politique du diamant*, Paris, DDB, 1997 ; MONNIER, L. et alii, *Chasse au diamant au Congo/Zaire*, Institut africain CEDAF, Paris, L'Harmattan, 2001. C. Braeckman a une belle expression qu'elle applique aux forçats et « pilleurs en costume cravate » : le pillage en col blanc. Lire d'elle, *Vers la deuxième indépendance du Congo*, op. cit., pp. 151-170.

<sup>220</sup> La résolution qui exige le retrait des troupes étrangères du Congo ne fixe pas une date butoir et cède ainsi au refus des Américains et des Britanniques. Lire ZACHARIE, A., OTHÉE (d'), F.-J., *L'Afrique centrale dix ans après le génocide*, Bruxelles, Éditions Labor, 2004, p. 9.

<sup>221</sup> Sur cet assassinat, lire LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, op. cit., pp. 137-151 ; VILLERS (de) G., *De la guerre aux élections*, op. cit., pp. 11-26.

### 2.2.2. De la quête d'une paix improbable à l'institutionnalisation de la dictature par J. Kabila

En 2001, Joseph Kabila est désigné par les autorités congolaises pour prendre en mains la direction de l'action gouvernementale et le Haut-Commandement militaire. Il succède à son père et devient le 4<sup>e</sup> Président de la RDC. Né le 4 janvier 1971 à Hewa Bora II en territoire de Fizi dans le Sud Kivu<sup>222</sup>, J. Kabila est enrôlé dans l'armée tanzanienne avant de rejoindre en 1996 son père L.-D. Kabila dans sa campagne de destitution du Président J.-D. Mobutu. Après l'entrée de l'AFDL à Kinshasa, il est adjoint du commandant des forces de l'AFDL. En 1998, au retour d'une formation militaire en Chine, J. Kabila est nommé sous-chef de l'état-major faisant fonction de chef d'état-major. Le 4 septembre 1999, il devient général-major et commandant des forces terrestres. Le 26 janvier 2001, J. Kabila prête serment dans un contexte de crise multiforme.

En effet, l'Est du pays est sous l'emprise des rebelles appuyés par le Rwanda et l'Ouganda, deux pays qui convoitent les richesses naturelles du Congo<sup>223</sup>. Le pays qui n'a pas d'armée n'a pas non plus de Constitution. L'extraversion étant son mode politique dominant, ses problèmes internes sont réglés à l'extérieur dans des dialogues qui, sous prétexte d'éviter toute polarisation politique, voient les rebelles intervenir comme des interlocuteurs obligés<sup>224</sup>. Prenant le contrepied de son père, J. Kabila avalise l'accord de Lusaka qui rend tributaire le respect de la souveraineté congolaise au dialogue politique entre Congolais. Dans son premier discours à la Nation congolaise, il

---

<sup>222</sup> Voir VILLERS (de) G., *République démocratique du Congo. De la guerre aux élections*, op. cit., pp. 29-31. 240 s.

<sup>223</sup> BISCOFF, A., *Congo-Kinshasa : la décennie 1997-2007*, Paris, Cygne, 2008 ; HUGO, J.-F., *La République démocratique du Congo. Une guerre inconnue*, op. cit., pp. 60-63.

<sup>224</sup> TULL, D., *Weak States and Successful Elites. Extraversion Strategies in Afrika*, Berlin, German Institute for International and Security Affairs, 2011. Un auteur comme J.-C. Willame critique la présence des seigneurs de la guerre aux négociations. Mais au regard de la situation de fait (contrôle de ressources importantes de richesse et des zones qui les renferment), nous pensons que J. Kabila n'avait pas d'autres marges de manœuvre pour négocier la souveraineté de son pays. Lire de WILLAME, J.-C., « On s'est trompé d'"histoire de paix" au Congo », *La revue nouvelle*, déc. 2008, pp. 82-87.

s'investit dans une dynamique de paix, s'engage à relancer le « dialogue intercongolais » et à préparer des élections « libres et transparentes ». Il donne une nouvelle impulsion à la Transition et la sort des rets de la dictature caractéristique de son père et de J.-D. Mobutu. J. Kabila signe le 30 juillet 2002 un accord de paix avec le Rwanda et le 7 septembre de la même année avec l'Ouganda. Il autorise la reprise des activités des partis politiques. D'un dialogue à l'autre (Lusaka et Sun city), J. Kabila engage son pays dans la quête d'une paix négociée aussi bien avec les pays agresseurs qu'avec leurs valets, les groupes rebelles<sup>225</sup>. Il s'agit en fait des accords de partage de pouvoir qui lui garantissent la présidence quitte à laisser la vice-présidence et la présidence du Parlement aux rebelles. L'accord global inclusif de Prétoria répond au calcul intéressé de J. Kabila et consacre la formule 1+4<sup>226</sup>. J. Kabila conserve le fauteuil de Président pendant les deux années de la Transition, assisté de quatre Vice-Présidents représentant respectivement le gouvernement (Abdoulaye Yerodia), le RCD-Goma (Azarias Ruberwa), le MLC (J.-P. Bemba) et l'opposition non armée (A. Zahidi N'goma). Conformément à l'annexe IV de l'accord global et inclusif de Prétoria (2002), un organe international, le Comité international d'accompagnement de la Transition (CIAT) est désigné pour piloter la Transition en RDC<sup>227</sup>.

Le pays se dote d'un projet d'une nouvelle Constitution que les délégués du dialogue intercongolais adoptent le 4 avril 2003. La Transition redémarre avec l'omniprésence des deux puissances sous-régionales représentées par la rébellion. Elle est fragilisée par l'instrumentalisation du conflit Hema-Lendu et les hostilités en Ituri<sup>228</sup>. Le Congo se

---

<sup>225</sup> BOUVIER, P., *Le Dialogue intercongolais. Anatomie d'une négociation à la lisière du chaos. Contribution à la théorie de la négociation*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 63s.

<sup>226</sup> WILLAME, J.-C., *Les faiseurs de paix au Congo*, op. cit., pp.76-84. Avec ce gouvernement, l'unité nationale est concrétisée par l'entrée dans les affaires des élites Tutsi congolaises et des mobutistes. Ce précédent fait de la guerre un moyen de réinsertion politique et d'acquisition des ressources matérielles auquel Laurent Nkunda et les rebelles du M23 vont recourir.

<sup>227</sup> Il comprend cinq pays membres permanents du Conseil de sécurité des Nations unies (Chine, États-Unis, France, Royaume-Uni, Russie), l'Union européenne, la Mission de l'ONU en RDC (MONUC), l'Union africaine, l'Afrique du Sud, l'Angola, la Belgique, le Canada, le Gabon et la Zambie.

<sup>228</sup> On peut suivre ici A. Deneault, qui soutient que le Rwanda et l'Ouganda jouent un rôle de premier rang dans l'embrasement de cette région. Lire DENEAULT, A. *et alii, Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, op. cit., pp. 130-133.

retrouve de fait « en régime de semi-tutelle, de souveraineté limitée et contrôlée »<sup>229</sup>. Minée par l'effort de guerre, son économie reçoit un coup de pouce des institutions de la Bretton Woods. La stabilisation macro-économique et la lutte contre la corruption rassurent les investisseurs. Le gouvernement marque bien ses intentions et sa volonté d'enrayer la corruption. Une Commission éthique et lutte contre la corruption est créée. La corruption en RDC est « systémique ». Nous partageons sous cet aspect le jugement de G. de Villers : « Il en est ainsi aux frontières du pays où la contrebande, les fraudes, le fonctionnement des douanes, les interventions des organes de contrôle et des services de sécurité tendent à faire système »<sup>230</sup>. Les ressources de l'État et le secteur minier déjà bradés font objet d'une gestion occulte. Les gestionnaires excipent du principe de la non-ingérence et échappent à tout contrôle extérieur<sup>231</sup>. L'économie de rente contrôlée par l'État et le système clientéliste qui lui échappe liquident les ressources du pays grâce à des *arcana imperii*<sup>232</sup> constituées des cliques ethniques et claniques, des coteries politiques, des réseaux transnationaux, des seigneurs de la guerre, des hommes d'affaires et des élites tant congolaises, africaines qu'étrangères<sup>233</sup>. Il faut encore souligner que les instruments de l'accumulation personnelle étant ceux législatif et exécutif réservés à l'État, ce dernier confère un sceau de légalité à la prédation dont les dividendes profitent largement au Président et à son parti, à sa parentèle et à ses épigones<sup>234</sup>. Investi par l'État, le secteur économique est donc sous l'emprise du réseau présidentiel, de sa parentèle, de Dan Gertler et Augustin Katumba Mwanke<sup>235</sup>. On le

---

<sup>229</sup> Comme l'établit A. Deneault, J. Kabila est sous influence de Getler. Voir DENEULT, A. *et alii*, *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, op. cit., p. 90.

<sup>230</sup> VILLERS (de), G., *De la guerre aux élections*, op. cit., p. 361.

<sup>231</sup> Ce bradage a été confirmé par l'enquête d'un parlementaire britannique qui a identifié un manque à gagner de plus de 5 milliards de dollars pour l'État congolais. Voir aussi ENGLEBERT, P., TULL, D., « Contestation, négociation et résistance : l'État congolais au quotidien », *Politique Africaine* 129, mars 2013, p. 16, note 27.

<sup>232</sup> Sur les pouvoirs de l'ombre et les pouvoirs occultes, lire BOBBIO, N., *Le futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007.

<sup>233</sup> On s'autorise à renvoyer à CUVELIER, J., « Réseaux de l'ombre et configurations régionales : le cas du commerce du coltan en République démocratique du Congo », *Politique africaine* 93, mars 2004, pp. 82-92.

<sup>234</sup> Nous suivons là les contributions de WILLAME, J.-C., *Les faiseurs de paix au Congo*, op. cit., p. 185 ; JACKSON, J., « Nos richesses sont pillées ! Économie de guerre et rumeurs de crime au Kivu », *Politique africaine* 84, décembre 2001, pp. 117-135.

<sup>235</sup> Dan Getler (Daniel Gertner) est un homme d'affaires israélien présent dans l'extraction du diamant, du cuivre et le commerce du fer, l'or, le cobalt, le pétrole, l'agriculture et la banque en RDC. Député de la circonscription



comprend donc, la faiblesse de l'État participe à la redistribution des ressources et à sa privatisation par un réseau d'élites affairistes et prédatrices à qui les conflits récurrents profitent. Il s'en suit prévarication, concussion, malversation, trafic d'influence, en un mot une corruption institutionnelle et institutionnalisée. Rien d'étonnant que le Parlement de transition installée le 22 août 2003 soit gratifié en septembre 2005 des avantages du système avec l'octroi à chaque parlementaire d'une jeep d'une valeur de 20.000 \$. Généreux avec les parlementaires, le gouvernement rechigne à honorer les accords de Mbudi<sup>236</sup>. Ce favoritisme capitonné d'injustice rend difficile la participation de la population à une dynamique communautaire favorable à la reconstruction du pays.

Le Parti Présidentiel pour le Renouveau et le Développement (PPRD) va s'y appliquer en ralliant le « Mouvement du 17 mai »<sup>237</sup> et les CPP. Son idéologie est la social-démocratie et sa doctrine le patriotisme rénovateur. Reconverti à la vie civile en vue des élections, J. Kabila ne prend pas la direction de ce parti et n'en fait pas un Parti-État. Le PPRD institue une plate-forme réunissant plusieurs partis politiques : l'Alliance pour la majorité présidentielle (AMP). C'est en rang serré derrière l'AMP que la mouvance présidentielle aborde les élections de 2006.

Au regard du paradigme de la Transition brandi par la communauté internationale, les élections libres sont un signe de réussite de la Transition démocratique, un préalable incontournable à la reconstruction du Congo. Elles sont précédées par la mise en place d'un cadre législatif : la Constitution de la troisième République. Adoptée par

---

de Pweto, Augustin Katumba Mwanke était l'homme de confiance du Président J. Kabila et un de ses mentors dans le domaine des contrats opaques.

<sup>236</sup> Selon les données fournies par [https://fr.wikipedia.org/wiki/Accord\\_de\\_Mbudi](https://fr.wikipedia.org/wiki/Accord_de_Mbudi), l'accord de Mbudi, a été signé le 12 février 2004 à Mbudi, une banlieue Ouest de Kinshasa. L'accord entre le Gouvernement de Transition de la RDC et les syndicats de l'Administration publique et interprofessionnelle engage le gouvernement à payer à l'huissier 208 \$US et au secrétaire général de l'Administration publique 2.080 \$US en respectant la tension de 1 à 10. Intégré au dispositif du pouvoir, normalisé par les exigences de la Banque mondiale qui s'oppose à ce barème, le syndicat peine à organiser une protestation pouvant décider l'État à l'appliquer. Au final, la rétribution de la productivité est ravalée en une allocation gracieuse de l'État, une créance dont il se sert pour faire des travailleurs ses obligés. Comme l'illustre dans un autre contexte A. Mbembe, le salaire légitime la sujétion, la dépendance et le contrôle de l'État sur les travailleurs. Sur ces développements, lire MBEMBE, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 72-74. 110 s.

<sup>237</sup> Ce Mouvement voit le jour le 17 mai 1997 dans le but de défendre la « révolution » de L.-D. Kabila.

l'Assemblée et le Sénat, la Constitution est soumise au referendum les 18 et 19 décembre 2005, avant d'être promulguée le 18 février 2006, par le Président J. Kabila<sup>238</sup>. Le 30 juillet 2006 ont lieu les élections que la Commission électorale indépendante (CEI) dirigée par l'Abbé Apollinaire Malu Malu a laborieusement préparées. Théâtre de luttes âpres entre J. Kabila et J.-P. Bemba, le contentieux électoral se solde les 22 et 23 mars 2007 à Kinshasa par un combat dont l'âpreté fait intervenir des armes lourdes et oppose l'armée régulière et la garde prétorienne de J.-P. Bemba. Piégé à Bruxelles, le *Chairmain* est arrêté le 24 mai 2008 et transféré à la Cour Pénale Internationale (CPI).

Auréolé d'une légitimation externe que beaucoup de pays lui accordent avant les élections, requinqué par la légitimation interne issue des urnes, le Président élu annonce l'instauration d'un nouvel ordre politique avec les cinq chantiers de son quinquennat : infrastructures (routes, rails, ponts), et création d'emplois par des investissements, eau et électricité, santé et éducation. La refondation de la politique mise moins sur la valorisation des ressources humaines que sur la remise en état de l'infrastructure matérielle. Les cinq chantiers reposent sur le partenariat avec des entreprises chinoises qui s'attribuent 60% du capital de la joint-venture minière constituée avec la Gecamines<sup>239</sup>. J. Kabila s'assigne comme objectif de faire du Congo la Chine de demain, de transformer la société, non pas avec des changements cosmétiques, mais par des bouleversements en profondeur<sup>240</sup>. L'heure étant aux projets, aux bonnes intentions et aux réformes<sup>241</sup>, un « contrat de gouvernance » stigmatise la mauvaise gouvernance

---

<sup>238</sup> Taillée sur mesure en fonction des réalités politiques de l'heure, cette Constitution l'a été pour une légitimation du pouvoir de J. Kabila. Elle accuse une filiation organique et idéologique avec la Constitution de la Ve République française. Pour une démonstration plus accessible, lire POLLET-PANOUISSIS, D., « La Constitution congolaise de 2006 : petite sœur africaine de la Constitution française », *Revue française de droit constitutionnel* 75, 2008/3, pp. 451-498.

<sup>239</sup> ALLORY RONAN, M., « Pékin au Congo », *Outre-Terre*, n° 11, 2005/2, pp. 115-131.

<sup>240</sup> Le Soir du 20/11/2006, cité par VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo. De la guerre aux élections*, *op. cit.*, p. 427. On peut s'interroger ici sur le modèle d'organisation sociale et son programme de transformation économique et sociale.

<sup>241</sup> Suggérées par les bailleurs de fonds, les réformes articulent démocratisation et décentralisation et entendent résoudre le problème du déficit de l'État. Lire OTAYEK, R., « Décentralisation et résilience des autoritarismes en Afrique : une relation de cause à effet ? », dans R. CAMAU et G. MASSARDIER, (dir.), *Démocraties et autoritarismes. Fragmentation et hybridation des régimes*, Paris/Aix-en-Provence Cedex 1, Karthala/Institut

comme cause de la crise de la RDC, un programme d'action prioritaire (PAP) est adopté par le gouvernement d'Antoine Gizenga. L'ajustement politique à la démocratie s'accompagne de plusieurs réformes : secteur de sécurité, gestion des finances publiques, décentralisation des provinces, etc. Le système correct de gouvernance ne voit pas le jour, le pays qui n'est plus qu'un État-archipel<sup>242</sup>, doit faire face à une rébellion au Nord-Kivu. Cette dernière n'est que la première d'une longue série qui va plonger l'Est du Congo dans les affres des viols et les ténèbres d'une violence délibérée<sup>243</sup>. Pour rassurer le Rwanda qui lie la sécurité de son territoire à l'éradication du danger représenté par les réfugiés hutu au Congo, J. Kabila décide *motu proprio* d'une action militaire conjointe sur le territoire congolais entre l'armée rwandaise et les Forces armées de la République démocratique du Congo (FARDC). Il n'informe ni ne sollicite l'avis du Parlement. Vital Kamerhe, le Président du Parlement dont l'institution n'a pas été saisie de cette incursion militaire démissionne le 26 mars 2009. Il fonde en 2010 l'Union pour la Nation Congolaise (UNC). Cette défection de l'artisan de la victoire de J. Kabila aux élections de 2006 augure d'un échec certain du camp présidentiel aux élections de 2011.

L'insécurité à l'Est du pays persiste jusqu'aux élections de novembre 2011. À Kinshasa, lorsqu'elle n'est pas le fait des agents de l'ordre, l'insécurité est imputable aux bandes de jeunes : les « *kuluna* ». Ce sont « des jeunes gens évoluant dans l'oisiveté ou dans la voyoucratie et qui mènent un mode de vie reposant sur la violence contre autrui dans

---

d'études politiques, 2009, pp. 121-140. Parmi les réformes les plus importantes, on note celles du secteur minier, de l'administration et du territoire. Lire MAZALTA, M., « La réforme du secteur minier en République démocratique du Congo : Enjeux de gouvernance et perspectives de reconstruction », *Afrique contemporaine* 227, 2008/3, pp. 53-80 ; MELMOTH, S., « République démocratique du Congo : décentralisation et sortie de conflit », *Afrique contemporaine* 221, 2007/1, pp. 75-85 ; POURTIER, R., « Reconstruire le territoire pour reconstruire l'État. La RDC à la croisée des chemins », *Afrique contemporaine* 227, 2008/3, pp. 23-52 ; RENARD, Y., « Des médias entre prolifération anarchique, impunité et pauvreté. Le défi de la reconstruction du champ médiatique en RDC », *Afrique contemporaine* 227, 2008/3, pp. 135-152 ; DIAMASUMBA MUKANGA, R., « Réforme administrative de la République démocratique du Congo : leçons et travers du passé », *Afrique contemporaine* 227, 2008/3, pp. 95-106.

<sup>242</sup> Selon l'expression de R. Pourtier, il s'agit d'un territoire où la présence effective de l'État se réduit à quelques poches. Cité par BOURMAUD, D., *La politique en Afrique*, op. cit., p. 133.

<sup>243</sup> MOUFFLET, V., « Le paradigme du viol comme arme de guerre à l'Est de la République démocratique du Congo », *Afrique contemporaine* 227, 2008/3, pp. 119-133.

l'intention d'intimider, de voler et de déposséder quelqu'un de son bien »<sup>244</sup>. Ces délinquants s'attaquent à la population et en rajoutent à son malheur. À bien considérer les choses, la violence exacerbée des « *kuluna* » est un véritable problème de société. Elle affecte pareillement le champ musical et relativise bon nombre d'espaces de représentation du pouvoir public<sup>245</sup>. Le 1<sup>er</sup> juin 2010, le défenseur des droits de l'homme Floribert Chebeya est assassiné à Kinshasa, dans un des bureaux de la police nationale congolaise<sup>246</sup>. Son chauffeur Fidèle Bazana qui l'accompagnait est à ce jour porté disparu<sup>247</sup>. Le 29 septembre de la même année, Armand Tungulu Mudiandambu qui a lancé des pierres sur le cortège présidentiel est arrêté. On le retrouve le 2 octobre 2010 sans vie, dans un cachot d'un camp militaire à Kinshasa, le visage tuméfié, le corps marqué des traces de torture. La violence récurrente des « *kuluna* » en uniformes et de ceux en cravates ou en toges perdure jusqu'aux élections<sup>248</sup>. Après celles-ci, plusieurs opposants notamment Pierre Jacques Chalupa, Gabriel Mokia et Eugène Diomi Ndongala sont incarcérés<sup>249</sup>.

En prévision des élections de novembre 2011, le pouvoir en place réussit à réviser la Constitution et à ramener l'élection présidentielle à un tour. Que l'épiscopat catholique

---

<sup>244</sup> SHOMBA KINYAMBA S., « Gangsterisme juvénile à Kinshasa : Soubassement et illusions – désillusions liées aux stratégies de lutte », *Mouvements et enjeux sociaux*, septembre 2015, p. 37. Lire aussi MPIANA TSHITENGE WA MASENGU J.-P., « Les va-et-vient des kuluna entre les centres de détention et la cité à l'aune des opinions des habitants de la commune de Ngaba », *Mouvements et enjeux sociaux*, septembre 2015, pp. 41-45 ; TSHISHIMBI KATUMOMOYI E., *Les métamorphoses de la délinquance urbaine en République Démocratique du Congo. Le cas du phénomène « kuluna » dans la ville de Kinshasa. Approche sociologique*, Kinshasa, Cahiers Congolais de Sociologie et Anthropologie, 2010.

<sup>245</sup> La vulgarité et la perversion de la musique congolaise nous a inspiré quelques réflexions que nous avons publiées dans [http://www.congoscopie.be/index.php?option=com\\_content&view=article&id=18:regards-sur-la-musique-congolaise-et-l'involution-des-murs-a-kinshasa&catid=29:the-cmsolution](http://www.congoscopie.be/index.php?option=com_content&view=article&id=18:regards-sur-la-musique-congolaise-et-l'involution-des-murs-a-kinshasa&catid=29:the-cmsolution).

<sup>246</sup> Lire à ce sujet le carnet de Colette Braeckman sur la deuxième mort de Chebeya : <http://blog.lesoir.be/colette-braeckman/2012/04/12/la-deuxieme-mort-de-chebeya/>.

<sup>247</sup> L'invisibilisation du corps du chauffeur de l'activiste des droits de l'homme est un message clair adressé à tous les préposés au service des censeurs du régime de J. Kabila : ils n'auront pas droit à une sépulture.

<sup>248</sup> Sévissent à Kinshasa, la « Légion nationale d'Intervention » (LENI) et le « Groupe Mobile d'Intervention » (GMI).

<sup>249</sup> Les deux premiers ont bénéficié en 2014 d'une grâce pénitentielle. E. Diomi, que d'aucuns considèrent comme le prisonnier politique de J. Kabila, reste incarcéré pour une prétendue affaire de mœurs. À cette liste, s'ajoute le pasteur Fernando Kutino. Condamné en octobre 2008 à dix ans de prison pour avoir mobilisé ses adeptes à libérer le Congo de ses occupants, il a été libéré le 14 septembre 2014, pour raisons de santé.

ait dénoncé cet habile subterfuge est un point à noter<sup>250</sup>. Qu'il n'ait pas soutenu les manifestations des chrétiens dénonçant le vol des élections est un point sur lequel nous aurons l'occasion de revenir<sup>251</sup>. Les élections de 2011 confirment le manque d'indépendance du pouvoir judiciaire, la non-séparation des pouvoirs, la vénalité des parlementaires et des sénateurs ainsi que le déficit de pluralisme médiatique. Le constat le plus commun est qu'elles donnent lieu à une violence aux limites de la délinquance<sup>252</sup>. J. Kabila remporte les élections avec 48, 9% contre E. Tshisekedi qui totalise 32, 3%<sup>253</sup>. La conjoncture politique marquée par le dévoiement du processus électoral ouvre la voie au présidentielisme monocentré se satisfaisant d'un Parlement croupion rompu à des choix partisans<sup>254</sup>. La pantomime électorale ne trompe cependant pas l'opposition et les observateurs impartiaux. La victoire mitigée de J. Kabila a le goût d'un échec qui questionne sa légitimité. Cette incomplétude de légitimité institutionnelle mobilise les éminences grises de la Majorité présidentielle qui, en prévision de l'échéance de 2016 et, dans la perspective d'une pérennisation autoritaire du pouvoir, créent quatre événements.

---

<sup>250</sup> Nous avons proposé une analyse de la prise de position des évêques congolais dans notre article : « "Du courage de la vérité" (2 Cor 7, 14) à la publicisation de la "vérité des urnes". Contribution à l'analyse du Message des évêques congolais du 11 janvier 2012 », dans N. YAOVI SOEDE, L. SANTEDI KINKUPU, (éd.), *De la Tierce Église ma mère à l'Église-Famille de Dieu. Royaume de Dieu et fraternité. Mélanges de l'Association des Théologiens Africains en l'honneur de Mgr Anselme T. Sanon*, Abidjan, Éditions ATA, 2012, pp. 313-336.

<sup>251</sup> Sur les élections volées, lire BUNCE, V.-J. *et alii*, « Favorable Conditions and Electoral Revolutions », *Journal of Democracy*, vol.17, n°4, 2004, pp. 5-18 ; THOMPSON, M.-R., KUNTZ, P., « Stolen Elections : The Case of the Serbian October », *Journal of Democracy*, vol.15, n°4, 2006, pp.159-17 ; *Idem*, « After Defeat : When Do Rulers Steal Elections ? », in A. SCHEDLER, *Electoral Authoritarianism, The Dynamics of Unfree Competition*, London, Lynne Rienner Publishers, 2006, pp.113-128.

<sup>252</sup> Les différents visages de la fraude électorale répertoriés par R. Fregosi se retrouvent dans ces élections : avant, le jour du vote ou immédiatement après et enfin, le mensonge dans la divulgation officielle des résultats globaux. Pour une présentation pédagogique et judicieuse de la fraude électorale lire, FREGOSI, R., *Parcours transnationaux de la démocratie, op. cit.*, pp. 58 s. Il y a eu entassement des bulletins de vote à la Foire de Kinshasa. Exposés dehors aux intempéries, les bulletins abandonnés à même le sol ont été arrosés par la pluie avant de se consumer en cendres, brûlés par un incendie, à ce jour non élucidé. Quant aux responsables présumés de cette forfaiture, point n'est besoin de dire qu'ils n'ont jamais été désignés ni inquiétés.

<sup>253</sup> Les élections urbaines, municipales et locales n'ont pas été organisées. Ce qui entraîne le non-respect des échéances et l'illégalité de la prolongation de manière incongrue de la période d'exercice de pouvoir par les responsables urbains, municipaux et locaux.

<sup>254</sup> BOURMAUD, D., *La politique en Afrique, op. cit.*, pp. 74-89.

Le premier est la publication par Évariste Boshab d'un ouvrage qui plaide pour la révision de la Constitution<sup>255</sup>. Le deuxième est lié à la nomination de l'Abbé A. Malu Malu à la tête de la CENI<sup>256</sup>. Le troisième est la duperie des concertations nationales<sup>257</sup>. Le quatrième est la nomination des membres du Conseil constitutionnel. À ces événements s'ajoute la mise en place des nouveaux membres du gouvernement Matata.

---

<sup>255</sup> BOSHAB, E., *Entre révision de la constitution et l'inanition de la nation*, Bruxelles, Éditions Larcier, 2013. La prophylaxie que le secrétaire du PPRD propose est une vue prospective qui se meut dans la catégorie du prophétique plutôt que du diagnostic. Elle n'est qu'un aménagement constitutionnel qui vise un article verrouillé de la Constitution de manière à permettre à J. Kabila de briguer un nouveau mandat et donc d'échapper aux contraintes temporelles. Que le positivisme formaliste d'E. Boshab soit politiquement partisan, constitutionnellement frauduleux peut être aisément démontré. En effet, il s'appuie sur le doyen Vedel qui préconise la possibilité de réviser l'article qui interdit la révision. Nous rangeant à la suite d'O. Beaud, nous privilégions la priorité du souverain primaire sur ses représentants dont le pouvoir constituant ne pourrait échapper à son contrôle. L'interdiction de modifier l'article 220 sur la forme républicaine de l'État, le principe du suffrage universel, le nombre et la durée des mandats du Président de la République ne saurait être levée par les parlementaires. Il convient que le peuple se prononce, mais par quelle voie quand on sait par expérience que la partialité, la fraude et la tricherie ont déjà entaché les consultations du peuple sous le régime de J. Kabila. L'intelligence mise au service de l'imposture par E. Boshab nous engage inéluctablement sur une voie certaine de la fraude à la Constitution. Sur cette fraude, lire LIET-VEAUX, « La fraude à la constitution. Essai d'une analyse juridique des révolutions. Commentaire récent : Italie, Allemagne, France », *RDP*, 1943, pp. 116-150. Le débat sur la révision constitutionnelle est excellemment présenté B. Janneau, *Droit constitutionnel et Institutions politiques*, Paris, Dalloz, 8<sup>e</sup> éd., 1991, p. 94 ; SABÈTE, W., *Pouvoir de révision constitutionnelle et droits fondamentaux. Étude des fondements épistémologiques, constitutionnels et européens de la limite matérielle du pouvoir constituant dérivé*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2006 ; LE PILLOUER, A., « De la révision à l'abrogation de la constitution : les termes du débat », *Jus Politicum* 3, 2009, pp. 1-20. Pour une réfutation argumentée de l'ouvrage d'E. Boshab, lire MBATA MANGU, A., « Mandats présidentiels et révision constitutionnelle en Afrique : la RD Congo dans la perspective de l'échéance 2016 », n° 290, 22-07-2013, <http://pambazuka.org/fr/category/features/88302>, consulté le 21 novembre 2013.

<sup>256</sup> Pour des raisons évidentes, le Président J. Kabila et la Majorité présidentielle ont imposé l'Abbé A. Malu Malu à la tête de la CENI, malgré l'avis contraire de la hiérarchie de l'Église catholique. Certes à l'actif du prêtre catholique il y a l'expérience des élections de 2006. Mais, on peut bien s'interroger sur les garanties d'impartialité, de neutralité et d'indépendance qu'offre cet Abbé quand on remémore la procédure électorale de 2006. Le 10 octobre 2015, l'Abbé Malu Malu a démissionné de la présidence de la CENI pour des raisons de santé.

<sup>257</sup> Ouverte le 7 septembre 2013, cette grande messe garantit le pouvoir contre tout risque d'alternance. Elle voit se déployer une base clientéliste avide de partager le gâteau du prochain gouvernement de large union nationale (le fameux gouvernement ne voit le jour que plus d'une année après !). Les recommandations de ces concertations livrent en creux les limites du régime de J. Kabila : le recensement et l'identification des citoyens avant les prochaines élections, le respect strict de la Constitution, l'affectation des militaires hors de leurs provinces d'origine, la lutte contre l'enrichissement illicite des membres du gouvernement, l'éradication des groupes armés nationaux comme étrangers, la promotion de la culture de la paix et de la bonne gouvernance, la libération des prisonniers politiques, le suivi du dossier du sénateur et ancien Vice-Président Jean-Pierre Bemba à la Cour pénale internationale et la réouverture des médias fermés.

Alors que les cinq chantiers de son premier quinquennat ne sont pas achevés et que leur bilan est sujet à caution<sup>258</sup>, J. Kabila ouvre un nouveau méga chantier pour le deuxième quinquennat : le chantier de la révolution de la modernité. La formule qui ne fleure pas précisément la toute dernière invention relève de l'énonciation performative. Dépasse-t-elle le stade des intentions ? Est-elle en consonance avec la modernisation sociale et la libéralisation politique ? La réponse des observateurs avertis abonde en nuances, car le mot d'ordre dont se gargarisent les laudateurs du Président élu résonne comme un slogan qui plonge les Congolais dans une torpeur indifférente. L'autodéfinition du changement politique en termes de révolution prétend inscrire le Congo dans la modernisation politique. Soumise à l'épreuve de la réalité, la révolution est dévoyée, la modernité politique à la congolaise étant une fiction, une négation de la démocratie égalitaire. Elle définit de manière partisane les règles du jeu politique. Pour tout dire, la modernisation n'affecte pas le régime politique. Elle redoute l'alternance démocratique, combat le renouvellement des élites et reconduit la répression et l'arbitraire. Elle se satisfait du mensonge officiel et d'une conception erronée de l'État centrée sur l'accumulation, la redistribution des profits et la sauvegarde de la mainmise sur les leviers du pouvoir.

Il semble incontestable qu'avec une armée affaiblie, déstructurée et démotivée, des institutions politiques inefficaces, des infrastructures économiques inadaptées, un pouvoir judiciaire dépendant et asservi, des services sociaux précaires, une politique sociale et sanitaire démodée, une administration publique démissionnaire, des contre-pouvoirs instrumentalisés, une société civile faible et une opposition partisane, la RDC se désintègre comme une nation sans État, bref, comme un État en décomposition. C'est un « État éffondré », un « État en faillite »<sup>259</sup>, une *terra nullius* où les intérêts des

---

<sup>258</sup> Selon Th. Treffon, les cinq chantiers ont été une propagande pure. Lire SUMATA, Cl., *La gestion macroéconomique de la République démocratique du Congo durant et après la Transition démocratique*, Paris, L'Harmattan, Cahiers Africains 85, 2014, pp. 145-151.

<sup>259</sup> Pour une évaluation du poids institutionnel de l'État en contexte africain, lire QUANTIN, P., « "Politics et Policy vont en bateau". Que reste-t-il de la classification des régimes politiques africains ? », in CAMAU, M., et MASSARDIER, G., (dir.), *Démocraties et autoritarismes, op. cit.*, pp. 208-210 ; ZARTMAN, I.-W (ed.), *Collapsed State : The Disintegration and Restoration of Legitimate Authority*, Boulder, Lynne Rienner, 1995.

Belges, Français, Britanniques, Canadiens, Américains et Australiens rivalisent. En dépit de la rhétorique de ses gouvernants sur les enjeux sécuritaires et la souveraineté nationale, il n'est plus qu'une vache à lait des intérêts politiques, économiques, énergétiques, financiers, stratégiques et sécuritaires du Rwanda, de l'Ouganda, du Burundi, du Soudan, de l'Angola et du Zimbabwe, des multinationales et des puissances occidentales.

Captif de la mauvaise gouvernance, il s'enlise dans une économie rentière et un régime de violence aux performances sociales et étatiques désastreuses<sup>260</sup>. Le constat qui rend à peine compte de la violence étatique et civile pourrait être complété en évoquant les effets nocifs de la guerre d'agression et les conséquences morbides de la rébellion avec lesquelles le pays se collette, notamment le viol des femmes, le déplacement des populations et le phénomène d'enfants soldats<sup>261</sup>. Ombre de lui-même, impuissant à régler le conflit de l'Est, encore moins à endiguer la violence institutionnelle, le Congo n'a plus aucun projet de société. Qu'il nous suffise pour l'instant, de noter que relue sur le plan de l'événementiel, de la thématique ou sur la base juridicopolitique, la

---

Pour beaucoup d'observateurs, « la RDC n'existe pas ». Lire en ce sens HERBST, J. et MILLS, G., « There Is No Congo », *Foreign Policy*, mars 2009, [www.foreignpolicy.com/node/188121](http://www.foreignpolicy.com/node/188121), consulté le 13 janvier 2013 ; HERDT (de), T., (dir.), *À la recherche de l'État en R-D Congo. Acteurs et enjeux d'une reconstruction post-conflit*, Paris, L'Harmattan, 2011 ; POURTIER, R., « Du Zaïre au Congo : un territoire en quête d'État », *Afrique contemporaine* 183, 1997, pp. 7-30 ; CHATAIGNIER, J.-M. et MARGRO, H., (dir.), *États et sociétés fragiles : entre conflits, reconstruction et développement*, Paris, Karthala, 2007.

<sup>260</sup> L'index construit par S.-E. Rice et S. Patrick se rapportant aux domaines politique, sécurité, économie et bien-être social, range la RDC parmi les États les plus faibles du continent. Elle est avant-dernière de la catégorie 1. Lire RICE, E. et PATRICK, S., *Index of State Weakness in Developing World*, Washington, Brookings Institution, 2008. Il y a néanmoins depuis 2012 quelques embellies du point de vue économique. Voir les perspectives économiques de la BAFD, OCDE, PNUD et CEA.  
<http://www.afdb.org/fileadmin/uploads/afdb/Documents/Publications/R%C3%A9publique%20d%C3%A9mocratique%20du%20Congo%20Note%20de%20pays%20PDF.pdf>

<sup>261</sup> Il y a à noter la déstructuration récurrente de l'armée et la multiplication exponentielle de sociétés privées de sécurité et de gardiennage. Sur ces dernières, lire HOWE, H.-M., « Private Security Forces and African Stability », *Journal of Modern African Studies*, vol. 36, 2, 1998, pp. 307-332. Sur la guerre à l'Est du Congo, au sein d'une bibliographie considérable, nous recommandons les contributions de PRUNIER, G., *Africa's World War : Congo, the Rwanda Genocide and the Making of a Catastrophe*, Oxford, Oxford University Press, 2011 ; REYTJENS, F., *The Great African War : Congo and Regional Geopolitics, 1996-2006*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 ; TURNER, T., *Congo Wars : Conflict, Myth and Reality*, London-New York, Zed Book, 2007 ; WILLAME, J.-C., *Les faiseurs de paix au Congo, op. cit.* ; LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières, op. cit.* ; MATTHIEU, P. et alii, *Conflits et guerres au Kivu et dans la région des Grands Lacs. Entre tension locale et escalade régionale*, Paris, L'Harmattan, 1999.



résurgence de l'autoritarisme en RDC amenuise la perspective d'alternance au pouvoir. Elle déteint sur les libertés politiques, la liberté d'association et le pluralisme politique sur fond de corruption, d'impunité et de népotisme. On retrouve là, les symptômes de ce qu'Andreas Schedler<sup>262</sup> qualifie de contournement du consensus démocratique : assassinat, atteintes à la liberté, intimidations, manipulation des élections par la fraude, non-séparation des pouvoirs, changement unilatéral de la loi électorale et instrumentalisation des textes de la Constitution.

Le point d'orgue de cette délinquance du régime en place est le projet de révision de l'article 220 de la Constitution. Évoqué par le secrétaire du PPRD, avalisé par les agioteurs de la Majorité présidentielle réunis sous la bannière de l'association « Kabila Désir », soutenu par Mgr Marini Bodo de l'ECC et vulgarisé par le pasteur Théodore Mugalu, chef de la maison civile du Président de la République<sup>263</sup>, ce projet a donné lieu à des réactions nombreuses dans l'espace public. Cédant à la pression tant nationale qu'internationale, la Majorité présidentielle a renoncé à la révision de l'article 220, faisant désormais du recensement de la population son cheval de bataille. En liant l'organisation des élections de 2016 au recensement de la population, la Majorité présidentielle espère prolonger par-devers le mandat du Président J. Kabila. Nous y revenons dans la deuxième partie.

L'autoritarisme de J. Kabila se désagrège en cabale contre l'Église catholique. Il se décline en persécution des leaders de l'opposition, expulsion du représentant du secrétaire de l'ONU pour les droits de l'homme, maquignonnage contre les transfuges de la Majorité présidentielle, répression contre les ONG et censure de la presse. On ne peut donc à ce point que constater l'étonnante similitude entre le régime de J. Kabila et l'autoritarisme de J.-D. Mobutu<sup>264</sup>.

---

<sup>262</sup> SHEDLER, A., « Comment observer la consolidation démocratique », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 18, 2, 2001, pp. 225-244.

<sup>263</sup> Il préconise une nouvelle Constitution qui accorde suffisamment de place à Dieu. Comme il le dit, il n'est pas fait suffisamment mention de Dieu dans la Constitution actuelle.

<sup>264</sup> La revue Jeune Afrique en son numéro 2612 du 30 janvier 2011, aux pages 22 à 33 le dit en des termes similaires que résume de manière laconique la formule « Kabila = Mobutu light ». À bien considérer la réalité

## Conclusion

Ce chapitre avait un triple but : d'abord poser le cadre de nos investigations, ensuite placer l'objet de notre étude dans une perspective historique et, enfin, construire la notion d'autoritarisme. Son enjeu n'était pas d'établir une typologie des autoritarismes congolais<sup>265</sup> ni de définir a priori la notion d'autoritarisme, et encore moins d'en fixer par avance les caractéristiques. Il s'agissait plutôt de mettre à jour les trajectoires de la RDC à travers des faits et des événements, des pratiques et des situations concrètes susceptibles de construire la notion d'autoritarisme. Nous avons présenté dans leur singularité les ressorts de chacun des autoritarismes congolais et conjugué les variables aussi diverses que significatives : la nature des dirigeants, l'organisation économique et le degré de compétition politique (D. Bourmaud) ; la relation entre l'État et les forces armées, le système partisan, les modes de scrutin, la demande de justice sociale et la question des droits de l'homme (R. Fregosi) ; l'idéologie, la légitimité de l'autorité de la Transition à la démocratie et la mobilisation (A. Siaroff).

L'ancrage historique des autoritarismes congolais s'est fait par un détour à travers les premières années de la souveraineté de la RDC. Ce détour nous a permis d'établir que la rupture brutale du Congo avec la métropole belge a accouché d'une situation de désordre qui a fait le lit du coup d'État de J.-D. Mobutu. Le régime que celui-ci instaure le 24 novembre 1965 s'accommode d'une recomposition de l'autoritarisme latent de la colonisation belge et d'une routinisation des pratiques de la culture politique coloniale. Ses enclaves autoritaires survivent à la chute de J.-D. Mobutu et se perpétuent dans les pratiques autoritaires de L.-D. Kabila et de J. Kabila.

---

cependant, on se retrouve aujourd'hui non pas avec un clone de Mobutu mais avec plusieurs épigones de Mobutu. Beaucoup de dirigeants congolais, civils, militaires ou religieux se découvrent aujourd'hui quelques talents qui font d'eux les véritables émules de Mobutu.

<sup>265</sup> Nous n'avons ni l'ambition ni la compétence de proposer une typologie des autoritarismes congolais. Nous nous bornons à renvoyer aux auteurs qui, de manière générale, se sont appliqués à dresser une typologie des autoritarismes africains. MÉDARD, J.-F., « Autoritarismes et démocratie en Afrique noire », *Politique africaine* 43, octobre 1991, pp. 92-104 ; MAMOUDOU GAZIBO, *Introduction à la politique africaine, op. cit.*, pp. 93-101.

Au regard des développements qui précèdent, nous tenons pour acquis que l'autoritarisme est « *un système d'interactions* entre le politique, l'économique, le social et le militaire »<sup>266</sup>. Cette combinatoire à laquelle s'ajoutent les variables culturelles et religieuses nous amène à souscrire au point de vue des auteurs de *Transiciones desde in gobierno autoritario* : « Aucun régime autoritaire n'est structuré comme aucun autre ; aucun d'eux ne peut être considéré comme monolithe, pas plus que les forces qui, à l'intérieur de chacun d'eux, luttent pour la démocratie »<sup>267</sup>. Des convergences et divergences, des continuités et ruptures relevées, nous retenons quelques traits des autoritarismes congolais : une méconnaissance délibérée de l'autorité de la loi, une instrumentalisation des élections, une monopolisation des ressources persuasives, une mobilisation néo-patrimoniale des ressources rétributives, un renforcement des moyens coercitifs et une banalisation de l'arbitraire.

Il appert de notre analyse que les autoritarismes congolais sont tous marqués par l'extraversion politique et militaire, financière, économique et culturelle<sup>268</sup>. Les faits sont clairement établis : dans leur genèse et leur reconduction, les autoritarismes congolais bénéficient des soutiens régionaux et internationaux dont le manteau d'hypocrisie est une « diplomatie Ponce Pilate »<sup>269</sup>. En effet, J.-D. Mobutu demeure redevable envers les Belges et les Américains qui, par une complicité active ou tacite, ont assuré son ascension politique. L.-D. Kabila est l'obligé du Rwanda et de l'Ouganda, puissances sous-régionales qui l'ont installé à Kinshasa. J. Kabila reste inféodé au Rwanda et à l'Ouganda dont les alliés et mentors sont les États-Unis et la Grande-Bretagne. L'extraversion politique du régime de J.-D. Mobutu se fonde sur des

---

<sup>266</sup> PICARD, E., « Armée et sécurité au cœur de l'autoritarisme », dans O. DABÈNE *et alli* (dir.), *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires au XXI<sup>e</sup> siècle*, *op. cit.*, p. 305.

<sup>267</sup> O'DONNELL, G., SCHMITTER, P.-C., WITEHEAD, L., *Transiciones desde in gobierno autoritario*, Vol. 4, Buenos Aires, Paidós, 1988, p. 10, cité par R. FREGOSI, *Parcours transnationaux de la démocratie. Transition, consolidation, déstabilisation*, *op. cit.*, p. 35.

<sup>268</sup> Sur cette notion d'extraversion, lire BAYART, J.-F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, *op. cit.* ; *Idem*, « African in the World : a History of extraversion », *African Affairs*, vol. 99, n° 395, avril 2000, pp. 217-267 ; *Idem*, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale* 5, vol. 5, 1999, pp. 97-120.

<sup>269</sup> Nous reprenons l'expression à LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontière*, *op. cit.*, p. 241.

raisons stratégiques et sécuritaires. Elle représente un intérêt économique important pour la Belgique et les États-Unis<sup>270</sup>. C'est le même intérêt économique qui justifie aujourd'hui l'extraversion politique des régimes des Kabila. Le contexte étant celui de la mondialisation et du néolibéralisme, de nouveaux acteurs transnationaux remettent en question la régulation étatique. On voit comment par leur extraversion, les autoritarismes congolais sont des « autoritarismes dominés » qui placent le Congo en régime de sous-tutelle.

Les autoritarismes congolais s'arrogent les pleins pouvoirs et s'octroient des prérogatives constitutionnelles qui neutralisent les institutions parlementaires, atrophient les pouvoirs de contrôle de l'exécutif et entravent le fonctionnement de la justice. J.-D. Mobutu et L.-D. Kabila ont dissout le Parlement. J.-D. Mobutu l'a annexé au Comité central du Parti-État, L.-D. Kabila s'est arrogé le droit de nommer et de coopter les membres de l'assemblée constituante et législative qu'il a par ailleurs installée à Lubumbashi. Quant à J. Kabila, il se contente d'un Parlement qui abuse de la position majoritaire et qu'il domestique avec ses dollars. Il l'ignore cependant lorsqu'il engage sur le sol congolais une opération militaire conjointe avec l'armée rwandaise. La normalisation du Parlement permet aux trois, chacun y excellant avec sa note spécifique certes, d'instrumentaliser la Constitution. En trois décennies de règne, J.-D. Mobutu a changé la Constitution plusieurs fois<sup>271</sup>. L.-D. Kabila l'a carrément abrogé consacrant un régime par décrets. J. Kabila instaure une architecture institutionnelle dont le raffinement est une garantie de sa pérennisation au pouvoir. Après avoir changé la Constitution en 2011, il tente de rééditer la fraude à la Constitution en prévision des échéances de 2016. Sourcilleux sur la légitimation, les autoritarismes congolais retirent le champ électoral à la compétition, l'aliènent, suppriment la lutte concurrentielle et excluent la contestation institutionnelle. Ils accordent une finalité instrumentale aux

---

<sup>270</sup> Pour un exposé complet des implications économiques de cet intérêt, s'agissant des États-Unis, lire GIBBS, D.-N., *The Political Economy of Third World Intervention. Mines, Money and U.S. Policy in the Congo Crisis*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.

<sup>271</sup> Pour une analyse complète et judicieuse des Constitutions congolaises, lire DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, Paris, L'Harmattan, 2013.

élections : donner une légitimité populaire au pouvoir. Avec une telle finalité, les consultations électorales que J.-D. Mobutu contrôle de bout en bout sont des plébiscites et celles que J. Kabila organise sont des simulacres.

L'essence des autoritarismes congolais est constituée des réseaux relationnels (tribaux, régionaux, familiaux et amicaux) tissés de liens de sang et de liens « affectifs ». C'est avec le « groupe de Binza » en 1960 et cinq ans plus tard, avec le concours du Haut-Commandement de l'armée que J.-D. Mobutu prend le pouvoir. Grâce à des universitaires qu'il intègre au MPR, il pose les bases de son régime avant de se tourner, au crépuscule de sa dictature, vers ses frères de sang. L.-D. Kabila s'entoure de ses amis et compagnons du maquis et partage le pouvoir avec ses frères de sang. C'est ce lien que va davantage privilégier J. Kabila dont la parentèle et l'ethnie profitent largement de son pouvoir et ce, d'une manière qui n'est pas disséminée. Ce continuum de liens affectifs et de sang se satisfait des ralliements clientélistes et des allégeances à la personne du Président ou à son parti. Il génère un interventionnisme des « clans » du Président et un favoritisme ethnique. C'est peu dire qu'il constitue une hypothèque au renouvellement des élites. L'hégémonie du Président, en dépit du pluralisme démocratique affiché s'impose sur les partis d'opposition, lesquels sont interdits sous J.-D. Mobutu et L.-D. Kabila avant d'être tolérés comme un mal nécessaire qui répond à la conditionnalité et aux articles du catéchisme des bailleurs de fonds. J. Kabila use de la corruption, soudoie les opposants et fragilise les partis d'opposition.

Les autoritarismes congolais s'approprient les ressources rétributives et réquisitionnent l'économie à des fins du pouvoir. Ils contrôlent des réseaux clientélistes et jouissent d'une large capacité rétributive. Leurs mécanismes d'accumulation débouchent sur une corruption institutionnelle et institutionnalisée, des transactions collusives (abus de pouvoir, adjudications, prébendes) et l'accroissement des inégalités sociales et économiques. Il faut certes reconnaître à l'actif des cinq premières années au pouvoir de J.-D. Mobutu une nette amélioration des conditions de la population et l'émergence de la classe moyenne. Les premières années au pouvoir des Kabila sont émaillées des progrès similaires dans le domaine du social. Cela noté, l'élévation des revenus et des niveaux de vie par les autoritarismes congolais est éphémère et vite supplantée par le

développement de la pauvreté. Le « nationalisme économique » concrétisé par la zaïrianisation et les mesures de radicalisation a été un échec sinistre pour le régime de J.-D. Mobutu. L'« économie sociale de marché » de L.-D. Kabila a été une ineptie économique et un leurre. Quant à l'économie de rente contrôlée par l'État et le système clientéliste politisé sous J. Kabila, ils ne sont qu'un bradage des ressources du pays, une entrave à l'émergence d'une classe moyenne et une source d'enrichissement illicite pour des cliques ethniques et claniques, des coterie politiques et des réseaux transnationaux, des seigneurs de la guerre et des hommes d'affaires, des élites tant congolaises, africaines qu'étrangères. À la différence de J.-D. Mobutu et de J. Kabila qui sont restés prisonniers des lubies économiques avec des éléphants blancs pour le premier, et les contrats léonins avec la Chine pour le second<sup>272</sup>, L.-D. Kabila est opposé au capitalisme transnational et au néolibéralisme. Il ne verse pas dans des dépenses dispendieuses. Il reste que les trois ont institué un système de corruption et brillent par une carence de grands projets alternatifs. Ils ont au demeurant fusionné l'État et l'économie, maintenu le flou entre les ressources de l'État et leurs biens personnels, confondu l'intérêt public de leurs intérêts propres et considéré le sol et le sous-sol congolais comme leur patrimoine personnel. Ils ont institué, pour reprendre les termes de la classification de Philippe Braud un « autoritarisme néopatrimonial »<sup>273</sup>.

Les autoritarismes congolais mobilisent à des fins de pouvoir des ressources persuasives enracinées dans le nationalisme défensif. J.-D. Mobutu prône l'unité nationale en

---

<sup>272</sup> MARYSSE, S., GEENEN, S., « Les contrats chinois en RDC : l'impérialisme rouge en marche ? », dans *L'Afrique des Grands Lacs. Annuaire 2007-2008*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 287-313.

<sup>273</sup> BRAUD, P., *Manuel de sociologie politique*, Paris, LGDJ, 1992, p. 140 s. N. Shmuel Eisenstadt a systématisé le concept de néopatrimonialisme au sens d'un État privatisé au service de ceux qui ont le pouvoir, ou d'une coterie sur base des liens familiaux, lignagers ou de l'appartenance à un parti politique. Propriétaires du pays, les détenteurs du pouvoir cumulent possession du pouvoir politique et richesses économiques. Le pouvoir politique de l'État se confond avec la personne du chef qui fait et défait ses sujets. Disposant des ressources du pays, il les redistribue à sa guise. Lire MÉDARD, J.-F., « La crise de l'État néopatrimonial et l'évolution de la corruption en Afrique subsaharienne », dans *Mondes en développement*, 1998, tome 26, 102, pp. 55-67. Pour une approche critique, lire BADIE, B. et HERMET, G., *La politique comparée*, Paris, Armand Colin, 2001, pp. 177-183. Sur l'autoritarisme et le néopatrimonialisme, lire MAMOUDOU GAZIBO, *Introduction à la politique africaine, op. cit.*, pp. 82-88 ; BACH, D.-C., « Patrimonialisme et néopatrimonialisme : lectures et interprétations », in D.-C. BACH, et MAMOUDOU GAZIBO (dir.), *L'État néopatrimonial. Genèse et trajectoires contemporaines*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, pp. 37-78.

réactivant la psychose de l'anarchie des années 60 ainsi que la menace de la « congolisation »<sup>274</sup>. Ce qui dans l'imaginaire social charge d'une dimension positive sa croisade pour l'unité nationale. Dans cette ligne, J.-D. Mobutu définit les lignes directrices de son action en lui donnant sens à travers une orthodoxie officielle conceptualisée sous l'idéologie de l'authenticité et le mobutisme. Alors que L.-D. Kabila agite la guenille idéologique populiste sous couvert de l'idéologie de la souveraineté nationale, J. Kabila drape sa politique dans le manteau de l'intégrité nationale et brandit le flambeau de la sécurité nationale. Le spectre de la balkanisation du Congo et la préoccupation de la sécurité trouvent des convergences dans les trois autoritarismes. En effet, dans le but inavoué de protéger des rentes et des positions internes à la société et de conserver des privilèges acquis, les autoritarismes congolais sont instrumentalisés à des fins de pouvoir politique (J.-D. Mobutu), de populisme (L.-D. Kabila) et d'opportunisme (J. Kabila)<sup>275</sup>.

Les dispositifs rhétoriques des autoritarismes congolais visent l'encadrement de la population. J.-D. Mobutu s'y applique avec le MPR, L.-D. Kabila avec les CPP et J. Kabila avec le PPRD. Contrairement à ce dernier, et plus que les CPP, le MPR prône et contrôle le maillage de la surface sociale et celui des comportements. Les trois cellules intermédiaires du pouvoir (MPR, CPP, PPRD) sont, pour reprendre A. Mbembe, « des institutions d'embrigadement et de caporalisation de la société »<sup>276</sup>. Elles œuvrent avec des institutions de contrôle et de répression que sont la police et l'armée. Aussi, l'encadrement se mue-t-il en un contrôle de la population grâce à plusieurs services de police à caractère politique. Ce qui ne va pas sans la subordination des ministères de l'Intérieur, de la Justice et de l'Information. Nous sommes justifié de soutenir que les dérives autoritaires observables chez J.-D. Mobutu, avec leur lot de personnalisation du pouvoir, de verrouillage de la presse et de censure des contre-pouvoirs se retrouvent

---

<sup>274</sup> Ce mot désigne l'anarchie caractéristique des premières années de l'indépendance du Congo.

<sup>275</sup> Nous nous inspirons ici de B. Hibou, qui met en perspective l'emprise de la sécurité dans le cas de la Tunisie. Lire HIBOU, B., *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, Éditions la découverte, 2006, p. 289.

<sup>276</sup> MBEMBE, A., *De la postcolonie, op. cit.*, p. 79.

aussi chez les Kabila. L.-D. Kabila étend aux évêques de l'Église catholique l'action répressive qu'il a en commun avec J.-D. Mobutu. Quant à J. Kabila, il capitalise la servilité des chefs spirituels des églises de réveil, de l'ECC et de l'Église kimbanguiste. Il met en place une répression implacable et une coercition incontrôlée responsables des exécutions sommaires, des assassinats des journalistes<sup>277</sup> et défenseurs des droits de l'homme, de l'arrestation des opposants, de la persécution des adeptes de Bundu-dia Kongo, des exactions contre les partisans de l'UDPS, du harcèlement des leaders de l'opposition et des brimades contre les transfuges hostiles à la révision constitutionnelle<sup>278</sup>. Les dispositifs d'action coercitive, les rouages de la domination et la négation des droits de la personne par les autoritarismes congolais s'accommodent de l'impunité et d'une mise entre parenthèses de la mémoire<sup>279</sup>. Elles aboutissent à un résultat identique : la limitation du pluralisme et le rejet de toute alternance politique.

Nous rejoignons la perspective de Juan José Linz, qui a donné sur l'autoritarisme une œuvre fondamentale. On le sait, l'autoritarisme qualifie chez lui des régimes non démocratiques ni totalitaires durant la guerre froide, caractérisés par un mode de gouvernement à « pluralisme limité »<sup>280</sup>.

---

<sup>277</sup> Sur les tribulations des journalistes au Congo, lire TSHIVUADI, T., « L'affaire RTKM : misères d'une radio-télévision privée », dans *Paroles d'Afrique centrale : Briser les silences*, Paris, Karthala, 2003, p. 115-118 ; KIBISWA, N.-K., « Lendemain difficiles pour une liberté d'expression fraîchement reconquise », dans *Paroles d'Afrique centrale, op. cit.*, p. 119-122 ; KALULAMBI MPONGO, M., « La presse zaïroise à l'épreuve de la démocratie. Mythes et délires d'une société en crise », *Canadian journal of Development Studies/Révue canadienne d'études du développement*, Vol. XIX, 2, 1998, pp. 259-280.

<sup>278</sup> En avril 2015, des fosses communes ont été découvertes à Maluku, au cimetière Fula-fula. Il s'agirait des victimes des manifestations contre la révision constitutionnelle. Lire <http://www.lesoir.be/843828/article/actualite/monde/2015-04-07/rdc-qui-sont-ces-425-corps-trouves-dans-une-fosse-commune-video>.

<sup>279</sup> La mémoire a un enjeu politique pour les autoritarismes si bien que l'entretenir ou revivifier certains événements du passé est un délit. Tout est conçu pour bâillonner la population et la confiner dans l'amnésie. La syncope d'un pan entier de l'histoire du pays est propice à l'impunité. Les grandes marées des partis au pouvoir nettoient systématiquement les plages de la mémoire au point de faire de la marche des chrétiens (1992) et la bataille de Kinshasa (1998), des faits divers. Mais il reste quelques vestiges dans la tête des Congolais, lesquels au gré des événements, dépassent l'indifférence et les poussent à commémorer les événements passés. À ce sujet, A. Mbembe parle de la manducation du temps et des faits de théophagie. Lire de lui, *De la postcolonie, op. cit.*, p. 168.

<sup>280</sup> BADIE, B., HERMET, G., *La politique comparée, op. cit.*, p. 194 ; LINZ, J.-J., « Totalitarianism and Authoritarian Regimes », in F. GREESTEIN, N. POLSBY, (eds), *The Handbook of Political Science, Readings*, Addison Wesley, 1975, pp. 145-411 ; LINZ, J.-J., « An Authoritarian Regime : Spain », in E. ALLARDT *et alii*,



Il s'agit d'un

« système politique avec pluralisme politique limité et non responsable, sans une idéologie-force élaborée, mais avec des mentalités caractéristiques, sans mobilisation politique étendue ou intense, sauf à quelques moments de leur développement et avec un leader ou parfois un petit groupe qui exerce le pouvoir dans les limites formellement mal définies, mais en réalité assez prévisibles »<sup>281</sup>.

On observe à la suite de G. Hermet, que ce sont des régimes dans lesquels les « pouvoirs d'État (sont) concentrés dans les mains d'individus ou de groupes qui se préoccupent, avant toute chose, de soustraire leur sort politique aux aléas d'un jeu concurrentiel qu'ils ne contrôlèrent pas de bout en bout »<sup>282</sup>.

G. Hermet précise bien que le rapport gouvernants-gouvernés dans l'autoritarisme repose de manière suffisamment permanente sur la force plutôt que sur la persuasion et le recrutement des dirigeants se fait par cooptation et non par la concurrence électorale<sup>283</sup>.

« Les autoritarismes dominés » marquent les différentes sphères de la société congolaise. On peut suivre ici J.-F. Bayart qui parle d'« autoritarisme sociétal »<sup>284</sup>. L'imputation sociétale observable à Kinshasa privilégie les rapports hiérarchiques et la prédominance de la relation ascendant-descendant. Les structures sociales et familiales sont dès lors marquées par des relations d'autorité et de dépendance qui confortent la domination, la soumission et l'obéissance. Sans aller jusqu'à soutenir que l'autoritarisme est intrinsèque à la structure culturelle kinoise (ce qui paraît tout à fait

---

*Cleavages, Ideologies and Party Systems : Contribution to Comparative Political Sociology*, Helsinki, The academic Bookstore, 1964, pp. 291-341.

<sup>281</sup> LINZ, J.-J., « An Authoritarian Regime », *art. cit.*, p. 255. Pour une explication de cette définition, lire HERMET, G., « Autoritarisme, démocratie et neutralité axiologique chez J.-J. Linz », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 13, 1, 2016, pp. 83-94.

<sup>282</sup> HERMET, G., « L'autoritarisme », in GRAWITZ, M., LECA, J., (dir.), *Traité de science politique*, Paris, PUF, p. 271.

<sup>283</sup> *Idem*, p. 270.

<sup>284</sup> BAYART, J.-F., « Les sociétés africaines face à l'État », *Pouvoirs* 25, 1983, pp. 23-39 ; *Idem*, « L'Afrique, sujet de son histoire », *Études* 723, 1980, pp. 727-742.

discutable)<sup>285</sup>, tenant compte des agencements et ajustements des acteurs sociaux, nous supposons l'existence d'une congruence autoritaire qui affecte les diverses institutions et secteurs de la société congolaise (ce qui semble possible). L'autoritarisme serait donc partagé, « co-produit par des acteurs sociaux aux statuts hétérogènes dans des contextes sociopolitiques donnés »<sup>286</sup>. Nous voyons dans cette citation de V. Geisser l'indication d'une voie à suivre, en vue d'une interrogation sur l'inscription de la religion catholique à l'intérieur d'un mode de domination autoritaire. Une piste intéressante à explorer est cette co-production par le haut (évêques) et par le bas (chrétiens, prêtres). Elle permet de revisiter la manière dont, à partir de leurs postures et au gré de leurs rôles et fonctions dans le champ ecclésial, ces différents acteurs lisent, perçoivent, vivent et interprètent, intègrent ou rejettent les autoritarismes d'État. À ce point de notre démarche, après avoir mis au jour les autoritarismes congolais, il nous semble souhaitable de nous intéresser au rôle de l'Église dans la reproduction et la contestation de l'autoritarisme.

---

<sup>285</sup> F. Akindes soutient que la mentalité des gouvernés, la philosophie de leur éducation encouragent à la résignation et au conformisme social. Le système autoritaire serait dès lors une donnée de la culture. Lire AKINDES, F., *Les mirages de la démocratie en Afrique*, Dakar, Codesria, 1995, pp. 176-181. On retrouve là la dynamique de *mopao* dont parle WHITE, B., « The Elusive Lupemba : Rumors About Fame and (Mis) Fortune in Mobutu's Zaire », in Th. TREFON, (dir.), *Reinventing Order in Kinshasa*. New York, Zed Books, 2004, pp. 174-181.

<sup>286</sup> Cette expression est empruntée à V. Geisser qui suggère d'étendre la notion d'autoritarisme au-delà des sphères étatiques et para-étatiques de manière à étreindre dans une même approche l'autoritarisme des dominants et celui des dominés. Lire GEISSER, V., « L'autoritarisme des "dominés" : un mode paradoxal de l'autoritarisme politique ? », *art. cit.*, pp. 181-212.

### **Chapitre 3- Regards croisés sur le rôle des acteurs de l'Église catholique de Kinshasa dans la reproduction et la contestation de l'autoritarisme**

La mise en perspective historique du contexte sociopolitique, économique et culturel des autoritarismes d'État en RDC suggère la question du rôle de l'organisation religieuse dans la reproduction et la contestation de l'autoritarisme. Elle nous amène à éclairer le rapport de l'Église catholique avec les régimes autoritaires congolais. Nous nous intéressons au rôle<sup>287</sup> des acteurs impliqués individuellement ou collectivement dans les structures de l'Église catholique : des cadres de formation (morale, civique, politique), des œuvres éducatives, sanitaires et sociales, des moyens d'expressions et d'autres canaux d'expressions politiques (Universités, associations culturelles) de l'Église catholique. Au nombre de ces acteurs pris tant séparément que dans leurs relations avec les autres, nous retenons l'Église en tant qu'institution, l'évêque diocésain et ses auxiliaires, le clergé diocésain et les laïcs. Prenant en compte le conditionnement historique des acteurs politiques et religieux, les causalités des structures ecclésiales mises en place, ce chapitre éclaire la posture de chaque évêque par rapport aux défis de l'autoritarisme de l'État et rend compte, aux divers moments de l'histoire du Congo, du modèle d'autorité de l'Église catholique et de ses incidences sur l'engagement politique des laïcs et des prêtres.

---

<sup>287</sup> Nous entendons par rôle « un certain nombre de types de comportements s'organisant autour d'une fonction sociale, en d'autres mots, une façon de se conduire, de réaliser certains actes, certains gestes, pour pouvoir remplir une fonction particulière ». HOUTART, F., « Le rôle du prêtre dans le monde moderne : aspects psychologiques », dans F. HOUTART et J. REMY, *Sacerdoce, autorité et innovation dans l'Église*, Tours, Mame, 1970, p. 105. C'est comme le dit S. Giner, « l'ensemble cohérent d'activités normativement effectuées par un individu ». GINER, S., *Initiation à l'intelligence sociologique*, Toulouse, Privat, 1970, p. 57. Lire aussi l'article « rôle » dans BOUDON, R. et BOURRICAU, F., *Dictionnaire critique de sociologie, op. cit.*, pp. 505-510. Voir également l'article « statut et rôle », dans ÉTIENNE, J. et alii, *Dictionnaire de sociologie. Les notions, les mécanismes et les auteurs*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Hatier, 1997, pp. 272-277.

Ce chapitre comporte deux sections exclusivement centrées sur certains événements circonscrits et quelques situations charnières des trajectoires politiques et religieuses de l'histoire de la RDC, telles qu'évoquées dans le deuxième chapitre. Il s'agit d'abord de confronter à l'autoritarisme de l'État, l'autorité des trois évêques dont les mandats épiscopaux se sont succédé à la tête de l'archidiocèse de Kinshasa de 1964 à 2015. Il sera question ensuite de développer la mobilisation chrétienne en situation d'autoritarisme. Ce point s'articule autour des formes d'action protestataire des laïcs chrétiens et du clergé de Kinshasa. Une conclusion récapitule enfin les acquis de ce chapitre et met l'emphase sur le fonctionnement de l'organisation religieuse catholique.

### 3.1. L'Église catholique de Kinshasa à l'épreuve de l'autoritarisme

Les trajectoires historiques des pouvoirs politiques et de l'État en RDC depuis le processus de démocratisation (le 24 avril 1990) jusqu'au rejet du projet de révision constitutionnelle (25 janvier 2015) rendent compte des structures et de la constellation sociopolitique des autoritarismes de l'État congolais. Ces derniers mobilisent différents acteurs qui les énoncent ou les dénoncent, les consolident ou les combattent, les infléchissent ou les reconduisent. Cette section s'intéresse à l'interaction de ces acteurs et se centre sur les évêques. Elle s'accorde comme objectif de dégager l'effet social du ministère épiscopal en contexte d'autoritarisme d'État.

Organisation d'institution, l'Église catholique assigne des rôles variés à différents acteurs qui sont investis de pouvoirs distincts. Elle exerce des pouvoirs et demeure un lieu de production de vie sociale et de reproduction de la culture. Elle inspire, norme, sous-tend et légitime des attitudes, des rassemblements, des ralliements collectifs à des valeurs et, ce faisant, elle remplit une fonction politique<sup>288</sup>. Certes, elle exerce une fonction politique médiata. Il reste que l'Église demeure une force d'éducation et de persuasion, une force symbolique de représentation et de production d'éthique qui, par ses activités, contribue à produire une société éthiquement qualifiée<sup>289</sup>. L'intérêt pour la production de cette éthique en contexte d'autoritarisme nous amène à problématiser les valeurs mobilisatrices<sup>290</sup> des acteurs

---

<sup>288</sup> DEFOIS, G., « L'Église, acteur social », dans *L'Église : institution et foi*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1979, p. 74.

<sup>289</sup> *Idem*, p. 85.

<sup>290</sup> Parmi les éléments qui expliquent l'action, le projet qui la sous-tend et les comportements de l'événement, R. Reszohazy retient l'information dont dispose l'acteur, la vision qu'il a de la réalité, ses besoins, ses valeurs, ses aspirations, ses intérêts, son idéologie, ses sentiments, ses motivations, son savoir-faire et ses connaissances, sa conception du temps et l'expérience accumulée. Comme bon nombre de ces éléments sont évoqués ici et là, nous ne retenons que les valeurs qui énoncent un principe de conduite, inspirent des comportements et mobilisent à l'action. RESZOHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politiques*, op. cit., pp. 225-226. 233-266.

ecclésiastiques majeurs (évêques) et leur intégration par d'autres acteurs ecclésiastiques (laïcs, prêtres)<sup>291</sup>.

Cette section analyse le système de pouvoir et d'autorité qui régit la vie cultuelle, culturelle et organisationnelle de l'Église sous le mandat de trois archevêques qui ont succédé à la tête de l'archidiocèse de Kinshasa de 1964 à 2015. Elle explicite la posture de chaque évêque au regard de plusieurs variables : parcours personnel, projet ecclésial, profil charismatique et contraintes régionales, prégnance sociopolitique, orientation idéologique, mode d'exercice du pouvoir et mesures coercitives de l'autoritarisme de l'État ; enracinement populaire, requêtes et réactions des chrétiens ; exigences et implications du clergé ; impératifs et positions de la conférence épiscopale nationale ; contraintes extérieures notamment celles de Rome (Pape et nonces) et celles issues de la configuration sociopolitique internationale. Ces variables concourent aussi à la compréhension des rapports d'autorité dans l'Église. Elles éclairent les conceptions et représentations de la politique véhiculées par les évêques, le mode de gouvernement de l'organisation religieuse et ses relations avec la sphère politique.

La matière de cette section rend compte d'abord de l'épiscopat de J.-A. Malula (1964-1989). Elle étudie ensuite celui de F. Etsou (1990-2007) et examine enfin celui de L. Monsengwo (2007-2015).

### 3.1.1. J.-A. Malula et le projet d'une Église congolaise dans un État congolais (1964-1989)

Joseph Albert Malula est né le 17 décembre 1917 à Léopoldville. Après trois années de philosophie et cinq années de théologie au séminaire Christ-Roi de Kabwe dans le Kasai

---

<sup>291</sup> G. Hermet distingue les acteurs majeurs des autres acteurs secondaires. Lire de lui, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, vol. XXIII, 1973, p. 462. Cette distinction est discutable. Nous préférons remplacer le vocable secondaire par autres acteurs.

occidental, il est ordonné prêtre le 9 juin 1946 pour le compte du Vicariat de Léopoldville<sup>292</sup>. Le nouveau prêtre fait ses premiers pas dans le ministère presbytéral au petit séminaire de Bokoro où il est nommé professeur. De retour à Léopoldville, J.-A. Malula est vicaire respectivement aux paroisses Saint-Pierre et Christ-Roi. Dans cette dernière paroisse, il se révèle un éveilleur de conscience. En effet, en 1951, il crée le groupe Conscience africaine dont le leitmotiv est l'émancipation des Congolais<sup>293</sup>. J.-A. Malula s'applique à cette dernière dans des réflexions axées pour l'essentiel sur les problèmes de société. Il publie *Foyer heureux* en 1951 et *Bomekoli Yezu Kristu*<sup>294</sup> en 1952. Il signe plusieurs articles dans la revue *Kongo ya sika* et excelle dans la composition des chants en lingala. Le liturgiste en herbe traduit en lingala le propre des messes du temps de Noël ainsi que le missel romain. En 1953, il exprime le souhait d'une liturgie africaine qui réponde à l'âme africaine. La même année, son groupe publie le journal bimensuel « Conscience africaine ». Le jeune abbé de Léopoldville s'implique aux côtés de son évêque Mgr Félix Scalais dans la guerre scolaire<sup>295</sup>.

Le 30 juin 1956, le groupe Conscience africaine auquel adhèrent des « évolués » chrétiens édite un Manifeste<sup>296</sup> qui s'exprime au nom des Congolais. Le Manifeste décrie une indépendance politique qui ne serait qu'un moyen d'asservir et d'exploiter les Congolais. Il exalte le fait d'être des Congolais civilisés et non des Européens à peau noire. Réagissant au « Plan de 30 ans » de Jef Van Bilsen, il dénonce le paternalisme, prône l'autodétermination et

---

<sup>292</sup> J.-A. Malula n'a pas fait d'études universitaires. Son profil et son rayonnement intellectuel lui ont valu deux doctorats honoris causa respectivement de la Katholiek Universiteit Leuven (1979) et de l'Université de Boston (1980). Mentionnons parmi les responsabilités importantes qu'il a assumées, la présidence de la CEZ (1979-1984), la présidence du SCEAM (1984) et la présidence déléguée du synode extraordinaire (1985).

<sup>293</sup> VANDERLINDEN, J., *La crise congolaise, op. cit.*, p. 45 s. Les avis sont partagés quant à la création de Conscience africaine. J. Vanderlinden et Ndaywel è Nziem la situent en 1951. Voir VANDERLINDEN, J., *La crise congolaise, op. cit.*, p. 27 ; NDAYWEL È NZIEM, I., *Nouvelle histoire du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique du Congo*, Bruxelles, De Boeck & Larcier s.a., 1998, p. 514. MUKANYA KANINDA-MUANA, J.-B., *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire, op. cit.*, à la page 58 la situe en 1952.

<sup>294</sup> Traduction lingala de l'Imitation de Jésus-Christ de Thomas à Kempis.

<sup>295</sup> MUKANYA KANINDA-MUANA, J.-B., *Église et pouvoir au Congo/Zaire, op. cit.*, pp. 48-56.

<sup>296</sup> On trouve ce manifeste chez LIBOIS, G., (éd.), *Documents Belges et africains*, 2<sup>e</sup> édition, Bruxelles, CRISP, 1961, pp. 9-16 ; SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du Cardinal Malula*, vol. 6, Kinshasa, FCK, 1992, pp. 301-309. Sur le manifeste, lire NDAYWEL È NZIEM, I., *Nouvelle histoire du Congo. De l'héritage ancien, op. cit.*, pp. 514-517. Pour une brève analyse de ce document, lire VANDERLINDEN, J., *La crise congolaise, op. cit.*, pp. 55-58. Selon cet auteur, le manifeste a été rédigé par des Congolais. Voir aussi *Revue du Clergé africain*, t. 11, n<sup>o</sup> 5, septembre 1956, p. 506.

l'authenticité de l'Afrique noire<sup>297</sup>. Ces thèmes font leur chemin chez le jeune abbé et gagnent en précisions et consistance au fil des années. Rien de bien étonnant donc qu'ils réapparaissent raffinés, deux ans plus tard, à l'exposition internationale de Bruxelles. En effet, dans sa conférence à l'occasion du Congrès de « l'humanisme chrétien », J.-A. Malula développe le thème de l'âme de l'Afrique noire<sup>298</sup>. Il plaide pour un visage africain de l'Église catholique et affirme : « Mieux vaut que l'indépendance arrive trop tôt que trop tard »<sup>299</sup>. Ce plaidoyer s'accompagne d'une conviction enracinée dans l'indigénisation : « Seul le clergé local peut penser le christianisme dans l'esprit bantou »<sup>300</sup>. On voit déjà se profiler deux terrains d'intervention de l'abbé Malula : la relation avec la métropole et celle avec l'Église missionnaire.

Le 2 juillet 1959, J.-A. Malula est nommé vicaire apostolique auxiliaire de Léopoldville. Le 13 août de la même année, il devient évêque auxiliaire dans un contexte de montée d'anticléricalisme. Les émeutes du 4 janvier sont pour lui une occasion de réfléchir sur l'indépendance politique du Congo et l'insertion de l'Église catholique dans une société urbaine. J.-A. Malula entrevoit l'indépendance comme une autonomie administrative et financière. Quant à l'Église, il la voit avec une autonomie en théologie et en ecclésiologie. Ses cogitations sont portées et exprimées le 20 septembre 1959, au cours de son sacre, dans une expression lapidaire : « Une Église congolaise dans un État congolais »<sup>301</sup>. À coup sûr, il ne s'agit pas dans sa perspective de restaurer la posture dominante d'une Église que d'aucuns ont accusée, non sans raison par ailleurs, d'avoir entretenu chez les Congolais l'acceptation de leur domination. Partisan d'une synthèse sociale entre les traditions africaines et l'apport occidental, J.-A. Malula élabore un projet ecclésial, pastoral et sociopolitique qui, à ses

---

<sup>297</sup> Lire VAN BILSEN, A. J.-J., *Trente ans pour l'émancipation politique de l'Afrique belge*, s. l., s. e., 1956. En 1955, partant du principe que le Congo n'échapperait pas au « processus mondial d'émancipation », le professeur J. Van Bilsen défend le projet d'un « plan de trente ans » qui doit conduire à dégager le Congo de son statut de colonie. Le volumineux dossier constitué ne présente toutefois pas une seule occurrence du mot *indépendance*. La charge subversive de ce mot explique l'interdiction de son usage. Lire du même, *Congo 1945-1965. La fin d'une colonie*, Bruxelles, CRISP, 1993.

<sup>298</sup> SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula*, vol. 3, *op. cit.*, p. 33.

<sup>299</sup> BRULS, J., « Les Églises », in M. MERLE, (dir.), *Les Églises chrétiennes et la décolonisation*, Paris, 1967, p. 349.

<sup>300</sup> Cette conviction qui voit le jour dans les milieux protestants du XVIIIe siècle est partagée par Henri Venn, Rufus Anderson, William James, J. A. James. Lire notre *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999, pp. 140-143.

<sup>301</sup> SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula*, *op. cit.*, vol. 2, p. 46, 90 s., 68 et *passim*.



propres yeux, est une apothéose de l'œuvre belge au Congo<sup>302</sup>. Il concilie le rejet de l'instrumentalisation politique de la religion avec la disqualification de toute subordination des intérêts politiques aux valeurs religieuses. L'Église congolaise est selon lui « une Église qui revêt un visage vraiment congolais, dans son expression théologique et philosophique, dans l'évangélisation et également dans sa liturgie »<sup>303</sup>. J.-A. Malula ne pose pas encore le problème de la discipline et de l'éthique comme il le fera plus tard. On note néanmoins l'image qu'il se fait du Congo et de l'Église de demain. Il se révèle un des acteurs décisifs de l'histoire du Congo. À ce titre, il apporte sa détermination à la construction d'un Congo indépendant en promouvant comme valeurs la fraternité et la justice<sup>304</sup>.

De l'avis de J.-A. Malula, ces valeurs sont battues en brèche par le laïcisme et le nationalisme exacerbé qui disqualifient les étrangers. En réponse à la critique formulée par ceux qui accusent l'Église catholique d'avoir été un élément pertinent du système colonial et de jouer le jeu néocolonial, J.-A. Malula préconise de développer de nouveaux rapports entre l'Église et l'État. Il envisage de dépasser le cléricisme en confiant des responsabilités ecclésiales à des laïcs. En 1961, ses intuitions trouvent un *confirmatur* à la VIe Assemblée plénière de la conférence épiscopale du Congo. Celle-ci est une autocritique de l'Église qui se ressource dans une vaste enquête menée auprès des chrétiens. L'enquête dévoile les limites de la formation des laïcs, le manque de vision chrétienne en matière politique ou civique. L'épiscopat congolais prend conscience de la perte de l'importance que l'histoire et son implantation géographique concédaient naturellement à l'Église catholique. La fin de son monopole dans l'enseignement et dans le domaine sanitaire amène les évêques à renoncer à la pastorale d'institution. De cette réunion des évêques congolais, on retient trois propositions importantes qui anticipent sur les avancées du concile Vatican II : l'élargissement de la notion d'action catholique à l'apostolat organisé des laïcs en union avec la hiérarchie, la

---

<sup>302</sup> *Idem*, p. 49.

<sup>303</sup> *Idem*, p. 69.

<sup>304</sup> On voit ces deux valeurs apparaître déjà dans le manifeste, Voir NDAYWEL È NZIEM, I., *Nouvelle histoire du Congo. De l'héritage ancien, op. cit.*, p. 516.

recommandation de mettre toute la paroisse en état de mission et l'ordonnance de l'action ecclésiale autour des Communautés ecclésiales vivantes<sup>305</sup>.

Le 7 juillet 1964, J.-A. Malula est nommé archevêque de Léopoldville. Sa vision de la mission s'est enrichie de sa participation au concile Vatican II. D'après lui, la mission est une œuvre commune des membres d'une même famille, le peuple de Dieu (évêque, prêtres, religieux, laïcs chrétiens) en marche vers le Père. Il importe de noter cette approche collective de la mission, nous allons y revenir. L'année suivante, le 24 novembre 1965, J.-D. Mobutu prend en mains les destinées du Congo. L'archevêque de Léopoldville espère cette présidence démocratique. Il affirme : « L'Église reconnaît votre autorité, car l'autorité vient de Dieu »<sup>306</sup>. On peut voir dans cette affirmation un engagement de l'Église à collaborer avec le pouvoir établi. De fait, J.-A. Malula promet au nouvel homme fort du Congo d'appliquer toutes les lois qu'il établirait. Mais il se résout vite à l'évidence. Les années qui suivent l'accession de J.-D. Mobutu à la magistrature suprême voient se déployer les virtualités autoritaires du nouveau régime : inféodation du syndicat, uniformisation de la presse, domestication de l'armée, centralisation du système éducatif et nationalisation des universités amenuisent les libertés de réunion, d'association et d'expression. Le rôle d'appareil idéologique d'État attendu de l'Église catholique ne s'accompagne pas d'une caution idéologique affirmée et soutenue par l'institution ecclésiale. Celle-ci refuse de s'intégrer dans les structures d'un parti dont l'idéologie s'accompagne d'un travail stratégique de mobilisation collective, d'un contrôle de toutes les sphères de la vie et d'une réélaboration politique des appartenances au profit d'une appartenance exclusive au Parti-État. Fort de son outillage culturel, J.-A. Malula dont le projet est, on l'a dit, celui d'une Église congolaise dans un État congolais, entendez « une Église libre dans un État libre » ne se résout pas à la maximation des pouvoirs du parti ni à la volonté de puissance de l'État. Il conteste sa prétention d'être un État théologien, moral et enseignant. Ses préoccupations pastorales ne se cantonnent pas dans le domaine religieux, mais étreignent autant la sphère sociopolitique. J.-A. Malula excelle désormais

---

<sup>305</sup> *Actes la VIe Assemblée plénière de l'épiscopat du Congo. Léopoldville 1961 (20 novembre-2 décembre)*, Léopoldville, Édition Secrétariat général de l'épiscopat, 1961, p. 70 s.

<sup>306</sup> NDAYWEL È NZIEM, I., *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Tervuren Africa, Le Cri Édition, Afrique Éditions, 2008, p. 532.

dans la réflexion et des initiatives pastorales sur deux champs : le champ sociopolitique et le champ ecclésial.

Les mutations de la société congolaise donnent lieu à des réflexions dans des équipes mixtes prêtres-laïcs. Ces équipes publient en 1968 le document *Présence de l'Église dans le Congo d'aujourd'hui*<sup>307</sup> qui propose une réflexion sur la relation entre l'État et les Églises, la politique et les religions. Une année plus tard, *Visage de Kinshasa et problèmes de pastorale*<sup>308</sup> paraît. Le document renseigne sur la configuration ecclésiale de l'archidiocèse de Kinshasa, les impératifs de l'évangélisation et les défis aussi divers que la croissance urbaine forte, le phénomène de mobilité et les multiples appartenances des citoyens.

Entre janvier 1968 et janvier 1970, les réunions du Conseil presbytéral agitent le thème du travail apostolique. J.-A. Malula est créé Cardinal le 28 avril 1969 par le pape Paul VI. Il fait de la fraternité et de la justice des valeurs mobilisatrices de son épiscopat et le code organisateur des pratiques ecclésiales. Plaçant son mandat épiscopal sous le label de l'émergence, il s'implique dans la définition du sens dans un pays qui voit l'emprise du MPR s'étendre de plus en plus. La laïcité de l'État s'accommode du messianisme mobutiste et s'oppose à la religion chrétienne. J.-A. Malula et son conseil presbytéral mettent au point la pastorale d'ensemble et publient le document *Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales*<sup>309</sup>. C'est un condensé des intuitions pastorales de l'archevêque de Kinshasa et des acquis du concile Vatican II couplées aux recherches menées à Kinshasa. Le document s'élève contre les structures oppressives et postule le passage des conditions de vie moins humaines vers des conditions plus humaines. Il conçoit le changement social comme une tâche de salut réalisée collectivement pour les hommes et les femmes. *Options Pastorales* introduit une innovation pastorale<sup>310</sup> en inversant la vision de la mission. Le changement de perspective qu'il préconise passe de l'approche Dieu-Église-Monde, à celle Dieu-Monde-

---

<sup>307</sup> LEFEBVRE, J., VUNDOWE, F., (éd.) *Présence de l'Église dans le Congo d'aujourd'hui. Réflexion d'une équipe de prêtres et de laïcs*, Kinshasa, s.e, 1968.

<sup>308</sup> *Visage de Kinshasa et problèmes de pastorale*, Kinshasa, CEP, 1969.

<sup>309</sup> *Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales*, s. 1., s. e., 1970.

<sup>310</sup> RESZOHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politiques*, op. cit., p. 207.

Église<sup>311</sup>. Ce déplacement de perspectives assigne à la mission une autre finalité plutôt que l'entrée dans l'Église. Ce qui nécessite une nouvelle organisation ecclésiale, des modalités d'agir repensées et l'arrimage de la culture ecclésiale avec la fraternité<sup>312</sup>.

Dorénavant, l'emphase est mise sur l'action de Dieu que l'Église sert dans le monde. Dans cette ligne, la pastorale traditionnelle coupée des réalités sociopolitiques, mais axée sur la catéchèse proprement religieuse et la sacramentalisation comme éléments nécessaires d'un salut individuel et privé est dépassée au profit d'une action circonstanciée et intensive d'éveil et d'animation des laïcs<sup>313</sup>. Il paraît capital de souligner le rapport établi à Kinshasa entre l'essor d'un laïcat adulte engagé et l'adaptation de la pastorale aux réalités de la ville. Plutôt que d'ordonner la fidélité chrétienne en fonction de l'orthodoxie seule, il s'agit à l'avenir de l'ajuster à la pratique juste, ajustée à la réalité urbaine en mutation. En conséquence, J.-A. Malula prend en compte la multiplicité des réseaux complémentaires de la ville ainsi que les processus d'individuation, de mobilité, de différenciation et de spécialisation qui lui sont inhérents. La prise en compte du maillage est une innovation d'« adaptative »<sup>314</sup> qui modifie la pratique existante tant au niveau des acteurs que des structures.

Des acteurs d'abord. J.-A. Malula qui était jusque-là préoccupé par la formation d'une élite socio-chrétienne change de perspectives et manifeste un intérêt pour la masse à qui les sessions Église-Monde et Monde meilleur sont destinées. L'enjeu est de mettre un terme à l'autonomisation des prêtres et à la passivité des laïcs. Le modèle sous-jacent à cette innovation est participatif, greffé sur un nouvel imaginaire de l'Église : une communauté fraternelle. La concrétisation de ce modèle entraîne des déconstructions importantes, notamment une réélaboration doctrinale qui réactive la conscience missionnaire des chrétiens<sup>315</sup> et privilégie les charismes plutôt que le pouvoir. Elle reconnaît aussi aux baptisés

---

<sup>311</sup> Les implications pastorales de ce changement de perspectives sont excellemment mises en lumière par MOERSCHBACHER, M., « Les ministères laïcs et leurs enjeux théologiques. L'exemple du "Renouveau pastoral de Kinshasa" », dans M. MOERSCHBACHER, I. NDONGALA MADUKU (éd.), *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Église catholique au Congo Kinshasa*, Paris, Karthala, 2014, pp. 9-23.

<sup>312</sup> Lire KASUBA MALU, R., *Joseph-Albert Malula. Liberté et indocilité d'un cardinal africain*, op. cit.

<sup>313</sup> *Mission de l'Église à Kinshasa. Options pastorales*, op. cit., p. 18.

<sup>314</sup> ARENSTERG, C.-M., NIEHOFF, A.-H., *Introducing Social Change : A Manual for Community Development*, Chicago-New York, Aldine-Atherton, 1971, p. 135.

<sup>315</sup> *Mission de l'Église à Kinshasa*, op. cit., p. 16.

le droit de participer activement à la vie ecclésiale et liturgique. Cette ouverture doctrinale fait de Kinshasa un creuset d'innovations pastorales. Parmi celles-ci, on retient, l'institution des ministères laïcs, l'élaboration d'une manière zaïroise de célébrer le rite romain ainsi que l'éclosion de divers services dans les CEV et dans la liturgie de la messe<sup>316</sup>.

Des structures ensuite. Il s'agit essentiellement du système d'organisation modelé par la fraternité définie comme valeur mobilisatrice à fonction socialisatrice<sup>317</sup>. Ainsi que nous l'avons dit supra, la valeur mobilisatrice offre une culture, c'est-à-dire une structure de valeurs et de normes, une manière de penser, un mode d'appréhension du monde qui insufflent une dynamique aux pratiques<sup>318</sup>. Disons que c'est un système de valeurs qui fonctionne comme un idéal. Les élaborations de l'archevêque de Kinshasa sur la «*ndekologie*»<sup>319</sup> (discours sur la fraternité) ne sont pas une simple forme discursive sans réel impact sur la pastorale. Du point de vue de la sociologie, J.-A. Malula fait de la fraternité une valeur globale et structurante qui informe le système d'action des chrétiens de Kinshasa. L'heuristique de ce dernier ne manque pas d'illustrer la transformation positive de l'institution ecclésiale.

À bon droit, le Cardinal J.-A. Malula décide d'un nouveau découpage des paroisses susceptible de porter une sociabilité religieuse en réseaux. Il exprime cette importante décision à travers une frappante expression : « Il va falloir bombarder les paroisses actuelles

---

<sup>316</sup> J.-A. Malula est considéré par d'aucuns comme le père du rite zaïrois de la messe. L'approche de I. Ndaywel sur les CEV est erronée. Contrairement à ce qu'il affirme, Kinshasa ne connaît pas de sous paroisses. Qui plus est, les CEV ne sont pas dirigées par des bakambi et ces derniers ne sont pas des diacres. Ce sont plutôt des « bayangeli » qui sont à la tête des CEV. Cela dit, nous reconnaissons un flottement dans l'usage de ce terme chez le Cardinal J.-A. Malula qui, au début, l'a appliqué indistinctement aux responsables de quartiers et de communauté ainsi qu'aux enseignants. Sur cette application, lire SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula, op. cit.*, vol. 4, p. 63. 66 et passim. Cfr NDAYWEL È NZIEM, I., *Nouvelle histoire du Congo. Des origines, op. cit.*, p. 557.

<sup>317</sup> HOUTART, F., REMY, J., *Sacerdoce, autorité et innovation*, Paris, Mame, 1970, p. 184.

<sup>318</sup> Nous nous inspirons ici d'ENRIQUEZ, E., *L'organisation en analyse*, Paris, PUF, 1992, p. 35.

<sup>319</sup> En 1951 dans *Foyer Heureux*, l'Abbé J.-A. Malula évoque les relations « *ndekologiques* » lorsqu'il développe la conception que les jeunes se font de la famille. En fustigeant le parasitisme, il rappelle l'obligation d'aider et de soutenir les « *bandeko* » (frères). Au départ, ceux-ci sont les ressortissants de la même tribu. Il donne plus tard une extension à ce concept qui s'étend désormais à tout être humain. Bien que ce néologisme (*ndekologiques*) n'ait été utilisé ex professo que deux fois, il demeure en filigrane des initiatives pastorales du jeune abbé, une fois devenu évêque. Sur la « *ndekologie* », lire SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula, op. cit.*, vol. 7, p. 18.

pour les faire éclater en petites communautés à taille humaine »<sup>320</sup>. Dès leur institution, conformément à son projet ecclésial, les CEV de Kinshasa fonctionnent comme une instance de socialisation primaire et sont structurées selon le modèle organisateur des relations fraternelles. Ceci est important à noter, car ce qui semble une rémanence des dispositifs relationnels spécifiques à la sociabilité rurale l'est effectivement, mais avec des accommodements notables. Le génie de l'archevêque de Kinshasa est d'avoir promu le retissage d'une sociabilité de voisinage urbain à travers un dispositif attaché au réseau territorialisé et lié aux quartiers de résidence. Ce dispositif promeut des relations plus durables entre les habitants qui y trouvent une identité commune. Il ressort de l'observation effective des CEV que la structure des relations en leur sein vise une modification des pratiques. Lieu d'apprentissage des mécanismes délibératifs, les CEV demeurent portées par des normes et valeurs adossées à ce que l'archevêque de Kinshasa appelle des relations « *ndekologiques* », c'est-à-dire des relations basées sur la fraternité.

En privilégiant le registre interlocutif du partage, ces relations rendent compte de l'identité commune des membres des CEV et de leur idéal de sociabilité. L'examen du lexique religieux des catholiques de Kinshasa et de leurs pratiques communautaires révèle que, comme production narrative, la « *ndekologie* » postule un principe de conduite et promeut deux signes de reconnaissance mutuelle avec une forte charge symbolique : la nomination et la salutation. Nous allons y revenir.

L'institution des ministères laïcs transforme le visage de l'archidiocèse qui connaît désormais deux types de paroisses : celles dirigées par un prêtre et celles dirigées par un laïc en collaboration avec un prêtre animateur. L'option pour les communautés ecclésiales de base entraîne en conséquence la promotion d'un laïcat adulte. J.-A. Malula donne une visibilité politique à l'Église, une visibilité institutionnelle doublée d'une efficacité sociale qui anticipe sur la déclaration des évêques d'Afrique et de Madagascar au synode sur l'évangélisation

---

<sup>320</sup> MALULA, J.-A., *L'Église à l'heure de l'africanité*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, (1973), p. 11. Nous suivons dans ce qui suit notre contribution, « Religious socialisation and political involvement of Christians : The experience of basic ecclesial communities in Kinshasa », in K. KRÄMER , K. VELLGUTH, (Eds.), *Mission and Dialogue. Approaches to a Communicative Understanding of Mission*, (One world Theology 1), Freiburg im Brisgau, Herder, 2012, pp. 129-143.

(1974)<sup>321</sup>. Il divise son archidiocèse en trois régions apostoliques et le met en diapason avec sa croissance démographique ainsi que l'extension de la ville dans les périphéries. Le 7 décembre 1986, il inaugure le Centre pastoral Lindonge qui coordonne les activités pastorales, assure leur programmation et leur évaluation. Un dernier point à noter relatif aux structures et dont l'incidence sur les acteurs est non négligeable est l'érection des séminaires au cœur de la ville de Kinshasa ainsi que la nouvelle impulsion donnée à l'Institut supérieur de sciences religieuses (ISSR).

Conforté par le synode romain sur la justice (1971), l'éveilleur de conscience des années 1950 subjective la situation objective d'injustice sociale au Congo et stigmatise la corruption institutionnalisée. À l'approche étatique de la justice sociale, il oppose la justice distributive en déplaçant sa critique des structures socioéconomiques vers des questions politiques. Aux membres du personnel ecclésiastique et aux séminaristes qu'il réunit le 19 novembre 1971, J.-A. Malula adresse un appel au changement de structures mentales, sociales, politiques et économiques en vue de la conversion du cœur. Neuf ans plus tard, revenant sur le thème de la justice, il invite tous ceux qui ont mis leur espérance en Jésus-Christ à se compromettre pour restaurer la justice à tous les niveaux de la vie sociale et politique<sup>322</sup>. La tentative du pouvoir d'avoir le monopole de production du sens, son ambition de régenter les agents de socialisation et les modes de pénétration de la société par l'Église (écoles, mouvements de jeunesse), sa remise en question de la fonction de socialisation et de moralisation exercée par l'Église catholique ainsi que son projet d'intégrer la hiérarchie ecclésiale dans l'organe du parti aboutissent à une laïcisation partielle qui dégénère en un laïcisme illusoire.

J.-A. Malula prend courageusement position vis-à-vis de ce que J.-B. Mukanya qualifie de « laïcisme outrancier du MPR »<sup>323</sup>. Il se révèle critique vis-à-vis du recours à l'authenticité. Dans son allocution du 29 juin 1970 devant le roi des Belges et le Président J.-D. Mobutu, il fait l'éloge de la créativité « indigène » en vue d'un développement authentique. À son avis,

---

<sup>321</sup> Texte original dans *Documentation Catholique* 1664, 1974, p. 995 s.

<sup>322</sup> SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula*, op. cit., vol. 2, p. 219.

<sup>323</sup> MUKANYA KANINDA-MUANA, J.-B., *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire*, op. cit., p. 163. Un bel exemple du caractère contestataire de J.-A. Malula nous est illustré par le fait que contrairement à ses compatriotes, il n'adopte pas de postnom authentique et garde jusqu'à sa mort, son prénom chrétien.

celui-ci préserve d'une reprise « sans examen des traditions ancestrales et d'une spontanéité débridée, d'une improvisation anarchique »<sup>324</sup>. Les mesures anticléricales de 1972 à 1974 sont à ses yeux des signes des temps à interpréter. Comme telles, elles conviennent à une réflexion plus profonde sur l'activité pastorale et sollicitent l'inventivité du peuple de Dieu. En effet, elles amènent les catholiques à considérer leur religion comme une brèche dans le dispositif idéologique du MPR et une instance d'évaluation de sa formulation de l'identité zaïroise authentique. L'univers de sens structuré par la religion ne pouvant être régulé de manière partisane, la religion devient un vecteur qui permet aux catholiques d'afficher leur identité communautaire chrétienne. Cette dernière, bien qu'à leurs yeux compatible avec l'identité nationale, ne saurait lui être subordonnée ni confondue avec une identité partisane imposée. Aussi, en relativisant les valeurs du parti ainsi que la prétention de l'authenticité de fonctionner comme un marqueur identitaire, la religion échappe à l'emprise du MPR. Elle devient un lieu de remise en question du régime et de prise de conscience que l'Église doit échapper à toute institutionnalisation et normalisation de la part de l'État. Il s'en suit qu'à Kinshasa, l'influence sociale, la perception et le prestige de l'Église catholique augmentent. La religion se pose en vecteur actif de dé-légitimation du Parti-État. Le projet de totalisation du MPR échoue en partie et le Parti-État découvre à ses dépens que l'Église catholique ne se réduit pas à la hiérarchie ecclésiastique identifiée au Cardinal J.-A. Malula.

Pour se placer dans la perspective de P. Michel<sup>325</sup>, nous pouvons dire que la crise de l'État avec l'Église catholique au Zaïre est une recharge potentielle de l'Église. Cette recharge est opérationnalisée sur trois terrains à savoir les références temporelles, la gestion de l'espace public et la construction idéologique. La décision de rendre ouvrable le jour de Noël et donc de confiner la religion dans l'espace privé réactive le sens ecclésial des chrétiens qui affluent dans les lieux de culte. L'interdiction des réunions des chrétiens dans l'espace public donne une nouvelle impulsion aux CEV qui commencent à voir le jour dans les paroisses de Kinshasa. L'équation agitée par les zéloteurs du MPR : catholicisme = religion d'emprunt amène les évêques congolais à relativiser le vecteur de latinité et à explorer les voies de

---

<sup>324</sup> MALULA, J.-A., « Être totalement indigène », *Documentation catholique* 1570, 20 septembre 1970, pp. 823-824, cité par MPISI, J., *Le cardinal Malula et Jean-Paul II, op. cit.*, p. 169 s.

<sup>325</sup> MICHEL, P., *Politique et religion*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 57-65.



l'inculturation. La crise avec l'État dispose les chrétiens à une réception positive des innovations pastorales inscrites dans la ligne de l'inculturation. Sans le vouloir, la prétention du MPR de contrôler l'espace public et d'avoir le monopole de production du sens fait de l'Église catholique un des rares lieux de résistance au régime. Pour le sociologue, les mesures anticléricales sont des « révélateurs »<sup>326</sup> qui rendent compte de l'attachement des chrétiens à leur Église.

Aux valeurs mobilisatrices de la fraternité et de la justice, J.-A. Malula ajoute celle de la vérité. Il n'y a pas de doute que pour J.-A. Malula le flux idéologique de la politique du recours à l'authenticité préconisée par J.-D. Mobutu est une imposture. L'archevêque de Kinshasa entre dans l'actualité politique et sociale avec une conviction personnelle : « Un homme vraiment adulte préfère être crucifié pour la vérité que de crucifier la vérité »<sup>327</sup>. Sa conviction ne participe pas du seul registre théorique puisqu'elle inscrit son action dans la ligne du dire-vrai, d'une parole engagée dont la condition de possibilité est éthique. Le franc-parler de J.-A. Malula est un risque total assumé qui l'expose à l'hostilité du régime au point de lui coûter outre l'exil forcé à Rome et la spoliation des biens de l'Église, un lynchage médiatique singulier.

Il est bien évident que le projet d'une Église domestiquée, normalisée et intégrée par la révolution zaïroise authentique a avorté, mais le mariage entre l'authenticité zaïroise et celle chrétienne a inspiré plusieurs réalisations pastorales, donnant à l'Église de jouer un rôle supplétif avec des institutions inculturées. Il faut reconnaître que le contexte culturel du catholicisme était favorable à ces réalisations. L'on est après l'appel à un christianisme africain lancé de tous ses vœux par le pape Paul VI<sup>328</sup>. Dès 1973, le mot d'ordre « africanisation », place l'Église de Kinshasa à l'heure de l'africanité. J.-A. Malula aime à dire qu'« Hier les missionnaires étrangers ont christianisé l'Afrique, les Négro-africains vont

---

<sup>326</sup> Suivant ici les développements de R. Reszohasy, nous entendons par révélateurs « n'importe quel phénomène observable (faits, gestes, paroles) qui exprime, indique une réalité cachée, inobservable directement, comme la fièvre signale la maladie ou les cris trahissent la peur. Lire RESZOHASY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politique*, op. cit., p. 199.

<sup>327</sup> SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula*, op. cit., vol. 2, p. 55 s.

<sup>328</sup> PAUL VI, « Discours aux évêques Africains », *Acta Apostolicae Sedis* LXI, 30 septembre 1969, n° 9. Traduction française dans *Documentation catholique* 51, 1546, 7 septembre 1969, pp. 763-765 ; Paul VI, « Africae terrarum », *Documentation Catholique* 1505, 29 octobre 1967, col. 1937 s.

africaniser le christianisme »<sup>329</sup>. Nous avons déjà noté l'ouverture de J.-A. Malula à une action qui intègre tout le peuple de Dieu. À cela, il convient d'ajouter que sa logique d'inculcation des vérités religieuses n'est pas celle de la reproduction, mais plutôt celle d'une innovation grosse de novation<sup>330</sup>.

Face à l'échec d'une politique économique qui n'améliore pas les conditions de vie de la population, J.-A. Malula prend conscience de la « relative déprivation » et dénonce les dérives néolibérales du régime. Il réaffirme clairement son approche de la justice distributive. Il en fait la condition fondamentale de la paix véritable<sup>331</sup>. Passant des paroles aux actes, dans la ligne du Fonds Mgr Malula créé en 1965 à l'initiative des Scouts congolais pour venir en aide aux nécessiteux, il s'engage dans des initiatives destinées à sortir l'Église locale de Kinshasa de la dépendance extérieure. Ces initiatives stimulent des pratiques solidaires et influent sur la vie des CEV. Signalons-en deux de type relationnel élargi qui, se déploient au cours des célébrations eucharistiques et accordent une place centrale à la fraternité : *Pro Familia Dei*<sup>332</sup> et « le Fonds Solidarité et Partage »<sup>333</sup>.

En 1978, la ville de Kinshasa est confrontée à la spéculation économique. Le prix du pain connaît une flambée sans précédent. La solidarisation religieuse, forte de nouveaux liens sociaux qu'elle a générés, met les CEV en demeure de relever le défi économique. Corrélatif avec la loi du marché et l'envolée des prix, ce défi déstructure le lien social. C'est dans ces conditions que l'opération « vérité des prix » est instaurée<sup>334</sup>. Elle entend offrir en des actes concrets ce que peut être une communauté de frères confrontés à un problème économique. Axée sur la fraternité, la mise en œuvre du « vivre-ensemble » des chrétiens a permis aux CEV de décourager les nombreux intermédiaires et de mettre un terme à la spéculation sur le prix du pain. Le système mis en place dans les CEV grâce à la collaboration d'une

---

<sup>329</sup> SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula, op. cit.*, vol. 2, p. 51.

<sup>330</sup> Selon L. Legardien, il s'agit d'une vieille pratique de droit romain par laquelle le Prêteur conservant scrupuleusement la formule en modifiait le contenu pour l'adapter à la nécessité actuelle. Lire LEGARDIEN, L., « Liturgie et créativité », dans *Questions liturgiques* 60, 1979, p. 191.

<sup>331</sup> SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula, op. cit.*, vol. 6, p. 333.

<sup>332</sup> *Idem*, t. 4, p. 194.

<sup>333</sup> Ces deux œuvres sont les produits des quêtes ponctuelles destinées respectivement à couvrir certains besoins des prêtres et religieux diocésains et à aider les pauvres et les nécessiteux.

<sup>334</sup> SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula, op. cit.*, vol. 4, pp. 73-75.

boulangerie industrielle de la place consistait à assurer la vente des pains à un prix démocratique. Il concrétisait une alternative à une société basée sur le profit. L'opération « vérité des prix » était, à notre avis, un acte de subversion qui s'est révélé un antidote efficace à la spéculation et au fonctionnement utilitariste des rapports sociaux. Commencée avec la vente des pains, elle a inspiré l'opération « banque de vivres » et a été élargie à d'autres denrées alimentaires notamment le riz, le manioc, les haricots, etc.<sup>335</sup>. De nombreuses autres initiatives placées sous le label de la fraternité méritent d'être signalées : la pastorale des pauvres dénommée « *Ekolo ya bondeko* », les centres de santé et de nutrition, les villages bondeko (Centre de formation et de rééducation pour handicapés).

Il faut nous arrêter maintenant à l'exercice de l'autorité à l'intérieur de l'Église. Les rapports que J.-A. Malula entretient avec les laïcs, ses évêques auxiliaires et les prêtres nous intéressent ici.

Un rappel est d'abord nécessaire. L'Église missionnaire qui a vu le jeune J.-A. Malula naître, grandir et se mettre à la suite du Christ est héritière de l'ordre colonial. Elle est dominée par une ecclésiologie sociétariale et l'idéologie de la *societas inaequalis, hierarchica et perfecta*. Il faut insister : sa structure monocratique autonomise les clercs et disqualifie religieusement les laïcs. Ces derniers, ainsi que le formule le pape Pie IX ont pour vocation d'obéir<sup>336</sup>. La société ecclésiale segmentaire et pyramidale préconciliaire est régie par le Code de 1917. D'après son canon 282, les laïcs sont des destinataires passifs qui « ont le droit de recevoir du clergé, selon les règles de la discipline ecclésiastique, des biens spirituels et surtout des secours nécessaires pour le salut ». Ceci étant, la vie ecclésiale est organisée autour du pouvoir possédé par les clercs. Au Congo, ceux-ci font partie des élites. Pendant la consultation pour le concile Vatican II, cette conception de l'Église connaît un essoufflement tant les laïcs congolais commencent à prendre certaines initiatives et s'engagent dans leur Église. C'est dans cette perspective que, anticipant sur le concile Vatican II, J.-A. Malula évoque l'indigénisation par le clergé autochtone et la fin du cléricalisme. La reconnaissance

---

<sup>335</sup> Sur ces initiatives, lire KALONJI NGOYI, N., « Les communautés de base dans l'archidiocèse de Kinshasa », *Spiritus* 143, juin 1996, pp. 132-136, surtout p. 133.

<sup>336</sup> Sur cette ecclésiologie pyramidale, voir KÜNG, H., *Mémoires. Mon combat pour la liberté*, Paris, Novalis, Cerf, 2006, pp. 418-420.

de l'égalité des baptisés par Vatican II et la requalification religieuse des laïcs qui s'ensuit l'amènent à inscrire l'égalité différenciée des chrétiens dans la réalité concrète. Le régime des conseils postulé par Vatican II trouve sa concrétisation avec les conseils épiscopal et presbytéral qu'il crée, ainsi que l'institution « l'évêque à l'écoute »<sup>337</sup>. J.-A. Malula n'a pas de peine à collaborer avec ses évêques auxiliaires à qui il confie de vraies responsabilités : la région apostolique Ouest à Mgr Eugène Moke et la région apostolique Est à Mgr Tharcisse Tshibangu. Cette ouverture qui vise avant tout l'efficacité pastorale, va jusqu'à la redistribution des activités pastorales en commissions et leur coordination au sein du Centre pastoral diocésain. La décentralisation des activités pastorales s'accompagne d'une responsabilisation des laïcs dont certains se voient confier la tête des commissions diocésaines. La collaboration espérée entre prêtres et laïcs n'est pas toujours réalisée comme l'illustrent les lourdeurs de certaines paroisses confiées à des ministres laïcs. Enclin au dialogue, il convoque un synode diocésain (1986-1988) qui revisite le concile Vatican II et s'interroge sur l'Église et la ville de Kinshasa à l'horizon 2000<sup>338</sup>.

Quel type de rapport développe-t-il avec ses prêtres ? J.-A. Malula est habité par le désir de constituer un presbyterium uni, capable de relever les défis de la société kinoise<sup>339</sup>. Sa préoccupation est de doter Kinshasa des prêtres spirituellement solides, intellectuellement forts et pastoralement engagés. Il considère ses prêtres comme des frères même lorsqu'il recourt au vocabulaire de la filiation. Il ne cède pas au paternalisme obtus et interagit avec eux comme un aîné. Le profil qu'il brosse du prêtre de l'an 2000 livre en creux les tendances à éradiquer : la recherche effrénée de l'argent, des aises, de la vie facile, des diplômes et de la compagnie des femmes et des filles ainsi que la soif du pouvoir. Comme il le reconnaît, ces

---

<sup>337</sup> Conçu comme des rencontres au niveau des doyennés, « l'évêque à l'écoute » est une institution dialogale dont les contours simples et flexibles permettent une circulation de la parole entre ceux qui sont sur le terrain pastoral et leur archevêque. Il permet à celui-ci d'interroger et de s'interroger sur l'action pastorale en cours dans son archidiocèse. Le forum permet aux chrétiens en charge pastorale de soumettre leurs problèmes, inquiétudes, difficultés et souhaits en rapport avec l'exercice de leur ministère et de leur action apostolique. Lire SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula, op. cit.*, vol. 4, p. 55.

<sup>338</sup> *Synode diocésain (1986-1988). Options et directives promulguées par S. Em. Card. Malula archevêque de Kinshasa*, Kinshasa, Archidiocèse de Kinshasa, 1988.

<sup>339</sup> Sur la formation des prêtres, lire notre article, « Le cardinal Malula et la formation des prêtres. Horizons pour l'an 2000 », *Telega* 2-3, 2000, pp. 28-37.

travers n'éclipsent pas les atouts de son clergé<sup>340</sup>. J.-A. Malula reste néanmoins sous les rets d'une forme de transmission descendante, sur fond d'une culture organisationnelle qui sacralise l'obéissance. Ceci se vérifie surtout avec la collation des offices ecclésiastiques aux prêtres. Ceux-ci sont non négociables, mais avec cette nuance importante : en général, ils observent une congruence entre compétences et postes, expériences pastorales et responsabilités confiées. La dissidence et la contestation ne sont dès lors pas à l'ordre du jour. J.-A. Malula meurt le 14 juin 1989 sans avoir pu participer au synode africain ni avoir vécu l'occupation de l'espace public par les chrétiens kinois. L'archevêque dont la recherche intellectuelle visait « l'émergence » a transformé les pratiques de l'autorité. Il a été un producteur de sens et un éveilleur de conscience qui, par ses nombreuses innovations ecclésiales et pastorales, a fait de l'Église de Kinshasa une force sociopolitique. C'est avec raison que son successeur sur le siège de Kinshasa a proclamé cet acteur décisif de l'histoire de l'Église du Congo « Père de l'Église de Kinshasa »<sup>341</sup> et que le Président J. Kabila l'a élevé au rang de héros national<sup>342</sup>.

### 3.1.2. L'Église, une famille des enfants de Dieu selon F. Etsou Nzabi Bamungwabi (1990-2007)

Le décès du Cardinal J.-A. Malula surprend les chrétiens du Zaïre qui voyaient déjà pointer à l'horizon le synode continental pour lequel cette figure de proue de l'africanisation de l'Église s'était battu. Sa succession donne lieu à beaucoup de spéculations. Contrairement

---

<sup>340</sup> MALULA, J.-A., « Essai de profil des prêtres de l'an 2000 au Zaïre », *Documentation catholique* 1961, 1<sup>er</sup> mai 1968, pp. 463-469. Lire aussi BAYART, J.-F., « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial », *Politique africaine* 35, octobre 1989, pp. 3-25.

<sup>341</sup> Cardinal ETSOU, « Le cardinal Malula, Père de l'Église de Kinshasa », *Lumen Vitae* 3, 1997, pp. 347-350.

<sup>342</sup> Le cardinal Joseph Malula élevé au rang de héros national en RDC  
[http://fr.radiovaticana.va/storico/2010/08/03/le\\_cardinal\\_joseph\\_malula\\_%C3%A9lev%C3%A9\\_au\\_rang\\_de\\_h%C3%A9ros\\_national\\_en\\_rdc/fr1-412978](http://fr.radiovaticana.va/storico/2010/08/03/le_cardinal_joseph_malula_%C3%A9lev%C3%A9_au_rang_de_h%C3%A9ros_national_en_rdc/fr1-412978).

aux attentes de nombreux Kinois, le choix de Rome se porte sur Frédéric Etsou Nzabi Bamungwabi, l'archevêque de Mbandaka Bikoro.

Né le 3 décembre 1930 à Mazalanga dans la province de l'Équateur, F. Etsou a étudié pendant trois années la philosophie et une année la théologie au séminaire de Kabwe dans le Kasai occidental. La congrégation des pères de Scheut l'admet le 8 décembre 1954. Après son noviciat, il achève sa formation en théologie. Il prononce ses vœux perpétuels et le 13 juillet 1958, il est ordonné prêtre à Lisala. Après une année de théologie pastorale à l'Institut Lumen Vitae à Bruxelles (Belgique), entre 1959 et 1964, il est nommé vicaire respectivement à la paroisse Saint François de Salles de Kintambo et Saint-Pierre dans la commune de Kinshasa. En 1964, F. Etsou reprend les études et prépare un diplôme de sociologie à Paris. À son retour au Congo, entre 1968 et 1976, il est curé de la paroisse Saint-Pierre et vice-provincial de sa congrégation pour la province de Kinshasa. Il occupe en même temps la fonction de Vice-Président de l'association des supérieurs majeurs. Le 11 novembre 1977, le pape Jean-Paul II le nomme évêque de Mbandaka Bikoro. De 1979 à 1984, F. Etsou est Vice-Président de la Conférence épiscopale du Zaïre. Le 14 août 1990, le pape Jean-Paul II le désigne successeur de J.-A. Malula sur le siège de Kinshasa et le crée Cardinal le 29 mai 1991.

La nomination de F. Etsou à Kinshasa lui impose une succession difficile au regard du contexte sociopolitique de l'heure, de la personnalité et des réalisations de son prédécesseur ainsi que des attentes politiques des chrétiens de Kinshasa. Le nouvel archevêque dispose d'une mince latitude d'action pour diriger un archidiocèse qui sort d'un synode ayant confirmé le rôle critique de l'Église à l'égard de la société<sup>343</sup>. Une des attentes des chrétiens de Kinshasa est de voir les institutions de leur Église investir d'autres territoires sociaux que les institutions caritatives, éducatives, sociales et sanitaires. Les consultations populaires initiées par le Président J.-D. Mobutu, l'infléchissement de l'emprise politique du Parti-État, la fin du monde bipolaire et l'entrée de l'Église d'Afrique en synode ont une incidence sur l'épiscopat de F. Etsou. Ce dernier, rappelons-le, est non seulement originaire de la même

---

<sup>343</sup> Selon J.-B. Mukanya Kaninda-Muana, le Cardinal F. Etsou réussit difficilement à maintenir la dynamique vive du synode de Malula. Lire de lui, *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaïre op. cit.*, p. 253.

province que le Président Mobutu, mais qui plus est, il fait preuve de complaisance envers son régime<sup>344</sup>. Il est clair que l'archevêque de Kinshasa qui prend possession de son archidiocèse au moment où décline un régime honnit par la majorité de ses diocésains et où le monopole de représentation occupé jusqu'alors par l'Église catholique est concurrencé par les Églises protestantes et les Églises de réveil, se trouve dans une posture peu confortable.

De fait, il est acculé à choisir entre les maximes de la tradition l'incitant à ne jamais trahir un frère de sang et les requêtes de l'Évangile l'exhortant à une fraternité au-delà de l'ethnie<sup>345</sup>. De manière symptomatique et significative, la suspension des travaux de la CN en 1992 va l'acculer à un choix cornélien. En effet, elle est un fait politique dont l'enjeu public mobilise les chrétiens catholiques sous la houlette du Comité laïc de coordination (CLC). Ce dernier organise une marche aux virtualités insurrectionnelles qui révèle l'inconsistance de la dictature de Mobutu. L'action collective dont la période d'incubation remonte à l'épiscopat de J.-A Malula est un aboutissement des engagements ponctuels des chrétiens et une réception positive du synode diocésain. Elle ne reçoit cependant pas l'aval du nouvel archevêque de Kinshasa<sup>346</sup>. Nous revenons plus loin sur l'effet anesthésiant de la position de l'épiscopat zaïrois considéré dans son ensemble, mais on peut d'ores et déjà noter l'intransigeance de l'archevêque de Kinshasa. En effet, celui-ci se désolidarise des membres de son clergé impliqués dans l'organisation de la marche<sup>347</sup>. Pour les catholiques de Kinshasa, il n'y a pas de doute, la prétendue neutralité affichée par l'archevêque de Kinshasa, fait de ce dernier un compère qui apporte un soutien indirect au régime de J.-D. Mobutu.

Deux ans après la marche, une autre séquence critique sollicite l'intervention de F. Etsou : la grève des enseignants. Le mouvement de grève qui paralyse l'enseignement public risque de dégénérer en troubles publics. En effet, plusieurs parents empêchent les écoles privées de fonctionner normalement. Pour conjurer l'agitation sociale, l'archevêque de Kinshasa obtient

---

<sup>344</sup> Pour d'aucuns, il est un agent du pouvoir. Sous son épiscopat, plusieurs prêtres nouent des contacts avec le monde politique et se mettent au service de la présidence. Les Kinois les désignent du nom de « prêtres mouvanciers ».

<sup>345</sup> Ces requêtes sont excellemment présentées par PENOUKOU, E.-J., *Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris Karthala, 1987.

<sup>346</sup> Pour une présentation de cette marche, lire MPUNDU, J., *Marche de l'espoir. 16 février 1992. Le peuple congolais prend son destin en mains*, Kinshasa, Éditions du « Groupe Amos », 2014.

<sup>347</sup> Nous revenons plus loin, aux pages 151-172, sur cette forme de mobilisation collective initiée par les chrétiens et coordonnée par les catholiques.

des parents de participer financièrement au salaire des enseignants<sup>348</sup>. La crise est résorbée, l'ordre établi est préservé et sa subversion politique renvoyée *sine die*.

Conditionné par sa culture et son histoire personnelle, F. Etsou préfère les rencontres personnelles dans l'intimité aux déclarations intempestives publicisées sur la crise sociopolitique du Zaïre. C'est ce qu'il appelle la pastorale de la rencontre. Celle-ci est plutôt perçue par les Kinois comme une pastorale complaisante qui légitime l'état des choses au pays et retarde la sortie de la dictature. Souhaitée par le peuple, systématisée sans succès par la CNS, cette sortie est accomplie par L.-D. Kabila avec son contingent de phalangistes venus de l'Est du pays.

La chute de Mobutu le 17 mai 1997 libère F. Etsou, désormais en butte à l'indifférence d'un pouvoir résolument décidé à marginaliser l'Église catholique. Les opportunités offertes par le contexte sociopolitique du pays l'amènent à renoncer à la pastorale de la rencontre. En maintenant sa solidarité avec la cause du peuple, l'archevêque de Kinshasa lui apporte son soutien et l'accompagne dans son combat pour un État de droit. Il promeut à cet effet les valeurs évangéliques. En août 1998, lors de la guerre de Kinshasa, F. Etsou n'hésite pas à interpellier les habitants de Kinshasa impliqués dans les étripages, supplices de colliers et autres exactions perpétrées contre les assaillants rwandais. En janvier 2000, il est à la tête d'une délégation des chefs de confessions religieuses congolais au forum du Conseil de sécurité de l'ONU à New York. En février et mars de la même année, F. Etsou voyage aux États-Unis et au Canada où il plaide la cause du Congo, victime des appétits de ses voisins. Il est présent à Sun City (Afrique du Sud) où il suit de près le dialogue intercongolais ayant abouti à une Transition consensuelle. De retour à Kinshasa, le 20 décembre 2000, F. Etsou réunit les musiciens et artistes du théâtre congolais à l'église Saint Joseph à Matonge et leur

---

<sup>348</sup> MRSCIC-GARAC, S., « Le modèle participatif à l'épreuve du champ éducatif congolais (RDC) », dans PETIT P., (dir.), *Société civile et éducation : le partenariat à l'épreuve du terrain*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2010, p. 94 s ; COMHAIRE, G. et MRSCIC-GARAC, S., « La participation des parents dans des contextes de systèmes éducatifs en crise. Études de cas au Bénin et en République Démocratique du Congo », *Mondes en développement*, 2007/3 n° 139, pp. 43-56. Il est à noter qu'en 2004, l'épiscopat congolais avait pris position pour la levée de cette mesure alternative voulue provisoire, mais qui a été par la suite institutionnalisée par le pouvoir.



annonce le projet le « *Cri du Congo* »<sup>349</sup>. Le projet vise à faire revenir la paix au Congo et à remettre les Congolais au travail. Il est lancé officiellement le 15 janvier 2001 à la cathédrale Notre-Dame à Lingwala, en présence des diplomates accrédités à Kinshasa et des ministres Mashako Mamba de la Santé et Anastasie Moleko du Travail et Prévoyance sociale. Un concert est par ailleurs prévu le 10 juin 2001. Une semaine de prière est organisée en mars 2003 et une célébration eucharistique le 23 mars de la même année au sanctuaire Notre-Dame de la Paix Fatima au Centre Lindonge. Il est prévu que le 10 de chaque mois à 10 heures, des klaxons résonnent et que des cloches sonnent des églises catholiques et autres lieux de culte des protestants, kimbanguistes et orthodoxes. La mobilisation autour de ce projet ne reçoit aucune couverture médiatique de la Radio ni de la Télévision nationale. Cet embargo en dit long sur les relations de l'évêque de Kinshasa avec L.-D. Kabila.

Le 19 mars 2003, préoccupé par la situation humanitaire en Ituri, F. Etsou sollicite la fibre émotionnelle de ses auditeurs et dénonce l'attitude des Présidents Paul Kagame (Rwanda) et Yoweri Museveni (Uganda) qu'il rend responsables du calvaire imposé au peuple congolais. Le 26 mai 2004, il déclare : « Les forces obscures utilisent les frustrations ethniques pour s'emparer des richesses du territoire »<sup>350</sup>. En 2005 et 2006, il s'implique de manière active dans la campagne d'éducation civique et électorale organisée par la Commission Justice et Paix de la CENCO. F. Etsou qui vit ses rapports avec le tombeur de Mobutu de manière distante ne tolère pas sa désinvolture ni son arbitraire. Critique vis-à-vis de la relégation de Mgr E. Kataliko (archevêque de Bukavu), il prend le risque de lui rendre visite à Beni. Lorsque Mgr C. Mbuka (à l'époque des faits, évêque auxiliaire de Boma), est retenu dans les geôles de la DEMIAP, il va le voir et dénonce la persécution des évêques congolais.

L'arrivée de J. Kabila à la tête du Congo en 2001, n'améliore guère les relations tendues entre l'archevêché de Kinshasa et la présidence. J. Kabila joue sur les clivages entre catholiques et protestants, et trouve une caution idéologique dans l'instrumentalisation de l'ECC, de l'Église kimbanguiste et des Églises de réveil. L'influence de l'Église catholique

---

<sup>349</sup> Lire LINGOYA MANGBAU, O., *Le cardinal Etsou apôtre-artisan de la paix, de la réconciliation nationale, de l'évangélisation, de la promotion humaine et du développement en R.D.C*, Kinshasa, Éditions Lindonge, 2002, pp. 41-43.

<sup>350</sup> <http://www.digitalcongo.net/article/12768>.

bien qu'affaiblie n'érode pas son rejet de toute légitimation partisane et indue du pouvoir, et de toute densification du contrôle social. Nous ne partageons pas l'avis de G. de Villers qui évoque le déclin du magistère spirituel et moral exercé par l'Église catholique<sup>351</sup>.

La pénétration sociale par les médias, y compris religieux concourt à la socialisation médiatique et à la formation des opinions politiques en dépit de l'emprise de J. Kabila<sup>352</sup>. Lorsque l'archidiocèse de Kinshasa se dote d'une radio, cette dernière révèle une latence de la part de F. Etsou. En effet, de manière résolue, l'archevêque de Kinshasa troque le compromis accommodant affiché du temps de l'autoritarisme de J.-D. Mobutu contre un nouveau type de rapport avec le pouvoir en place. Ce rapport procède par des déclarations qui circulent dans l'espace public kinois. F. Etsou plaide pour la libération du pasteur Fernando Kutino, initiateur d'une campagne d'éveil patriotique dénommée « sauvons le Congo ». Sa dénonciation de l'arbitraire du pouvoir de J. Kabila prend bientôt les contours d'une lutte personnelle contre le Président congolais qu'il traite d'étranger. F. Etsou pousse l'audace jusqu'à demander l'amnistie des présumés assassins de L.-D. Kabila. Les répressions brutales contre l'UDPS et Bundu dia Kongo l'amènent à déplorer les morts inutiles. Dans un contexte saturé de louanges et de cantiques à l'Éternel, où l'Évangile de la prospérité et l'imaginaire dominant de « *Nzambe akosala* »<sup>353</sup> (Dieu pourvoira), démobilisent les Congolais et les confinent dans l'attentisme des miracles, F. Etsou se révèle un réveilleur de conscience. Il fait de la présence étrangère un problème qui demande non seulement la responsabilisation des Congolais, mais également leur engagement : « Ne pas laisser le pays entre les mains des étrangers, ne pas continuer à subir la domination des étrangers », <sup>354</sup> insiste-t-il. En d'autres termes, il convie ses compatriotes à s'impliquer dans la restauration de la souveraineté de leur

---

<sup>351</sup> VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo. Guerre et politique*, op. cit., p. 223.

<sup>352</sup> YVES, R., « Des médias entre prolifération anarchique, impunité et pauvreté : le défi de la reconstruction du champ médiatique en RDC », *Afrique contemporaine*, 2008/3 n° 227, pp. 135-152.

<sup>353</sup> Il convient d'examiner de près ces divertissements qui jouent le rôle de la propagande et de mobilisation démobilisatrice. Le peuple se retrouve enchaîné dans une prière désincarnée qui le détourne des questions essentielles. Il est endormi par une musique qui non seulement par la métaphorisation du langage vire dans l'immoral, mais de surcroît l'encaparonne dans une passivité mortifère, lui faisant ressasser le refrain de sa sujétion comme un chant de libération. En faisant le jeu du pouvoir en place, la religion devient l'opium du peuple, et la musique, le valium qui endort le peuple.

<sup>354</sup> <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http://www.radiookapi.net/article.php?id=4415&title=RDC%3A%20le%20cardinal%20Etsou%20appelle%20les%20Congolais%20%C3%A0%20ne%20pas%20laisser%20le%20pays%20sous%20la%20coupe%20des%20%C3%A9trangers>.

pays. On est loin de la « langue de velours » fort peu mobilisatrice que G. de Villers lui reconnaît<sup>355</sup>.

La formulation du problème du Congo non pas en termes convenus sécuritaires, mais plutôt comme un problème d'occupation de son territoire par des étrangers contredit le discours de l'État et démasque les compromis obscurs qui endeuillent le Congo. F. Etsou repère dans le discours officiel un mensonge qui risque de flétrir le processus électoral. Il agite à cet effet comme valeurs mobilisatrices, la vérité et la transparence. S'exprimant au sujet des élections présidentielles de 2006, il établit une corrélation entre vérité et résultats du scrutin<sup>356</sup>. Les élections soumettent l'archevêque de Kinshasa à une nouvelle épreuve. Impossible pour lui de se déterminer sans prendre en compte le fait que l'action en toute intelligence qu'il préconise pour les électeurs les contraint à choisir entre un candidat considéré par d'aucuns comme Congolais de souche et le candidat présumé des envahisseurs et des étrangers. Or, il s'avère que celui-là est originaire de l'Équateur comme F. Etsou, et celui-ci est le fils du tombeur de J.-D. Mobutu. F. Etsou insiste sur l'intérêt du peuple que les acteurs politiques doivent privilégier afin de mener la direction du pays dans l'amour, pour le bien-être de tous. Les attentes de l'archevêque de Kinshasa sont déçues tant l'organisation des élections par l'Abbé A. Malu Malu est une réussite à demi-teinte. F. Etsou accuse le camp de J. Kabila de fraude et prend parti pour J.-P. Bemba. Comme il le dit : « Moi comme pasteur, je n'accepte pas le mensonge, Malu Malu en tant qu'abbé ne peut cautionner le mensonge. Nous voulons par les urnes la paix. Nous voulons la paix »<sup>357</sup>. Le contentieux électoral plonge Kinshasa dans une guerre aux armes lourdes les 22 et 23 mars 2007. La paix espérée n'est pas une résultante des urnes, et F. Etsou ne la voit pas advenir puisqu'il décède le 6 janvier 2007.

Arrêtons-nous au modèle d'autorité développé par F. Etsou. Ses incidences sur l'engagement politique des laïcs et du clergé n'en seront qu'éclairées. À sa prise de possession de

---

<sup>355</sup> VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo. Guerre et politique, op. cit.*, p. 223.

<sup>356</sup> Cité par les évêques congolais dans « "La vérité vous rendra libres" (Jn 8, 32). Le verdict dans la transparence. Message des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté. 5 octobre 2006 », dans Mgr MAPWAR BASHUTHE, F.-J., *Le discours socio-politique des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). T. 2 : Messages, Déclarations et Points de Presse des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (1996-2006) et la Transition Politique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2008, p. 175.

<sup>357</sup> [http://www.cardinalrating.com/cardinal\\_31\\_article\\_4937.htm](http://www.cardinalrating.com/cardinal_31_article_4937.htm).

l'archidiocèse de Kinshasa en 1990, la capitale qu'il avait connue alors qu'il exerçait le ministère dans l'une ou l'autre paroisse a notablement changé et l'archidiocèse aussi. Kinshasa est devenue une société complexe et dynamique différente de Mbandaka-Bikoro. Le vent de la démocratisation des années 1990 voit fleurir dans l'archidiocèse de Kinshasa un nombre pléthorique de mouvements d'action catholique. Apolitiques et axés sur la spiritualité individuelle plutôt que sur l'engagement sociopolitique collectif, ces mouvements reçoivent facilement l'agrément de l'archevêque de Kinshasa. Celui-ci reconduit sa pastorale de la rencontre et la met en consonance avec l'image ecclésiologique à l'ordre du jour du synode africain : Église famille de Dieu. Construite essentiellement sous la dimension de la paternité, cette image conforte le modèle hiérarchique, exorcisant tout conflit et excluant toute critique des conditions d'exercice du pouvoir. La relation asymétrique et monologique qu'elle instaure est socialement et culturellement fondée sur la confiance entre l'évêque, les laïcs et les prêtres. La différence instituée qui la sous-tend repose sur l'ordination épiscopale et fait jouer à l'évêque le rôle de *pater familias*<sup>358</sup>. Les perceptions socialement construites sur le rôle de l'évêque lui font occuper une position ecclésiale et sociale surdéterminée. La rhétorique qui légitime son rôle culpabilise le conflit et valorise l'harmonie, le respect obséquieux ainsi qu'une obéissance doublée de *pietas*.

Le paternalisme affirmé et assumé par F. Etsou montre combien l'archidiocèse de Kinshasa est une organisation de domination qui n'échappe pas au principe autoritaire observable dans les milieux politiques<sup>359</sup>. Les différents rapports de pouvoir qui s'y exercent interrogent la prétention de l'Église de Kinshasa d'être une famille de Dieu. Il n'est pas exagéré de dire que la neutralité politique affichée par F. Etsou sous la dictature de Mobutu postule l'unanimité et entraîne la disqualification des prêtres qui combattent la dictature. L'examen des modalités des nominations des prêtres rend compte de la part de l'arbitraire et du secret qui les entourent sur fond d'une confusion entre le vouloir de l'évêque et la volonté de Dieu. La

---

<sup>358</sup> Pour l'usage de la métaphore de famille en politique, l'origine de l'image et sa performativité au Zaïre, lire SCHATZBERG, M.-G., *The Dialectics on Oppression in Zaire*, op. cit., pp. 71-98.

<sup>359</sup> Au sein de l'Église comme dans toute organisation, il existe des rapports de domination, des rapports de force et des jeux de pouvoir. Lire en ce sens, MBEMBE, A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, pp. 93. 127-152 ; BONFILS-MABILLON, B., ÉTIENNE, B., *La science politique est-elle une science ? Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, Dominos, Flammarion, 1998, p. 34.

conformité au bon vouloir de l'évêque n'étant pas théorique, elle s'accompagne d'une rhétorique performative et d'une pratique de la coercition qui élimine toute parole dissonante<sup>360</sup>. La non-congruence entre les postes et les compétences occasionne une violence ecclésiale symbolique, ouverte et cachée, ciblée et diffuse, mais non moins réelle.

Il est remarquable que la construction discursive et pratique autour des nominations est loin de toute résignation<sup>361</sup>. Il est certain, en tout cas, qu'à défaut de critiquer ouvertement l'autorité de l'évêque et son pouvoir qui les fait et défait, les dépossédés entrent en dissidence pratique (absence aux réunions du clergé, aux célébrations et activités diocésaines, refus de nommer l'évêque dans les intercessions). Ainsi voient le jour des interstices langagiers qui remettent en cause l'ordre des choses : sobriquets donnés aux décideurs, parodies de l'exercice du pouvoir et créations linguistiques inscrivent le discours d'une partie du clergé dans la ligne de l'insubordination conçue comme une construction critique de

---

<sup>360</sup> Lire notre « Le ministère des prêtres en Afrique », dans E. BABISSANGANA et KALAMBA NSAPO, (dir.), *Qu'as-tu fais de ton frère ? Mélanges en l'honneur de Mgr Jan Dumon*, Munich, Kinshasa, Paris, Publications Universitaires Africaines, 2012, pp. 457-486. Lire aussi les développements de F. Etsou sur les « commentaires et interprétations imaginaires et négatives à propos des affectations au sein du personnel ecclésiastique » dans F. Cardinal ETSOU NZABI BAMUNGWABI, *À l'intention des prêtres de l'Archidiocèse de Kinshasa à l'occasion de la fin de l'année pastorale 1998-1999*, Kinshasa, 1999, pp. 6-8. Pour une critique des nominations des prêtres à Kinshasa, lire NLANDU MAYAMBA, T., *Du Zaïre au Congo démocratique. Une plume pour une transition en folie ?* Paris, Éditions Publibook, 2006, p. 41 s.

<sup>361</sup> Cette situation de fait que le moralisme encourage en agitant l'obéissance inconditionnelle due à l'archevêque est coiffée par cette maxime qui en dit long sur le modèle autocratique de management en vigueur au diocèse de Kinshasa : « *Balakisaka bolumbu ya tata na bapaya te* » (on ne montre pas la nudité du père aux étrangers). On ne saurait évidemment pas taire la manière dont le clergé ironise sur la logique des nominations. À défaut d'exprimer à découvert le ressentiment, il recourt aux entités sémantiques et figuratives qui campent au niveau du soliloque et réélaborent le code de la préface du rite zaïrois de la messe : « *Soki ezalaki etumbu te po na nini botindi x na Malweka te* » (Si ce n'était pas une punition, pourquoi n'avez-vous pas envoyé x à Malweka). La fertilisation lexicale pose une question lestée d'un lourd poids d'évidence : les nominations sont arbitraires, une punition et une violence manifeste. Le verbe « *kotinda* » (envoyer) est asymétrique. Il ne peut être appliqué qu'au sens de la hiérarchie et signale un rapport hiérarchique du haut vers le bas. La formule allusive, sans nommer l'autorité, lui assigne une identité collective qui amplifie sa personne en recourant à la forme pronominale « *bo* » (vous) qui sert à identifier l'autorité qui nomme. Elle est indéfinie et rend compte de la différence des fonctions au sein de l'Église. Sous cet aspect indéterminé et collectif abstrait, c'est sa représentation sociale qui est déclinée comme une instance froide, anonyme, indistincte. Il est significatif à cet égard que la suite de la parodie lui impute comme attributs l'injustice et la partialité. Il n'est pas moins significatif que la parodie ne nomme et ne donne une identité qu'à x, le favori de l'autorité. Elle désigne aussi le lieu d'affectation. Malweka (ou Kinkole, Mbakana, Kwamouth...), c'est l'extrémité de la ville où x ne sera jamais envoyé, et où l'autorité qui nomme ne saurait jamais se plaire. Et pour cause ? C'est le prototype d'un lieu d'exclusion. L'implicite de cette parodie établit que la nomination est un avantage accordé à x, mais pour le locuteur qui use de la dissimulation, c'est une punition arbitraire. Le mécontentement sur les nominations suit les méandres de la conversation et du discours oral. Sans laisser de traces écrites, il est une prise de conscience des limites des structures ecclésiales qui se fait dans « les coulisses ». La dénonciation de l'assomption de l'arbitraire donne lieu parfois à des pratiques de résistance plus ou moins ouvertes et déclarées sur lesquelles nous allons revenir infra, pp. 140-143.

l'acceptabilité<sup>362</sup>. L'examen des faits et dits, séquences d'interactions verbales du clergé révèlent son système de valeurs et aide à comprendre son engagement politique. Nous y revenons à la section suivante.

### 3.1.3. L'archidiocèse de Kinshasa sous L. Monsengwo : une Église qui resplendit de la lumière du Christ (2007-2015)

Le nom de Mgr Laurent Monsengwo Pasinya est de ceux qui circulent comme successeur probable de F. Etsou sur le siège de Kinshasa. Succession plus politique pour les uns, moins religieuse pour les autres, sociale pour d'autres encore, prophétique pour d'autres enfin, elle intervient à un moment décisif de l'histoire du Congo. En effet, le pays qui vient de connaître les premières élections de l'après-Mobutu, commence à se reconstruire avec les cinq chantiers du quinquennat de J. Kabila. L. Monsengwo a vécu en personne plusieurs étapes cruciales de l'histoire de son pays : il est à la tête de la conférence épiscopale nationale au moment de la démocratisation (1984-1992), il préside la CNS (1991), le HCR et le HCR-PT (1992-1994), il est présent à la signature du Pacte sur la sécurité, la stabilité et le développement de la région des Grands Lacs (2006).

Né le 7 octobre 1939 à Mongobele dans la province de Bandundu, L. Monsengwo a comme J.-A. Malula et F. Etsou étudié la philosophie au séminaire de Kabwe dans le Kasai occidental. C'est à Rome qu'il poursuit ses études théologiques. Il y est ordonné prêtre le 21 décembre 1963. En 1971, il est le premier Africain docteur en sciences bibliques. Après avoir enseigné aux Facultés catholiques de Kinshasa, il est nommé en 1972 secrétaire de la Conférence épiscopale du Zaïre. Huit ans plus tard (4 mai 1980), le pape Jean-Paul II l'ordonne évêque. Évêque auxiliaire du diocèse d'Inongo puis de l'archidiocèse de Kisangani, L. Monsengwo devient archevêque de ce dernier le 1<sup>er</sup> septembre 1988. De 1984 à

---

<sup>362</sup> DURAND, J.-P., *La chaîne invisible. Travailler aujourd'hui : flux tendu et servitude volontaire*, Paris, Seuil, 2004, p. 373.

1992, il occupe les fonctions de Président de la conférence épiscopale du Zaïre. En 2007, il succède à F. Etsou à la tête de l'archidiocèse de Kinshasa. Coprésident de Pax Christi International, L. Mosengwo a été aussi Président de l'association panafricaine des exégètes catholiques (APECA), Président du SCEAM et membre du secrétariat général du synode chargé du suivi des décisions du synode spécial pour l'Afrique. Au Consistoire du 20 novembre 2010, il est créé Cardinal par le pape Benoît XVI.

L'archevêque de Kinshasa que non sans raison C. Braeckman présente comme « l'homme qui compte au Congo »<sup>363</sup>, a une culture théologique érudite, une carrière ecclésiale impressionnante, une expérience politique avérée, une envergure internationale remarquable auxquelles s'ajoute l'ambition de participer à la reconstruction du Congo et de servir l'Église de son pays<sup>364</sup>. Classé parmi les *papabili* au dernier conclave de 2013, L. Monsengwo a prêché du 26 février au 3 mars 2012, les exercices spirituels de Carême de la curie romaine. Le choix du pape François se porte sur lui et le retient parmi les huit Cardinaux nommés pour le conseiller dans le gouvernement de l'Église et la réforme de la curie. À plus d'un titre, L. Monsengwo figure parmi les acteurs décisifs de l'histoire du Congo.

En effet, il est de ceux qui ont connu les trois types d'autoritarisme d'État au Congo. Impliqué de longue date dans la transformation de la société congolaise, fort de son outillage culturel et de son parcours, L. Monsengwo a une pensée politique productrice de sens<sup>365</sup>. Protagoniste d'une solution politique à la crise congolaise, il considère sa nomination à la tête de la CNS comme une mission confiée par le peuple de l'aider et de l'accompagner dans son cheminement vers un État de droit. Avec détermination, il s'attèle à cette mission tout en demeurant fidèlement attaché à son état de vie<sup>366</sup>. L. Monsengwo est convaincu que les chemins de la démocratie balisés par la CNS ont été remis en cause tant par le terrorisme

---

<sup>363</sup> BRAECKMAN, C., *Vers la deuxième indépendance du Congo*, op. cit., p. 136.

<sup>364</sup> Sur son parcours, lire IWELÉ, G., *Mgr Monsengwo. Acteur et témoin de l'histoire*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1995.

<sup>365</sup> BOMANDEKE, B., « La pensée politique du Cardinal Monsengwo » dans Mgr S. MUYENGO, (dir.), *Les idées de la lumière. Mélanges offerts à Son Éminence Monsieur Laurent Cardinal MONSENGWO Pasinya, Archevêque de Kinshasa à l'occasion de son Jubilé d'or d'ordination sacerdotale*, Kinshasa, Mediaspaul, 2014, pp. 251-266.

<sup>366</sup> Nous ne tirons pas de cette mission, pour notre part, la conclusion de T. Nlandu Mayamba qui y décèle une erreur qui fera jouer au prélat zaïrois un rôle politicien plutôt que prophétique. Lire de lui, *Du Zaïre au Congo démocratique*, op. cit., p. 29 s.

d'État de J.-D. Mobutu que par la rébellion de l'AFDL, les deux ayant renvoyé *sine die* le referendum prévu. Il ne cache pas sa réticence envers les phalangistes venus de l'Est qui ont conquis le pouvoir par les armes. Dans la même ligne, il fustige les limites de la solution politique (1+4) qui apparaît comme une prime à la guerre<sup>367</sup>.

À sa prise de possession du siège de Kinshasa en 2007, l'État congolais n'arrive plus à assurer ses missions essentielles. Les indicateurs économiques, sociaux et politiques signalent des performances mauvaises qui n'ont jamais quitté le rouge. Les faiblesses structurelles et institutionnelles de l'État congolais et l'insécurité à l'Est compliquent la reconstruction du Congo. Quant à la capitale en proie aux *kuluna*, sa situation sociale est désastreuse. Le pays que, au plus fort de la décrépitude de la dictature de J.-D. Mobutu, l'humour des Congolais plaçait sur une crique se retrouve par terre, à l'orée de la relève de J. Kabila. Il faut relever le Congo pour en faire un pays plus beau qu'avant, boosté par un nouvel ordre politique et un nouveau projet de société articulés autour de la démocratie et de la dignité de l'homme.

À cet égard, il convient de noter que les élections sont la voie indiquée du changement à condition qu'elles soient transparentes, libres et démocratiques. De là, L. Monsengwo forge la formule « vérité des urnes » sur laquelle nous allons revenir au chapitre 5. Point de doute pour lui, les élections organisées en 2006 n'ont pas été transparentes. Celles de 2011 sont à ses yeux un problème politique et un défi pastoral. Elles donnent de nouvelles harmoniques à son engagement politique. L. Monsengwo descend dans l'arène politique avec comme seule arme sa passion de la vérité. Le 3 janvier 2011, Lambert Mende annonce la modification de la loi électorale. La mesure est confirmée le lendemain par E. Boshab. Le surlendemain L. Monsengwo organise un point de presse et marque son opposition à la nouvelle loi électorale. Les arguments de la Majorité présidentielle pour justifier un scrutin présidentiel à un tour ne le convainquent pas. Il affirme que « l'Église ne donnera pas de consignes de vote qui touchent aux personnes, parce que ce n'est pas l'Église qui choisit [...] toute fois (sic)

---

<sup>367</sup> MONSENGWO PASINYA, L., « Mémoire sur la situation en République Démocratique du Congo. Intervention pour la rencontre au Monastère Saint-André (Loppem, 19 avril 2004) », dans R. GAISE et I. NDAYWEL, *25 ans au service de la Vérité, la Justice et la Paix (1980-2005), t. II, Mgr Laurent Monsengwo artisan de justice et de paix, Kinshasa*, Paris, Médiaspaul, Karthala, p. 285 s.



l'Église va décrire le profil du candidat »<sup>368</sup>. Le 10 novembre 2011, il dénonce « les dirigeants incapables de protéger la population »<sup>369</sup> qui représentent une menace pour des élections apaisées. Le 4 décembre 2011, avec la CENCO, il lance un appel pour la proclamation impérative de la vérité des urnes. Il va jusqu'à formuler clairement ses réserves sur les résultats provisoires publiés, lesquels il considère profondément et délibérément trafiqués<sup>370</sup>. La question de la vérité constitue un enjeu d'importance en raison du hold-up électoral. En conformité avec « la vérité des urnes », il désigne E. Tshisekedi vainqueur des élections<sup>371</sup>. Le 5 juin 2012, son implication dans les événements décisifs de la vie publique congolaise lui vaut le Prix des ONG œcuméniques à Berlin. En recevant ce prix, il tient un discours qui corréle la vérité des urnes à la moralisation de la vie publique<sup>372</sup>. On peut s'interroger ici aux fins de savoir quelle action collective en tant que pasteur de la capitale, L. Monsengwo prévoit pour amorcer une moralisation des pratiques quotidiennes de la vie publique. Notons qu'à ses yeux, la vérité des urnes est une condition de la paix sociale. Le mensonge qui consiste à truquer les élections, à organiser la fraude est, selon lui, un péché contre l'Esprit Saint<sup>373</sup>.

À l'impératif incontournable que représente à ses yeux la démocratie, il ajoute une requête spirituelle : la foi en Jésus-Christ. Il n'y a pas de doute pour lui, guidés par la lumière du Christ, les Kinois doivent s'atteler à la restauration de l'autorité de l'État, à l'émergence d'un État de droit et au rejet du clientélisme. Sa devise épiscopale est un acte de foi et d'espérance qui, nous allons l'illustrer sous peu, s'accompagne d'un « *ethopoïese* » : « *In fide veritatis* » (dans la foi la vérité).

---

<sup>368</sup> <http://www.congoforum.be/fr/nieuwsdetail.asp?subitem=1&newsid=173582&Actualiteit=selected>. Nous revenons sur ce profil au chapitre cinq.

<sup>369</sup> MONSENGWO, L., « Point de presse sur le climat d'incertitude, qui règne dans le pays, 10 novembre 2011 », dans I.-M. CORREIG, *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi. 6 ans au service de la Vérité de la foi dans le monde (2008-2013)*, t. IV, Kinshasa, Paris, Mediaspaul, Karthala, 2013, p. 904.

<sup>370</sup> MONSENGWO, L., « Déclaration sur les élections présidentielles, 12 décembre 2011 », dans I.-M. CORREIG, *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi*, op. cit., p. 903.

<sup>371</sup> <http://www.static.rtf.be/rtbf/flash/dewplayer.swf>.

<sup>372</sup> MONSENGWO, L., « Réception du Prix œcuménique à Berlin, 5 juin 2012. La vérité des urnes et la moralisation de la vie publique. À l'occasion du Prix des ONG œcuméniques », in I.-M., CORREIG, *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi. 6 ans au service de la Vérité de la foi dans le monde (2008-2013)*, t. IV, op. cit., pp. 565-569.

<sup>373</sup> *Idem*, p. 567.

La vérité est pour L. Monsengwo une forme d'authenticité vécue qui irrigue ses prises de position en tant que patriote congolais, pasteur et évêque catholique. Il en fait une des valeurs mobilisatrices de son épiscopat. C'est le 5 décembre 2010, à la messe de son intronisation comme Cardinal que L. Monsengwo s'exprime pour la vérité, la justice, la paix et la réconciliation. Il reprend une de ses convictions : « Une autorité et un pouvoir qui ne s'occupent pas en premier lieu du bien commun et du peuple, mais de ses propres intérêts est un pouvoir sans objet »<sup>374</sup>. À partir de cette conviction fortement affirmée, il rend compte des exigences de la pourpre cardinalice lesquelles, au-delà de la profession de foi fidèle, intègrent le témoignage jusqu'à l'effusion du sang. Il interpelle les personnes concernées par la guerre au Congo et singulièrement à l'Est. Beaucoup plus explicite, il insiste : « Point n'est besoin de tuer tant d'hommes et de femmes, point n'est besoin de tant de violences innombrables pour se faire de l'argent. C'est l'argent criminel »<sup>375</sup>. Son franc-parler suscite de la part du pouvoir en place une cabale allant de l'outrance dans la critique à diverses mesures de rétorsion notamment le lynchage médiatique<sup>376</sup>.

L. Monsengwo observe que l'efficacité temporelle de la foi met en demeure de rendre visible l'action de l'Église. C'est la « visibilité politique » de la foi. Cette monstration prend parfois les allures d'une démonstration qui emprunte et imite les mobilisations du MPR. En effet, elle a comme lieu de déploiement le stade. Les célébrations eucharistiques qui y sont organisées enchâssent le rite de la messe dans une liturgie qui se réapproprie les dispositifs politiques aussi divers que les slogans, les acclamations et la dramaturgie. Elles mettent l'Église de Kinshasa en scène. Celle-ci se donne à voir et rend visibles ses acteurs majeurs. On aura compris que ces célébrations sont perçues comme une indication de la vitalité, de l'intensité et de la densité du travail pastoral en cours à Kinshasa. Sans virer à la spectacularisation, leur médiatisation donne à l'Église de Kinshasa une visibilité sociale.

---

<sup>374</sup> Lire CORREIG, I.-M, *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi. 6 ans au service de la Vérité de la foi dans le monde (2008-2013)*, t. IV, *op. cit.*, p. 35 ; MONSENGWO, L., « Le sens chrétien de la démocratie », dans R. GAISE, et I. NDAYWEL, (Éd.), *25 ans d'Épiscopat au service de la Vérité, la Justice et la Paix (1980-2005)*, p. 348.

<sup>375</sup> CORREIG, I.-M, *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi. 6 ans au service de la Vérité de la foi dans le monde (2008-2013)*, t. IV, *op. cit.*, p. 35.

<sup>376</sup> <http://www.congoindependant.com/article.php?articleid=5345>.

Comme une ville placée sur une haute montagne, cette Église est présente dans les médias sociaux pour les irradier de la lumière du Christ. L'acquisition d'une chaîne de télévision par l'archidiocèse participe à cette visibilité et l'entoure de proximité. Celle-ci permet à L. Monsengwo d'intensifier sa présence dans les nouveaux espaces de la visibilité. On le voit dès lors sur le plateau de télévision proclamer en personne les décrets de nomination, annoncer les grands événements de l'archidiocèse et publier certaines décisions importantes. Non seulement un blog est ouvert en son nom, il est omniprésent sur le site de l'archidiocèse de Kinshasa, lequel par ailleurs demeure centré sur ses activités.

L. Monsengwo innove avec une nouvelle façon de communiquer et de s'appropriier les événements. Il inaugure un nouveau style qui sort la parole épiscopale des reits de la langue de convenance. Il s'agit bien d'une sortie qui bénéficie du charisme de responsabilité au sens weberien. En effet, L. Monsengwo s'exprime dans une mise en scène qui fait penser à une aléthurgie, un rituel de manifestation et de production de la vérité qui agit sur la définition de la situation, et accorde une grande audience à un problème public d'actualité. En faisant des médias une scène publique, L. Monsengwo s'adresse en situation à un auditoire universel, et ce qu'il dit est répercuté en échos par la radio, la télévision, la presse écrite et le réseau internet. La publicisation de son opinion est une forme de publicité qui répond à sa valeur mobilisatrice de visibilité. Il ne s'agit pas ici d'une visibilité *people*<sup>377</sup> en quête de célébrité, mais d'une dénonciation qui opère un déplacement d'une rhétorique moralisante et neutre vers une *parrhêsia*<sup>378</sup>. Par les interviews, les conférences et points de presse, il donne libre cours à un discours sans artifices, basé sur des analyses argumentées de la situation et procédant par une rétrospective ouverte à la prospective. À l'analyse, l'archevêque de Kinshasa joue le rôle de « dénonciateur » des problèmes sociaux<sup>379</sup>. À lui seul, ce rôle désarçonne la Majorité présidentielle et sensibilise l'opinion publique.

L. Monsengwo reste convaincu que les acquis de la CNS sont à redécouvrir et à revisiter. Aussi, il ne cache pas sa désapprobation du refus des « libérateurs » de s'intégrer dans le

---

<sup>377</sup> DAKHLIA, J., « La visibilité *people*, ennemie de la démocratie ? », dans N. AUBERT et C. HAROCHE, *Les tyrannies de la visibilité. Être visible pour exister ?*, Toulouse, Erès, 2011, pp. 173-190.

<sup>378</sup> Nous revenons sur cette notion *infra*, pp. 379-384.

<sup>379</sup> Sur ce rôle, RESZOHAZY, R. *Pour comprendre l'action et le changement politique, op. cit.*, pp. 85-86.

consensus national<sup>380</sup> non sans avoir déploré la neutralité démissionnaire de la communauté internationale et fustigé l'irresponsabilité des Congolais qui réduisent leur pays en une « *terra nullius* »<sup>381</sup>.

Bien au courant des défis et des avancées pastoraux de l'archidiocèse de Kinshasa, L. Monsengwo a un projet pastoral volontariste qui n'est pas pure incantation. Il l'inscrit dans la ligne du ministère épiscopal de ses devanciers. Son programme pastoral est condensé dans cette invite : « Kinshasa lève-toi, resplendis de la lumière du Christ »<sup>382</sup>. L'invite est coulée dans un chant qu'il a lui-même composé et dont les strophes exhortent les Kinois à s'impliquer davantage dans la reconstruction de leur pays. L'invite qui sert de leitmotiv à son épiscopat est suggestive du point de vue de la pastorale, mais aussi de la politique. Relue à la lumière de cette dernière, elle exprime en creux la léthargie de Kinshasa et la torpeur d'un État en déliquescence.

Sans développer davantage pour l'heure, on voit que l'invite de L. Monsengwo est aussi subversive. Elle mobilise pour une prise en charge qui est refus de la domination, remise en question de l'ordonnance actuelle de la réalité et dissidence vis-à-vis de toute forme d'autorité thanatophore. La pratique de cette invite requiert des déplacements qui touchent au rapport avec Dieu, avec les autres et avec soi-même. Il ne nous semble pas que ces déplacements aient été thématiques tant l'inscription de l'invite dans le fonctionnement repérable demeure un projet éconduit. Il est certes vrai que l'archevêque de Kinshasa réunit

---

<sup>380</sup> MONSENGWO, L., « Comprendre les origines d'un conflit », dans R. GAISE, I. NDAYWEL, *25 ans au service de la Vérité, la Justice et la Paix (1980-2005)*, t. II, *op. cit.*, p. 257.

<sup>381</sup> MONSENGWO, L., « RD Congo : "terra nullius", 11 mars 2009 », dans I.-M. CORREIG, *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi.*, t. IV, *op. cit.*, pp. 889-891.

<sup>382</sup> MONSENGWO, L., « Homélie à la cathédrale, le 2 février 2008 », dans I.-M. CORREIG, *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi.*, *op. cit.*, t. III, p. 8 ; « Allocution au Stade des Martyrs de l'indépendance, le 3 février 2008 », dans R. GAISE et I. NDAYWEL, (Éd.), *25 ans d'Épiscopat au service de la Vérité, la Justice et la Paix (1980-2005)*, *op. cit.*, pp. 11-13. Sur cette invite, lire Mgr BODIKA MANSIYAI, T., « Le thème de lumière dans la vision pastorale de Laurent Cardinal Monsengwo Pasinya », dans Mgr S. MUYENGO, (dir.), *Les idées de la lumière*, *op. cit.*, pp. 117-141. Cette formule renvoie en écho à celle à laquelle recourt le Cardinal Malula dans son homélie à la clôture de la 3<sup>e</sup> session du synode diocésain : « Réjouis-toi Kinshasa, car la gloire du Seigneur brille sur toi. Lève-toi, Kinshasa, lève-toi et rayonne (Is 60, 1) ». SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula*, *op. cit.*, vol. 4, p. 143. Voir aussi « Jésus-Christ embauche » où le Cardinal Malula affirme : « Kinshasa, lampe allumée qu'on ne met pas sous le boisseau, mais qu'on place sur le candélabre afin que tout le monde la regarde et qu'elle éclaire du dedans et du dehors ». Lire SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula*, *op. cit.*, vol. 3, p. 266 s.

chaque dimanche des Rameaux les jeunes de sa juridiction pour une catéchèse et une célébration en Église. Le registre culturel et festif privilégié à l'instar des Journées Mondiales de la Jeunesse ne s'accompagne pas de suivi. Il ne débouche pas sur une pastorale permanente ni des réalisations concrètes de la part des jeunes. L'ecclésiologie sous-jacente à ces célébrations n'accorde pas à la fraternité une valeur structurante et s'ordonne autour d'une relation dissymétrique et monologique.

Ceci nous amène aux pratiques d'autorité sous son épiscopat. En quoi concourent-elles au changement sociopolitique ? À la prise de possession canonique de l'archidiocèse de Kinshasa, le nouvel archevêque se présente comme le pasteur qui doit bien protéger les brebis de Kinshasa, telle, une poule protège ses poussins afin de les mettre à l'abri du rapt de l'épervier (*kokombele*). Sa conception de l'autorité dans la communauté est déclinée à la messe d'intronisation comme un service dans la modestie, la simplicité et l'humilité. Pour lui, le pouvoir et l'autorité n'ont de sens que si l'on a le souci des autres, le souci du service des pauvres, des déshérités et des laissés pour compte. Mais tout ceci reste sur le plan théorique, car dans la réalité, l'archidiocèse de Kinshasa sous son autorité est structuré comme une famille avec dissymétrie des membres, non-réversibilité et pérennisation de leur rôle<sup>383</sup>. C'est une famille dont le modèle est hiérarchique, patriarcal, vertical sauf pour les prêtres qui s'octroient une « liberté d'indifférence »<sup>384</sup>.

Considérée du point de vue de l'exercice de l'autorité à l'intérieur de l'Église, la liberté déroutante charriée par l'invité de L. Monsengwo risque de ne pas mobiliser ses fidèles. Sa charge subversive est atrophiée par une sorte d'autolimitation qui ne promeut pas des rapports renouvelés ni des relations saines entre prêtres, laïcs et évêques. La communication à sens unique vers le bas autonomise en pratique le Cardinal archevêque dont le profil, aux yeux d'aucuns, est celui d'un depositaire de la vérité indiscutée et indiscutable. Pour d'autres, son autorité est directive et non-participative. Il ressort à un modèle pervers qui, sous le

---

<sup>383</sup> DRAÏ, R., *Le pouvoir et la parole*, Paris, Payot, 1981, p. 78.

<sup>384</sup> FAVRE, P., *Comprendre le monde pour le changer. Épistémologie du politique*, PFNSP, 2005, p. 260.

couvert d'un management participatif, met en branle un management autocratique<sup>385</sup>. Faut-il en conclure que le modèle d'Église et le dispositif d'action sous L. Monsengwo sont autoritaires ? L'intérêt de la question n'empêche pas le caractère prématuré de la réponse.

---

<sup>385</sup> Sur cette distinction, lire LORENT, A., *Management participatif et conduite du changement. Avec cas et exercices corrigés*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2011, pp. 68-74.

### *3.2. La mobilisation chrétienne en contexte d'autoritarisme : les fidèles catholiques dans l'arène politique*

Les autoritarismes congolais ont suscité des réactions diverses de la part de l'Église catholique considérée en tant qu'institution et prise du point de vue des évêques qui la représentent. Ces réactions oscillent entre la dénonciation, l'accommodation, la protestation et la contestation. Elles inspirent des représentations collectives, orientent la quête de sens et influencent le processus de transformation de la société congolaise. C'est dire combien, sur le terrain politique, les acteurs religieux majeurs (évêques) se sont investis à des fortunes diverses dans la participation aux enjeux des problèmes sociaux et politiques engendrés par l'autoritarisme de l'État. Ils ont livré les principes directeurs du comportement pratique en conformité avec l'Évangile et la doctrine sociale de l'Église<sup>386</sup>. Ce faisant, ils ont éclairé le débat politique, accompagné le peuple dans son cheminement vers l'État de droit et apporté la lumière de l'Évangile à la vision de l'humain et du salut. Les évêques ont précisé les « règles du jeu » démocratique qui concourent à des options politiques en consonance avec les valeurs évangéliques et la construction du Royaume. Ils ont mobilisé, par leurs discours, les fidèles catholiques et les hommes et les femmes de bonne volonté.

Cette section entend considérer l'interaction des discours et pratiques des évêques avec les pratiques d'autres acteurs religieux (laïcs et prêtres). Partant des faits objectifs glanés au deuxième chapitre, elle s'intéresse à la manière dont ces acteurs prennent appui sur l'enseignement et la pratique de leurs pasteurs, perçoivent, interprètent et réagissent à l'autoritarisme de l'État. Cette section touche au rapport d'autorité dans l'Église et éclaire les fonctions sociales du catholicisme en contexte d'autoritarisme de l'État. Elle met d'abord en lumière l'herméneutique de la mobilisation des fidèles catholiques à partir du système de pouvoir et d'autorité qui a régi la vie culturelle et organisationnelle de l'Église de Kinshasa sous J.-A. Malula, F. Etsou et L. Monsengwo. En thématissant la fonction critique exercée par

---

<sup>386</sup> Lire les élaborations de KAMBALE RUKWATA, A., *Pour une théologie sociale en Afrique*, *op. cit.*

les fidèles, elle développe ensuite une forme d'action politique et protestataire initiée par les chrétiens : la marche des chrétiens.

### 3.2.1. Agir en citoyens et sujets politiques responsables : une mission des chrétiens catholiques

L'analyse de l'action de l'Église catholique en contexte d'autoritarisme de l'État illustre que l'Église a été souvent un agent de dé-légitimation de l'autoritarisme et parfois un agent de sa reproduction. En développant une stratégie d'évangélisation adossée sur l'enseignement de Vatican II, l'Église institution a formé la conscience critique des fidèles et les a préparés à être acteurs d'un vivre-ensemble nouveau opposé à l'injustice et sous-tendu par des valeurs mobilisatrices aussi diverses que la vérité (J.-A. Malula, F. Etsou, L. Monsengwo), la justice et la fraternité (J.-A. Malula), la paternité (F. Etsou) et la visibilité (L. Monsengwo). C'est de cette manière, pour reprendre le jargon ecclésiastique, qu'elle proclame le Royaume de Dieu et fait agir les chrétiens pour le construire.

Nous nous arrêtons à ces valeurs mobilisatrices de manière à les replacer *in situ* à partir du conditionnement politique de l'Église (contexte d'autoritarisme de l'État). Il s'agit de les considérer comme des idéaux, des croyances systématisées sous forme de doctrine, qui influent sur les comportements individuels et collectifs et informent la figure de l'Église, inspirent la conception de la mission et promeuvent les pratiques politiques concrètes des chrétiens. En d'autres termes, nous interrogeons les valeurs mobilisatrices sur le point précis des modèles intériorisés d'obéissance, des pratiques collectives de résistance et de moyens concrets qu'elles requièrent. L'enjeu est de montrer comment les évêques structurent les laïcs et les prêtres comme citoyens et sujets politiques.

Rappelons pour mémoire que le noyau du système de valeurs de l'organisation religieuse est la fraternité. La concrétisation de cette valeur n'est cependant pas pour autant univoque ni toujours cohérente. Elle est révisable et adaptable comme l'illustre l'association de la fraternité avec les valeurs de paternité (F. Etsou) et de visibilité (L. Monsengwo). Elle



n'échappe pas non plus au risque d'une dissonance ou d'une rupture du système des valeurs. Ouvert, celui-ci s'adapte aux changements de l'environnement sociopolitique. Notons d'ores et déjà que l'Église catholique congolaise qui se dit non partisane affiche un a-politisme dont la pertinence politique est loin de toute indifférence. Elle s'accommode d'une neutralité bienveillante qui lui fait jouer tantôt un rôle conservateur des structures sociales existantes, tantôt un rôle de suppléance ou encore un rôle innovateur stimulant la liberté d'initiative politique des fidèles. À cet égard, l'analyse de l'impact des valeurs mobilisatrices et des normes d'action de J.-A. Malula, F. Etsou et L. Monsengwo, à partir de l'examen de la pratique des fidèles nous renseigne sur les ruptures possibles qu'elles entraînent tant au niveau des structures institutionnelles et idéologiques de l'Église que du système des valeurs et des pratiques sociopolitiques de l'État.

Ne perdons pas de vue que la stratification sociale à Kinshasa est segmentaire, hiérarchique et se fonde sur un ordre qui autonomise ceux qui ont vu le soleil les premiers (aînés, anciens). Elle est un système qui consacre l'inégalité et la domination en promouvant des rapports sociaux verticaux et asymétriques. Cet ordre social peut se réclamer de la tradition. Il est renforcé par l'État et s'accommode de l'imaginaire social corporatiste de l'organisation religieuse catholique. Cela noté, il convient de ne pas perdre de vue la manière dont, en fonction de sa culture politique, c'est-à-dire de ses dimensions cognitives, affectives et évaluatives ainsi que de ses valeurs et croyances, chaque évêque se situe par rapport aux systèmes et aux événements politiques. Nous distinguons à la suite de Gabriel A. Almond et Sidney Verba trois types de culture politique qui correspondent aux trois évêchés ici à l'étude<sup>387</sup>. En effet, la culture politique paroissiale avec sa vision non spécialisée des rôles correspond à l'évêché de F. Etsou. La culture politique de sujétion qui fait appel à un système politique différencié, mais où le citoyen est réduit à l'état passif de sujet s'applique bien à l'évêché de L. Monsengwo. La culture politique de *participatio* qui promeut la participation active au processus de décision collective rend bien compte de l'évêché de J.-A. Malula. En articulant la continuité, le contrôle et la cohérence, l'organisation religieuse définit des normes censées mettre en consonance les conduites et les croyances. L'effritement

---

<sup>387</sup> ALMOND, G.-A., VERBA, S., *The Civic Culture Revisited*, London, Sage Publication, 1989, p. 27.

de la normativité entraîne souvent des discordances tacites ou explicites que les mécanismes de contrôle tentent de contenir ou d'éradiquer. Ce faisant, ces mécanismes promeuvent ou atrophient l'autonomie des acteurs. Faut-il le souligner, F. Etsou et L. Monsengwo développent un dispositif de contrôle dont le mécanisme est un management de docilité qui instrumentalise les nominations.

J.-A. Malula a une approche intégrale de la mission. Il l'envisage comme une œuvre collective des prêtres et des laïcs qu'il engage, à partir de leur insertion dans les CEV, à faire advenir une Église congolaise dans un État congolais. À cet effet, il articule son projet ecclésial autour de la vérité, la justice et la fraternité comme valeurs mobilisatrices. Dans sa perspective, la fraternité est une valeur englobante qui intègre les deux autres. On comprend dès lors pourquoi J.-A. Malula s'investit à inculquer et à consolider la fraternité au point de lui donner une plausibilité remarquable<sup>388</sup>. Sous son instigation, c'est bien vrai, la fraternité devient une valeur signifiante de l'existence chrétienne dans l'archidiocèse de Kinshasa. Elle modèle, organise et régit les comportements, actions et pratiques qualifiées de chrétiens. On note de plus que c'est une valeur globale dont l'aire de validité n'est pas sectorielle. Elle transcende, au niveau du droit, les frontières linguistiques, les barrières ethniques, les disparités sociales, les oppositions politiques et les limites confessionnelles<sup>389</sup>. La fraternité se déclinant sous forme de culture et de pratique façonne des subcultures et affecte la nomination et la manière de se saluer.

À cet égard, il convient de remarquer que Kinshasa est une société « à éthos hiérarchique », avec un éthos de proximité, une société à politesse positive dont la culture est à contact. Les termes d'adresse déclinent le positionnement mutuel des interlocuteurs à travers la désignation de leur position et le codage de leurs relations. On est désigné *tata* (papa), *mama* (maman), *yaya* (grand frère), *leki* (petit frère) en fonction du rang occupé dans la famille ou dans la société. En suivant Véronique Taverso, l'on peut dire que la désignation qui fait désormais partie des rites de sociabilité conjugue l'axe horizontal de la distance vs proximité,

---

<sup>388</sup> Il postule la contribution des chrétiens à l'édification d'une société mondiale plus fraternelle et plus juste. Voir SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula, op. cit.*, vol. 2, p. 261.

<sup>389</sup> RESZOHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politiques, op. cit.*, p. 234.

et verticale de la dominance et du rapport de places<sup>390</sup>. Plutôt que de mettre en avant plan les titres et les rangs sociaux, à l'instigation du cardinal J.-A. Malula, les chrétiens de Kinshasa se désignent « *ndeko* » (frère, sœur)<sup>391</sup>. Cette désignation condense autant d'apprentissages sociaux porteurs d'une manière autre d'interagir les uns avec les autres. La référentiation au sein de la visée de la foi ouvre le terme de « *ndeko* » à un nouvel horizon de signification qui renvoie à la fraternité universelle<sup>392</sup>.

Alors qu'à Kinshasa, habituellement pour se saluer, on recourt à plusieurs formules ordinaires dont les plus courantes<sup>393</sup> se rapportent à la santé et à la forme physique, les catholiques kinois ont adopté à la suite de leur archevêque une formule spécifique qui renvoie au vivre-ensemble qui porte leurs aspirations au bien-être et leurs inspirations au salut. « *Boboto, bondeko, esengo* » (paix, fraternité, joie)<sup>394</sup> est une formule socialement stabilisée qui livre le profil et le style communicatif de l'archidiocèse de Kinshasa ainsi que l'*éthos* de la communauté catholique. C'est un des marqueurs pertinents qui renseignent sur les valeurs partagées par les catholiques. Elle modèle des pratiques et construit le sens des rapports fraternels que les chrétiens sont conviés à vivre au quotidien.

Porteuse des valeurs évangéliques, la trilogie « *boboto, bondeko, esengo* » tient ensemble la salutation juive (*boboto*, paix) et la salutation grecque (*esengo*, joie). La conjonction des mots paix et joie fait penser à la fraternité des premiers chrétiens<sup>395</sup>. Assurément, l'ordonnance des

---

<sup>390</sup> V. Traverso., *L'analyse des conversations*, Paris, Nathan Université, 1999, p. 97.

<sup>391</sup> La désignation caractéristique des Bilenge ya Mwindi a été adoptée, généralisée et étendue à tout son archidiocèse de Kinshasa. Nous avons déjà développé ce point ailleurs. Nous suivons de près notre article, « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa (1979-1989). Contribution à l'étude de l'image de l'Église-fraternité », dans M. Cheza & G. Van Spijker (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris /Yaoundé, Karthala, Clé, 2007, 183-230.

<sup>392</sup> Dans la retraite prêchée aux étudiants de l'Université nationale du Zaïre (UNAZA) en 1976, le Cardinal J.-A. Malula exprime cette fraternité universelle en disant : « Tout homme devient et est mon frère ». Lire SAINT MOULIN (de), L., *Œuvres complètes du cardinal Malula*, vol. 6, *op. cit.*, p. 127. L'affirmation donne une extension à la fraternité qui ne s'enclot plus dans les limites d'une identification à partir de la grâce baptismale. C'est l'Homme en tant que créature, baptisé ou pas qui est identifié comme un frère ou une sœur.

<sup>393</sup> Parmi les formules usitées, on retient : *Mbote*, (Bonjour), *boni ? obimi ?* (Comment ?), *ozali malamumu ? Ozali ?* (comment ?), *ndenge nini ?* (Comment ça va ?). Ces paroles s'accompagnent souvent d'une kinésie et d'une mémogestuelle des intervenants.

<sup>394</sup> L'élaboration créative des CEV a donné une extension à la trilogie au point d'intégrer, au gré des circonstances, les concepts d'amour, de travail, de justice et d'autres concepts encore.

<sup>395</sup> On retrouve la même conjonction chez Saint Paul. En articulant les deux mots (ici la joie précède la paix), il les fait découler de l'amour (Gal 5, 22 ; Rm 15,13). BOUYER, L., *Le quatrième évangile*, Paris, Casterman, Tournai, Maredsous, 1955, p. 206.

termes de la trilogie sous forme de climax établit une circulation, un rapport de réciprocité entre le(s) locuteur(s) et le(s) destinataire(s)<sup>396</sup>. Il convient d'accorder une particulière attention aux termes de la trilogie « paix, fraternité, joie » car ils véhiculent une attente implicite dont les implications traduisent une pertinence topique. Il y a lieu de soutenir que la présupposition sémantique de cette trilogie assigne un rôle central à la fraternité et lui reconnaît une forte charge symbolique<sup>397</sup>. S'il est vrai comme le souligne E. Lévinas que « le dire est une manière de saluer autrui, mais saluer autrui, c'est déjà répondre de lui »<sup>398</sup>, l'on doit reconnaître que cette manière de se saluer des catholiques kinois a une valeur pragmatique phatique, à la fois d'identification et d'intégration, mais aussi de marquage de la relation censée être fraternelle et égalitaire. Bien plus, elle est constitutive à double titre : sur le plan individuel, elle constitue chacun comme un frère du Christ ; et sur le plan collectif, elle constitue la fraternité des chrétiens comme telle<sup>399</sup>. Elle est porteuse d'une exigence programmatique, car elle assigne aux chrétiens une tâche à accomplir et renvoie à leur mission de baptisés : être artisans de la paix, répandre la joie et construire une société fraternelle.

Dans la perspective décrite ci-dessus, la manière de se dénommer et le geste banal de salutation expriment l'identité chrétienne et rendent compte d'une modalité particulière du vivre-ensemble. Ils jouent sur le registre de l'existant en postulant une nouvelle manière de vivre dont les modalités spécifiques sont marquées du sceau de la fraternité. Nous devons donc nous demander comment J.-A. Malula inscrit la fraternité dans le fonctionnement repérable. Notre problème est alors le suivant : comment la fraternité devient-elle une réalité

---

<sup>396</sup> L'analyse des interactions verbales, des tours de parole de cette salutation valide un comportement symétrique et égalitaire. La formule prescrite ne procède pas avec des questions de salutation ni ne prolonge le rituel de salutation. Elle est un échange confirmatif qui procède par climax et se déploie ainsi :

<b>Destinateur(s)</b>	<b>Destinataire(s)</b>
Paix (boboto)	Fraternité (bondeko)
Fraternité (bondeko)	Joie (esengo)

<sup>397</sup> La dimension circulaire attribue au locuteur le mot paix et au destinataire le mot joie. Les réalisations lexicales créent une différence attribuant au destinateur le lexème paix et au destinataire le lexème joie. Elles font converger les protagonistes dans une symétrie qu'induit le terme fraternité. La présupposition sociale de cette circularité n'est pas une simple formule de politesse ni un quelconque souhait, mais une responsabilité qui s'origine dans le baptême.

<sup>398</sup> LEVINAS, E., *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, pp. 82 et 93.

<sup>399</sup> On comprend alors pourquoi cette salutation a été adoptée dans la liturgie comme la salutation de l'annonciateur. Elle punctue l'homélie comme une acclamation liturgique.

concrète de la vie ecclésiale kinoise ? La réponse nous vient des mouvements initiés par l'archevêque de Kinshasa, et à sa suite, par les laïcs et les prêtres.

Notons dès l'abord que la fraternité libère l'inventivité des laïcs et des prêtres. En effet, qu'il s'agisse du Groupe *Bondeko* sous la direction du Père Arthur Du Vernay (1970)<sup>400</sup>, de l'institution de socialisation des jeunes, les *Bilenge ya mwinda* créée par le Père Ignace Matondo (1974)<sup>401</sup>, de la pastorale spécialisée consacrée à la formation authentique de l'élite chrétienne : la pastorale des intellectuels (1981), de la dévotion mariale promue par l'école de prière Notre-Dame Vierge Puissante (1981) sous l'égide de l'Abbé Alphonse Marie de la Croix Kibwila Yala<sup>402</sup>, de la société des Marie-Chastes (1983)<sup>403</sup>, de la voie de consécration au Seigneur proposée par l'Institut séculier Saint Jean-Baptiste(1984) créé par Mgr T. Tshibangu<sup>404</sup>, des mamans réunies au sein du mouvement des Mamans catholiques (1986)<sup>405</sup>, du groupe d'initiation des moins de 15 ans, les Kizito et Anwarite (1986) à l'initiative de l'Abbé Pierre Bosangia Ile Bongonda<sup>406</sup>, tous les mouvements qui voient le jour sous l'épiscopat de J.-A. Malula se structurent autour de la fraternité.

Puisque le champ d'action de l'Église croise les dynamiques et structurations qui relèvent de la politique, dépendent de l'économie et véhiculent des valeurs, il importe de dire un mot sur l'impact de ces mouvements dans un contexte d'autoritarisme de l'État<sup>407</sup>. Seul le groupe du Père I. Matondo voit le jour dans le cadre de résistance à la dictature, les autres sont créés

---

<sup>400</sup> Nous suivons ici MUKANYA KANINDA-MUANA, J.-B., *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire*, *op. cit.*, pp. 277-288.

<sup>401</sup> *Idem*, pp. 288-304.

<sup>402</sup> *Idem*, pp. 356-363.

<sup>403</sup> *Idem*, pp. 364-369.

<sup>404</sup> *Idem*, pp. 310-315.

<sup>405</sup> L'aboutissement de son projet d'émancipation de la femme est la création de la congrégation féminine de religieuses autochtones : la Congrégation Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus.

<sup>406</sup> MUKANYA KANYINDA-MUANA, J.-B., *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire*, *op. cit.*, pp. 305-310. I Ndaywel è Nziem confond les Kizito-Anwarite (KA) avec les Bilenge ya Mwinda. Il situe la fondation des KA en 1983-84, après une phase d'incubation entre 1973 et 1983. Ces dates ne correspondent pas à la réalité. En effet, c'est en 1972 que débutent les activités du groupe Mwinda ya Bilenge. Le groupe devient bilenge ya Mwinda en 1974. Les Kizito voient le jour en 1979 et les Anwarite en 1982. Lire NDAYWEL, I., *Nouvelle histoire du Congo. Des origines*, *op. cit.*, p. 557.

<sup>407</sup> Dans la ligne de notre réflexion antérieure, il nous paraît suggestif de renvoyer à notre contribution dont nous reprenons, en le condensant et en le modifiant la présentation : « L'engagement des chrétiens dans la société congolaise (RDC). Évolution de la pensée et des pratiques à Kinshasa », dans *Spiritus* 189, décembre 2007, pp. 445-453.

dans un contexte de complémentarité entre l'Église et l'État. Marqués par la subordination de l'État au parti unique, les uns et les autres ont un impact politique faible. La perspective de leur socialisation religieuse est celle du « développement » plutôt que du « changement » ; et leur spiritualité, celle de l'évasion et de l'excarnation, avec une morale qui ne stimule guère l'engagement politique.

Il faut en dire autant des CEV qui voient le jour dans ce contexte d'autoritarisme de l'État. Au-delà de l'évidence de leur implication à la socialisation religieuse des Kinois, s'impose le constat que l'intégration de leurs membres a été pensée et s'est réalisée selon la variable de la participation aux réunions et aux pratiques culturelles. Conçues à l'origine comme des lieux de prière du quartier (*losambo ya quartier*), les CEV ont été une instance de socialisation religieuse, mais pas un lieu de formation sociale ouvert à l'engagement politique. Il reste vrai dans cette perspective que les mouvements, les associations des laïcs et les CEV investissent plus sur le terrain social sans prolonger leur action dans l'arène politique. En excellant dans des pratiques solidaires, les CEV ont socialisé leurs membres aux valeurs de la solidarité et aux œuvres pour soulager la misère matérielle, mais ne se sont pas attaquées aux causes de la marginalité sociale de la population. Non élitistes, elles n'ont pas promu des leaders politiques ; elles ont brillé d'un apolitisme démobilisateur accordé à la suppléance caritative qui a fait le lit à l'autoritarisme de l'État. Pouvait-il en être autrement pour des institutions qui se sont développées comme une reproduction structurelle et organisationnelle de la paroisse ? Bien que les sessions dites Église-Monde nées du Service pour un Monde Meilleur aient été données à tous les niveaux de l'archidiocèse, et que des documents du SCEAM tels que *Justice et Évangélisation en Afrique* (1981) et *Église et promotion humaine en Afrique* (1984) ainsi que les publications du Centre d'information et d'animation missionnaire (CIAM) et du Centre d'études pour l'action sociale (CEPAS)<sup>408</sup> aient été vulgarisés, les CEV ont continué à reproduire, à leur échelle propre, la fonction tribunitienne et d'allègement de la misère exercée par l'Église institution.

---

<sup>408</sup> *Le CIAM. Histoire et perspectives. Témoignages de Jos Das et de Pierre Lefebvre*, Kinshasa, L'Épiphanie, 1999 ; BAPU, M. et alii, *Le Zaïre que nous voulons. Un projet de société*, Kinshasa, Cepas, 1983.

Au plus fort de la dictature mobutienne, dans un contexte où le pouvoir en place excelle dans l'invention des dérivations (football, jeux d'argent, musique, soutien aux sectes, etc.), alors que le MPR se dote d'une variété d'organes d'inculcation (IMK, FORCAD, MOPAP), l'appareil de sécurité de l'État se pourvoit de divers organes répressifs (FAZ, DSP CNS, SNIP, SARM, AND, et la Garde civile). Le contrôle social et la domination politique du Parti-État ne tolèrent pas dans l'espace public une protestation du clergé ni celle de la population civile. En dépit de son capital culturel, le clergé dispose d'une latitude d'action réduite au regard, d'une part, de l'injonction du magistère de ne pas faire de la politique<sup>409</sup> et, d'autre part, du contrôle exercé par les appareils du Parti-État. Assujetti à la conformité sociale, il se contente dès lors de lire sur la chaire de vérité les Messages et Déclarations de la conférence épiscopale. Quant aux laïcs catholiques réunis dans les CEV, dans les mouvements des intellectuels ou dans des organisations de masse, considéré sur le court terme, leur impact politique est faible. Qui plus est, leur descente dans le concret de la décision politique au Zaïre étant subordonnée aux initiatives de l'épiscopat, les laïcs ont été tenus à s'abstenir de tout engagement politique de nature à engager l'Église. Ceci a eu comme effet pervers de les exonérer de tout engagement à caractère politique susceptible de mettre l'État devant ses responsabilités. Cela dit, il faut reconnaître que l'inculcation et la consolidation de l'innovation ecclésiale par J.-A. Malula, ont été assez réelles pour aboutir trois ans après son décès à une grande première au Zaïre : l'occupation de l'espace public à l'initiative des laïcs et prêtres catholiques<sup>410</sup>.

Du point de vue religieux, la pluralisation sociale et politique des années 1990 a été marquée par la croissance des religions informelles et une forte expansion des courants évangéliques et pentecôtistes. En effet, l'espace public de la ville de Kinshasa connaît depuis 1990 une prolifération des mouvements religieux qui prônent une personnalisation du croire, investissent la sphère médiatique et affichent un indifférentisme aux questions

---

<sup>409</sup> Cfr Canons 285§ 4 et 287§ 2. La nécessité pour le prêtre de s'abstenir de tout engagement militant en politique a été réaffirmée par JEAN-PAUL II, « Le prêtre et la société civile », *Observatore romano*, 29 juillet, 1993. Le Pape Benoît XVI insiste aussi sur ce point. À ses yeux, les prêtres ne doivent pas céder à la tentation de se transformer en guides politiques ni en agents sociaux au risque de trahir leur mission sacerdotale et desservir la société. BENOÎT XVI, Exhortation postsynodale *Africae munus*, n° 108.

<sup>410</sup> Nous y revenons à la section suivante.

politiques. Vecteur du refus de la dictature et un des acteurs de la consolidation démocratique, l'Église catholique connaît en son sein une floraison de mouvements d'action catholique plus préoccupés de la dévotion personnelle que de l'engagement collectif. C'est dans ce contexte que F. Etsou prend la tête de l'archidiocèse de Kinshasa. Il approche son archidiocèse comme une famille dans un univers symbolique où l'intégration des membres est hiérarchique. Il conforte l'autonomisation des évêques, prêtres et ministres laïcs qui sont identifiés aux chefs. L'application de l'image de la famille à l'archidiocèse étant assortie à un modèle hiérarchique, patriarcal, vertical et préconciliaire, la communication est pensée à sens unique vers le bas. Il s'ensuit que les nominations des prêtres débouchent souvent sur des conflits et des frustrations dont les axes de cristallisation sont l'avoir et le pouvoir.

Faut-il le rappeler, la pastorale de la rencontre que F. Etsou promeut n'entraîne pas l'assentiment de tout le clergé. Celui-ci est divisé entre les partisans du *statu quo* et les autres qui, assimilés aux indociles, clament leur désaccord et rechignent à faire les mêmes choix politiques que l'archevêque. Le modèle de sociabilité consensuelle observable dans cette organisation de domination que devient l'archidiocèse de Kinshasa accorde à ceux-là qui soutiennent l'archevêque et, par conséquent, s'accommodent de la dictature mobutienne de se goberger dans les avantages acquis et les paroisses importantes. Il réserve à ceux-ci qui optent pour le changement politique la sévérité et les paroisses pauvres.

La situation se corse dans un contexte de crise économique où l'archidiocèse peine à assurer la sustentation honnête de ses prêtres. Dépendant du *pater familias* qui les fait et les défait, les nourrit et les entretient, ces derniers cristallisent leur situation autour du concept de malaise. On le sait, de manière générale, l'*habitus* du clergé ne l'a pas préparé à la confrontation. Enclin à une attitude de « *Loyalty* » (loyauté) et rarement à celle de « *Voice* » (prise de parole), il est le lieu de l'insoumission silencieuse, des détournements et transgressions symboliques qui, exceptionnellement, entraînent l'« *Exit* » (désertion)<sup>411</sup>. Des voies dérobées de la contestation voient le jour à l'intérieur de l'Église de Kinshasa et se

---

<sup>411</sup> HIRSCHMANN, A., *Exit, Voice and Loyalty*, Cambridge, Harvard University Press, 1970 ; *Idem*, « Exit, Voice and the Fate of the German Democratic Republic », *World Politics*, vol. 45, n° 2, 1993, pp. 173-202.



coulent dans la défection silencieuse, des pratiques discursives et l'exil des prêtres<sup>412</sup>. À partir de 2000, le clergé explicite et exprime ce malaise comme un problème social qui cristallise les revendications sur l'injustice des structures ecclésiales. Il assigne aux mots du langage ordinaire un surplus de signification socio-culturelle avec des enjeux sociaux à redécouvrir<sup>413</sup>. Ainsi naît une forme de résistance qui affecte les interactions sociales et dont rendent compte les pratiques discursives.

En consonance avec la symbolique du clergé, les vocables qui circulent rendent visibles, lisibles et dicibles les représentations du clergé sur le ministère ainsi que ses principales préoccupations sociales. Reliée au registre de l'avoir et du pouvoir, la créativité lexicale du clergé grouille d'images évocatrices qui jouent une fonction critique et « révélatrice ». En sollicitant l'imaginaire, les pratiques langagières orales reproduisent l'ordre social, construisent de nouvelles relations de pouvoir et font de la sustentation des prêtres un problème de pouvoir qui, non seulement illustre la différence sociale, mais génère non moins une forme de résistance du clergé à travers un nouveau rapport avec l'institution religieuse.

Dans le milieu des prêtres kinois, la paroisse est désignée par un vocable du langage courant auquel les prêtres donnent une signification spécifique : « *ligablo* » (boutique, petit dépanneur du coin). Le mot donne à penser même si, reconnaissons-le, au niveau de la réalité concrète l'homologie de structure entre le *ligablo* et la paroisse n'est pas totale. Il n'en est pas de même si l'on quitte la dénotation de ce terme (définition, sens objectif) et que l'on se place au niveau de sa connotation (sens second, suggéré variable selon les groupes, les individus). Au niveau symbolique, les valeurs et représentations charriées par l'un et l'autre terme se recouvrent (offre et demande). Il existe des grands et des petits *ligablo*, la grandeur étant fonction non de l'espace couvert, mais plutôt des entrées en espèces sonnantes et trébuchantes et des dons en nature.

---

<sup>412</sup> SCOTT, J., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1990, pp. 19-44.

<sup>413</sup> HELLER, M., *Éléments d'une sociolinguistique critique*, Paris, Éditions Didier, 2002. Sur la représentation sociale, lire SECA, J.-M., *Les représentations sociales*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin, 2010 ; JODELET, D., « Représentations sociales : un domaine en expansion », dans D. JODELET, (dir.), *Les représentations sociales*, Paris, PUF, 1994, pp. 31-61.

L'application de la désignation en usage dans le domaine économique à la paroisse octroie au ministère une connotation de marché mettant aux prises un vendeur, « courtier de la grâce » (prêtre), des acheteurs (paroissiens) et des biens de consommation soumis à la loi de la concurrence (messe, bénédiction et prières, adoration et exorcisme, neuvaines et campagnes...). Le professionnel du sacré se mue en gestionnaire des biens « sacrés », en « vendeur », et les paroissiens en « clients ». La relation qui s'établit entre les deux est souvent ouverte, affectivement intéressée et repose sur le charisme du « vendeur »<sup>414</sup>. Le contexte étant celui de la diversification des produits et de la profusion des « vendeurs », il revient au prêtre de faire du marketing pour avoir autant de clients que les autres dépanneurs. La recherche effrénée des clients donne parfois libre cours à une économie illicite et une forme de marchandage qui laissent barboter la pastorale dans le marécage de la simonie<sup>415</sup>. La médiation de l'argent dans une situation de marché concurrentiel où les emprunts aux formes émergentes d'expériences spirituelles issues des Églises évangéliques, Églises de réveil et Églises pentecôtistes deviennent fréquents, fait des miracles et de la prospérité des thèmes à la une<sup>416</sup>. Le propriétaire du *ligablo* décide des marchandises à vendre, des prêts et promotions à faire. De même, le *sango mokonzi*<sup>417</sup> (le prêtre-chef, c'est-à-dire le curé) gère son *ligablo* (la paroisse) comme le propriétaire du dépanneur. Il vend ses produits et se vend à une clientèle avide des résultats. Le terme *ligablo* établit un lien entre accumulation des biens matériels et exercice du pouvoir. Il véhicule un déplacement de registre, qui réduit la vocation à une profession. Le professionnel du sacré se mue en un gestionnaire des biens de consommation, en « vendeur », et le paroissien en « client ». Le marchandage entre le prêtre et ses « clients » est une transaction à la fois marchande et monétaire. Il n'est pas basé sur la

---

<sup>414</sup> Sur les élaborations relatives à l'échange commercial, nous renvoyons à WEBER, F., « Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles. Une ethnographie économique après le Grand Partage », *Genèses* n° 41, 2000/4, pp. 85-107.

<sup>415</sup> L'équivalence établie entre honoraire des messes et célébrations eucharistiques déteint sur les quêtes et dîmes qui sont désormais conçues selon la logique de « marché ».

<sup>416</sup> Il est certes vrai que contrairement aux nouveaux mouvements religieux qui investissent la « technologie sociale » et recourent à la télévision, aux blogues et sites internet, le clergé en est encore à un marketing rudimentaire, lequel se révèle pour le moins efficace. C'est à dessein que nous parlons en termes d'efficacité, car la légitimité de l'action du clergé n'est plus jaugée par sa conformité avec la tradition, mais par ses résultats.

<sup>417</sup> Le déterminant « *mokonzi* » (chef) recèle tout le poids et fait la différence avec le vicaire qui est désigné par le vocable *sango*.

communion ni toujours vécu sous le mode de la gratuité. Le registre moral du service et de la gratuité n'étant plus opératoire, seul prime l'intérêt. Les représentations sociales sur ce commerce qui n'échappe pas à la publicité guident désormais l'action. Dans la ligne du sens commun qui soutient que « *kubadilanga, kubasadilanga* » (l'on mange où l'on travaille)<sup>418</sup>, certains membres du clergé s'enrichissent sur le dos de l'institution, et ce, au détriment des chrétiens qui deviennent leurs vaches à lait, mieux, leurs *bilanga* (plantations)<sup>419</sup>. Ceci dénature le régime de donation religieuse, lequel de transfert simple, sans contrepartie (*pure gift*) passe à celui d'échange commercial. Celle-ci est empreinte d'un calcul individualisé fondé sur la compensation et le bénéfice sous-tendu par la philosophie du « grilleur d'arachides » (*muteti nguba*)<sup>420</sup>. Cette philosophie n'est pas l'exclusive de la relation du prêtre avec ses paroissiens puisqu'elle est opératoire pareillement dans les relations entre tous les acteurs de l'organisation religieuse<sup>421</sup>. Il s'en suit une forme d'allégeance clientéliste en consonance avec les anti-valeurs d'une société en crise. Se soustraire à cette approche transactionnelle du ministère, devient s'exclure soi-même de la communion avec l'archevêque. Qui plus est, celui-ci gère le diocèse comme son patrimoine personnel. Non seulement il a la mainmise sur l'économat du diocèse, il s'octroie *motu proprio* la libéralité d'accaparer certains patrimoines matériels et immatériels du diocèse et se prévaut du droit d'en aliéner d'autres.

---

<sup>418</sup> La formule rejoint 1 Cor 9, 13 qui soutient que ceux qui servent à l'autel, ont leur part de l'autel.

<sup>419</sup> Comme le planteur qui cueille en temps propice le fruit de ses plantations, le prêtre fait autant avec son champ de ministère. Dîmes, quêtes, dons et collectes connaissent aussi leurs saisons de vendange et d'emblavage. La dimension performative du verbe « semer » déploie ses virtualités dans des célébrations au cours desquelles, le prêtre donne libre cours à une performance scénique d'argentier de Dieu. La « mise en scène » de la transaction marchande a pour cadre la célébration eucharistique, les adorations, les campagnes d'évangélisation. Elle mobilise des dispositifs mentaux et matériels ainsi que des objets (argent et les sacramentaux).

<sup>420</sup> Voir SOEDE YAOVI, N., « Griller des arachides sans en mettre à la bouche ? », *Annales Philosophiques de l'UCAO* 2, 2005, pp. 175-192. On ne regarde pas la bouche de celui qui grille les arachides dit-on. Pour le sens commun, c'est normal qu'il en mette dans sa bouche.

<sup>421</sup> L'évêque est le grand propriétaire qui ne répugne pas à tirer profit du patrimoine diocésain. Aussi, lorsqu'il visite une paroisse, il est couvert de cadeaux et emporte la collecte de la célébration eucharistique. L'efflorescence des dons génère une surenchère sur la nature des dons : des poules et chèvres, porcs et tortues, escargots et crocodiles, on est passé aux vaches et maisons. De là est né un système de concurrence entre CEV, paroisses et doyennés. À Kinshasa, l'archevêque joue parfois à l'évergétisme et reçoit les cadeaux des Mouvements d'action catholique pour les redistribuer ensuite aux séminaires et à ses pauvres.

La trajectoire du discours sur le *ligablo* atteste son succès et sa prise en charge par le clergé. Sa circulation permet de comprendre l'impact du transactionnel sur le relationnel ainsi que les formes d'interactivité et de discursivités nouvelles qui voient le jour dans le clergé. À suivre la trajectoire du *ligablo*, on comprend mieux comment la convergence entre clientélisme et allégeance à l'autorité dégénère en une stratégie de reconversion de capital économique sous forme de dons et de cadeaux en nature. En effet, étroitement connexe à l'expression « *ligablo* » circule la formulation sentencieuse populaire : « *leisa mpunda mpunda aleisa yo* » (engraisse le cheval, [pour que] le cheval te nourrisse). Plein de bons sens, l'expression est empruntée à une publicité du Pari Mutuel Urbain<sup>422</sup>. Avec sa portée pragmatique, elle renvoie à l'image évocatrice de « graisser la patte » et rend bien l'instrumentalisation de la relation des prêtres avec leurs supérieurs. Mais le plus intéressant à noter dans ce contexte de dissymétrie est le fait que le graissage semble le seul moment de cette relation où une réversibilité est possible. Elle n'entraîne cependant pas d'équivalence entre le prêtre et les autorités ecclésiastiques, la relation étant celle de subordination. La symétrisation de la relation entre l'archevêque et les prêtres par les dons est une forme de corruption fonctionnelle, qui structure l'identité du prêtre selon la philosophie du « grilleur d'arachides ». Le prêtre peut donc se servir du patrimoine qu'il gère et s'en sortir en engraisant l'archevêque. Le « patrimonialisme » étant le mode normal de gestion de l'archidiocèse, la qualification marchande du ministère n'étant plus questionnée, l'on peut se demander ce qu'il en advient de la mission prophétique de l'Église, entendu que l'intérêt et le bénéfice matériels prennent désormais le dessus sur la gratuité du ministère.

La pastorale de la rencontre prônée par F. Etsou a, du temps de la dictature de J.-D. Mobutu, souffert d'un déficit de valeur mobilisatrice assortie et de langage mobilisateur. Elle a été un éteignoir à l'engagement sociopolitique du laïcat et du clergé. Ce dernier a été divisé entre les prêtres partisans de la mouvance présidentielle et ceux opposés à la dictature. L'engagement de F. Etsou à combattre la dictature des Kabila ne mobilise pas les laïcs ni le clergé dont certains membres considèrent l'archidiocèse comme le *ligablo* de l'archevêque, de ses courtisans et zéloteurs. En proie à des problèmes matériels et financiers, ils rendent leur

---

<sup>422</sup> Entreprise de paris hippiques qui organise, commercialise et traite les paris sur les courses des chevaux.

investissement politique tributaire de l'intérêt économique. Lorsque F. Etsou troque la pastorale de la rencontre contre celle de la dénonciation de l'injustice, la vérité comme valeur mobilisatrice de son action ne réussit pas suffisamment à motiver les laïcs dont le statut actanciel, déjà atrophié par les retombées négatives de la marche des chrétiens, a été érodé par ses choix politiques antérieurs (neutralité du temps de la dictature de J.-D. Mobutu). Rien d'étonnant que la campagne « *le cri du Congo* » ait connu un succès mitigé.

Pour un pays affaibli par de nombreuses années de guerre, un peuple harassé par plusieurs décennies de dictature et un clergé confronté à l'atomisation de son unité, miné par des difficultés financières, des problèmes matériels récurrents et la logique du « *leisa mpunda* », le programme pastoral de L. Monsengwo augure un nouveau départ, bref il apparaît comme une pérégrination sur les chemins d'un Congo nouveau. On l'a vu, l'archevêque de Kinshasa l'exprime avec l'invite : « Kinshasa, lève-toi, resplendis de la lumière du Christ ».

L'appel à se lever renvoie au paralytique de Bethesda (Jn 5, 1-9). L'Évangile qui raconte la scène livre trois impératifs dans la séquence suivante : lève-toi, prends et marche. Il nous semble pertinent de garder ensemble les trois ordres de Jésus et de les appliquer tels quels aux laïcs et prêtres de Kinshasa. Il s'agit en effet pour eux de quitter la position couchée, de se redresser pour adopter la stature de la résurrection en prenant en mains le grabat de leur misère et espoir différés après autant d'années de végétation et d'attentisme. L'enjeu de cette prise en main est un déplacement non seulement topographique, mais aussi symbolique et stratégique. Marcher, quitter le lieu où l'on ressasse la misère, où l'on se morfond à déplorer de n'avoir personne (Jn 5, 7), c'est se mouvoir pour un autre lieu où l'on devient une personne libre, de cette liberté déroutante qui anime Jésus. Ce déplacement nécessite le courage de remettre en question la fixité du temps et l'ordre figé des choses. Il impose de choisir le registre de la vie, d'enfreindre le prescrit et de jouir de l'indépendance vis-à-vis du rituel (le premier qui descend est guéri) et de ses cérémoniaires. Il exige un éthos spécifique et appelle des pratiques concrètes. La marche n'a pas d'itinéraire prédéfini, mais, elle est balisée pour l'anticipation du Royaume de Dieu et un vivre-ensemble sous forme de culture et de pratique. La culture du paralytique était celle de l'attentisme et de l'accueil de la réalité comme une fatalité. Ce fatalisme teinté d'inertie est une croyance au déterminisme, sur fond de pessimisme. On la retrouve aussi à Kinshasa. *Mboka oyo ekobonga lisusu te, mboka oyo*

*baloka yango* (ce pays ne va jamais se développer, ce pays est maudit) entend-on dire à longueur de journée à Kinshasa.

La rencontre de Jésus appelle un changement d'attitude et une pratique nouvelle qui consiste à ne pas attendre les autres, mais à se lever. Or, il se trouve que cette liberté préfère la vie à la Loi au point de défier l'autorité du sabbat<sup>423</sup>. Là gît la dimension subversive du programme qui devrait mobiliser les fidèles à se mouvoir pour la reconstruction de leur pays. Pourtant, au-delà de la valeur suggestive de ce programme, l'on doit regretter qu'il n'ait pas été transformé en un projet pastoral.

Mais, il ne faut pas perdre de vue que l'épiscopat de L. Monsengwo est porté par la valeur mobilisatrice de la visibilité. Celle-ci l'émaille d'éloges autoréférentiels qui déteignent sur l'engagement des laïcs et des prêtres. L'affirmation peut paraître excessive, mais il est facile d'en apporter la preuve, sous la forme d'un double constat. Le premier se rapporte à la marche des chrétiens de Kinshasa. Lorsque ceux-ci assument leur rôle prophétique, traduisent dans le concret leur engagement sociopolitique en organisant le 16 février 2012, une marche ensemencée par l'appel de la CENCO au courage de la vérité, ils ne reçoivent pas un soutien clair et assuré de leur archevêque. Voilà qui suggère la question de la latitude d'action dont disposent les fidèles sur le terrain politique. Tout porte à croire que le militantisme chrétien est subordonné à l'ancienne théorie des mandats. Ce qui maintient les laïcs sous le contrôle de la hiérarchie. Pour une Église qui a levé l'option de ne pas se doter d'une réelle expression partisane, subsiste la difficulté non seulement d'émergence d'acteurs responsables, mais aussi, et surtout de marges de manœuvre pour une action politique résolue des laïcs. Le manque d'articulation entre les prises de position audacieuses de L. Monsengwo et les aspirations, attentes et engagements des chrétiens indique comment la visibilité de l'archevêque de Kinshasa court le risque de déteindre sur la visibilité des laïcs et de l'Église comme phénomène collectif et politique.

Le second constat concerne les rapports de L. Monsengwo avec les prêtres kinois de la diaspora ainsi que le problème de la sustentation honnête de ses prêtres. Une analyse de la

---

<sup>423</sup> Nous nous inspirons largement de POUSSEUR, R., TEISSIER, J., *Qui donc est Dieu ? À la lecture de l'Évangile de Jean*, Paris, les Éditions Ouvrières, 1984, p. 80 s.

rencontre du 28 mai 2008 à Braine-l'Alleud (Belgique) révèle une distorsion discursive de la communication qui insiste sur le renoncement à la famille et la tentation du « *Mammona iniquitatis* » (Lc 16, 11) débouchant dans le départ en quête d'argent et d'aisance<sup>424</sup>. On aurait mauvaise grâce à contester la lecture de la réalité par l'archevêque de Kinshasa. Elle est faite cependant à partir de sa position sociale spécifique. Or, à l'analyse, ses présupposés laissent entrevoir un discours normé et normatif, une parole impérative, à sens unique, non négociable sur le retour inconditionnel de ses prêtres à Kinshasa. Mais seulement, l'archevêque de Kinshasa ne réussit pas à créer la convergence ni à rapatrier ses prêtres. Mené avec volontarisme, de manière unilatérale, non dialogale et autonomisée, le projet de rapatriement des prêtres « exilés » échoue.

Il est loin d'être certain que le projet de péréquation préconisée comme solution aux problèmes financiers du clergé ait abouti. L'introduction du changement dans la culture de *leisa mpunda*, le rejet de la philosophie du *muteti nguba*, et la critique de l'approche du *ligablo* est une action d'innovation socioéconomique. C'est un changement organisationnel dont les dispositifs d'intervention restent aveugles aux impasses de la péréquation. L'approche positiviste du problème financier vise l'égalité, mais néglige le sens construit par les prêtres par rapport à leur mission. Elle est affaiblie par une paucité d'osmose entre les visées de l'archevêque et les intérêts des prêtres. Quoi qu'il en soit, en cette matière on est en présence d'une constellation d'intérêts hétérogènes. Que ces derniers soient discutables peut être établi. Tout indique qu'en se passant des enjeux du changement, des intérêts des prêtres et de leur point de vue, en méconnaissant les vertus d'une délibération participative, la stratégie de communication institutionnelle descendante est perçue comme une imposition, un dissolvant de la péréquation qui ne résout pas la question de la sédimentation des inégalités dans le clergé. De notre point de vue, elle n'aboutit à aucun accord et n'instaure pas un processus de convergence<sup>425</sup>. Comme telle, elle aurait dû être co-construite par l'ensemble des acteurs (évêques, laïcs, prêtres) pour créer des espaces de débats précédés

---

<sup>424</sup> MONSENGWO, L., « Rencontre avec les prêtres de Kinshasa à Braine-l'Alleud », dans I.-M. CORREIG, *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi*, op. cit., pp. 414-416.

<sup>425</sup> FOUURIAT, M., *Le changement organisationnel dans les établissements sociaux et médico-sociaux*, Rennes, Presses de l'École des hautes études en santé, 2013, pp. 171-188 et passim.

d'un temps d'expérimentation à une échelle réduite avant son extension et sa généralisation à tout l'archidiocèse. Or, c'est précisément sur ce point du dialogue que la visibilité comme valeur mobilisatrice déploie ses limites.

On notera de plus qu'innover avec un fonctionnement stabilisé en matière d'argent ou de pouvoir par décrets est pour les Kinois surfer sur des vagues où l'indocilité et l'insoumission, sous les oripeaux de l'obéissance, de la participation et de l'adhésion, s'ajustent aux sanctions éventuelles. Conçue dans le contexte d'une gestion patrimonialisée et de reconduction des pratiques de *leisa mpunda*, le projet de péréquation s'envase dans les marécages du clientélisme et se réfracte contre la résistance passive du clergé : c'est la dissidence pratique.

Le constat le plus commun est que le visage de la sustentation honnête du clergé se regarde dans un miroir brisé par un environnement marqué désormais par le favoritisme, la donne ethnique, la coterie des laudateurs de l'archevêque et l'intrusion de la parentèle. Comme pour l'épiscopat de F. Etsou, le stock idéologique disponible consacre l'obéissance, et la démission de toute responsabilité personnelle au profit du leadership exercé par l'archevêque. Or, cette direction est autoritaire. Il éveille certes quelques disponibilités d'action. Mais son déficit d'orientations qui dépassent les principes généraux et traduisent les principes éthiques en termes mobilisateurs demeure une hypothèque à l'action. Il s'ensuit que les laïcs et le clergé se retrouvent face à une autorité indiscutée et indiscutable qui, dans le catholicisme, est la seule qui représente l'Église.

Les relents du paternalisme observable chez F. Etsou et L. Monsengwo sont une perversion de la valeur de fraternité. Ils trouvent leur terreau dans le modèle de sociabilité consensuelle inhérent à l'image d'Église famille. Le modèle qu'ils privilégient comme symbole d'autorité n'est pas un frère aîné (J.-A. Malula), mais plutôt un parent (père chez F. Etsou, chef chez L. Monsengwo). La référence non critiquée de l'archidiocèse à la vie familiale ayant transformé la fraternité en un miroir aux alouettes, les prêtres et les laïcs sont contraints à l'obéissance. Ce conformisme démobilise les laïcs, décourage les bonnes volontés et écarte du clergé des personnalités un peu fortes, capables d'autonomie, d'initiatives ou de pensée personnelle. Cela dit, d'un épiscopat à l'autre, on retient également la rémanence et la résurgence de la structuration des chrétiens, comme sujets politiques à travers un magistère qui éveille les consciences et les engage à une participation politique citoyenne. On décèle néanmoins une



pesanteur<sup>426</sup> de la part des archevêques qui ont succédé à J.-A. Malula sur le siège de Kinshasa. Ils fonctionnent selon une base dogmatique, un modèle patriarcal et patrimonial de l'autorité. La latitude d'action de F. Etsou et L. Monsengwo vis-à-vis de Rome, de l'État et du peuple se trouve amenuisée. En conséquence, la question de la sortie de la dictature semble en partie bloquée par un problème interne à l'Église.

Sans devoir conclure à une homologie de structure stricte entre les autoritarismes politiques congolais et les autoritarismes ecclésiastiques, nous pensons devoir retenir, au-delà des divergences certaines, quelques convergences dans les interactions entre le politique, l'économique, le social et le religieux tels qu'ils se découvrent dans l'épiscopat de F. Etsou et L. Monsengwo. On retiendra parmi les convergences, l'autonomisation de l'archevêque, l'utilisation néopatrimoniale des ressources rétributives, le recours aux moyens coercitifs et la banalisation de l'arbitraire.

Que les autoritarismes ecclésiastiques concentrent la vie de l'archidiocèse dans l'archevêque peut être facilement démontré. Dans l'un comme dans l'autre épiscopat, la collaboration avec les auxiliaires ignore les dispositions du canon 405 § 2 du Code de droit canonique. Il s'ensuit que la vie du diocèse s'arrête en cas d'absence de l'archevêque. Les évêques auxiliaires sont des figurants qui ne sont pas consultés pour les affaires importantes de la vie du diocèse. L'autonomisation de l'archevêque entraîne, d'une part, l'inexistence du collège des consultants, des conseils presbytéral et pastoral, et, d'autre part, l'atomisation de l'unité du clergé. Les autoritarismes ecclésiastiques ne s'accommodent pas de structures de dialogue et redoutent les structures intermédiaires. L'archevêque a dès lors le champ libre pour décider et même hypothéquer l'avenir de l'archidiocèse. Sans requérir l'avis de la commission des ministères laïcs ni celui du Centre pastoral diocésain, F. Etsou rétrocede à des congrégations religieuses, les paroisses confiées par son prédécesseur aux ministres laïcs. Son successeur sur le siège de Kinshasa radicalise la mesure en cautionnant la suppression de ce ministère. Il faut par ailleurs noter que l'un et l'autre collaborent difficilement avec le Centre pastoral diocésain et rechignent à promouvoir l'Assemblée du clergé kinois. Ce dernier, au-delà de

---

<sup>426</sup> Il s'agit des structures qui pèsent lourdement sur les acteurs et censurent leurs initiatives. Lire RESZOHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement social, op. cit.*, p. 19.

l'apparence, ne constitue pas leur préoccupation et demeure traversé par des conflits et divisions qui sont loin de concourir à l'unité du presbyterium, entendu que chacun fonctionne plus avec ceux qu'il a ordonnés et les zélateurs du sérail.

Les autoritarismes ecclésiastiques font un usage néopatrimonial du patrimoine matériel du diocèse. Autant ils s'impliquent dans la recherche des ressources pour la subsistance des prêtres et la vie du diocèse, autant ils récusent de rendre compte de la gestion des ressources et de l'administration du patrimoine. F. Etsou confie la paroisse de Maluku à une congrégation religieuse, ignorant que le terrain de la paroisse, avec son accès sur le fleuve pouvait bien être une source d'autofinancement pour le diocèse. L. Monsengwo pour sa part se prévaut de ses propres ressources financières pour se dispenser de tout rapport sur la péréquation. Confondant leur volonté avec la volonté de Dieu, F. Etsou comme L. Monsengwo exigent des prêtres une obéissance doublée de *pietas* et privilégient les prêtres laudateurs et zélateurs au détriment de tous ceux qui posent et se posent des questions. Bon nombre de ceux-ci sont victimes des nominations sanctions se déclinant par les affectations dans des paroisses « pauvres » ou situées dans les périphéries de la ville. Dans un contexte où la fonction de curé participe à la gestion de l'avoir et donne accès à la richesse, le flou qui entoure les nominations en fait un instrument de coercition qui récompense les uns et punit les autres. Les autoritarismes ecclésiastiques se satisfont de la non-congruence entre les postes et les compétences au nom de la fidélité à la parentèle et à la coterie. Il n'est pas rare que la générosité manifestée envers un membre de la famille de l'archevêque ou une de ses relations, bref, le trafic d'influence se solde par une promotion. C'est peu dire que l'inverse est souvent de l'ordre du possible. La contestation des nominations s'accompagne des mesures de représailles allant de la relégation au renvoi en famille. F. Etsou comme L. Monsengwo font de Kwamouth et Mbakana le bague des prêtres à problèmes.

Le problème de l'exercice de l'autorité, les rapports des fidèles avec la hiérarchie, l'autonomisation des évêques, le manque d'unité du clergé et l'inconstance de l'engagement politique de l'épiscopat plongent l'Église du Congo dans une phase d'apesanteur historique. L'enjeu qui se dégage de cette situation est une nouvelle manière d'être et de faire Église susceptible de construire un *éthos* commun et un consensus culturel assortis à la nouvelle donne politique.

On comprend dès lors les recommandations des évêques sur les pratiques civiques, la participation sociale et la participation électorale responsable. On est ainsi justifié de soutenir que F. Etsou et L. Monsengwo manifestent une propension à privilégier les formes conventionnelles de participation politique et de faire du vote une modalité par excellence de participation citoyenne. La question de l'action individuelle croise sur sa route celle d'une action susceptible d'agir sur le pouvoir politique. De ce point de vue, la question de l'action collective demeure posée.

Lorsque la conjonction imprévisible des circonstances va inscrire le Zaïre dans la dynamique de changement non pas événementiel, mais structurel avec la CNS, les chrétiens vont développer de nouvelles représentations sur le changement politique et leur identité. Ils vont dès lors se mettre en mouvement et faire de la rue le lieu d'interaction et de protestation politique. Allant au-delà du témoignage individuel, les chrétiens vont agir collectivement en Église et organiser en 1992 une manifestation dans l'espace public. Cette grande première germera pendant une vingtaine d'années avant de fleurir après la proclamation des résultats des élections de 2011. Il convient de s'arrêter sur les marches que ces deux catalyseurs (fermeture de la CN, proclamation des résultats des élections) occasionnent. On verra que cette mise en perspective nous conduira à analyser la marche du 1<sup>er</sup> août qui augure d'une manière nouvelle pour les évêques de la RDC, d'agir en citoyens et en sujets politiques.

### 3.2.2. L'événement protestataire comme défiance des autorités religieuses et politiques : analyse de la marche du 16 février 1992

Le 16 février 1992, les habitants de Kinshasa sont descendus dans les rues de la capitale pour protester contre la suspension des travaux de la CN. Le déferlement des Kinois et leur

occupation massive de la rue ont été une forme de mobilisation politique<sup>427</sup> inédite, initiée par les chrétiens catholiques. En effet, les répertoires d'action collective<sup>428</sup> sous la dictature de J.-D. Mobutu ne connaissent pas cette grande première. L'inféodation du syndicat et la domestication des Universités ainsi que la suspension du droit de grève réduisent les vellétés d'une quelconque protestation dans l'espace public congolais<sup>429</sup>. Dans tous les cas, le contrôle du maillage de la surface sociale et la dynamique d'emprise que le MPR ainsi que l'appareil militaire et policier ont mis en place sous la dictature de J.-D. Mobutu suffisent à étouffer dans l'œuf toute forme de mobilisation. On peut donc dire que jusqu'en 1992, la peur de la répression inhibe toute manifestation d'opposition aux idéaux du MPR et démobilise les Zaïrois. L'espace public zaïrois dans son ensemble ne connaît, comme formes de mobilisation, que les pratiques codifiées et routinisées par la MOPAP. Il ignore la contestation institutionnalisée.

L'historiographie zaïroise dénombre ainsi comme formes de mobilisation, des manifestations qui ont pour site la rue (marches de soutien, défilés) et les « rassemblements populaires » (meetings) au stade ou à la Cité du parti à N'sele. La manifestation partisane est structurée selon le modèle militaire. La mobilisation idéologique tient lieu d'attestation d'identité des membres du MPR, d'affirmation de la légitimité du Parti-État et de la popularité de son guide

---

<sup>427</sup> À la suite de P. Mann, nous entendons par mobilisation « toute forme de rassemblement se produisant dans ou autour d'une organisation chargée de défendre ou de promouvoir un nouvel ordre de vie ». Lire MANN, P., *L'action collective. Mobilisation et organisation des minorités actives*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 94. C'est un « ensemble de productions collectives visant principalement à créer ou à augmenter la reconnaissance de la cause défendue ou, pour le dire autrement, de lutter pour la reconnaissance de la cause défendue ». Lire FRANQUEMAGNE, G. *et alii*, « Temporaliser l'analyse des mobilisations politiques », dans Th. BERTHET *et alii*, *Les nouveaux espaces de la régulation politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 113. Pour notre part, nous rangeons dans la catégorie de mobilisation politique la production discursive de l'épiscopat congolais. Nous allons y revenir.

<sup>428</sup> Selon P. Braud, il s'agit de « l'ensemble des moyens de pression théoriquement utilisables par une population mobilisée pour la défense d'intérêts collectifs ». Lire BRAUD, P., *Sociologie politique*, Paris, LGDJ, 1992, p. 712. C. Tilly désigne par ce terme « les moyens établis que certains groupes utilisent afin d'avancer ou de défendre leur intérêt ». Cité par OFFERLÉ, M., *Sociologie des groupes d'intérêt*, *op. cit.*, p. 102. À son avis, « l'idée de répertoire présente un modèle où l'expérience accumulée d'acteurs s'entrecroise avec les stratégies d'autorités, en rendant un ensemble de moyens d'action limités plus pratique, plus attractif, et plus fréquent que beaucoup d'autres moyens, qui pourraient, en principe, servir les mêmes intérêts ». Lire TILLY, C., « Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne », in *Vingtième siècle*, volume 1, n°4, 1984, p. 99. Lire aussi « Ouvrir le répertoire d'action. Entretien avec Charles Tilly », *Vacarme* 31, printemps 2005, pp. 21-22 ; TARROW, S., *Power in Movement : Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

<sup>429</sup> On dénombre parmi les manifestations de protestation celle des étudiants de l'Université Lovanium (1969 et 1971), et celle des étudiants de l'Institut du bâtiment et travaux publics (IBTP).

de chef. À ce titre, elle participe à l'ancrage social du Parti-État. Il est intéressant de noter que la scénographie manifestante au stade et la dramaturgie orchestrée dans les meetings sont perçues aussi bien par les haruspices du Président, les dignitaires du régime, la presse que les Zaïrois comme des indicateurs de la santé du parti, de la renommée du Président-Fondateur et de la légitimité de son pouvoir<sup>430</sup>. Au point où nous sommes, retenons que les manifestations organisées par le Parti-État ont marqué l'imaginaire et la mémoire collective des Zaïrois.

Les répertoires d'action collective observable au Zaïre avant 1992 considèrent la grève comme une mobilisation politique protestataire parfois tolérée, mais souvent sous le coup d'une prohibition institutionnalisée<sup>431</sup>. Ils mentionnent la plus conventionnelle des manifestations : le vote. Or, au plus fort de la dictature de J.-D. Mobutu, celui-ci est, pour reprendre les mots de Bertrand Badié et G. Hermet, une « institutionnalisation autoritaire de l'expression politique »<sup>432</sup>. Nous le rangeons dans la catégorie des « élections sans choix »<sup>433</sup>. C'est donc un simulacre qui se décline en plébiscite du Président ou en cooptation de ses lieutenants. L'investissement de la rue et donc de l'espace public pour des fins de propagande demeure donc l'apanage du Parti-État. Le peuple zaïrois qui ploie sous une « prostration collective sévère »<sup>434</sup>, est anesthésié par une mémoire marquée par l'oppression.

---

<sup>430</sup> Notons que le modèle du stade comme baromètre de légitimité et de popularité a été adopté par les musiciens et les groupes religieux. Le fétichisme du nombre est tel qu'une célébration religieuse peut être retardée d'une heure ou plus dans l'attente de l'occupation de tous les gradins. Même pour l'Église catholique, faire le plein du stade est une performance recherchée. La mobilisation d'une assistance performative participe à une rhétorique de la visibilité et à une manifestation spectaculaire de l'autorité ecclésiastique. Un stade plein authentifie la vitalité de l'Église. Celle-ci s'expose, se raconte et théâtralise son fonctionnement harmonieux et affirme sa pérennité. L'analyse de l'architecture discursive des célébrations (animation, discours, slogans, chants, acclamations...) rend aussi compte de l'affirmation de la légitimité de l'ordinaire du lieu qui, au-delà de la théâtralisation communautaire de la vitalité de son diocèse, visibilise son pouvoir. Une anthropologie empirique de l'utilisation du stade par les organisations religieuses congolaises reste encore à faire. On lira avec intérêt, sur la métaphore du théâtre GOFFMAN, E., *La mise en scène de la vie quotidienne, I, la présence de soi*, Paris, Minuit, 1973. Sur la corrélation entre visibilité et pouvoir, lire FOUCAULT, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 219 s.

<sup>431</sup> L'institution d'un syndicat unitaire (l'Union des travailleurs du Zaïre) est une camisole qui rend inaudibles les revendications des travailleurs en faveur de la grève.

<sup>432</sup> BADIÉ, B., HERMET, G., *La politique comparée, op. cit.*, p. 241.

<sup>433</sup> *Idem*, p. 241. Lire aussi LINZ, J.-J., HERMET, G., ROUQUIÉ, A., *Des élections pas comme les autres*, Paris, Presses de Sciences Po, 1978.

<sup>434</sup> CASTILLO DURANTE, D., *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, XYZ éditeur, 2004, p. 35.

Sa résignation ne le dispense cependant pas de formes de résistance souterraine<sup>435</sup>. Elle ne va pas non plus se prolonger indéfiniment.

En effet, l'avènement de l'UDPS en 1982 réveille des potentialités mobilisatrices blotties. Le nouveau parti qui s'installe dans l'opposition non clandestine investit l'espace public à des fins politiques. Il organise des marches, sit-in, meetings et villes mortes qui font de la rue un cadre d'expression politique. L'UDPS s'érige en une opposition illégale, non consentie, mais effective qui exprime au grand jour les limites du Parti-État. Il conforte ainsi sa visibilité à travers des démonstrations de force, épisodiques certes, mais qui somme toute, laminent la façade du Parti-État. L'émergence des parlementaires debout dont la fonction de mobilisation partisane installe l'hémicycle dans la rue, affaiblit le monopole du MPR sur l'espace public. Au fil des années, les fonctions de la rue se diversifient. Lieu des cortèges religieux, corporatifs et festifs, des deuils et des cortèges funèbres<sup>436</sup>, des manifestations ludiques et sportives, la rue devient autant le lieu des abréactions et l'exutoire des frustrations. Elle se prête à un investissement non autorisé qui donne libre cours à l'humour, à la dérision, à l'ironie et à la parodie<sup>437</sup>. À partir de 1990 les employés de l'Office national des transports (ONATRA) entrent en grève. Les mamans ménagères, puis les élèves investissent tour à tour la rue. Ils sont suivis par des chauffeurs de taxi<sup>438</sup>. La rue devient le site des marches, des émeutes et des pillages<sup>439</sup>. Seulement faut-il ajouter aussitôt, son occupation à des fins de manifestations politiques nécessite désormais l'autorisation des autorités<sup>440</sup>.

---

<sup>435</sup> Sur cette résistance, lire SCOTT, J.-C., « Infra-politique des groupes subalternes », *Vacarme* 36, été 2006, pp. 25-29 ; CERTEAU (de), M., *L'invention du quotidien*, t. I, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, 105, 146-147 ; BAYART, J.-F., « La revanche des sociétés africaines », *Politique africaine* 11, septembre 1983, pp. 95-127.

<sup>436</sup> BADIÉ, B., HERMET G., *La politique comparée*, *op. cit.*, p. 251. Il vaut la peine de noter qu'à Kinshasa, les cortèges funèbres donnent libre cours à des chansons et une dramaturgie qui contestent le pouvoir du Président J.-D. Mobutu. Ils constituent une forme de mobilisation à signification politique dont la construction symbolique mérite étude.

<sup>437</sup> Ainsi en est-il du rituel de l'enterrement appliqué au Président Mobutu par les étudiants de l'IPN et les fonctionnaires.

<sup>438</sup> L'année 1991 est secouée par des pillages à Kinshasa, Lubumbashi, Kananga, Mbuji-Mayi, Moanda... Lire KALULAMBI PONGO M., *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, *op. cit.*, pp. 107-129 ; AFANA, D., *La balade démocratique du Zaïre. Sept ans de transition tumultueuse (1990-1997)*, Kinshasa, HIPOC, 1998, p. 7 s.

<sup>439</sup> AFANA, D., *La balade démocratique du Zaïre*, *op. cit.*, p. 18-28 et *passim* ; VAN PARYS, J.-M., « Le pillage : une fête ou un piège ? », *Mbengu*, 29, 1991, 2-7.

<sup>440</sup> Suivant l'importance de la manifestation, c'est le chef du quartier, le bourgmestre ou le gouverneur de la ville qui accorde l'autorisation.

La lente institutionnalisation du recours à la rue à des fins contestataires n'a pas épargné le stade. En effet, il s'y déroule des manifestations « dépendantes »<sup>441</sup> qui détournent le stade de son usage partisan. Le lieu de théâtralisation du pouvoir, de démonstrations ostentatoires et de pathétiques incantations à la gloire du timonier zaïrois, le site qui jusque-là servait de promontoire au guide éclairé devient le théâtre de parodies, d'instrumentalisation politique des frustrations et rejets de sa politique. Kinshasa ne parle plus d'une seule voix. La symphonie qui monte du stade est claironnée sur les pas d'une danse macabre qui prélude la libéralisation de l'espace public. On le voit, l'innovation dans la culture protestataire des Kinois a été préparée de longue date. Le point culminant de cette innovation est la marche des chrétiens qu'il nous faut à présent analyser.

Il existe quelques monographies sur cette marche avec des approches événementielles, chronologiques et anthropologiques variées, mais qui livrent peu d'acquis théoriques<sup>442</sup>. Pour notre part, en nous limitant aux sources disponibles (presse écrite, monographies, analyse qualitative, observation ethnographique)<sup>443</sup>, tenant compte des avancées et des limites de la théorie de mobilisation des ressources<sup>444</sup>, nous nous inspirons de la sociologie des mobilisations. Sans chercher à résumer des travaux que leur ampleur interdit d'embrasser

---

<sup>441</sup> Il s'agit des « manifestations organisées parce qu'une personnalité est présente : l'existence même de la manifestation dépend de la survenance de cet événement extérieur qu'est la venue d'une personnalité ».

<sup>442</sup> MPUNDU, J., *Marche de l'espoir. 16 février 1992. Le peuple congolais prend son destin en mains*, op. cit. ; CHEZA, M., « Marche d'espoir. Kinshasa. 16 février 1992 », dans P. DELISLE, M. SPINDLER, (dir.), *Les relations Églises-État en situation postcoloniale. Amérique, Afrique, Asie, Océanie. XIXe-XXe siècles*, Paris, Karthala, 2003, pp. 309-318 ; GAISE, R., *L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990-24 avril 1995)*, op. cit., pp. 88-100 ; BOGUMIL JEWSIEWICKI, et alii, « Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs : la naissance de la démocratie à Kinshasa », *Cahiers d'Études africaines*, 137, XXXV-1, 1995, pp. 209-237 ; DORLODOT (de), P., « Marche d'espoir », *Kinshasa 16 février 1992, Non-violence pour la Démocratie au Zaïre*, Paris, Groupe Amos, L'Harmattan, 1994 ; NDAYWEL È NZIEM, I., *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993)*, Bruxelles, Institut africain-CEDAF (« Cahiers africains », 6), 1993 ; CIERVIDE, J., « Zaïre 1990-1992 : éveil du peuple », *Zaïre-Afrique*, 264, 1992, pp. 219-226 ; VAN PARYS, J.-M., « Tirer sur les gens qui prient », *Renaître*, 6, 15 avril 1992, pp. 11-12 ; VATA DIAMBANZA, « Kinshasa : le dimanche de l'horreur », *Renaître*, 4, 15 mars 1992, pp. 2-3.

<sup>443</sup> Nous ne disposons pas de sources administratives ou policières pour la simple raison qu'elles n'existent pas. Il faut en dire autant des sondages des manifestants.

<sup>444</sup> Selon O. Fillieule et C. Péchu, la théorie de mobilisation des ressources approche de manière rationnelle et instrumentale les facteurs politiques, organisationnels et stratégiques qui concourent à la formation et à l'évolution des mouvements sociaux. Elle accorde autant une grande importance aux ressources externes, au rôle des réseaux associatifs et des organisations pré-existantes, à la variation du coût /bénéfice de l'action. Sur la question très débattue de la pertinence de cette théorie, lire d'eux, *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, Paris, L'Harmattan, 1993, pp. 73-116.

d'un seul point de vue, nous nous en tenons à ceux de O. Fillieule. En privilégiant le paradigme identitaire ou la théorie des mouvements sociaux, nous abordons les trois questions qui structurent la mobilisation à savoir les conditions d'émergence, les facteurs de passage au collectif de motivation individuelle et les conditions de réussite ou d'échec<sup>445</sup>. L'analyse porte sur les facteurs conjoncturels, les conditions structurelles, le contexte institutionnel, l'environnement culturel et l'organisation des deux marches. Elle rend compte de ses effets immédiats et à plus long terme, elle met l'accent sur ses significations et sa prégnance sur la mémoire collective<sup>446</sup>. L'enjeu est de montrer en quoi, comme mobilisation protestataire, la marche du 16 février est une forme d'action chrétienne qui infléchit l'autoritarisme de l'État. Relevons la difficulté de la démarche qui n'est pas à l'abri des interprétations rétrospectives ni de parti-pris normatif.

Rappelons pour mémoire que la marche ici à l'étude est une protestation collective<sup>447</sup> organisée à un moment où les référents culturels des Zaïrois sont marqués par le processus de « démocratisation ». Elle bénéficie donc de quelques opportunités politiques<sup>448</sup>. Sidney Tarrow définit celles-ci comme « une série de dimensions cohérentes – mais pas nécessairement formelles, permanentes ou naturelles – de l'environnement politique qui peut encourager ou décourager les individus d'avoir recours à l'action collective »<sup>449</sup>. Attentif plus que tout autre au déroulement de l'action collective, S. Tarrow souligne que la structure des

---

<sup>445</sup> FILLIEULE, O. et PÉCHU, C., *Lutter ensemble, op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>446</sup> Sur ces variables, lire LECOMTE, P., DENNI, B., *Sociologie du politique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990, p. 94.

<sup>447</sup> Jérôme Lafargue l'entend comme « l'expression de revendications épisodiques ou durables résultant de l'exaspération d'antagonismes entre le pouvoir et la société, exprimées par plusieurs personnes organisées ou non ». Lire LAFARGUE, J., *La protestation collective*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 7.

<sup>448</sup> Peter Eisinger proposait en 1973 de regrouper sous l'appellation de structure des opportunités politiques l'ensemble des éléments de l'environnement et du contexte politiques exerçant une influence positive ou négative sur l'engagement dans une protestation collective. EISINGER, P.-K., « The Conditions of Protest Behavior in American Cities », *American Political Science Review*, 67 (1), 1973, pp. 11-12 ; FILLIEULE, O. et PÉCHU, C., *Lutter ensemble, op. cit.*, pp. 171-189 ; MC ADAM, D., « Political opportunities : conceptual origins, current problems, future directions », in D. MC ADAM, J. MC CARTHY, et M.-N. ZALD, (dir.), *Comparative Perspective on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 23-40 ; MC ADAM, D., MC CARTHY, J. et ZALD, M.-N., « Introduction : opportunities, mobilizing structures, and framing processes - toward a synthetic, comparative perspective on social movements », in D. MC ADAM, J. MC CARTHY, et M.-N. ZALD, (dir.), *Comparative Perspective on Social Movements, op. cit.*, pp. 1-20.

<sup>449</sup> TARROW, S., *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy, 1965-1975*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989, p. 17.



opportunités politiques n'est pas seulement une variable indépendante à la racine de la mobilisation. Elle est aussi une variable dépendante susceptible de modifications en cours de réalisation de l'action collective<sup>450</sup>.

Il sied de noter à ce point que la structure des opportunités politiques se réfère à la réceptivité ou à la vulnérabilité du système politique à l'action d'un groupe contestataire donnée<sup>451</sup>. Suivant l'analyse de S. Tarrow, on peut retenir comme facteurs et ressources potentiellement disponibles ceux-ci : le degré d'ouverture ou de fermeture du système politique ; la stabilité ou les instabilités des alignements politiques ; la présence ou l'absence d'alliés et de groupe de soutien ; la division des élites et leur tolérance pour la protestation et enfin, la capacité du gouvernement à initier des politiques publiques<sup>452</sup>. À ces facteurs, nous intégrons des dimensions d'ordre culturel, symbolique ou cognitif. Plus encore, nous inspirant de Ruud Koopmans<sup>453</sup>, nous tenons compte aussi des opportunités concrètes, à savoir les chances de succès de la marche, la réforme ou la menace, la facilitation et la répression<sup>454</sup>. En ce sens, il est important de montrer l'influence des opportunités sur la marche et d'établir les outils de « cadrage » qui concourent à la saisie cognitive des significations et aux définitions

---

<sup>450</sup> TARROW, S., « States and opportunities : the political structuring of social movements », in D. MC ADAM, J. MC CARTHY, et M.-N. ZALD, (dir.), *Comparative Perspective on Social Movements, op. cit.*, pp. 41-61. Selon lui les opportunités peuvent changer pendant l'action, connaître une extension et même créer d'autres opportunités favorables aux élites au pouvoir.

<sup>451</sup> FILLEULE, O., *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 48.

<sup>452</sup> TARROY, S., *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 85-89 ; FILLIEULE, O., *Sociologie de la protestation, op. cit.*, p. 59. Comme toute théorie, la structure des opportunités politiques a ses limites. Selon J. Goldstone et C. Tilly, elle « néglige les mouvements tactiques et les contre-mouvements qui opposent régimes et opposants, lesquels s'engagent dans une série de choix quant aux actions, à la répression, et aux concessions ». Lire, « Threat (and Opportunity) : Popular Action and State Response in the Dynamics of Contentions Action », in R. AMINZADE *et alii*, *Silence and Voice in the Study of Contentious politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 181.

<sup>453</sup> KOOPMANS, R., *Democracy from below. New Social Movements and the Political System in West Germany*, Boulder, Westview Press, 1995.

<sup>454</sup> Nous sommes aussi attentif aux dispositions prises par les contre-mouvements pour réprimer et mâter la mobilisation. Nous pensons ici aux facteurs déterminant le degré de facilitation ou de répression, et l'éventualité de succès ou d'échec, d'une mobilisation. Hanspeter Kriesi en identifie trois : la structure formelle de l'État, les procédures informelles et stratégies dominantes des autorités politiques à l'égard des challengers, ainsi que la configuration du pouvoir dans le système des partis (c'est-à-dire la « distribution du pouvoir » entre les différents partis et les relations qui les unissent). HANSPETER KRIESI, « The Political Opportunity Structure of New Social Movements », in C.-J. JENKINS, B. KLANDERMANS (eds), *The Politics of Social Protest*, Londres, UCL, 1995, pp. 167-198.

communes que les chrétiens donnent à la suspension des travaux de la CN<sup>455</sup>. C'est bien, nous semble-t-il, que prenant appui sur un tel cadrage, William Gamson et David S. Meyer comme Doug McAdam, S. Tarrow et Charles Tilly insistent sur la visibilité des opportunités<sup>456</sup>. Cela signifie clairement que nous allons établir comment les organisateurs posent le problème, interprètent la situation et les solutions qu'ils préconisent.

La congruence des différents facteurs notamment le processus de démocratisation, la conditionnalité, l'émergence des partis d'opposition, la floraison des ONG et de la société civile, la montée d'une presse indépendante<sup>457</sup>, la conscientisation par le groupe Amos et les chansons qui exaltent la démocratie<sup>458</sup>, éclairent la genèse sociale de la marche du 16 février. On retient de même parmi les mécanismes sociaux qui engendrent les conditions favorables à la marche, l'interaction concrète des divers acteurs, intéressés et concernés par la CN, tant nationaux qu'étrangers. La marche a bénéficié du fait que la culture politique des Zaïrois avait capitalisé les conférences nationales réussies ailleurs. Ce qui leur avait donné une perception de la nouvelle société à faire advenir. Le contexte de démocratisation et d'humanisation de la dictature s'y prêtait. Et le guide zaïrois en quête de légalité était acculé à tenir compte des revendications portées par la protestation laquelle, soit dit en passant, ne remettait pas en question sa légalité.

C'est un fait objectif qui provoque une réaction consensuelle et une action collective de la majorité des habitants de la capitale : la fermeture unilatérale de la CN. Cette décision illustre la cécité et la surdité du système politique dont les alignements politiques deviennent de plus en plus instables. La fermeture de la CN divise les élites dont une partie, convaincue de l'incapacité du pouvoir en place à jouer la partition démocratique, soutient les organisateurs

---

<sup>455</sup> SNOW, D.-A., ROCHFORD, E.-B., WORDEN, S., BENFORD, R.-D., « Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation », *American Sociological Review* 51 (4), 1985, pp. 464-481.

<sup>456</sup> L'approche stratégique de D.-A. Snow est dépassée par GAMSON, W., MEYER, D.-S., « Framing political opportunity », in D. MC ADAM, J. MC CARTHY, et M.-N. ZALD. (dir.), *Comparative Perspective on Social Movements*, op. cit. pp. 275-290 ; MC ADAM, D., TARROW, S., TILLY, C., *Dynamics of contention*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>457</sup> KALULAMBI, PONGO M., *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, op. cit., pp. 47-75.

<sup>458</sup> M. Kalulambi Pongo illustre comment, comme langage mobilisateur, les chansons religieuses à connotation politique entraînent une rupture avec la « chanson politique révolutionnaire ». Les entrepreneurs musicaux de la trempe de l'abbé Makamba, frère Kabongo Mbaya, le couple Buloba incitent au changement personnel et collectif. Lire de lui, *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, op. cit., pp. 77-165.

de la marche. Dans l'entendement des Zaïrois, la CN représente une opportunité pour un Zaïre nouveau. Elle condense l'espoir d'un renouveau et d'une reconstruction du pays. Sa fermeture évoque le spectre d'un retour à la dictature et remet en question la légitimité politique du dictateur. La décision unilatérale prise par le premier ministre Nguza Karl-I-bond créé une situation d'incertitude quant à l'avènement de la démocratie. Elle devient un fait politique, un enjeu public dont le règlement requiert un espace d'appel. Son enjeu est de politique nationale. Il ne concerne pas les politiciens seuls, mais tous les Zaïrois. Les marcheurs le mettent en débat sur la scène publique. En se donnant une visibilité, ils insufflent une lisibilité à leur demande. Cet aspect inhérent à la manifestation qu'O. Fillieule désigne du nom d'« expressivité »<sup>459</sup> est ici revendicatif : il exige « la reprise immédiate et sans condition des travaux de la Conférence Nationale Souveraine »<sup>460</sup>.

Le sens de cet enjeu que co-construit un groupe d'élite laïque a comme principal vecteur la foi. Les organisateurs constituent un système d'alliance, un groupe d'intérêt qui regroupe des « chercheurs, enseignants, employés, syndicalistes, responsables d'organisation non gouvernementales, hommes d'affaires, agriculteurs, étudiants »<sup>461</sup>. Cette constellation d'acteurs constitue le Comité Laïc de Coordination (CLC)<sup>462</sup>. Au nom des valeurs chrétiennes, le CLC interprète la réalité, exprime les attentes, besoins et aspirations du peuple et privilégie les objectifs revendicatifs plutôt qu'identitaires. Il qualifie la manifestation qu'il organise de « marche de l'espoir »<sup>463</sup> et impose de nouveaux enjeux à la participation politique des chrétiens. C'est donc une manifestation par protestation qui se déploie comme

---

<sup>459</sup> FILLIEULE, O., *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, op. cit., p. 42.

<sup>460</sup> MPUNDU, J., *Marche de l'espoir. 16 février 1992. Le peuple congolais prend son destin en mains*, op. cit., p. 34.

<sup>461</sup> *Ibidem*. Sur le champ multiorganisationnel et ses systèmes, lire CURTIS, R.-L., ZURCHER, L.-A., « Stable Resources of Protest Movement : The Multi-organizational Field », *Social Forces* 52, 1973, pp. 53-61.

<sup>462</sup> Le groupe Amos avait joué un rôle catalyseur de l'action sociale dans la conscientisation des chrétiens. À ce titre, il a publié dans la collection « Engagement social » aux Éditions L'Épiphanie plusieurs fascicules : *Baepiskopo ba Zaïre, Banzo o nzela ya demokrasi*, (1991); MPUNDU, J., *Démocratie*, (1991) ; MPUNDU, J., *Partis politiques*, n°2, (Baparti politiki), (1991) ; MESTDAGH, M., *Élections*, n° 3, (Eleksia), (1992) ; DAS, J., *Syndicats*, n° 4, (Sindika), (1992) ; MPUNDU, J., *Non-violence évangélique*, n°5, (Kobongisa mboka na boboto), (1992); KIALUTA, D., *L'engagement politique du chrétien* ; MALENGE, J.B., *Liberté d'expression*, n° 7, (1993). Il serait plein d'enseignement de revisiter les « carrières » militantes des membres du groupe Amos. Celui-ci a connu une fragmentation après la marche.

<sup>463</sup> Nous entendons par manifestation l'« occupation momentanée par plusieurs personnes d'un lieu ouvert public ou privé et qui comporte directement ou indirectement l'expression d'opinions politiques ». Voir FILLIEULE, O., *Stratégies de la rue*, op. cit., p. 44.

mode d'action non violente en réponse à une violence : la décapitation du souhait de tout un peuple<sup>464</sup>. L'expression politique de cette marche a une légitimité qui, aux yeux du CLC et de la population de la capitale, n'est pas questionnable.

Arrêtons-nous à la manière dont le CLC décode la réalité. Il nous faut à présent envisager le cadrage. Le document *L'Appel* que la CLC adresse au peuple est une communication persuasive dont la rhétorique désigne les organisateurs (§1) et leurs valeurs : foi chrétienne, volonté de justice et d'équité (§2). Il précise les destinataires (§1, 3 et 11) et identifie le problème (§4-10). *L'Appel* propose une solution au problème (§12-13) ainsi que les modalités de sa concrétisation : « Répondons comme un seul homme » (§12). Il désigne les responsables de la crise : pouvoir politique, une minorité (§7). La lecture de la réalité par le CLC instille un sentiment d'urgence à travers l'évocation de la reprise immédiate et sans condition de la CN (§ 13). Le Message du CLC entre en congruence avec l'opinion de ses destinataires et construit un consensus au sujet de l'importance de la CN<sup>465</sup>. C'est sur le même consensus que la légitimité de la marche se fonde. L'image que le CLC construit du peuple est celle de victime certes, mais pas apathique, car il lui reconnaît la capacité de restaurer le changement représenté par la CN (§ 8 et 13).

Quant à la marche, considérée comme action, elle est une transaction qui a une dynamique complexe, soumise à la contingence et à l'imprévu. Une chose à noter et non des moindres est le modèle de la marche. Il n'est pas militaire comme les marches de la MOPAP ou de l'UDPS, mais religieux. Il s'apparente à une procession. Le déploiement de la marche dans les artères de la ville de Kinshasa est fait de confluences multiples. C'est une myriade de marches organisées simultanément avec des itinéraires qui prolongent métaphoriquement l'espace culturel et convergent vers des points de ralliement correspondant aux trois régions apostoliques de l'archidiocèse. Ces dispositions profitent des potentialités topographiques de la ville de Kinshasa. Le CLC souligne la logique expressive de la marche : rameaux,

---

<sup>464</sup> MPUNDU, J., *Marche de l'espoir. 16 février 1992. Le peuple congolais prend son destin en mains, op. cit.*, p. 34.

<sup>465</sup> Sur cette importance, lire NEVEU, E., *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Éditions La découverte, 2000, p. 90 s.

chapelet, Bible, croix, images de la vierge, prêtres et religieux habillés en soutane, acolytes tenant des bougies et des croix en mains<sup>466</sup>.

Il faut à présent s'arrêter aux effets de la marche considérée comme pratique de participation politique. Nous entendons celle-ci comme « l'ensemble des activités, individuelles ou collectives, susceptibles de donner aux gouvernés une influence sur le fonctionnement du système politique »<sup>467</sup>. La distinction établie entre capacité de mobilisation et succès stratégique permet de dire que la marche de l'espoir était une réussite, et donc un succès. Disons-le clairement : un des effets immédiats de la marche a été la réouverture de la CN. Quant aux effets sur les marcheurs et les organisateurs, il y a eu à coup sûr des effets moins visibles, allant de l'intériorisation des codes et nouvelles manières d'agir à la prise de conscience de la force des chrétiens comme groupe. Au niveau de l'opinion publique, la marche a conforté la conviction que la chute de J.-D. Mobutu appartenait à l'ordre du possible. Elle a donné une visibilité à l'Église catholique, attesté son identité et renforcé son capital de sympathie à l'intérieur comme à l'extérieur du pays. L'Église catholique s'est érigée comme un symbole de la résistance à la dictature, mieux, elle est devenue un pôle de résistance majeure à l'autoritarisme de l'État. Elle a pu donner au pays des martyrs de la démocratie. Un des effets à long terme de la marche a été l'amorce de la Transition démocratique en RDC. Cela dit, la répression de la marche et les pertes en vie humaine qu'elle a causées ont tempéré toute radicalisation des marcheurs.

Si en amont, la marche avait comme cible le pouvoir en place, en aval elle s'adjoit une cible collatérale : l'archevêque de Kinshasa. En effet, la marche était confrontée à un système de conflit constitué d'une part, du dictateur et ses épigones, et de l'autre, de la Conférence Épiscopale du Zaïre (CEZ), de l'archevêque de Kinshasa et de ses zéloteurs. Les

---

<sup>466</sup> MPUNDU, J., *Marche de l'espoir. 16 février 1992. Le peuple congolais prend son destin en mains*, op. cit., p. 37 s. Comme l'établit J. Mpundu, la symbolisation de la marche vise à convaincre par l'ouïe et la vue. À ce sujet, une sémiologie auditive et visuelle de la marche de l'espoir reste à faire. Nous appelons ici « discours manifestant » l'ensemble de la production sémiotique (verbale ou iconique) d'une manifestation ou d'une série de manifestations qui ont un même objectif. Nous entendons par « énoncés manifestants » l'ensemble des énoncés verbaux scandés par les manifestants ou inscrits sur les banderoles ou les affichettes. GRINSHPUN, Y., « Discours manifestant et contestation universitaire (2009) », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 10 | 2013, mis en ligne le 10 avril 2013, consulté le 05 mai 2013.

<sup>467</sup> BRAUD, P., *Sociologie politique*, Paris, LGDJ, 1992, p. 233.

« entrepreneurs de la morale » n'étaient pas favorables à la marche pour des raisons évidentes. La CEZ était claire : « Ni l'Assemblée plénière, ni le Comité permanent des évêques du Zaïre n'a pris une décision ni donné des directives concernant une manifestation publique quelconque pour le 16 février 1992 »<sup>468</sup>. À la décision unilatérale de suspendre la CN, correspond la décision de l'épiscopat de ne pas reconnaître les organisateurs de la marche ni de l'autoriser<sup>469</sup>.

L'organisation de la marche constitue pour le CLC un « acte fondateur » au sens d'une transgression occasionnelle de la norme à la racine de la carrière militante. Elle est une rupture avec les représentants de l'institution de socialisation primaire qu'est l'Église ; une forme d'indocilité et de relativisation de l'ordre de l'archevêque de Kinshasa. Non autorisée par la hiérarchie, la marche était illégale aux yeux des autorités civiles et militaires. En l'organisant malgré tout, le CLC, comme groupe d'intérêt et instance de socialisation, se réapproprie l'espace normatif qui, jusqu'alors, était le monopole des évêques. Le CLC provoque un ajustement normatif. En définitive, la marche a été un *empowerment*, qui a donné aux chrétiens une capacité d'action sur le pouvoir en place. En elle-même, la marche éveille une subjectivité collective nouvelle. Elle devient une contestation du pouvoir régulateur des évêques, une remise en question du rôle prescrit aux prêtres (ils ne font pas de politique). Ces derniers deviennent des acteurs politiques de substitution<sup>470</sup> qui vulgarisent un message idéologique de veine évangélique (non- violence active)<sup>471</sup>, exercent une suppléance

---

<sup>468</sup> DORLODOT, P. (de), « Marche d'espoir », *Kinshasa 16 février 1992, Non-violence pour la Démocratie au Zaïre*, op. cit., p. 192. Lire aussi MPUNDU, J., *Marche de l'espoir. 16 février 1992. Le peuple congolais prend son destin en mains*, op. cit., p. 32. J. Mpundu fait observer qu'à Kikwit, Mgr Mununu avait marché en tête du cortège. Voir *Idem*, p. 42 s. L'évêque de Kikwit fait penser à Carlo Martini selon qui, descendre dans la rue avec les victimes a la saveur d'une prière au Seigneur de l'histoire et des hommes. Lire ZIZOLA, G., *Le successeur*, Paris, DDB, 1995, p. 207.

<sup>469</sup> Bogumil Jewsiewicki qualifie sa position de « Ponce Pilate ». Lire BOGUMIL JEWSIEWICKI *et alii*, *Du témoignage à l'histoire, des victimes aux martyrs*, op. cit., p. 211. Aux yeux de Mgr T. Tshibangu, la marche est une prérogative des laïcs.

<sup>470</sup> BADIÉ, B., HERMET, G., *La politique comparée*, op. cit., p. 254.

<sup>471</sup> HÉRITIER, F., « Réflexions pour nourrir la réflexion », dans F. HÉRITIER, (dir.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996, pp. 13-53 ; HOLMES, R.-L., (éd.), *Non-Violence in Theory and Practice*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1990 ; BURGESS, G., BURGESS, H., « Justice without Violence : Theoretical Foundations », in P. WHER, G. BURGESS, H. BURGESS, (eds), *Justice without Violence*, Boulder. Londres, Lynne Rienner Publishers, 1994, pp. 7-36 ; GOSS-MAYR, J. et GOSS-MAYR, H., *Oser le combat non violent*, Paris, Le Cerf, 1997. Ces deux auteurs approchent la violence du point de vue moral et religieux plutôt que politique. J. Goss s'est rendu à Kinshasa où il a formé les membres du Groupe Amos à la non-violence évangélique.

à travers les structures de conscientisation, de mobilisation par la marche à laquelle ils participent. Le CLC développe une manière de négocier une décision importante qui tranche avec la manière habituelle de procéder de l'Église institution. Sa performance est une défiance vis-à-vis de l'archevêque de Kinshasa. Elle lui octroie le droit d'agir, le pouvoir de re-agir et la possibilité de rétroagir. Cette réappropriation est une responsabilité partagée entre les chrétiens et les hommes de bonne volonté qui entendent accomplir leur devoir de citoyen. Acte de désobéissance à l'archevêque de Kinshasa, la marche est une mobilisation politique active qui, en dépit de son invalidation par la conférence épiscopale nationale, a pour autre effet, la délégitimation sociale des autorités politiques.

Il nous paraît évident que, comme mobilisation protestataire, la marche de 1992 est une performance remarquable dont la réussite est redevable, en partie, d'une part, à son caractère non anticipé, surprenant et, d'autre part, à l'entrée dans le jeu des prêtres et des segments de la société considérés jusqu'alors d'apathiques<sup>472</sup>. Décidée le 6 février<sup>473</sup>, soit dix jours avant sa concrétisation, elle s'est donnée à voir comme un agir politique, lequel, pour paraphraser M. Dobry, a « décollé » et « pris »<sup>474</sup>. Elle a atteint son objectif : la reprise des travaux de la CN. Après la marche et la réouverture de la CN, aucune nouvelle organisation durable ni une sociabilité nouvelle n'a émergé de la plate-forme CLC. Sommé de se mouvoir dans les limites érigées par l'archevêque de Kinshasa, le groupe Amos a perdu de sa combativité. Quant au CLC, il s'est défait<sup>475</sup>. La position de la CEZ comme celle du Cardinal F. Etsou était la moins ambiguë. Autant l'archevêque de Kinshasa avait manifesté de la compassion

---

<sup>472</sup> Nous nous inspirons ici de M. Dobry qui évoque le surgissement de l'inattendu comme l'apparition de l'action collective là où elle était perçue comme hautement improbable. Lire de lui, « Les causalités de l'improbable et du probable : Notes à propos des manifestations de 1989 en Europe centrale et orientale », *Cultures & Conflits* [En ligne], 17 | Printemps 1995, consulté le 23 septembre 2014. On consultera aussi avec intérêt les travaux auxquels il renvoie : TIMUR KURAN, « Now out of Never, The Element of Surprise in the East European Revolution of 1989 » in N. BERMEO, (eds), *Liberalization and Democratization. Change in the Soviet Union and Eastern Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 7-48.

<sup>473</sup> MPUNDU, J. *Marche de l'espoir. 16 février 1992. Le peuple congolais prend son destin en mains*, op. cit., pp. 29-33.

<sup>474</sup> DOBRY, M., « Les causalités de l'improbable et du probable : Notes à propos des manifestations de 1989 en Europe centrale et orientale », *Cultures & Conflits* [En ligne], 17 | Printemps 1995, mis en ligne le 02 janvier 2002, consulté le 28 septembre 2014.

<sup>475</sup> Outre le décès de certains membres, d'autres ont été cooptés par le régime de J. Kabila, d'autres ont persisté dans l'engagement militant, d'autres encore se sont désengagés et d'autres enfin se sont retirés de l'activité contestataire.

envers les victimes de la marche, autant il avait manqué d'empathie envers les organisateurs identifiés aux opposants au régime de Mobutu. Disant cela, nous n'adoptons pas une position qui le condamnerait. Au regard de la complexité de la situation, nous essayons simplement de comprendre le relâchement du CLC, du groupe Amos et le *motus* qui couvre la mémoire de la marche.

La mémoire de la marche a été difficilement entretenue et s'est limitée à des célébrations eucharistiques. On peut dire qu'il y a eu rupture de transmission de la mémoire subversive de la marche de l'espoir<sup>476</sup>. L'insuffisance de sa capitalisation déteint sur sa charge subversive. Les lieux de socialisation de l'Église catholique n'ont pas revisité le passé glorieux des martyrs de la démocratie, ni inculqué aux jeunes qui ne l'ont pas vécue des références communes ouvertes à l'engagement politique au nom de la foi. Est-il besoin de le dire ? Le manque de soutien de la part de l'archevêque de Kinshasa a conforté le système des conflits, dont un des protagonistes était le pouvoir en place. Celui-ci n'avait rien à se reprocher et encore moins, il n'était pas interpellé par la répression démesurée contre les marcheurs. Ces derniers, bien que conscients de la réussite de leur marche dont le gage du succès était la réouverture des travaux de la CN, ont retenu une des leçons de la marche : la descente dans le concret de la décision politique au nom de la foi est subordonnée au *nihil obstat* de la hiérarchie. En conséquence, cette subordination a eu comme effet pervers, outre la démobilisation des marcheurs, la perte de confiance aux évêques et le désintérêt de leur discours sociopolitique. Dissipons un malentendu que l'évocation de l'effet pervers peut entretenir. On note que variant d'un individu ou d'un groupe à l'autre, on ne peut le considérer comme un bloc erratique. Il a fluctué au gré des circonstances et des événements.

### 3.2.3. La contestation des résultats des élections de 2011 : étude des dynamiques de la marche du 16 février 2012

---

<sup>476</sup> Lire en ce sens MBWANKIEM J.-Cl. N., *Vincent-Robert Mbwankiem : Le paradigme politique*, Paris, Société des écrivains, 2014, pp. 139 s.



Nous avons déjà eu l'occasion de noter que les élections de 2011 avaient suscité des critiques tant de la communauté internationale, des partis d'opposition, de la société civile que de l'Église catholique congolaise. Elles ont donné lieu à de nombreuses mobilisations dans l'espace public. Nous allons nous arrêter à la manifestation organisée par les chrétiens pour exiger « la vérité des urnes ». La reproduction vingt ans après de cette modalité particulière de protestation collective (marche des chrétiens) a un intérêt évident au regard de la symbolique de la date (16 février) et donc de sa signification dans l'imaginaire des Congolais<sup>477</sup>. Son intérêt tient également à son importance. Première manifestation de cette envergure organisée après la Transition, c'est aussi la première qui a pour objet les élections<sup>478</sup>.

L'approche de cette manifestation permet de comprendre les retombées de l'institutionnalisation ou de la routinisation de la marche de l'espoir. Pour une bonne intelligence de celle de 2012, il convient de remonter en amont de la marche et ne pas omettre les acquis de celle de l'espoir. Il faut pareillement tenir compte du système d'alliance et du système de conflit de manière à éclairer l'implication tant des organisateurs, du pouvoir en place et de ses organes de répression, que de la hiérarchie de l'Église catholique et des marcheurs.

On peut tenir pour assuré que jusqu'à la marche du 16 février 2012, le répertoire de l'action collective des chrétiens ne s'est pas enrichi. Les chrétiens n'ont plus organisé d'action collective protestataire dans l'espace public. Ils ont excellé dans des rassemblements ecclésiaux identitaires (messe au stade, campagne d'évangélisation, pèlerinage, processions...). À coup sûr, à titre individuel, beaucoup parmi eux ont pris part aux manifestations protestataires organisées par la société civile, les partis d'opposition et même les CPP ou le PPRD. Il a fallu donc attendre vingt ans pour revoir les habitants de Kinshasa

---

<sup>477</sup> La labellisation de la marche du 16 février 1992 « marche de l'espoir » condense les aspirations hétérogènes des marcheurs avec leurs requêtes matérielles, leurs ressources spirituelles ou morales et leurs dimensions symboliques. La désignation de celle de 2012 du nom de « marche pacifique du 16 février 2012 » met l'accent sur le caractère non violent de la marche. Le CLC construit une image valorisante qui devrait rassurer les autorités politiques et religieuses.

<sup>478</sup> Les élections de 2006 n'ont pas suscité une action collective de cet ordre placée sous le label de la foi.

occuper à nouveau la rue à l'instigation des chrétiens. Précisons les conjonctures, les conditions structurelles, le contexte institutionnel, l'environnement culturel et les effets de la seconde marche des chrétiens.

Rappelons-nous : vingt ans après la première marche, le paysage de la RDC apparaît étonnamment changé, mais la question de sa démocratisation demeure récurrente. C'est dans le dessein de briguer un nouveau mandat qu'en amont des élections, le pouvoir en place avait multiplié les manœuvres, des tripatouillages du fichier électoral, le cafouillis de la configuration des bureaux de vote puis la révision de la Loi électorale. L'Église catholique, par la voix de ses évêques et par le Conseil de l'apostolat des laïcs catholiques du Congo (CALCC) avait dénoncé cette fraude annoncée. Elle s'était par ailleurs investie dans les sessions pour préparer le peuple aux élections qu'elle voulait libres, transparentes et démocratiques. Dans cette ligne, la CENCO avait mobilisé trente mille observateurs. Entendons bien, cependant que, ne souscrivant pas à l'alternance politique, le Président sortant avait mis en branle l'arsenal concocté par ses états-majors, avec la complicité du Président de la CENI. Les atermoiements qui entourèrent la proclamation des résultats avaient essuyé les critiques de L. Monsengwo, archevêque de Kinshasa. La proclamation des résultats et la présence d'aucun chef d'État à la prestation de serment de J. Kabila, Robert Mugabe du Zimbabwe excepté, suffirent à discréditer les résultats qui, par ailleurs, n'avaient qu'un appui nuancé de l'Union européenne, du Centre Carter<sup>479</sup> et de l'Église catholique. À quoi s'ajoutent la gestion de la crise électorale en Côte d'Ivoire et les manifestations de protestation organisées par les Congolais de la diaspora (les combattants). Ces différents événements sont bien connus. On ne les reprend que pour souligner qu'ils ont joué un rôle de producteur d'opportunités politiques.

Le manque de crédit de la CENI, en l'absence du Conseil constitutionnel et au regard de la partialité de la Cour suprême de justice dont les membres avaient été nommés par J. Kabila, ainsi que de la carence d'instance d'arbitrage impartiale, indépendante et neutre donnent une

---

<sup>479</sup> Lire le rapport final de la Mission d'observation électorale de l'Union européenne en RDC, <http://www.eueom.eu/files/dmfile/moeue-rdc2011>. Le rapport du Centre Carter abonde dans le même sens <http://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace>.

extension au contentieux électoral (*frame extension*). La CENCO prend clairement position et n'avalise pas les résultats officiels<sup>480</sup>. Cette prise de position est une « saillance » qui reconfigure l'arène politique et transgresse la neutralité de la CENCO. Elle consolide la détermination des chrétiens et innerve le militantisme des marcheurs qui se retrouvent à St Joseph. L'espace de remémoration et de commémoration de la marche de 1992 devient un lieu exemplaire de contestation. Le 7 janvier 2012, l'Abbé Pierre Bosangia, d'heureuse mémoire, alors directeur du Centre pastoral de l'archidiocèse de Kinshasa, y prononce une homélie on ne peut plus engagée :

*« Toute autorité vient de Dieu et non pas nécessairement son exercice [...] Car, on le sait, l'on ne peut obéir qu'à une autorité légitime et à des lois justes et non par exemple, à une prescription issue de la tricherie [...] Et la légitimité ici va jusqu'à la conformité de la manière d'exercer le pouvoir avec la volonté de celui qui a établi toute autorité, c'est-à-dire avec la volonté de Dieu de qui vient justement, toute autorité [...] Ainsi, tout exercice de l'autorité qui contrevient à la justice rend cette autorité illégitime aux yeux de Dieu, car elle n'est pas dès lors conforme à la loi de Dieu »*<sup>481</sup>.

Dans la ligne de la charité qui se dit sociale et politique, les chrétiens entrevoient la possibilité de rétablir la vérité des urnes. Ils se mobilisent pour faire écho au Message de la CENCO, et reçoivent l'appui de leur archevêque qui encourage une initiative de la base. Seulement, cette base en partie cléricale, n'a pas l'assentiment du nonce qui met en garde contre une participation politique des prêtres, participation qu'il juge préjudiciable à la neutralité de l'Église. Les laïcs (CALCC) sont dès lors sommés de prendre les devants de l'organisation de la marche, laquelle, tout bien considérée, s'inscrit dans le registre de revendications politiques.

L'organisation de la marche du 16 février 2012 a connu des rebondissements, des désaccords et des dysfonctionnements. Le CPL et le CALCC qualifient la marche qu'ils construisent avec les prêtres de pacifique. Ils la veulent une commémoration de la marche d'il y a vingt ans (§ 2). Il importe de noter ce renvoi à la marche de l'espoir, car il intègre la démarche des

---

<sup>480</sup> Voir supra, aux pages 250-280 *et passim*, notre analyse du Message, « "Le courage de la vérité" (2 Cor 7, 14). *Le peuple congolais a faim et soif de justice et de paix* ».

<sup>481</sup> L'intégralité de l'homélie de l'Abbé Pierre Bosangia est accessible sur le site [https://www.google.be/?gws\\_rd=ssl#q=hom%C3%A9lie+bosangia+](https://www.google.be/?gws_rd=ssl#q=hom%C3%A9lie+bosangia+)

organisateurs dans une histoire longue : celle de la victoire des Zaïrois sur le dictateur Mobutu. Le système d'alliance qu'ils construisent réunit des catholiques et des partis d'opposition. Il bute contre un système de conflit constitué outre du gouvernement, des zéloteurs du pouvoir en place (armée, *kuluna*), et de certains responsables chrétiens (ECC, Églises de réveil), ainsi que de quelques-uns de leurs adeptes.

Examinons le cadrage et les pratiques discursives que le CLC déploie dans son Message. Les organisateurs désignés sous le label Comité laïc de coordination sont trois prêtres et neuf laïcs, dont deux dames. Ils s'adressent à tous les Congolais et gardent comme « champ d'expériences » la CNS (§1) et la marche du 16 février 1992 (§2). L'horizon d'attente qu'ils assignent à la marche est « la construction d'une nouvelle société fondée sur des valeurs démocratiques de vérité, de justice et de paix » (§1), et l'avènement de l'État de droit (§2). Le problème qu'ils posent se rapporte aux « graves irrégularités qui remettent en question la crédibilité des résultats des élections du 28 novembre 2011 » (§3). La solution qu'ils préconisent est « le rejet des résultats » ainsi que « la démission du bureau de la CENI » (§4). La rhétorique de l'*Appel* est celle de l'exclusion. Elle oppose nous (CALCC, CPL, tous les Congolais, les aumôniers) à eux (J. Kabila comme tiers du texte, le bureau de la CENI et la Cour suprême de justice). Si l'on retient comme objet de la marche la contestation des résultats des élections et la dénonciation de la fraude électorale (qui exige la démission du bureau de la CENI), l'on peut dire que pour le CLC, la marche est une manière de recevoir le Message des évêques et de le traduire concrètement. Cette mobilisation du consensus par le CLC est de type politique. Elle est conçue selon le registre d'action non violente. Conséquemment, elle entraîne une action collective.

Contrairement à celle de 1992, l'organisation de la marche de 2012 se fait avec publicité. Elle recourt aux Nouvelles Technologies de l'Information et de la Communication, à la radio et à la télévision. Ceci facilite le travail des contre-manifestants officiels (police) et des officieux (*kuluna*). Les tergiversations dues aux mesures dilatoires du gouverneur de la ville rendent la marche incertaine. En effet, se basant sur les déclarations de certains évêques qui allèguent ne pas reconnaître cette marche, il décide de son interdiction. La marche a lieu, mais garde un caractère autolimité et sa charge subversive affaiblie. Pour le dire différemment, ses organisateurs donnent l'impression d'avoir mal distingué le possible du probable, le risqué du

jouable. Se pose ici la question de savoir si d'autres modalités d'actions et formes de manifestations, largement méconnues et potentiellement plus efficace n'auraient pas fait l'affaire (opération ville morte, sit-in...). Toujours est-il que les marcheurs ont affronté avec courage et détermination les gaz lacrymogènes et les bastonnades de la police, les machettes et les jets de pierre des *kuluna*.

Il est certain que les effets de cette marche jouent sur la durée. Les marcheurs ont eu le mérite de mettre sur la place publique la question de la légitimité du Président élu. Cette question a fragilisé le pouvoir en place et émoussé sa légalité. Un autre point positif est le système d'alliance qui a fédéré les efforts des prêtres et laïcs en consonance avec la prise de position de leur archevêque. Dans le droit fil de l'une des valeurs mobilisatrices chères à celui-ci, à savoir « la visibilité », la marche a été une lumière qui a dardé ses rayons sur le mensonge d'État et la duplicité des responsables de l'ECC et des Églises de réveil. Elle a rejoint aussi la valeur de la visibilité, car comme une ville placée sur une haute montagne, l'Église dans le chef de ses filles et fils est apparue à Kinshasa comme le rempart de la vérité, la seule institution capable de dire à Hérode et aux hérodiens leur imposture. La dynamique de cette marche révèle également une pathologie de l'organisation religieuse qu'est l'Église. En effet, l'inscription de la vérité des urnes dans des actions qui authentifient l'option en sa faveur illustre que l'on est dans un système fermé, monogale qui ne tolère pas l'invention. Ce système se satisfait de la mobilisation civique vécue essentiellement comme participation à l'action publique, aux élections et à l'engagement citoyen. Le tropisme hiérarchique entropise l'organisation ecclésiale en proie à une typologie qui élude la confrontation et le face à face. L'archevêque de Kinshasa ne dit pas clairement oui à la marche et son soutien aux marcheurs se révèle au final mitigé.

Sans avoir à comparer les deux marches, chacune s'inscrivant dans une temporalité spécifique avec des revendications particulières, des contraintes structurelles diverses, des stratégies d'action variées et un public différent, on peut néanmoins relever quelques convergences. Les deux marches constituent une action politique protestataire non pas spontanée, mais organisée qui s'adresse au peuple de Dieu et aux hommes de bonne volonté (1992) et à tous les Congolais (2012). Elles mobilisent comme sources sociopolitiques la

non-violence active. Elles ont certes profité des opportunités objectives variées, celles de 2012 nous paraissant néanmoins plus réduites que celles de 1992<sup>482</sup>.

Leur cadrage s'appuie sur une prise de position de l'épiscopat : l'exigence de la reprise des travaux de la CN (1992) et rejet des résultats des élections ainsi que la démission du bureau de la CENI (2012). L'une et l'autre marche prennent pour point de départ le cadre paroissial. Elles s'appuient sur la ferveur née de la célébration eucharistique et entendent faire coïncider la performance rituelle avec l'exigence du témoignage. Le rituel adossé à cette exigence se ressource dans le modèle religieux (processions) et garde un aspect démonstratif (extériorisation par les chants, banderoles...) ainsi qu'une logique expressive. Il recourt à une symbolique identitaire (croix, chapelet, Bible, Coran, soutane...). Mais seulement, alors qu'en 1992, la marche était organisée un dimanche, le jour du Seigneur, en 2012, c'est un jour ouvrable. Ce choix délibéré est symbolique puisqu'il honore la date du 16 février et corrèle l'identité chrétienne à la mémoire ecclésiale dont le sens est à actualiser en 2012. Considéré d'un point de vue pragmatique, ce choix se révèle inefficace, car il ne permet pas une forte mobilisation des chrétiens.

Le cadre interprétatif de la crise à l'origine de la marche de l'espoir (1992) est celui d'injustice. Celui de la marche pacifique (2012) est le cadre de l'injustice et de la vérité. Les deux marches divergent par leurs revendications, leurs champs d'expériences et leurs horizons d'attente. En 1992, les chrétiens marchent pour la réouverture de la CN. Leur mobilisation conteste la légitimité du Président J.-D. Mobutu. Les revendications de 2012 formulent deux requêtes : le rejet des résultats des élections et la démission de la CENI. Elles posent la question de la légalité et de la légitimité du Président J. Kabila. La portée politique de chacune des deux marches est difficile à établir. On ne peut à partir du maintien des résultats et de la non-démission du bureau de la CENI conclure à l'échec de la marche de 2012. Nous pensons pour notre part que, riche d'enjeux politiques, cette marche a mis en branle une dynamique d'érosion de la légitimité de J. Kabila. Les marcheurs de 2012 ont

---

<sup>482</sup> Il n'est pas sûr que les Églises de réveil, l'ECC, l'Église kimbanguiste et les partisans de la Majorité présidentielle aient été gagnés par le consensus sur le rejet des résultats et la démission du bureau de la CENI.

capitalisé les leçons de la marche de 1992, mais du point de vue diachronique, ont-ils bien jaugé la détermination de J. Kabila au regard de la répression des manifestations précédentes, des marches et des meetings organisés par les partis d'opposition et du massacre des adeptes de Bundu dia Kongo <sup>483</sup>?

Les trajectoires individuelles des organisateurs des deux marches diffèrent tout comme l'organisation proprement dite de la marche. La mobilisation de la première marche s'est faite de bouche à oreille, dans les lieux de culte, dans les CEV et par la radio diocésaine. Au-delà de ces moyens traditionnels, la marche de 2012 abuse de l'usage des médias. La marche de l'espoir s'organise autour des confluences multiples vers des pôles répartis en régions apostoliques, tandis que celle de 2012 fait converger les marcheurs vers un point de ralliement : l'église Saint Joseph. Nonobstant la valeur symbolique de ce choix, il a facilité la tâche des contre-manifestants. L'interaction entre les marcheurs et les autorités religieuses et politiques demeure marquée par des dynamiques diverses : répression (autorités politiques), inertie (CEZ et F. Etsou en 1992), proactivité (L. Monsengwo en 2012) et indifférence (CENCO en 2012). De façon significative, le système d'alliance de la marche de 1992 fédère les chrétiens de toutes les confessions, celui de 2012 étend la coalition aux musulmans et jouit de l'appui prononcé des partis de l'opposition. Quant au système de conflit, en 1992, il coopte le pouvoir en place, la CEZ et l'archevêque de Kinshasa. En 2012, il regroupe d'une part, les contre-manifestants officiels (police) et officieux (*kuluna*), tous à la solde du pouvoir en place. Il reçoit un soutien inespéré de la CENCO qui, en n'encourageant pas les marcheurs, inhibe leur potentiel protestataire. Le système d'alliance déjà fragilisé par des dissensions et clivages entre les organisateurs se retrouve ainsi à la merci de l'autoritarisme d'État.

---

<sup>483</sup> Une étude des manifestations organisées sous J. Kabila montrerait bien comment, au fil des années, la répression s'est professionnalisée grâce à l'acquisition de matériels venus de la Chine.

### 3.2.4. La marche du 1<sup>er</sup> août 2012 : une constellation d'actions à l'initiative des évêques de la CENCO

En date du 1<sup>er</sup> août 2012, la CENCO a organisé une marche pour dénoncer le projet de balkanisation de la RDC. Considérant le propos qui est le nôtre dans ce chapitre, nous nous intéressons aux facteurs conjoncturels, aux conditions structurelles, au contexte institutionnel et à l'environnement culturel de cette marche. Son organisation et ses effets n'en seront qu'éclairés. Comme pour les deux marches des chrétiens, nous fondons notre analyse sur la structure des opportunités politiques.

Le choix de la date du 1<sup>er</sup> août est éminemment symbolique. En effet, les Congolais célèbrent en cette date la mémoire des parents défunts. Il est manifeste qu'en faisant coïncider leur marche avec cette commémoration, les évêques ont une pensée pour les victimes de la guerre de l'Est. Comme pour honorer leur mémoire, ils s'investissent dans la défense de la paix et de l'intégrité du territoire national. La labellisation de l'action institutionnelle qu'ils organisent comme marche est pleine de signification. La « marche d'espérance pour la paix et contre la guerre dans l'Est et la balkanisation du pays » vient à point nommé au regard du spectre de la balkanisation et de la menace brandis par la rébellion du M23.

En effet, le mois d'avril 2012 voit l'irruption d'une nouvelle rébellion à l'Est de la RDC : la rébellion du 23 mars (M23)<sup>484</sup>. Parmi ses revendications, outre l'évocation du respect de la vérité des urnes, on retient l'intégration politique des membres du Conseil national pour la défense du peuple (CNDP) au sein du gouvernement central, la transformation de leur mouvement en parti politique et le maintien des anciens rebelles au Nord-Kivu. Derrière cette rébellion traîne les bottes de l'armée rwandaise et la main puissante du gouvernement rwandais. En dépit de l'embargo de l'ONU sur les armes, le Rwanda pourvoit le M23 en

---

<sup>484</sup> Le 23 mars est la date de l'accord de paix signé entre le gouvernement de la RDC et le Congrès national pour la défense du peuple (CNDP) à Goma. Il s'agit d'un mouvement politico-militaire pro-tutsi, à la solde du Rwanda et composé de plusieurs militaires rwandais. Le M23 déclenche les hostilités sous le commandement du colonel Sultani Makenga après le réquisitoire de la CPI contre Thomas Lubanga et la traque menée contre le général Bosco Ntaganda (successeur de Laurent Nkunda à la tête du CNDP) par le gouvernement congolais en dépit de l'amnistie dont il bénéficiait.



armements, équipements et troupes<sup>485</sup>. Le 6 juillet 2012, le M23 occupe Bunagana et progresse vers la ville de Goma. Sur la route, il s’empare de Rutshuru et de Rumangabo. Fort de son succès militaire, le mouvement prend des couleurs politiques sous la coordination de Jean-Marie Runiga. Cela signifie clairement que, comme les autres mouvements rebelles, le M23 devient un interlocuteur qui va bientôt négocier avec le gouvernement et occuper des postes politiques importants.

Devant la débâcle de la FARDC, l’éventualité d’une prise de Goma se confirme et l’annexion de l’Est de la RDC par le Rwanda n’est plus illusoire. Cette institutionnalisation de la violence préoccupe le gouvernement qui, soit dit en passant, est fragilisé par la mauvaise gouvernance. Elle constitue une des causes de la mobilisation dont les éléments conjoncturels sont le rapport du groupe d’experts sur l’implication du Rwanda dans les guerres récurrentes à l’Est de la RDC et les menaces de comparution devant la CPI qui pèsent sur les chefs des rebelles. Le 6 juillet 2012, à l’issue de sa 49<sup>e</sup> Assemblée plénière, la CENCO publie un communiqué qui mobilise le consensus : « Non à la balkanisation de la RD Congo »<sup>486</sup>. La rhétorique que les évêques mettent à l’œuvre est portée par une conviction : « L’intégrité du territoire de la RDC n’est pas négociable ». Elle adopte un cadre interprétatif mobilisateur qui donne une autre cohérence (*Frame Bridging*) et une extension (*Frame Extension*) aux revendications existantes. Les évêques identifient la balkanisation de la RDC comme un problème national. La qualification du projet macabre dont l’exécution tant sur le plan économique que politique vise l’émiettement et l’occupation du territoire national leur permet d’en stigmatiser les responsables : les pays voisins à la RDC. La solution qu’ils proposent requiert « un sursaut patriotique » qui appelle une action collective des Congolais<sup>487</sup>. De cette manière, les évêques construisent une idéologie mobilisatrice qui est en consonance avec la volonté unanime des Congolais et la position officielle du gouvernement. Ils affirment que la

---

<sup>485</sup> Voir Rapport intérimaire du groupe d’experts des Nations Unies du 27 juin 2012 sur la RDC (S/2012/348).

<sup>486</sup> <http://digitalcongo.net/article/85658>. Dans plusieurs discours antérieurs, la CENCO a dénoncé avec force le projet de balkanisation de la RDC. Se reporter sur ce point infra, à la page 233.

<sup>487</sup> Nous nous inspirons des étapes répertoriées par KLANDERMANS, B., « Mobilization and Participation : Social Psychological Expansions of Ressource mobilization Theory », *American Sociological Review* 49, 1984, pp. 538-600 ; *Idem*, « The Formation and Mobilization of Consensus », in B. KLANDERMANS, H. KRIESI, S. TARROW, (dir.), *From Structure to Action : Comparing Social Movement research Across Cultures*, Greenwich, Conn, JAI, 1988, pp. 173-196.

guerre qui sévit dans le Nord et le Sud Kivu est l'illustration du plan de balkanisation du Congo<sup>488</sup>. L'affirmation est partagée par le gouvernement, les Congolais et certains observateurs internationaux. Les évêques en appellent aux Congolais, ceux du pays et de la diaspora, à la diplomatie, aux Nations Unies et à tous les pays épris de paix. Ils les engagent tous à mettre un terme à la guerre et à déjouer le plan macabre d'émiettement et d'occupation du territoire national. La défense de l'intégrité de la RDC reçoit un appui des institutions nationales et internationales qui œuvrent pour la paix. Elle concilie la Majorité présidentielle et l'opposition. Les évêques ne se contentent pas de simples déclarations qui campent dans l'inaction habituelle. Le refus de la balkanisation est traduit par la CENCO en cinq actions notamment un *triduum* de prière, la marche de l'espérance, une action caritative en faveur des victimes de la guerre, une sensibilisation des décideurs et une visite pastorale de solidarité des diocèses touchés par les conflits armés.

L'horizon de la marche de la CENCO est la sauvegarde de l'unité nationale de la RDC en vue d'une paix véritable et durable. La marche mobilise les ressources sociopolitiques de la non-violence. Concluant trois journées de prière, elle est prévue dans toutes les paroisses catholiques de la RDC et demeure ouverte à toutes les confessions religieuses. En connexion avec un passé récent, son organisation s'inspire des marches organisées par les chrétiens. Partant des églises, la marche converge vers des points de chute. Pour la ville de Kinshasa, quatorze lieux sont désignés qui correspondent aux quatorze doyennés de l'archidiocèse. Aux yeux du gouvernement, la marche est une réponse assortie de l'Église à son appel à la mobilisation. C'est pour lui une occasion de refaire son image de défenseur de l'intégrité du pays. Comme telle, la marche donne lieu à une constellation d'actions dont le système d'alliance réunit le gouvernement, les partis d'opposition, l'Église catholique, les autres confessions religieuses, les Congolais et les hommes et les femmes de bonne volonté.

---

<sup>488</sup> Plutôt que d'un projet, nous soutenons que la balkanisation géoéconomique est déjà effective, car l'affaiblissement de l'État congolais et le manque de contrôle de l'Est du pays par le gouvernement central sont une réalité. Il s'en suit que l'exploitation des richesses congolaises par les pays voisins et les multinationales échappe à l'État congolais. Sur la balkanisation de la RD Congo, lire KANKWENDA MBAYA, J., MUKOKA NSENDA, F., *La république démocratique du Congo face au complot de balkanisation et d'implosion*, Kinshasa-Montréal-Washington, ICREDES, 2013.

Il nous faut à présent envisager les effets de la marche de la CENCO. Cette marche représente une incitation positive à une action collective qui traduit en acte une espérance combative. Il est clair qu'avec cette marche, en tant qu'organisation sociale, l'Église catholique agit en agent moteur de l'unité et de l'indivisibilité du territoire congolais. Désormais, la parole épiscopale a une prise sur tous les Congolais. Le vivre-ensemble postulé par les enseignements antérieurs des évêques appelle un agir-ensemble susceptible de mettre un terme au projet de balkanisation du pays. Aux yeux des catholiques, l'action collective organisée à l'instigation de leurs évêques confirme le potentiel de mobilisation de l'Église catholique. Elle se donne à lire comme une reconnaissance de l'action protestataire organisée par le CLC. Ce qui ne peut que consolider la communion avec leurs évêques. C'est aussi pour la CENCO une manière d'afficher sa cohérence avec la mission de l'Église. Que cette dernière reçoive une visibilité et augmente son audience auprès des Congolais, qui songerait à le contester ? Qu'elle confirme sa capacité de fédérer les forces vives du pays et de la diaspora apparaît aujourd'hui fortement avéré. C'est un fait hors de doute que la marche réactive le patriotisme des Congolais, conforte le partenariat entre l'Église et l'État, redore l'*ethos* de responsabilité des évêques et renforce le rôle de médiation de l'Église catholique.

Il nous reste à considérer, plus brièvement, la profonde nouveauté de l'engagement de l'Église catholique dans le processus de démocratisation de la RDC, particulièrement en ce qui concerne l'implication de la CENCO. Loin de toute catégorisation a priori, la marche du 1<sup>er</sup> août 2012 représente une rupture de la part des évêques congolais qui, pour la première fois, mobilisent de manière incitative les Congolais à occuper la rue dans une action collective aux consonances politiques. Signalons ici l'importance donnée par les évêques à un agir-ensemble aux virtualités d'une mobilisation protestataire. Sa cible est un mouvement rebelle soutenu par un pays limitrophe (Rwanda). À notre mesure, nous pensons que le changement de perspective est manifeste pour un épiscopat qui n'avait pas reconnu la marche du 16 février 1992 et n'avait pas non plus soutenu celle du 16 février 2012.

On comprendra que c'est un tournant dans l'histoire de l'action collective des chrétiens congolais. Faut-il y voir un apogée des deux marches des chrétiens ? Une institutionnalisation de la mobilisation de l'Église catholique ? Pourtant, cette prise de position épiscopale en faveur d'une action collective suscite quelques observations. On aura noté, et nous y

reviendrons plus tard, que l'initiative de la marche vient de la CENCO. Il est important de comprendre que les deux initiatives similaires prises par les fidèles n'ont pas reçu un soutien affirmé de sa part. Avec cette marche, il est bien question d'une constellation d'actions qui voit le système de conflit des marches des chrétiens (gouvernement, CENCO) faire coalition avec le système d'alliance des marcheurs chrétiens. Dernière observation enfin : contrairement aux marches des chrétiens qui se donnaient pour cible le gouvernement, la marche de la CENCO a pour cible le M23. Ces observations nous suggèrent entre autres questions, celle de la latitude dont dispose les chrétiens pour une participation politique citoyenne ayant pour cible le gouvernement. Une telle action ne requiert-elle qu'une participation individuelle ? L'initiative de la protestation collective est-elle subordonnée à la décision de la hiérarchie ? Cette dernière ne l'entrevoit-elle que comme une action commune avec ou pour, mais jamais contre le gouvernement ? Dans l'autre sens, se pose la question de la pesanteur de la structure hiérarchisée de l'Église. Ne concourt-elle pas à une forme de relations d'autorité et de dépendance propices à la domination, à la soumission et à l'obéissance ? Pour le dire autrement, l'Église, en tant qu'organisation religieuse, ne co-produit-elle pas l'autoritarisme étatique ? Il convient de prendre la mesure des difficultés que nous venons de relever. Nous allons y revenir. Concluons maintenant ce troisième chapitre.

## *Conclusion*

L'inscription de la religion dans un contexte marqué par l'autoritarisme de l'État a fait l'objet de ce chapitre. En abordant la religion essentiellement par le biais de la confession catholique, ce chapitre s'est interrogé sur la contestation, la co-production et/ou la reconduction de l'autoritarisme de l'État congolais par l'Église catholique de Kinshasa. Celle-ci est appréhendée comme une organisation structurée qui inspire, norme et sous-tend la formation des élites congolaises, l'agir de ses acteurs majeurs ainsi que celui de ses autres acteurs. Face aux autoritarismes de l'État au Congo, les trois archevêques qui se sont succédé à la tête de l'archidiocèse de Kinshasa (J.-A. Malula, F. Etsou et L. Monsengwo), se sont révélés de vrais acteurs politiques et sociaux, concernés par le processus politique et démocratique. Dans la ligne de l'exercice de la diaconie que le ministère épiscopal intègre, les archevêques de l'Église de Kinshasa ont tenté, chacun au gré de son charisme personnel, de structurer les chrétiens comme des citoyens, des membres actifs et des sujets politiques. Leur analyse sociopolitique de la situation, forte de leur approche de l'évangélisation et de la mission de l'Église, a développé une parole publique sur la justice sociale et promu un *éthos* d'engagement dans le champ social et politique. Ce faisant, ils se sont acquittés de la mission de production du sens, et de proposition de valeurs en tant que réveilleurs de conscience, en donnant des orientations susceptibles de transformer la situation sociale. Que J.-A. Malula, F. Etsou et L. Monsengwo aient été artisans de la préparation idéologique du changement sociopolitique, peut être établi. Que dans la quête des voies de changement et d'émergence d'un État de droit au Congo, ils aient par moments risqué leur vie, peut être prouvé<sup>489</sup>. Qu'ils aient parfois, malgré eux, troqué l'audace prophétique contre la prudence doctrinaire et, de fait, légitimé le pouvoir autoritaire et reproduit l'asservissement du peuple, peut être démontré. Il reste que l'effet produit par leur magistère, leurs valeurs mobilisatrices et leur conception du vivre-ensemble sur les fidèles éclaire les rapports d'autorité dans l'Église.

---

<sup>489</sup> J.-A. Malula, F. Etsou et L. Monsengwo se sont révélés *parrhêsiaistes*. Le nouage de la vérité sur la vie peut ici s'inspirer de Platon et trouver des applications dans la simplicité et la rectitude de la vie de J.-A. Malula.

Sur ce point précis, les trois archevêques restent tributaires de leur parcours et demeurent fils de leur époque. En effet, ils ont été tous formés dans un contexte où le modèle de domination autoritaire a affecté l'organisation ecclésiale. J.-A. Malula a cependant insufflé une novation à la logique de fonctionnement d'une Église monolithique à structure monocratique qui autonomise les clercs et disqualifie les laïcs. Sa participation au Concile Vatican II et son refus de l'anticléricalisme du mobutisme, lui ont suggéré de nouvelles avenues qui ont requalifié religieusement les laïcs, reconfiguré le modèle d'Église segmentaire et pyramidale, et promu une innovation organisationnelle (CEV). Il s'en est suivi une conception renouvelée de la mission que le synode de l'archidiocèse de Kinshasa a consolidée. Le synode a donné lieu à des redéfinitions du rôle des laïcs et du système d'autorité ; il a confirmé la restructuration des paroisses, renouvelé les comportements des chrétiens et leurs codes de reconnaissance. Pour le sociologue, la valeur mobilisatrice de la fraternité a joué un rôle de décision critique. Comme l'explique F. Houtart, « les décisions critiques concernent la définition des buts de l'institution et affectent nécessairement l'ensemble de son organisation »<sup>490</sup>. En dépit de leur option pour une Église famille de Dieu, les successeurs de J.-A. Malula sur le siège de Kinshasa ont reconduit le modèle préconciliaire de l'Église. La distorsion observable entre l'image ecclésiologique de l'Église famille de Dieu et les moyens déployés pour sa concrétisation, tranchent avec l'inventivité caractéristique de J.-A. Malula.

Il nous semble que la valeur mobilisatrice de la fraternité a été un catalyseur de l'agir de l'Église de Kinshasa sous J.-A. Malula. Il est certes vrai que son combat pour une « Église congolaise dans un État congolais », s'est cristallisé autour de sa forte personnalité. Sur le point précis de l'engagement sociopolitique, il n'a pas pu développer suffisamment l'agentivité des laïcs et des prêtres, la dictature en vigueur ne pouvant s'accommoder de leurs initiatives. La marginalisation de la base a été reconduite avec l'émergence du registre de la paternité (F. Etsou) et son corollaire : la visibilité (L. Monsengwo). Ce dernier registre que charrie l'image de l'Église famille de Dieu s'accompagne d'une représentation de l'autorité qui condense en elle la réalité ecclésiale. L'autonomisation de l'évêque disqualifie les laïcs et

---

<sup>490</sup> HOUTART, F., « La situation sociale du prêtre à travers le monde », dans F. HOUTART, J. REMY, *Sacerdoce, autorité et innovation dans l'Église, op. cit.*, p. 73.

les prêtres qui sont contraints de s'aligner à ses choix. La relation asymétrique et monogale caractéristique de l'organisation religieuse qu'est l'Église, ainsi que la forte personnalisation du pouvoir des évêques, ont déteint sur l'engagement sociopolitique des autres acteurs religieux (laïcs et prêtres).

La question qui émerge à ce niveau est celle de la production collective de la protestation contre l'autoritarisme de l'État. Elle nous a amené à trouver les principales formes de mobilisation initiées à Kinshasa sous l'instigation des chrétiens. Nous avons noté que la culture protestataire des habitants de Kinshasa a été boostée d'innovations, avec une forme de participation politique susceptible d'infléchir l'autoritarisme de l'État : la marche des chrétiens. On l'a vu, le conflit normatif et la dissidence pratique de la marche subséquente à la modernisation politique (16 février 1992), font de la marche des chrétiens une délégitimation des autorités politiques et religieuses. La marche du 16 février 2012, consécutée à la contestation des résultats des élections présidentielles et législatives de novembre 2011, est une délégitimation des autorités politiques et une allégeance aux autorités ecclésiastiques. Les deux marches des chrétiens éclairent comment le système d'alliance, au-delà de la construction d'un consensus contre l'autoritarisme de l'État qu'il génère, peine à capitaliser le potentiel de mobilisation citoyenne des chrétiens.

On se gardera certes de durcir notre opinion au regard du consensus qui a émergé en un système d'alliance regroupant les évêques, le gouvernement, les chrétiens et les Congolais (1<sup>er</sup> août 2012). La hiérarchie épiscopale congolaise qui a toujours privilégié l'engagement individuel face à l'autoritarisme de l'État, souscrit à un engagement protestataire collectif des chrétiens. Il faut le souligner, le système d'alliance n'est pas contre l'État, mais avec l'État, contre les envahisseurs du M23 et leurs parrains rwandais. Au regard de la position occupée par les évêques dans le champ social, compte tenu du poids des convenances, des intérêts partisans et des requêtes du Royaume de Dieu à construire *hic et nunc*, se pose, d'une part, la question de la liberté d'action dont disposent les chrétiens pour un agir au nom de l'Église et, d'autre part, celle de la corrélation entre engagement politique des chrétiens et légitimation de la hiérarchie. L'apesanteur de l'Église catholique est-elle une résultante de la pesanteur des évêques ou tient-elle aux lourdeurs de sa figure organisationnelle ? Nous allons pour conclure cette partie, répondre à cette question.

La mise en rapport entre la religion et la politique dans les deux chapitres précédents a été faite à travers la structuration des relations entre d'une part, l'État comme instance de régulation sociale et, d'autre part, l'Église comme expression administrative et institutionnelle de la religion. En marquant la distance vis-à-vis de l'auto-compréhension et de l'auto-interprétation de l'Église catholique, ce développement conclusif veut s'interroger sur les particularités de sa structure organisationnelle et ses relations d'autorité. L'organisation religieuse est un « construit par des acteurs intégrant les contraintes comme élément des stratégies »<sup>491</sup>. Cet ensemble humain structuré offre une culture, attribue des rôles et des fonctions, répartit des pouvoirs aux acteurs qu'elle socialise. Il a un système de normes et de règles de fonctionnement qui ne sont pas la résultante des contraintes extérieures<sup>492</sup>. Comprise à l'aune de l'analyse stratégique, l'organisation religieuse comme toute organisation se caractérise par la division des tâches, la distribution des rôles, le système d'autorité, le système de communication et le système de contribution-rétribution<sup>493</sup>. Elle a aussi ses dispositifs de formation, ses procédures de légitimation du pouvoir, et ses modalités de sélection des membres. L'accentuation de ces traits caractéristiques ou leur relativisation selon les valeurs mobilisatrices des responsables dessinent des modes variés d'exercice de pouvoir qui correspondent à trois types de domination : la domination traditionnelle, rationnelle et charismatique.

Pour reprendre la typologie bien connue de Max Weber, sous F. Etsou et L. Monsengwo, l'archidiocèse de Kinshasa combine au niveau organisationnel, la domination traditionnelle et celle légale-rationnelle<sup>494</sup>. Il faut y insister : c'est un réseau complexe de formes d'organisation et de mode d'autorité. On voit comment, en privilégiant la Tradition, l'organisation religieuse sacralise une manière de faire ancrée dans une histoire, des

---

<sup>491</sup> BERNOUX, P., *La sociologie des organisations. Initiation*, Paris, Seuil, 1985, p. 106.

<sup>492</sup> Voir en ce sens CROZIER, M. et FRIEDBERG, E., *L'acteur et le système*, *op. cit.*, p. 445.

<sup>493</sup> BERNOUX, P., *La sociologie des organisations. Initiation*, *op. cit.*, p. 108. Il convient de nuancer cette affirmation, car l'attribution des rôles n'est pas ascriptive. L'organisation religieuse, du moins celle qui est ici à l'étude sous l'épiscopat de F. Etsou et L. Monsengwo privilégie les contraintes objectives qui définissent les rôles des membres de l'Église plutôt que leur autonomie. Elle conforte l'autonomisation de l'autorité. La communication à sens unique vers le bas ne promeut pas la communication horizontale et redoute les conseils (presbytéral et pastoral) et l'Assemblée du Clergé.

<sup>494</sup> WEBER, M., *Le savant et le politique*, Paris, Plon, 1979.



expressions symboliques, des expériences séculaires et des traditions immémoriales consacrant une forme de domination « patrimoniale ». Nous suivons ici P. Braud selon qui, la domination est « un ensemble des contraintes qui, dans une Société, s'imposent aux individus qui la constituent »<sup>495</sup>. On l'a vu avec la valeur mobilisatrice de la « paternité » et de la « visibilité » que sous-tend l'image d'Église famille de Dieu<sup>496</sup>, le contrôle social favorise une obéissance doublée de *pietas* inhérente à l'*habitus* des catholiques de Kinshasa<sup>497</sup>. Cette image que d'aucuns considèrent comme le paradigme d'un mode alternatif de pouvoir, ne génère cependant pas une articulation organisationnelle assortie ni des pratiques conséquentes. L'organisation religieuse apparaît comme un système en équilibre caractérisé par l'ordre, l'harmonie et le consensus. Comme le note Eugenio Enriquez, « les différents membres de la société ont des fonctions et des places organisées »<sup>498</sup>. On y trouve peu de mailles où puissent s'insérer le conflit, la contestation et l'opposition. À cet égard, il convient de remarquer que la forte insistance sur l'ordre conforte le conformisme. Cela ne veut pas dire qu'il y a déterminisme. La fonctionnalité de l'organisation religieuse ne constitue pas une totalité achevée ni stabilisée. À ce titre, elle est une totalisation en cours qui, pour reprendre A. Touraine, demeure un système ouvert<sup>499</sup>. Ainsi considéré, pour parler comme Michel Crozier, le système d'action concret, c'est-à-dire la manière dont cet ensemble humain structure ses relations n'échappe pas au dysfonctionnement<sup>500</sup> et connaît parfois des évolutions, allant de la formalisation à l'élaboration<sup>501</sup>, et même à l'innovation<sup>502</sup>.

---

<sup>495</sup> BRAUD, P., *Manuel de sociologie politique*, op. cit., p. 48.

<sup>496</sup> Nous avons dégagé les limites de cette image ecclésiologique dans notre article, « Une fraternité des enfants de Dieu », *Mission de l'Église* 180, juillet 2013, pp. 40-44.

<sup>497</sup> Sur l'*habitus*, lire BOURDIEU, P., *La distinction*, Paris, Édition Minuit, 1979, p. 112.

<sup>498</sup> E. Enriquez cité par LAPASSADE, G., *Groupes, organisations et institutions*, Paris, Gauthier-Villars Éditeur, 1970, p. 119.

<sup>499</sup> TOURAINE, A., *La voix et le regard*, op. cit., p. 101 s.

<sup>500</sup> En réalité, comme l'a montré R.-K. Merton, la bureaucratie connaît aussi des dysfonctionnements. Lire MERTON, R.-K., « Bureaucratic structure and personality », in *Social Forces* 18, 1940, pp. 560-568.

<sup>501</sup> Nous suivons là POISSON, B., « Schéma d'analyse de l'organisation religieuse », op. cit., 147-170. Par la formalisation, l'appareil essaie de donner à ses structures une certaine rigidité, une stabilité afin d'atteindre ses objectifs. Par l'élaboration, il essaie de se modifier pour faire face au changement. Il se donne des structures nouvelles qui peuvent aller jusqu'à des réformes.

<sup>502</sup> Voir ROSZEHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politiques*, op. cit., p. 206 s. Les sociologues les plus qualifiés comme M. Crozier attirent l'attention sur les zones d'incertitudes qui laissent une place à l'initiative.

Ce qu'établit M. Weber avec l'émergence de la bureaucratie religieuse. En effet, les compétences de l'autorité y sont ordonnées généralement par des règles fixes. La bureaucratie est hiérarchisée et accorde une grande importance aux documents écrits, à une formation professionnelle poussée. Le fonctionnaire y est dévoué à « temps plein » et enfin, l'accès à la fonction et à l'exercice suppose une connaissance technique<sup>503</sup>. À la suite de Henry Mintzberg, l'on dira que l'organisation religieuse à Kinshasa est caractérisée par la dominante entrepreneuriale<sup>504</sup>. Elle condense toute la vie ecclésiale dans l'archevêque qui est autonomisée. Ce faisant, elle occulte toute « aire de jeu » susceptible de soutenir la créativité, le non prévu, le spontané, la liberté de parole et toute manifestation de l'« imaginaire radical ». Il faut dire en outre qu'elle concentre le pouvoir entre les mains d'une élite instituée sacramentellement (clergé) et distincte de la masse des individus (fidèles). L'autorité des élites, mieux, la hiérarchie ecclésiale est légitimée sacramentellement, mais aussi justifiée par des représentations collectives qui construisent la réalité sociale. Les fonctions exercées par les autorités légitimées participent à l'équilibre de l'organisation ecclésiale. Les représentations qui sont en fait des idéologies, concentrent entre les mains de l'évêque le monopole des pouvoirs organisationnels et idéologiques et consacrent le développement d'une Église à asymétrie hiérarchique.

Sur le plan statique, la structure bureaucratique cause la dépersonnalisation du ministère avec la gestion des translations de strates à travers la procédure des nominations. Nous l'avons dit plus haut à propos des nominations en évoquant la forme d'interactivité et de discursivité caractéristique du clergé de Kinshasa<sup>505</sup>. Baignant dans l'arbitraire, le secret et le favoritisme, les procédures des nominations sont souvent conçues au mépris des compétences et demeurent centralisées par un chef autonomisé qui, sans consulter les intéressés, les permute sans aménagements possibles. L'évêque en fait un moyen de contraintes et une sorte de remontrances qui renforcent ses ressources.

---

Lire CROZIER, M. et FRIEDBERG, E., *L'acteur et le système*, op. cit., p. 79. CROZIER, M., *État modeste, État moderne. Stratégies pour un autre changement*, Paris, Fayard, 1987.

<sup>503</sup> On se fonde principalement sur WEBER, M., *Le savant et le politique*, op. cit.,

<sup>504</sup> MINTZBERG, H., *Structures des organisations : synthèse de la recherche*, Montréal, Université de Montréal, 1979.

<sup>505</sup> Voir supra, p. 119 s. 141-149 *et passim*, nos développements sur la construction discursive et pratique autour des nominations.

Le but de l'organisation religieuse est de pourvoir les biens du salut à des acteurs qui en sont les membres. L'accomplissement de ce but fait d'elle un lieu d'exercice de pouvoir et entraîne des pratiques de pouvoir. L'inscription de ce but dans l'environnement sociopolitique n'est pas donnée une fois pour toutes *ne varietur*. Le mode d'attestation sociale de l'organisation religieuse induit un mode de fonctionnement de pouvoir, une configuration des rapports entre les acteurs majeurs et les autres acteurs, une régulation des relations sociales ainsi qu'une stratification des rôles.

Le ressort social de l'organisation religieuse déploie les limites de sa dimension dynamique une fois confrontée à son environnement sociopolitique. L'on a noté sa difficulté à reformuler les objectifs pragmatiques pour faire face à l'autoritarisme de l'État. Le processus de prise de décision étant monopolisé par la hiérarchie, il exclut toute participation des chrétiens et affaiblit la symbolique de mobilisation de l'organisation religieuse. Si le CLC a pu exercer le pouvoir du « marginalsécant », au sens de « partie prenante dans plusieurs systèmes d'action en relation les uns avec les autres »<sup>506</sup>, F. Etsou et L. Monsengwo ont prescrit, à des titres divers, la conformité de fidèles et, de ce fait, l'archidiocèse de Kinshasa a accusé une homologie de structure avec le dispositif organisationnel de l'État. Les modalités de dénonciation de l'autoritarisme qu'ils ont consacrées valorisent l'engagement individuel. De la manière dont ils évitent des revendications collectives et renâclent à impulser des solidarités horizontales dans le clergé, à créer des conseils pastoraux et presbytéraux, et à encourager la constitution d'un presbyterium uni, de la même manière ils récusent la fermentation sociale d'une résistance collective majeure à l'autoritarisme de l'État.

On l'a vu, l'organisation religieuse catholique a influé sur le rapport des Congolais avec l'État avec des effets sociaux constructifs, contre-productifs et parfois autodestructeurs<sup>507</sup>. En nous inspirant d'une vision fonctionnaliste de l'organisation, nous voyons en l'Église catholique, un système fait de contraintes propres qui influent sur les ressources des acteurs et régule le déroulement des relations de pouvoir. C'est un espace de formation et d'expression

---

<sup>506</sup> CROZIER, M. et FRIEDBERG, E., *L'acteur et le système*, op. cit., p. 73.

<sup>507</sup> Pour une analyse centrée sur le protestantisme, voir WILLAIME, J.-P., *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 11.

du politique, qui existe et se rend visible autant par des pratiques de l'action que par des discours. Axée plus sur celles-là que sur ces derniers, cette première partie a déconstruit, à partir d'une recherche empirique, les catégories des réactions de l'organisation religieuse contre l'autoritarisme de l'État à Kinshasa. Les mobilisations des chrétiens dans des pratiques collectives de protestation rendent compte des rapports entre les acteurs majeurs et les autres acteurs. Il serait arbitraire de soutenir que F. Etsou et L. Monsengwo récusent les marches organisées par les chrétiens<sup>508</sup>. Est-il pour autant erroné de dire qu'ils lui préfèrent d'autres formes conventionnelles de manifestation collective en l'occurrence le vote ? De fait, cette préférence est étroitement connexe à la position de la CENCO, qui n'a jamais donné son aval à l'organisation des marches par les chrétiens<sup>509</sup>. Il est certes vrai que la CENCO n'est qu'un groupe d'*exécutants* qui n'autogèrent pas de manière autonome l'organisation religieuse catholique. Ils demeurent subordonnés aux autorités ecclésiales de Rome. Celle-ci affiche une préférence marquée envers l'engagement individuel. L'option prise par la CENCO avec l'organisation d'une marche le 1<sup>er</sup> août 2012, la fait passer d'une approche individuelle de l'engagement des chrétiens à une approche collective. Cette option illustre la complexité du contexte sociopolitique congolais. Elle est une indication à suivre en vue d'une réflexion sur l'action politique à organiser par des chrétiens. Il nous reste dans la partie suivante à étudier *per se* le discours de la CENCO comme forme de mobilisation en faveur du vote et part constitutive qui lui donne une visibilité dans un espace public sous influence de l'autoritarisme de l'État.

---

<sup>508</sup> F. Etsou reconnaît en la marche organisée d'une manière très pacifique et dans l'ensemble bien encadrée l'expression d'aspirations légitimes relatives à la reprise des travaux de la CN. Voir DORLODOT (de), P., « *Marche d'espoir* », *Kinshasa 16 février 1992, Non-violence pour la Démocratie au Zaïre, op. cit.*, p. 199.

<sup>509</sup> Le communiqué de presse de la CEZ, datée du 19 février 1992, range néanmoins la marche des chrétiens parmi les aspirations et exigences légitimes du peuple qui ne réclame que ce qui lui est dû : l'avènement d'une société démocratique au Zaïre. Voir DORLODOT (de), P., « *Marche d'espoir* », *Kinshasa 16 février 1992, Non-violence pour la Démocratie au Zaïre, op. cit.*, p. 198.

## **Conclusion de la première partie**

La démarche qui a été proposée dans cette première partie a été centrée autour de la construction du concept d'autoritarisme. L'intérêt de cette partie était d'offrir une approche événementielle et thématique de l'histoire sociopolitique de la RDC. Notre parti pris était d'aborder les autoritarismes congolais dans leur singularité afin de comprendre leurs relations avec les ancrages religieux. Nous avons analysé les faits et phénomènes, événements et situations concrètes, les stratégies, les actions et les projets des acteurs sociopolitiques et religieux, tant individuels (Présidents, évêques) que collectifs (citoyens, partis politiques, chrétiens, prêtres).

Plutôt que de partir d'une définition a priori de l'autoritarisme, nous avons préféré, dans le premier chapitre, reconstruire l'histoire de la dictature de J.-D. Mobutu (1965-1997) et celle des Kabila (1997-2015). Les convergences et interdépendances, continuités et ruptures glanées nous ont permis d'aborder le problème de l'insertion de l'Église catholique dans les structures politiques et économiques, sociales et culturelles dans un contexte d'autoritarisme de l'État. Ce débat théorique a fait l'objet du deuxième chapitre. Les discours et pratiques de l'Église catholique ont été interrogés sur deux versants. D'une part, nous avons confronté à l'autoritarisme le système de pouvoir et d'autorité des trois évêques, dont les mandats épiscopaux se sont succédé à la tête de l'archidiocèse de Kinshasa de 1964 à 2015. D'autre part, nous nous sommes intéressé au rôle des autres acteurs impliqués individuellement ou collectivement dans les structures de l'Église catholique. Dans ce contexte, notre intérêt s'est porté sur les formes d'action protestataire des laïcs chrétiens, du clergé de Kinshasa et de la CENCO. La richesse de cette perspective est d'ordre épistémologique. Elle tient en particulier à la théorisation sur deux points. D'abord les caractéristiques d'une forme de protestation chrétienne. Ensuite, la figure organisationnelle de l'Église. C'est ce dont a rendu compte la conclusion de ce troisième chapitre. Reste à éclairer la question de la régulation religieuse du politique et à dégager les fonctions de la religion. C'est ce à quoi va s'atteler la deuxième partie de notre recherche.

**Deuxième partie : Perspectives sur la régulation religieuse du politique et les fonctions de la religion en RDC**

Subséquente au processus de démocratisation (1990), la recomposition du paysage sociopolitique de la RDC a focalisé, dans la première partie, notre attention sur l'autoritarisme de l'État congolais et sa contestation, sa co-production ainsi que sa reproduction par l'Église catholique. Celle-ci nous est apparue comme une organisation hiérarchisée et centralisée qui mobilise les chrétiens par des discours ouverts à des pratiques déterminées. Ces dernières sont porteuses des dynamiques religieuses diverses censées influencer l'énonciation, l'invention et la gestion du politique en RDC. Les manifestations organisées par les chrétiens en février 1992 et 2012 et la marche initiée par la CENCO en août 2012 se ressource dans ces dynamiques. Elles livrent en creux quelques linéaments des fonctions de la religion que nous complétons dans cette deuxième partie en nous intéressant à une autre forme de participation politique, un mode classique d'expression politique encouragée par les évêques congolais : le vote.

Dans la même ligne que notre approche des manifestations de rue organisées par les chrétiens, l'expertise électorale de l'Église catholique (2006 et 2011) se prête à l'analyse des ruptures et des continuités de la régulation religieuse du politique dans le contexte autoritaire caractéristique de la RDC. En articulant la sémantique du discours et le fonctionnement institutionnel, nous analysons les discours des évêques sur les élections. Nous rendons compte du dit et du dire qui atteste l'offre normative de sens de l'organisation religieuse catholique. Nous considérons celle-ci comme « une institution de production et de diffusion du discours »<sup>510</sup> qui, à travers son implication dans le processus électoral, se positionne par rapport à l'autoritarisme de l'État. L'organisation religieuse est saisie comme une institution discursive ayant des acteurs autorisés, des normes, des valeurs et des croyances qui modélisent des comportements et des actions des chrétiens.

Nous analysons les actes de discours qu'elle règle comme mise en discours du social et privilégions parmi ses registres fonctionnels les textes officiels de la CENCO (Messages, Déclarations, Exhortation, Mémoire, Appel, Lettre et Communiqué). L'enjeu pour nous est, d'une part, de rendre compte de la circulation sociale du sens et, d'autre part, de

---

<sup>510</sup> MAINGUENEAU, D., *L'analyse de discours : introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991, p. 18.

comprendre la posture énonciative de l'épiscopat congolais, sa visée et ses stratégies argumentatives. Dans la perspective qui est la nôtre ici, les potentialités de l'organisation religieuse et sa capacité réelle à agir dans la sphère publique et à y exercer, dans la durée, une influence dont elle est comptable nous intéressent<sup>511</sup>. C'est donc à l'analyse de la parole épiscopale (chapitre IV) et à l'étude de la régulation religieuse du politique à Kinshasa (chapitre V) que sera consacrée cette deuxième partie.

---

<sup>511</sup> Nous paraphrasons librement ici AMOSSY, R., « Introduction : pour une analyse rhétorique des textes politiques. La "microlecture" de Michael Leff au prisme des traditions analytiques françaises », dans *Argumentation et analyse du discours*, (En ligne) 6, 2011, mis en ligne le 15 avril 2011, consulté le 14 octobre 2013.



## Chapitre 4- La Parole épiscopale congolaise au risque de l'analyse du discours

L'Église catholique est une organisation religieuse qui témoigne des contraintes du champ, en l'occurrence celles du champ religieux. Elle est productrice d'un discours sociopolitique qui répond à sa mission d'évangéliser. Les fonctions de la religion dans l'espace public congolais sont assurées entre autres par l'émission des messages qui abordent des thèmes de société, engagent une réflexion théologique et politique, structurent les chrétiens comme citoyens et sujets politiques<sup>512</sup>. Avec leur visée persuasive, les documents épiscopaux cristallisent la doctrine, proposent des valeurs et des normes pour l'action, donnent des directives de comportements, motivent les chrétiens, les hommes et les femmes de bonne volonté à s'engager dans des tâches temporelles. La persuasion est ici en lien avec le domaine de l'agir au sens « d'un discours qui accomplit un acte et déploie des effets sur la situation »<sup>513</sup>.

Inscrite dans un contexte historique, la mission a un ancrage empirique et demeure marquée par une configuration sociale spécifique. Celle qui nous intéresse dans ce chapitre est l'organisation des élections en RDC. Une pragmatique de la communication aide à saisir l'impact social et politique de la parole épiscopale sur les élections<sup>514</sup>. Dans cette perspective, nous analysons l'agentivité discursive de la parole épiscopale et son interaction avec le contexte<sup>515</sup>.

Nous fixons d'abord le cadre théorique et méthodologique de notre analyse de la parole épiscopale. Nous étudions ensuite les déclarations institutionnelles de l'épiscopat. Nous

---

<sup>512</sup> OSSIPPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, (1978), p. 18.

<sup>513</sup> *Idem*, p. 56.

<sup>514</sup> Le terme « pragmatique » désigne un mode d'appréhension du langage centré autour des « diverses fins auxquelles les sujets parlants peuvent le faire servir ». Lire DUCROT, O. et SCHAEFFER, J.-M., *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, 1995, p. 776.

<sup>515</sup> On trouvera un développement de certains points de cette illustration dans notre article NDONGALA MADUKU, I., « "Du courage de la vérité" (2 Cor 7, 14) à la publicisation de la "vérité des urnes". Contribution à l'analyse du Message des évêques congolais du 11 janvier 2012 », *art.cit.*, pp. 313-336.

dégageons enfin, avant de conclure, les cadres génériques, les composantes rhétoriques et le fonctionnement discursif de la parole épiscopale congolaise.

#### 4.1 *Ancrage théorique et cadre méthodologique*

L'intérêt pour la production discursive de l'épiscopat congolais nous amène à adopter le parti-pris méthodologique de l'analyse du discours. Cette dernière est selon Dominique Maingueneau « une des disciplines des études de discours : rhétorique, sociologique, psychologie discursive, analyse des conversations, etc. »<sup>516</sup>. Elle appréhende le discours comme articulation de textes et de lieux sociaux. Nous précisons ci-après l'horizon théorique et le cadre méthodologique que nous adoptons ainsi que notre corpus.

##### 4.1.1. Une recherche à l'aune de l'argumentation dans le discours

Dans un article consacré au discours politique, Delmas Virginie, soutient que « l'analyse du discours prend des formes très variées en fonction des bases théoriques qui la sous – tendent, du type de discours analysé ou encore de l'objectif visé »<sup>517</sup>. Elle ne constitue pas une discipline homogène faisant l'objet d'une définition consensuelle. Multidimensionnelle, elle se retrouve au carrefour de plusieurs disciplines et s'élabore dans une « transdisciplinarité raisonnée »<sup>518</sup>. L'analyse du discours donne lieu à plusieurs approches : énonciative, communicationnelle et sociolinguistique<sup>519</sup>. C'est dire

---

<sup>516</sup> MAINGUENEAU, D., « Que cherchent les analystes du discours ? », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 9 | 2012, mis en ligne le 15 octobre 2012, consulté le 14 janvier 2013.

<sup>517</sup> DELMAS, V., « Pour une analyse pluridimensionnelle du discours : le discours politique », *La linguistique*, 2012/1 Vol. 48, p. 104. On trouvera une présentation pédagogique de l'analyse du discours chez KRIEGLANQUE, A., *Analyser les discours institutionnels*, Paris, Armand Colin, 2012.

<sup>518</sup> SARFATI, G.-E., *Éléments d'analyse du discours*, Paris, Armand Colin, 2009, p. 91. Il parle de « points de contact » pour exprimer la rencontre des disciplines connexes aussi diverses que l'histoire, la sociologie, la psychologie...

<sup>519</sup> Pour une vue d'ensemble des différents courants nés en Europe depuis 1960, lire ANGERMÜLLER, J., « L'analyse du discours en Europe », in S. BONNAFOUS et MALIKA TEMMAR, (dir), *L'analyse du discours*

combien la recherche en analyse du discours est diversifiée en fonction des divers paramètres : l'hétérogénéité des traductions scientifiques et intellectuelles, la diversité des disciplines d'appui et des positionnements, le type de corpus privilégié, l'aspect de l'activité discursive, la visée appliquée ou non, la discipline de rattachement des analystes du discours<sup>520</sup>. Elle offre plusieurs ressources : analyse critique du discours (Critical Discourse Analysis), sociolinguistique interactionnelle, analyse des récits et analyse du corpus informatisée.

Ainsi que le reconnaît Deborah Schiffrin, « l'analyse du discours est une des zones les plus vastes et les moins définies de la linguistique »<sup>521</sup>. Christopher Eisenhart et Barbara Johnstone font remonter ses racines historiques dans la philologie du dix-neuvième siècle, c'est-à-dire dans une étude diachronique (historique) du langage qui a comme objet l'exégèse des textes<sup>522</sup>. C'est non sans raison que R. Amossy insiste : « Toute étude se réclamant de l'analyse de discours se doit de préciser, ou tout au moins de manifester clairement, ce qu'elle entend par cette désignation »<sup>523</sup>.

Notre approche se réclame de la démarche intégrative et analytique. En s'intéressant au discours comme « intrication d'un texte et d'un lieu social », elle entend « mettre au jour la connexion et l'interaction entre discours et société »<sup>524</sup>. De cette manière, elle perçoit le discours dans la socialisation et elle le saisit dans sa double dimension sociale et textuelle. À la suite de William Ossipow, nous construisons un modèle d'interlocution qui corréle le discours et la situation sociohistorique entourant sa

---

*en sciences humaines*, Paris, Ophrys, 2007, p. 9-23. Sur les différentes approches de l'analyse du discours, lire MAINGUENEAU, D. et CHARAUDEAU, P., *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2008, p. 44.

<sup>520</sup> MAINGUENEAU, D., « L'analyse du discours et ses frontières », *art. cit.*, p. 67 s.

<sup>521</sup> Cité par MAINGUENEAU, D., « L'analyse du discours et ses frontières », *art. cit.*, p. 64.

<sup>522</sup> EISENHART, C. et JOHNSTONE, B., « L'analyse du discours et les études rhétoriques », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 9 | 2012, mis en ligne le 15 octobre 2012, consulté le 27 février 2013.

<sup>523</sup> AMOSSY, R. et KOREN, R., « Introduction », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 08 septembre 2008, consulté le 29 juin 2012. URL : <http://aad.revues.org/184>.

<sup>524</sup> CÉSLARU, PUGNIÈRE-SAAVEDRA et SITRI (dir.), « Avant-propos, Analyse de discours et demande sociale. Le cas des écrits de signalement », *Les Carnets du CEDISCOR 10*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2008, p. 12.

production<sup>525</sup>. Mais à sa différence, notre approche se nourrit de la Nouvelle Rhétorique telle que développée par Chaïm Perelman et Lucie Olbrechts-Tydeca au sens de l'étude des discours qui circulent dans la société sous l'angle de l'argumentation<sup>526</sup>.

Nous inscrivons notre recherche dans la ligne de la théorie de l'argumentation dans le discours de R. Amossy<sup>527</sup> et la théorie de l'argumentation de Patrick Charaudeau<sup>528</sup>. Ces deux théories prennent en compte les conditions d'énonciation et développent une approche pluridisciplinaire qui s'applique mieux au discours des évêques.

De la rhétorique, R. Amossy retient un cadre de réflexion attentif aux moyens verbaux relatifs au *logos*, à l'*ethos* et au *pathos*. Sans enclorre le discours dans la tripartition aristotélicienne à savoir le judiciaire, le délibératif et l'épidictique, elle l'ouvre à la diversification des discours grâce au recours à la linguistique de l'énonciation, à la pragmatique et à l'étude des interactions verbales. La théorie de l'argumentation dans le discours considère l'argumentation comme une dimension constitutive du discours. Elle cherche à « décrire un fonctionnement discursif [...] à montrer comment se construit une logique d'ensemble et comment elle se déploie dans la communication »<sup>529</sup>. Elle

---

<sup>525</sup> OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, op. cit., p. 42. 51-56. Appliqué à la parole épiscopale, ce modèle infère que les évêques ont d'abord été à l'écoute de leur auditoire avant de produire leurs discours. W. Ossipow précise que « l'interlocution est un dialogue social où l'une des voix parle haut, et livre son message, et l'autre ne s'exprime qu'au creux de l'oreille, exerçant une "domination spirituelle", comme dit Marx, discrète et feutrée ». Lire, OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, op. cit., p. 54. Ainsi comprise, l'interlocution s'oppose au discours autoritaire.

<sup>526</sup> PERELMAN, C. et OLBRECHTS-TYDECA, L., *Traité de l'argumentation : la Nouvelle rhétorique*, Paris, PUF, 1958, réédité en « poche » (Bruxelles, Éditions de l'ULB, Paris, PUF, 1988). Les deux auteurs accordent une large place à l'ancrage social. Lire sur ce point, AMOSSY, R., « De la sociocritique à l'argumentation dans le discours », *Littérature* 140, décembre 2005, p. 56 s.

<sup>527</sup> On se fonde sur le livre de AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, 2e édition, Paris, Armand Colin, 2006, p. 3. Elle comprend l'argumentation dans le discours comme « une discipline rapportant la parole à un lieu social et à des cadres institutionnels, dépassant l'opposition Texte/Contexte : le statut de l'orateur, les circonstances socio-historiques dans lesquelles il prend la parole ou la plume, la nature de l'auditoire visée, la distribution préalable des rôles que l'interaction accepte ou tente de jouer, sont autant de facteurs qui construisent le discours et dont l'analyse interne doit tenir compte ». Lire aussi AMOSSY, R., « Faut-il intégrer l'argumentation dans l'analyse du discours ? Problématiques et enjeux », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 9 | 2012, mis en ligne le 15 octobre 2012, consulté le 13 février 2013. URL : <http://aad.revues.org/1346>.

<sup>528</sup> CHARAUDEAU, P., *Le discours politique. Les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert, 2005.

<sup>529</sup> YANOSHEVSKY, G., « Entretien avec Ruth Amossy. Le tournant argumentatif : de la critique littéraire à l'analyse du discours », in N. KUPERTY-TSUR, *La critique au tournant du siècle. Mélanges offerts à Ruth Amossy*, Louvain-Paris-Walpole, Éditions Peeters, 2012, p. 177.

appréhende « les moyens verbaux qu'une instance de locution met en œuvre pour agir sur ses allocutaires en tentant de les faire adhérer à une thèse, de modifier ou de renforcer les représentations et les opinions qu'elle leur prête, ou simplement de susciter leur réflexion sur un problème donné »<sup>530</sup>.

L'argumentation dans le discours combine à la fois plusieurs approches : langagière, communicationnelle, dialogique et interactionnelle, générique, stylistique et textuelle. L'intérêt pour le discours à visée argumentative<sup>531</sup> nous amène à compléter les élaborations de R. Amossy par la théorie de l'argumentation de P. Charaudeau<sup>532</sup>. Cet auteur nous aide à corréler le fonctionnement du discours épiscopal et la compréhension de faits sociopolitiques.

#### 4.1.2. Les notions opératoires

« Toute analyse suppose la mise en place de cadres théoriques, c'est-à-dire l'explication de choix conceptuels jugés pertinents »<sup>533</sup>, affirme Alice Krieg-Planque. Les concepts qui concourent à notre analyse de la parole épiscopale sont tirés des travaux de R. Amossy et de P. Charaudeau. Pour rester dans la ligne des travaux de nos deux auteurs de référence, notre préférence va vers les termes de discours, discours sociopolitique, formation discursive, situation de communication, agentivité, *doxa*, auditoire, *ethos* et dialogisme.

---

<sup>530</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 37.

<sup>531</sup> Pour R. Amossy, c'est le discours qui vise explicitement à agir sur le public, son objet est de convaincre l'autre. Il diffère du discours à dimension argumentative qui transmet un point de vue sur les choses, sans rechercher la persuasion. Lire AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, Paris, Nathan, 2000, p. 25. *Idem*, « Introduction : pour une analyse rhétorique des textes politiques », *Argumentation et Analyse du Discours* (En ligne), 612011, mis en ligne le 15 avril 2011. URL : [http://add ; revues.org/1081](http://add.revues.org/1081), consulté le 17 janvier 2013.

<sup>532</sup> CHARAUDEAU, P., *Le discours politique. Les masques du pouvoir*, op. cit.

<sup>533</sup> KIEG-PLANQUE, A., *Analyser les discours institutionnels*, op. cit., p. 214.

Notre perspective étant celle des sciences des religions où le terme « discours » revêt plusieurs statuts<sup>534</sup>, précisons l'acception que nous lui accordons. À la suite de Reiner Keller, nous utilisons le mot discours comme un outil théorique et heuristique pour l'organisation et l'analyse des données, à la fois une hypothèse nécessaire et à préciser pour réaliser la recherche concrète<sup>535</sup>. Dans la ligne de la pragmatique, nous entendons par discours le « langage mis en action ». Il est comme le dit D. Maingueneau, « le résultat d'une construction [...], le résultat de l'articulation d'une pluralité plus ou moins grande de structurations transphrastiques, en fonction des conditions de production »<sup>536</sup>. Dans sa perspective, « il (le discours) se diversifie à l'infini en fonction des moments et des lieux d'énonciation »<sup>537</sup>. Il s'applique à « des formations plus ou moins synonymes d'idéologies, systèmes discursifs animés d'une vision du monde, qui se sont imposés dans l'histoire en tant que centres d'un pouvoir, modèles de référence pour des énonciateurs »<sup>538</sup>. Notre démarche a une visée pragmatique et considère le discours non seulement comme un ensemble de textes, mais comme une pratique, un dispositif susceptible d'accomplir des actes sociaux.

Le terme discours s'applique donc aux manifestations verbales et écrites des évêques congolais. Ces manifestations sont saisies comme des pratiques sociales liées à l'espace public. La modélisation théorique de la parole épiscopale congolaise est considérée comme un discours sociopolitique<sup>539</sup>. Que faut-il entendre par là ? Cette question en amène d'autres : quel est le statut de ce discours ? Quelles sont les conditions internes et les règles de fonctionnement d'un tel discours ? Comment définir cette forme discursive particulière ? Comment se construit la spécificité du genre de ce discours ?

---

<sup>534</sup> Voir à titre d'illustration les sens recensés par OBADIA, L., « Discours et religion : approche synoptique en sociologie et anthropologie », *Langage et société* 130, 2009/4, p. 84 s.

<sup>535</sup> REINER KELLER, « L'analyse de discours du point de vue de la sociologie de la connaissance. Une perspective nouvelle pour les méthodes qualitatives », *Recherches qualitatives / Hors Série / 3*, 2007, p. 302.

<sup>536</sup> MAINGUENEAU, D., *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours*, Paris, Hachette, 1976, p. 16.

<sup>537</sup> *Idem*, « L'interprétation des textes littéraires et des textes juridiques », dans P. AMSELEK, (dir.), *Interprétation et droit*, Bruxelles, Bruylant, 1995, p. 5.

<sup>538</sup> GARAND, D., « Propositions méthodologiques pour l'étude du polémique », dans A. HAYWAERD et D. GARAND, *États du Polémique*, Nota Bene, 1998, p. 260.

<sup>539</sup> C'est aussi le terme employé par Léon de Saint Moulin, Roger Gaise N'Ganzi et Faustin-Jovite Mapwar Bashuthe dans leurs recueils des discours de l'épiscopat congolais. Voir notre Bibliographie.

L'examen des trois termes dont se compose l'expression discours sociopolitique s'avère nécessaire. Aurélie Tavernier qui s'est attelée à cet exercice souligne que « la réunion des trois termes discours social et politique invite à voir le discours comme une variable active des dynamiques sociales et politiques, qu'il contribue à organiser et à configurer ; en lien avec les formes dans lesquelles il est stabilisé et qui permettent sa circulation dans l'espace public »<sup>540</sup>. Dans son acceptation, les discours sont à la fois porteurs et vecteurs d'une histoire et d'une mémoire collectives, socialement marqués »<sup>541</sup>.

Le terme politique s'applique à « tout discours émanant des appareils s'adressant directement ou par délégation à l'ensemble de la communauté qu'il tente de produire en la produisant »<sup>542</sup>. Politique, le discours l'est non seulement par son contenu, mais également de par la situation de communication, aussi vrai est-il qu'en analyse du discours le sens se construit en contexte et en situation<sup>543</sup>. Ce qui fait dire à Damon Mayaffre qu'« il n'y a de sens – et à *fortiori* de sens politique – qu'en contexte »<sup>544</sup>. C'est par ailleurs ce qu'établit P. Charaudeau, lorsqu'il affirme que « tout énoncé, aussi innocent soit-il peut avoir un sens politique dès lors que la situation le justifie »<sup>545</sup>. Et de poursuivre : « Ce n'est donc pas le discours qui est politique, mais la situation de communication qui le rend politique. Ce n'est pas le contenu du discours qui fait qu'un discours est politique, c'est la situation qui le politise »<sup>546</sup>. Cette dernière est constituée des éléments du contexte, par « l'environnement extra-linguistique de l'énoncé, par opposition au contexte linguistique »<sup>547</sup>. C'est dire que l'environnement physique et socioculturel, le cadre spatio-temporel influent sur la communication. Fondé sur ceci,

---

<sup>540</sup> TAVERNIER, A. (dir.), *Figures sociales des discours. Le « discours social » en perspectives*, Lille, Les Éditions du Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 1992, p. 10.

<sup>541</sup> *Ibidem*.

<sup>542</sup> BOURQUE, G. et DUCHASTEL, J., *Analyser le discours politique duplessiste : méthode et illustration*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay 2007, p. 21.

<sup>543</sup> KRIEG-PLANQUE, A., *Analyser les discours institutionnels*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>544</sup> MAYAFFRE, D., « Les corpus politiques : objet, méthode et contenu. Introduction », *Corpus* [En ligne], 4 | décembre 2005, mis en ligne le 05 septembre 2006, consulté le 22 juillet 2012. URL : <http://corpus.revues.org/index292.html>.

<sup>545</sup> CHARAUDEAU, P., *Le discours politique*, *op. cit.*, p. 30.

<sup>546</sup> *Ibidem*. SARFATI, G.-E., *Éléments d'analyse du discours*, Paris, Nathan/Vuef, 2001 p. 17. GHIGLIONE, R., *Je vous ai compris ou l'Analyse des discours politiques*, Paris, Armand Colin, 1989, p. 9.

<sup>547</sup> KERBRAT-ORECCHIONI, C., *Les interactions verbales*, t. 1., Paris, Armand Colin, 1990, p. 76.



Catherine Kerbrat-Orecchioni insiste : « Les propriétés du contexte déterminent entièrement les opérations de production aussi bien que leur interprétation »<sup>548</sup>. La situation de communication est d'après P. Charaudeau, « ce qui impose un enjeu social et des contraintes au sujet de l'acte de langage »<sup>549</sup>. Elle assigne des rôles aux protagonistes du discours et définit le genre du discours, précise sa fonction et permet de le catégoriser. P. Charaudeau distingue trois catégories de discours politique : le discours politique comme système de pensée, comme acte de communication et comme commentaire<sup>550</sup>. Le discours épiscopal fait partie de la deuxième catégorie au sens où c'est un discours d'influence qui entend agir sur l'auditoire, le convaincre pour le faire agir. Il dépend d'une problématique de l'influence<sup>551</sup>.

Discours politique, il a comme composantes des *faits politiques*, des *faits sociaux*, des *faits juridiques* et des *faits moraux et psychiques* dont il traverse l'épaisseur et découvre les traces<sup>552</sup>. À ce titre, il a diverses fonctions : structurante, décisionnelle, pédagogique, thérapeutique, rhétorico-persuasive, de propagande, identificatoire et prospective<sup>553</sup>.

Le discours épiscopal est social non seulement parce qu'il aborde des questions de société, mais parce qu'il circule dans l'espace public<sup>554</sup>. C'est une parole publique au sens où l'entend Guy Jobin, à savoir « une parole émise par une personne souhaitant

---

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> CHARAUDEAU, P., « De l'argumentation entre les visées d'influence de la situation de communication », dans C. BOIX (dir.), *Argumentation, manipulation, persuasion*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 14 ; CHARAUDEAU, P., « La situation de communication comme lieu de conditionnement du surgissement interdiscursif », in *TRANEL* n°44, *Interdiscours et intertextualité dans les médias*, Institut de linguistique de l'Université de Neuchâtel, Neuchâtel, 2006, consulté le 23 mars 2013.

<sup>550</sup> *Ibidem*.

<sup>551</sup> CHARAUDEAU, P., « L'argumentation dans une problématique d'influence », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 02 octobre 2008, consulté le 08 avril 2012. URL : <http://aad.revues.org/193>.

<sup>552</sup> CHARAUDEAU, P., « A quoi sert d'analyse le discours politique ? », in *Análisi del discurs polític*, IULA-UPF, Barcelone, 2002, consulté le 27 février 2013 sur URL : <http://www.patrick-charaudeau.com/A-quoi-sert-d-analyse-le-discours.html>.

<sup>553</sup> DORNA, A., « Pistes pour une étude contextuelle du discours politique populiste », *Bulletin de psychologie*, 2007/6 n° 492, p. 596.

<sup>554</sup> DELFORCE, B., « Discursivité sociale/Discours sociaux : Penser les enjeux sociaux de l'information », in TAVERNIER, A., (dir.), *Figures sociales des discours. Le « discours social » en perspectives*, op.cit., p. 58.

apporter sa contribution à la formation de la volonté politique »<sup>555</sup>. Aussi, son horizon est-il éthique<sup>556</sup>. Comme parole publique, le discours a des effets politiques et idéologiques<sup>557</sup>. Alors, il faut bien dire les choses : ce discours est « une variable active des dynamiques sociales et politiques, qu'il contribue à organiser et à configurer, en lien avec les formes dans lesquelles il est stabilisé et qui permettent sa circulation dans l'espace public »<sup>558</sup>. Comme l'a montré Marc Angenot, « le discours social peut s'aborder de cette manière comme étant vectoriellement : ontique – (représenter et identifier) – axiologique (valoriser et légitimer) – et pragmatique ou proairétique (suggérer, faire agir) »<sup>559</sup>.

La notion de discours sociopolitique ouvre des dimensions heuristiques relatives aux processus dynamiques et aux éléments topiques de stabilisation de formes sociales et discursives. Elle concourt à suggérer que le discours élaboré par l'épiscopat congolais en matière sociale et politique fait partie d'un discours particulier marqué par la dimension argumentative.

Essayons de le catégoriser en suivant l'élaboration de D. Maingueneau sur la scène d'énonciation<sup>560</sup>. D. Maingueneau distingue la scène englobante, la scène générique de la scénographie. La *scène englobante* correspond au type de discours. C'est à partir d'elle qu'on se situe pour interpréter un discours. Elle assigne un statut pragmatique au type de discours dont relève un texte. La *scène générique* concerne l'ensemble des normes caractéristiques d'un genre déterminé. Elle est déterminée par le genre particulier de discours auquel l'analyste à affaire. Selon D. Maingueneau, les deux scènes, « englobante » et « générique », définissent le *cadre scénique* du texte. La scénographie n'est pas simplement un cadre, un décor, comme si le discours survenait à

---

<sup>555</sup> JOBIN, G., *Les évêques dans la communauté politique*. Conférence faite le 21 mars 2013, à la journée d'études sur la parole épiscopale dans l'espace public, à l'Université Laval.

<sup>556</sup> *Ibidem*.

<sup>557</sup> JACQUEMONT, P., JOSSUA, J.-P. et QUELQUEJEU, B., *Le temps de la patience. Étude sur le témoignage*, Paris, Cerf, 1976, p. 29 s.

<sup>558</sup> ANGENOT, M., « Pour une théorie du discours social : problématique d'une recherche en cours », *Littérature*, 70, mai 1988, p. 95.

<sup>559</sup> *Ibidem*.

<sup>560</sup> MAINGUENEAU, D., *Analyser les textes de communication*, Paris, Armand Colin, 2007.

l'intérieur d'un espace déjà construit et indépendant de lui : le processus d'énonciation même s'efforce de mettre progressivement en place la scène d'énonciation spécifique comme étant *son* propre dispositif de parole, celui qui fonde son droit à la parole<sup>561</sup>. Elle instaure l'énoncé en faisant émerger la figure énonciatrice, la représentation d'un espace et la qualification d'un temps<sup>562</sup>. Le discours épiscopal relève du discours social de l'Église et appartient au champ religieux (scène englobante). Il se décline sous forme de Déclaration, Message, Mémoire, Exhortation, Adresse, Communiqué, Lettre et Appel (scène générique). L'on peut donc dire qu'il constitue un genre particulier, le genre sociopolitique. Nous revenons plus loin sur ce point à la section IV.

Nous entendons par genre « un modèle discursif qui comprend un ensemble de règles de fonctionnement et de contraintes. Les genres sont reconnus et valorisés par l'institution selon des principes de hiérarchisation variables. Ils permettent de socialiser la parole individuelle en la coulant dans des formes entérinées et répertoriées qui déterminent un horizon d'attente »<sup>563</sup>. Or, comme l'établit Carine Duteil-Mougel, le genre norme la stratégie persuasive (éthique, argumentative et pathétique)<sup>564</sup>. C'est à partir de lui que se met en place un dispositif d'énonciation.

Pour une meilleure intelligence des développements qui vont suivre, nous préférons désigner le discours sociopolitique des évêques congolais par l'expression parole épiscopale. La construction de ce terme comme objet de recherche théorisé dans l'analyse du discours nécessite une clarification. En effet, la parole sur les questions de société telle qu'élaborée par l'épiscopat congolais se rapproche du discours d'action. Elle ne vise pas seulement la transmission d'un savoir, mais mobilise aussi un agir. Elle

---

<sup>561</sup> *Idem*, « Scénographie épistolaire », dans <http://dominique.maigneueau.pageperso-org.fr>.

<sup>562</sup> LAURENT, J.-P., *Quand dire, c'est plaire. Essais d'analyse du discours*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2010, p. 8.

<sup>563</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, *op. cit.*, p. 217.

<sup>564</sup> DUTEIL-MOUGEL, C., « Les mécanismes persuasifs des textes politiques », *Corpus* [En ligne], 4 | 2005, mis en ligne le 01 septembre 2006, consulté le 05 mai 2013. URL : <http://corpus.revues.org/357>.

fait agir et réagir l'auditoire. Elle est une parole publique, faite de généralité qui ménage l'avenir et gère l'incertitude<sup>565</sup>.

Il sied de dire un mot sur la formation discursive. Introduite par Michel Foucault<sup>566</sup> pour souligner les émergences historiques des régularités communes à des actes d'énonciation empiriquement séparés dans le temps et dans l'espace social, la formation discursive désigne « un ensemble de règles anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et dans l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative »<sup>567</sup>.

La notion a été reprise par Michel Pêcheux dans le sillage de Louis Althusser (formation sociale, formation idéologique) pour désigner les discours articulés autour d'une idéologie<sup>568</sup>. À cet égard, on n'est donc pas surpris que selon lui, « les formations idéologiques comportent nécessairement comme une de leurs composantes une ou plusieurs formations discursives interreliées qui déterminent ce qui peut et doit être dit... »<sup>569</sup>.

Selon Claire Oger, une des limites de l'articulation entre formation discursive et idéologie par M. Pêcheux est d'évacuer les configurations spécifiques construites par les organisations ou les communautés et qui orientent la production du discours<sup>570</sup>. Se

---

<sup>565</sup> MONIÈRE, D., *Pour comprendre le discours politique*, Québec, Monière-Vusllank Éditeurs, 2009, p. 11.

<sup>566</sup> FOUCAULT, M., *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

<sup>567</sup> *Idem*, p. 153.

<sup>568</sup> HAROCHE, C., HENRY, P. et PÊCHEUX, M., « La sémantique et la coupure saussurienne : langue, langage, discours », *Langages* 24, 1971, pp. 93-106, repris dans MALDIDIER, D., (dir.), *L'inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux, choisis et présentés par D. Maldidier*, Paris, Éditions du Cendré, 1990, pp. 133-154.

<sup>569</sup> *Idem*, p. 102.

<sup>570</sup> PÊCHEUX, M., COURTINE, J-J MARANDIA, J.-M., « Quel objet pour l'analyse du discours ? », *Matérialités discursives. Colloque des 24, 25, 26 avril 1980, Nanterre, Université Paris X*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1981, pp. 31-33. Sur la critique de Cl. Oger, lire « L'analyse du discours institutionnel entre formations discursives et problématiques socio-anthropologiques », *Langage et société*, 2005/4 n° 114, p. 115.

situant dans la ligne de M. Foucault, Cl. Oger ne fait pas intervenir l'idéologie dans l'approche de la formation discursive, mais plutôt l'épistémè et la discipline<sup>571</sup>.

La formation discursive est donc une unité en quelque sorte masquée par des unités topiques, un système de règles invisibles, mais non arbitraires<sup>572</sup>. C'est un système de contraintes, un système de formation omniprésente dans toute organisation sous forme d'un « faisceau complexe de relations qui fonctionnent comme règle : il prescrit ce qui a dû être mis en rapport, dans une pratique discursive, pour que celle-ci réfère à tel ou tel objet, pour qu'elle mette en jeu telle ou telle énonciation, pour qu'elle utilise tel ou tel concept, pour qu'elle organise telle ou telle stratégie »<sup>573</sup>.

En nous intéressant aux cadres généraux de la pensée qui forment les soubassements de la parole épiscopale sur les élections, nous considérons la parole épiscopale comme faisant partie d'une formation socio-discursive. Celle-ci est « "un système de contraintes" portant sur des organisations de sens »<sup>574</sup>. Elle définit dans l'espace social une certaine identité énonciative historiquement circonscriptible<sup>575</sup>. Au-delà de la particularité des genres des discours des évêques congolais, leurs discours se ressemblent et confirment qu'ils sont le fait d'une même instance énonciative.

La parole épiscopale constitue un genre au sens où l'entend Mikhaïl Bakhtine à savoir des « formes d'énoncés relativement stables et normatives »<sup>576</sup>. M. Bakhtine voit dans le genre une corrélation entre l'énoncé et la pratique sociale où il se déploie. Il lie donc le genre au contexte historique et social, le texte et le discours, le texte et la situation.

Le genre préexiste au texte des évêques, le pré-organise et garde un aspect prescriptif et une valeur normative. Il se comprend mieux dans le cadre de la situation de

---

<sup>571</sup> FOUCAULT, M., *Archéologie du savoir*, op. cit. ; *Idem, l'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

<sup>572</sup> MAINGUENEAU, D., « Que cherchent les analystes du discours ? », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 9 | 2012, mis en ligne le 26 septembre 2012, consulté le 17 mars 2015. URL : <http://aad.revues.org/1354>.

<sup>573</sup> FOUCAULT, M., *Archéologie du savoir*, op. cit., p. 98.

<sup>574</sup> MAINGUENEAU, D., *Genèse du discours*, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur (s. d.), p. 157.

<sup>575</sup> *Idem.*, « Analyse de discours et archive ». *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, *Semen* 8, 1993, p. 97.

<sup>576</sup> BAKHTINE, M., *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984, p. 288.

communication. Celle-ci est selon P. Charaudeau « ce qui impose un enjeu social et des contraintes aux sujets de l'acte de langage »<sup>577</sup>. Pour R. Amossy, « la construction d'une argumentation – son articulation logique – ne peut être dissociée de la situation de communication dans laquelle elle doit produire son effet »<sup>578</sup>.

Qu'en est-il dans ces conditions, de l'incitation à agir véhiculée par la parole épiscopale ? La question mérite d'être précisée, car l'analyse du discours, ainsi que nous l'apprend A. Krieg-Planque n'est pas prescriptive, pas plus qu'elle ne vise à mesurer les influences des discours sur les opinions ou sur les comportements<sup>579</sup>. Cette précision apportée, il n'est pas abusif de comprendre ce qui se joue dans les effets de sens charriés par des énoncés supposés inciter à l'action. C'est ici que se pose la question de l'agentivité rhétorique.

Le discours a une visée d'influencer le savoir ou le comportement de l'auditoire. Michael Leff, articule l'agentivité autour du postulat que les locuteurs sont capables d'initiative et d'action, donc d'une responsabilité et d'une liberté d'influer sur le réel<sup>580</sup>. R. Amossy qui a consacré quelques pages à la question de l'agentivité souligne que « le discours en situation comporte en soi une tentative de faire voir les choses d'une certaine façon et d'agir sur l'autre »<sup>581</sup>. C'est cette influence que nous appelons agentivité rhétorique au sens de « la capacité du sujet parlant à agir, c'est-à-dire à user de la parole pour exercer une action et assumer des responsabilités dans la sphère publique »<sup>582</sup>. La notion d'agentivité sous-entend que « la parole est action et que

---

<sup>577</sup> CHARAUDEAU, P., *De l'argumentation entre les visées d'influence de la situation de communication*, art. cit., p. 14.

<sup>578</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 31.

<sup>579</sup> KRIEG-PLANQUE, A., *Analyser les discours institutionnels*, op. cit., pp. 36-39. R. Amossy va dans le même sens et précise que « l'argumentation dans le discours n'a pas de vocation prescriptive. Elle tente de construire un objet (discursif) qu'elle éclaire de l'intérieur, afin de saisir des façons de dire, qui sont des façons de faire ». Lire d'elle, *L'Argumentation dans le discours*, op. cit., p. 13.

<sup>580</sup> AMOSSY, R., « Introduction : pour une analyse rhétorique des textes politiques », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 6 | 2011, mis en ligne le 15 avril 2011, consulté le 17 mars 2015. URL : <http://aad.revues.org/1081>.

<sup>581</sup> AMOSSY, R., « Argumentation et Analyse du discours : perspectives théoriques et découpages disciplinaires », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 1 | 2008, mis en ligne le 06 septembre 2008, consulté le 14 octobre 2013. URL : <http://aad.revues.org/200>.

<sup>582</sup> *Idem*, « Introduction : pour une analyse rhétorique des textes politiques », art. cit.

l'orateur est un individu qui utilise délibérément les possibilités du discours pour exercer une influence sur le réel et intervenir sur le réel »<sup>583</sup>. Il semble assez incontestable que les textes ont une capacité d'agir et de faire agir<sup>584</sup>.

Bernard Delforce observe justement que « tout discours public est intervention et doit être traité comme une action sociale véritable, qui vise des effets sociaux, et qui est, en tout cas, susceptible d'en produire (faibles ou puissants, conformes ou non à ceux attendus, c'est une autre question) »<sup>585</sup>. Dans la ligne de D. Maingueneau, nous considérons le discours comme une « forme d'action sur autrui »<sup>586</sup> qui s'exerce sur trois plans : locutoire, illocutoire et perlocutoire<sup>587</sup>. Il importe de noter que la notion d'agentivité présuppose celles de la *doxa* et de l'auditoire. Une présentation synthétique de ces notions éclaire la suite de nos analyses.

La *doxa* ou opinion commune est « le savoir partagé d'une communauté à une époque donnée »<sup>588</sup>. C'est « l'espace du plausible tel que l'appréhende le sens commun »<sup>589</sup>. En tant que savoir collectif, la *doxa* regroupe « tous les préconstruits argumentatifs plus ou moins étoffés sémantiquement qui forment le répertoire du probable »<sup>590</sup>. Georges Elia Sarfati, considère le sens commun comme un « régulateur, voire un médium sémantico-pragmatique »<sup>591</sup>. Il le définit comme « l'ensemble des représentations symboliques distinctives d'une formation sociale », autrement dit comme une « topique sociale »<sup>592</sup>.

---

<sup>583</sup> *Idem.*

<sup>584</sup> Lire en ce sens COOREN, F., « Textual Agency : How Texts Do Things in Organizational Settings », *Organization* 11/3, 2004, pp. 373-393 ; TAYLOR, J.-R., VAN EVERY, E.-J., *The Emergent Organization Communication as Site and Surface*, Mahwah, N.J., Lawrence Erlbaum Associates, 2001.

<sup>585</sup> DELFORCE, B., « Discursivité social/Discours social : Penser les enjeux sociaux de l'information », dans TAVERNIER, A., (dir.), *Figures sociales des discours. Le « discours social » en perspectives*, *op.cit.*, p. 65.

<sup>586</sup> MAINGUENEAU, D., *Analyser les textes de communication*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>587</sup> TROGNON, A. et alii, *Pragmatique du discours politique*, Paris, Armand Colin, 1994, p. 11 ; AMBROISE, B., *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, pp. 24-28.

<sup>588</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>589</sup> Aux yeux de R. Amossy, dans la mesure où elle possède une valeur de probabilité, non de vérité, la *doxa* se situe au fondement de la vraisemblance sur laquelle s'appuie le discours à visée persuasive. Lire d'elle, *L'argumentation dans le discours*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>590</sup> ANGENOT, M., 1889. *Un état du discours social*, Longueuil, Éditions du Préambule, 1989, p. 29.

<sup>591</sup> SARFATI, G.-E., « Aspects épistémologiques et conceptuels d'une théorie linguistique de la *doxa* », in R. AMOSSY & R. KOREN, (dir.), *Après Perelman : quelles politiques pour les nouvelles rhétoriques ?*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 102.

<sup>592</sup> *Idem*, p. 103.

Tout en évitant de conférer à ces matériaux préexistants une trop grande systématique, R. Amossy souligne que l'échange argumentatif est tributaire d'un savoir partagé et d'un espace discursif<sup>593</sup>. La *doxa* occupe donc une place importante dans le discours à visée persuasive et postule que l'orateur s'adapte à l'auditoire et mise sur des prémisses entérinées<sup>594</sup>. L'espace doxique avec ses représentations collectives, ses opinions consensuelles et ses évidences modèle le discours et détermine la situation de communication.

À cet égard, il importe de dégager le fondement doxique de la parole épiscopale et de comprendre comment elle prend en compte la *doxa* du groupe social ou naturel auquel elle s'adresse. Le repérage du savoir du sens commun permet de voir comment l'épiscopat élabore son discours sur le fond des points d'accord de son auditoire. C. Perelman définit l'auditoire comme « l'ensemble de ceux sur lesquels l'orateur veut influencer par son argumentation »<sup>595</sup>. Il constitue un point central dans le discours argumentatif, car poursuit-il, « c'est en fonction d'un auditoire que se développe toute argumentation »<sup>596</sup>. R. Amossy précise que « s'adapter à l'auditoire, c'est avant tout miser sur des points d'accord. C'est seulement en fondant son discours sur des prémisses d'ores et déjà entérinées par son public, que l'orateur peut emporter l'adhésion »<sup>597</sup>. L'auditoire est selon elle, une construction consciente ou inconsciente, volontaire ou involontaire de l'orateur<sup>598</sup>. Il peut être homogène ou composite<sup>599</sup>. Il est homogène lorsqu'il est constitué d'un public qui partage une vision du monde, une doctrine, un programme avec l'orateur. Il est dit composite lorsqu'il est constitué de groupes très différents, voire concurrents, différenciés par leur caractère, leurs attaches

---

<sup>593</sup> AMOSSY, R., « How To Do Things with Doxa : Toward an Analysis of Argumentation in Discourse », *Poetics Today* 23, 3, 2002, pp. 464-487.

<sup>594</sup> R. Amossy s'inspire ici de J.-B. Grize, selon qui, pour toucher un auditoire donné, le locuteur devra s'en faire une représentation et pour cela en connaître « le savoir », « le niveau de langue » et les « valeurs ». Lire GRIZE, J.-B., *Logique naturelle et communications*, Paris, PUF, 1996, p. 64.

<sup>595</sup> PERELMAN, C. et OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 25.

<sup>596</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>597</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 44.

<sup>598</sup> Parmi les binômes courants, on retient *destinateur* et *destinataire*, *émetteur* et *récepteur*, *énonciateur* et *énonciataire*, *locuteur* et *allocutaire*.

<sup>599</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., pp. 48-56.



ou leurs fonctions<sup>600</sup>. L'auditoire universel est défini par C. Perelman comme « tout être de raison »<sup>601</sup>. Il convient d'ajouter ici à la suite de R. Amossy que l'auditoire universel n'a pas d'existence objective et varie selon les cultures et les époques. Il correspond à « l'image que l'orateur se fait de l'homme raisonnable, de ses modes de pensée et de ses prémisses »<sup>602</sup>.

La construction de l'auditoire par les évêques participe d'une technique et d'une stratégie argumentative. Elle paraît souvent dans l'adresse liminale. Celle-ci indique qu'on est en présence d'un auditoire composite<sup>603</sup> dont les destinataires nominaux<sup>604</sup> sont des acteurs sociaux humains explicitement identifiés : les fidèles catholiques, les hommes et les femmes de bonne volonté et/ou l'ensemble du peuple congolais. Ce sont des acteurs génériques spécifiques<sup>605</sup> dont la présentation renvoie à des collectifs d'appartenance qui sont porteurs des valeurs. Dans les textes sur les élections, comme groupe de référence, l'auditoire inclut aussi des destinataires latéraux dont certains sont désignés explicitement dans les recommandations et d'autres évoqués comme un tiers dans le discours. Le stéréotypage de l'auditoire, les évidences et les présuppositions partagées le concernant retiennent notre attention dans la mesure où les évêques s'adressent à un public divisé entre les partisans du Président sortant et ceux qui s'opposent à son élection. Ceci requiert des évêques de jouer sur les opinions et représentations du réel des uns et des autres et donc de se construire un *ethos* assorti.

L'*ethos* est une notion ancienne, déjà présente chez Aristote chez qui il est une stratégie de présentation de soi articulée autour du discours. Il est lié à l'image persuasive,

---

<sup>600</sup> *Ibidem*. PERELMAN, C. et OLBRECHT-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 28. Lire aussi TINDALE, C.-W., « L'argumentation rhétorique et le problème de l'auditoire complexe », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 2 | 2009, mis en ligne le 01 avril 2009, consulté le 29 juin 2012. URL : <http://aad.revues.org/493>.

<sup>601</sup> PERELMAN, C. et OLBRECHT-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 34.

<sup>602</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 66.

<sup>603</sup> Sur cette notion, lire PERELMAN, C. et OLBRECHT-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation*, op. cit., p. 28 ; AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., pp. 52. 58-60.

<sup>604</sup> Sur la distinction des différents destinataires, lire OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, op. cit., pp. 60-63 ; AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., pp. 41-68.

<sup>605</sup> VAN LEEUWEN, T., « The representation of social actors », in C. CALDAS-COULTHARD, M. COULTHARD, (eds), *Text and Practices : readings in critical discourses analysis*, London, Routledge, 1996, pp. 46-50.

vertueuse construite par l'orateur pour emporter l'adhésion de ses auditeurs<sup>606</sup>. La notion que R. Amossy situe « au carrefour des disciplines : rhétorique, pragmatique, sociologie des champs »<sup>607</sup>, est selon D. Maingueneau, « une notion discursive qui se construit à travers le discours, ce n'est pas une "image" du locuteur extérieure à la parole »<sup>608</sup>. Il fait partie prenante de la scène d'énonciation, au même titre que le vocabulaire ou les modes de diffusion qui impliquent l'énoncé par son mode d'existence<sup>609</sup>. R. Amossy précise que cette présentation de soi à travers le discours est une stratégie élaborée ou non, qui, en fonction des buts poursuivis, permet au locuteur de se construire une certaine scène d'énonciation dans laquelle il inscrit son discours pour rendre ses propos légitimes<sup>610</sup>. Elle distingue l'*ethos* préalable que le locuteur construit avant son discours, de l'*ethos* qu'il construit dans son discours. Selon elle, « si la représentation préexistante s'avère favorable et appropriée à la circonstance, l'orateur peut s'appuyer sur elle. Il doit au contraire la moduler ou la réorienter si elle joue contre lui, ou si elle ne convient pas aux buts de persuasion qu'il s'est fixé »<sup>611</sup>.

D. Maingueneau quant à lui parle de l'*ethos* prédiscursif au sens de la représentation du locuteur avant sa prise de parole<sup>612</sup>. Il comprend l'*ethos* comme un acte de légitimation

---

<sup>606</sup> Lire GARVER, E., « La découverte de l'*ethos* chez Aristote », dans F. CORNILLET, et R. LOCKWOOD, *Ethos et Pathos. Le statut du sujet rhétorique*, Paris, Honoré Champion, 2000, pp. 15-35 ; WOERTHER, F., *L'Ethos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007.

<sup>607</sup> AMOSSY, R., « L'*ethos* au carrefour des disciplines : rhétorique, pragmatique, sociologie des champs », dans R. AMOSSY, (dir.), *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Paris-Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1999, p. 127. Sur les présupposés définitionnels, historiques et opérationnels, de cette notion, nous nous permettons de renvoyer à DHONDTET, R. et VANACKER, B., « *Ethos* : pour une mise au point conceptuelle et méthodologique », *COnTEXTES* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 20 décembre 2013, consulté le 16 mars 2015. URL : <http://contextes.revues.org/5685> ; DOI : 10.4000/contextes.5685.

<sup>608</sup> MEIZOZ, J., « Ce que l'on fait dire au silence : posture, *ethos*, image d'auteur Argumentation et Analyse du Discours », 3 | 2009, mis en ligne le 15 octobre 2009, consulté le 20 décembre 2013. URL : <http://aad.revues.org/667>.

<sup>609</sup> MAINGUENEAU, D., « *Ethos*, scénographie, incorporation », *Images de soi dans le discours. La constitution de l'ethos*, Lausanne, Delauchaux et Niestlé S.A., 199, p. 82.

<sup>610</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, Paris, Nathan Université, 2010, p. 42.

<sup>611</sup> *Idem*, *L'argumentation dans le discours, op. cit.*, p. 82.

<sup>612</sup> Pour un exposé systématique, lire MAINGUENEAU, D., « Problèmes d'*ethos* », *Pratiques* 113, 2002, pp. 55-68. Lire aussi ses développements sur les diverses modalisations de l'*ethos*, « L'*ethos* : un articulatoire », *COnTEXTES* [En ligne], 13 | 2013, mis en ligne le 20 décembre 2013, consulté le 22 octobre 2014. URL : <http://contextes.revues.org/5772> ; DOI : 10.4000/contextes.5772. Il eut été intéressant d'analyser l'image que la CENCO se construit dans sa page web et à la télévision catholique. Ceci nous occupera dans une recherche ultérieure.

de son dire en « s'octroyant une position institutionnelle et marquant son rapport à un savoir »<sup>613</sup>. Il considère aussi cette notion à travers l'image de soi ou « l'idée » que le locuteur a pour but de donner à son allocataire tant qu'on l'observe dans ses paroles et ses comportements. Ces idées sont transmises par voie du dire, ou « à travers une *manière de dire* qui renvoie à une *manière d'être* »<sup>614</sup>. Selon lui, « la conformité aux usages d'un discours autorisé par une communauté discursive suffit à emporter la conviction, indépendamment de la qualité de son contenu »<sup>615</sup>.

En ce point de notre développement, nous rejoignons P. Charaudeau qui corrèle l'*ethos* avec la question de l'identité et le met en rapport avec des représentations sociales configurées en imaginaires sociodiscursifs<sup>616</sup>. Il distingue l'identité sociale de l'identité discursive<sup>617</sup>. Le déploiement des figures identitaires du discours politique se regroupe selon lui en deux catégories d'*ethos* : les *ethos* de crédibilité et les *ethos* d'identification<sup>618</sup>. Les premiers se rapportent aux conditions de sincérité ou de transparence, de performance et d'efficacité. Entre dans cette catégorie l'*ethos* de « sérieux », de « vertu » et de « compétence »<sup>619</sup>. Les seconds charrient l'*ethos* de « puissance », de « franchise », de « caractère », d'« intelligence », d'« humanité », de « chef » et de « solidarité »<sup>620</sup>.

Selon P. Charaudeau, l'identité sociale est « ce qui donne au sujet son "droit de parole", ce qui le fonde en légitimité »<sup>621</sup>. Reconnue par les autres, elle est un « attribué-

---

<sup>613</sup> AMOSSY, R., « Ethos », dans P. CHARAUDEAU, et D. MAINGUENEAU, *Dictionnaire d'analyse du discours*, op. cit., p. 139.

<sup>614</sup> MAINGUENEAU, D., *Analyser les textes de communication*, op. cit., p. 81.

<sup>615</sup> *Idem*, « détachement et surdestinataire. La correspondance entre Pascal et les Roannez », *Semen* (En ligne), 20, mis en ligne le 02 février 2007. URL <http://semen.revues.org/1086>. Par communauté discursive, il faut entendre « les groupes sociaux qui n'existent pas indépendamment de l'énonciation des textes qu'ils produisent et diffusent selon des normes souvent codifiés ». Lire A. Krieg-Planque, *Analyser les discours institutionnels*, op. cit., p. 23.

<sup>616</sup> Les travaux sur l'*ethos* ont pris une ampleur considérable chez P. Charaudeau. Lire de lui, « Identité sociale et identité discursive. Un jeu de miroir fondateur de l'activité langagière », dans P. CHARAUDEAU (dir.), *Identités sociales et discursives du sujet parlant*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 15-28.

<sup>617</sup> CHARAUDEAU, P., « Identité sociale et identité discursive », art. cit., pp. 15-28.

<sup>618</sup> *Idem*, *Le discours politique*, op. cit., pp. 91-18.

<sup>619</sup> *Idem*, pp. 91-96.

<sup>620</sup> *Idem*, pp. 105-128.

<sup>621</sup> *Idem*, p. 19.

reconnu », un « construit par avance »<sup>622</sup> qui, s'agissant des évêques, résulte d'une position de pouvoir reconnu par institutionnalisation. L'ordination épiscopale et la responsabilité ecclésiale leur accordent l'autorité, le prestige et la compétence à tenir des discours. La légitimité extratextuelle (identité sociale) se double d'une autre intratextuelle (identité discursive). Celle-ci correspond à un double enjeu de « crédibilité » et de « captation »<sup>623</sup>. L'enjeu de crédibilité concerne la sincérité et la vérité des propos du locuteur. Il amène les évêques à se construire une image pour être crus. Dans cette ligne, ils prennent plusieurs attitudes discursives allant de la neutralité (absence de toute marque de jugement et d'évaluation personnelle dans le discours), la distanciation (adoption de l'attitude froide et contrôlée du spécialiste exempt de toute passion), l'engagement (prise de position ou évaluation personnelle) à une attitude démonstrative (imposition de leurs arguments)<sup>624</sup>.

Les évêques ont une identité sociale au nom de laquelle ils prennent la parole. Tenant compte de l'enjeu de captation, ils tentent de persuader leur auditoire en prenant des attitudes discursives qui vont de la polémique (mise en cause des valeurs de l'auditoire), la séduction (proposer à l'auditoire un imaginaire qui le valorise) à la dramatisation (susciter les émotions de l'auditoire)<sup>625</sup>. Étudier la parole épiscopale du point de vue des identités discursives, revient à mettre en lumière l'image que les évêques construisent d'eux-mêmes et celle qu'ils se font de leur auditoire. C'est encore préciser la nature des relations que les évêques entretiennent avec leurs destinataires.

La notion de dialogisme, importante par sa richesse dénotative et la complexité des sens qu'elle recouvre, a été un des concepts fondamentaux des travaux de M. Bakhtine. Pour lui,

*« le dialogue, au sens étroit du terme, ne constitue, bien entendu, qu'une des formes, des plus importantes il est vrai, de l'interaction verbale. Mais on peut comprendre le mot "dialogue" dans un sens élargi, c'est-à-dire non seulement*

---

<sup>622</sup> *Idem*, p. 20.

<sup>623</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>624</sup> Nous reprenons librement les analyses de CHARAUDEAU, P., « Identité sociale et identité discursive », *art. cit.*, pp. 21 s.

<sup>625</sup> *Idem*, p. 21.

*comme l'échange à haute voix et impliquant des individus placés face à face, mais tout échange verbal, de quelque type qu'il soit [...]. Toute énonciation, quelque signifiante et complète qu'elle soit par elle-même, ne constitue qu'une fraction d'un courant de communication verbale interrompu »<sup>626</sup>.*

La dimension interactive du langage tel que systématisée par M. Bakhtine souligne la reprise-modification, consciente ou pas, des discours antérieurs. Ces relations interdiscursives soulignent l'interaction verbale et en font une réalité fondamentale de la langue<sup>627</sup>. Le dialogisme renvoie aux relations que tout énoncé entretient avec les énoncés antérieurs qui circulent ainsi qu'avec les énoncés postérieurs que pourraient produire les destinataires. Les travaux entrepris à la suite de M. Bakhtine distinguent le dialogisme interdiscursif (intertextuel chez Sophie Moirand) du dialogisme interlocutif (interactionnel chez S. Moirand)<sup>628</sup>. Le premier se rapporte aux relations entre les énoncés produits par un locuteur et ceux produits par un autre locuteur sur le même objet<sup>629</sup>. Le second concerne les anticipations par le locuteur des questions, réponses et objections des destinataires<sup>630</sup>. Par ailleurs, la notion bakhtinienne de dialogisme, reprise et prolongée par celles d'intertexte et d'interdiscours, permet de saisir le texte dans la circulation des discours à laquelle il participe en montrant comment il se construit en fonction de la parole de l'autre et comment il se tisse dans la trame du déjà dit<sup>631</sup>.

---

<sup>626</sup> BAKHTINE, M., *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 136 ; *Idem*, « Vers une histoire des formes de l'énonciation dans les constructions syntaxiques », dans M. BAKHTINE, *Le Marxisme et la philosophie du langage*, Paris, Minuit, 1997, pp. 153-220.

<sup>627</sup> BAKHTINE, M., *Esthétique et théorie du roman*, *op. cit.*, p. 136..

<sup>628</sup> MOIRAND, S., *Les Discours de la presse quotidienne : Observer, analyser, comprendre*, Paris, PUF, 2007, pp. 78-79.

<sup>629</sup> MOIRAND, S., article « Dialogisme », in P. CHARAUDEAU et D. MAINGUENEAU, *Dictionnaire d'Analyse de Discours*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>630</sup> BRES, J. et NOWASKOWSKA, A., « J'exagère ? Du dialogisme interlocutif », in M. BIRKELUND, M. HANSEN, *et alii*, *L'énonciation dans tous ses états*, Mélanges offerts à H. Nølke à l'occasion de ses soixante ans, Berne, Peter Lang, Novus, 2008, pp. 71-100 ; BRÈS, J. et NOWASKOWSKA, A., « Dialogisme : du principe à la matérialité discursive », in L. PERRIN, (dir.), *Le sens et ses voix. Dialogisme et polyphonie en langue et en discours*, Metz, Université de Metz, Recherches linguistiques, 2006, pp. 21-48.

<sup>631</sup> AMOSSY, R., « Faut-il intégrer l'argumentation dans l'analyse du discours ? Problématiques et enjeux », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 9 | 2012, mis en ligne le 15 octobre 2012, consulté le 13 février 2013. URL : <http://aad.revues.org/1346>.

### 4.1.3. Choix méthodologique

La parole épiscopale a pour base la doctrine sociale de l'Église. Avec sa visée pastorale et sa détermination sociopolitique, elle fait partie intégrante du magistère éthique. Destiné à être lue et produite pour une réception différée, c'est un « discours obligé » et « conciliateur »<sup>632</sup> qui porte les traces des points de vue différents et rend compte du consensus entre des locuteurs collectifs : les évêques<sup>633</sup>. L'analyser requiert de l'aborder sous divers angles. D'où une approche interdisciplinaire intégrant à l'analyse du discours, la théologie, l'histoire, la sociologie, l'anthropologie, la science politique et les sciences de l'information.

Notre démarche méthodologique s'inspire à la fois de Nicole Fortin et de Amélie Seignour<sup>634</sup>. Elle procède en deux moments concomitants. Nous construisons d'abord comme unité, les textes autour d'une identité productive et générique d'énoncés : la parole épiscopale. L'intérêt de cette démarche heuristique est de mettre en interaction les différents genres des discours de la CENCO et de fixer la représentation des élections que les évêques véhiculent. Ensuite, nous reconstruisons la formation discursive à partir du lexème élections retenu comme foyer thématique heuristique. Ce choix nous permet de retracer le parcours de l'unité lexicale « vérité des urnes » comme opérateur dans le système de contraintes sémantiques. En explorant les pratiques discursives, la dispersion, la circulation et la reprise de cette unité lexicale, nous en faisons le noyau des élaborations du chapitre cinq sur la régulation religieuse du politique et la moralisation de la vie publique.

Pour rendre compte du discours des évêques sur les élections, des thèses qu'ils soutiennent et celles qu'ils réfutent, du point d'ancrage de leur discours et de ses non-

---

<sup>632</sup> DONEGANI, J.-M., *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme contemporain*, Paris, PFNSP, 1993, p. 74.

<sup>633</sup> Le secrétaire général est un locuteur individuel qui a rédigé le document, les évêques en sont les énonciateurs.

<sup>634</sup> FORTIN, N., *La rhétorique. Mode d'emploi. Procédés et effets de sens*, Québec, L'instant même, 2007 ; SEIGNOUR, A., « Méthode d'analyse des discours. L'exemple de l'allocution d'un dirigeant d'entreprise publique », *Revue française de gestion*, 2011/2 n° 211, pp. 29-45.

dits, l'analyse dégage les éléments constitutifs des différents textes. Elle rend compte de la manière dont les évêques modélisent les comportements et construisent leur image et celle de leur auditoire. Elle porte exclusivement sur l'opérationnalité des concepts empruntés à nos auteurs de référence (agentivité, *doxa*, auditoire, *ethos*, dialogisme...) et construit le sens du discours sur les élections.

L'analyse s'intéresse essentiellement aux indices énonciatifs, référentiels, organisationnels et au fonctionnement global du texte<sup>635</sup>. Grâce aux indices énonciatifs, nous fixons comment les évêques impriment leurs marques, s'inscrivent et inscrivent leur auditoire dans leurs discours. L'attention est portée ici tant aux déictiques (pronoms personnels, démonstratifs et indicateurs spatiotemporels), aux modalisateurs qui signalent le degré d'adhésion de l'énonciateur aux contenus énoncés (adverbes, conditionnels, termes subjectifs) qu'aux verbes d'action employés.

Des indices référentiels, l'analyse retient la représentation des évêques et celle qu'ils proposent aux chrétiens. Les mots utilisés pour caractériser les élections et le caractère actantiel assigné aux chrétiens retiennent notre attention. Nous établissons aussi la nature de l'argumentation sur les élections (*ethos*, *pathos* ou *logos*). Des indices organisationnels, nous retenons la structuration de l'énoncé à travers la chronologie des arguments ainsi que la progression thématique de manière à mettre en évidence la logique persuasive des discours analysés. Nous dégageons enfin le fonctionnement global des textes en identifiant les thèses en présence, les présupposés et systèmes de l'énonciation. Nos postulats méthodologiques ont une incidence sur la construction du corpus.

---

<sup>635</sup> Au regard de la taille relativement restreinte de notre corpus, nous faisons le choix méthodologique de ne pas recourir à la lexicométrie ni aux logiciels d'exploitations documentaires. Pour ne pas alourdir nos analyses, nous ne nous attardons pas non plus sur les figures de style.

#### 4.1.4. Le corpus

Le corpus désigne « un ensemble déterminé de textes sur lesquels on applique une méthode définie »<sup>636</sup>. Selon François Rastier, c'est « un regroupement structuré de textes intégraux, documentés, éventuellement enrichis par des étiquetages, et rassemblés : de manière théorique réflexive en tenant compte des discours et des genres, et de manière pratique en vue d'une gamme d'applications »<sup>637</sup>.

Dans la perspective de P. Chareaudau, c'est un ensemble de textes que l'on constitue en objet d'analyse<sup>638</sup>. Sa construction est fonction du positionnement théorique lié à un objectif d'analyse et à une problématique<sup>639</sup>. Pour Bénédicte Bommier-Pincemin, le corpus répond à trois types de conditions :

*« Des conditions de signifiante : Un corpus est constitué en vue d'une étude déterminée (pertinence), portant sur un objet particulier, une réalité telle qu'elle est perçue sous un certain angle de vue (et non sur plusieurs thèmes ou facettes indépendants, simultanément) (cohérence). Des conditions d'acceptabilité : Le corpus doit apporter une représentation fidèle (représentativité), sans être parasité par des contraintes externes (régularité). Il doit avoir une ampleur et un niveau de détail adaptés au degré de finesse et à la richesse attendue en résultat de l'analyse (complétude). Des conditions d'exploitabilité : Les textes qui forment le corpus doivent être commensurables (homogénéité) »<sup>640</sup>.*

---

<sup>636</sup> DUBOIS, J., « Lexicologie et analyse d'énoncé », *Cahiers de lexicologie* 2, 1969, p. 115-126 ; DUBOIS, J., SUMPF, J., « Problèmes de l'analyse du discours », *Langages* 13, 1969, pp. 3-7.

<sup>637</sup> RASTIER, F., « Enjeux épistémologiques de la linguistique de corpus », dans C. WILLIAMS, *La linguistique de corpus*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2005, p. 32 ; *Idem*, « Doxa et lexique en corpus – pour une sémantique des "idéologies" », dans Actes des Journées Scientifiques en linguistique 2002-03, *CIRLLEP* 22, 2004 ; CISLARU, G. et STIRI, F., « TEXTE ET DISCOURS. Corpus, co-texte et analyse automatique du point de vue de l'analyse de discours », *Corpus* [En ligne], 8 | 2009, mis en ligne le 01 juillet 2010, consulté le 17 mars 2015. URL : <http://corpus.revues.org/1678>.

<sup>638</sup> CHARAUDEAU, P., « Dis-moi quel est ton corpus, je te dirai quelle est ta problématique », *Corpus* [En ligne], 8 | novembre 2009, mis en ligne le 01 juillet 2010, consulté le 19 mars 2012. URL : <http://corpus.revues.org/index1674.html>.

<sup>639</sup> *Idem*.

<sup>640</sup> BOMMIER-PINCEMIN, B., *Diffusion ciblée automatique d'informations : conception et mise en œuvre d'une linguistique textuelle pour la caractérisation des destinataires et des documents*. Thèse, Paris IV, cité par C. DUTEIL-MOUGEL, « Les mécanismes persuasifs des textes politiques », *Corpus* [En ligne], 4 | 2005, mis en ligne le 01 septembre 2006, consulté le 16 janvier 2013. URL : <http://corpus.revues.org/357>.



Notre recherche s'articule autour d'un « corpus existant »<sup>641</sup> et précisément autour d'un « moment discursif », un dispositif communicationnel précis<sup>642</sup> : les textes écrits sur les élections présidentielles. Ouvert, le corpus de référence est caractérisé par une «hétérogénéité » de genres discursifs (Messages, Déclarations, Exhortation, Communiqué, Lettre et Appel), une hétérogénéité énonciative qui se manifeste au niveau des locuteurs (Comité permanent, Évêques de la CENCO, Secrétaire général) et une homogénéité des conditions de production des différents textes le formant. Regroupé selon la balise temporelle correspondant aux élections présidentielles de 2006 et de 2011, et au projet de révision constitutionnelle (2013-2015), le corpus est constitué de quatre signes-symptômes : les élections et la démocratie ainsi que la vérité des urnes et la moralisation de la vie publique.

Nous procédons à une mise en résonance de plusieurs niveaux de discours aux degrés d'autorités variés : discours de la CENCO comme institution ecclésiale, celui de son Président, celui de ses représentations et celui de l'archevêque de Kinshasa. Concernant les élections de 2006, le corpus est subdivisé en deux périodes qui couvrent le processus électoral et l'élection présidentielle. La première période comprend 7 textes<sup>643</sup> et la

---

<sup>641</sup> Suivant la distinction établie par F. Rastier et B. Pincemin, le corpus « existant » correspond « aux textes accessibles dont on peut disposer ». Il diffère du corpus « de référence » qui constitue « le contexte global de l'analyse, ayant le statut de référentiel représentatif, et par rapport auquel [...] se construit l'interprétation des résultats ». Le ou les corpus « de travail », correspondent à un « ensemble de textes pour lesquels on veut obtenir une caractérisation ». Lire MOIRAND, S., *Les discours de la presse quotidienne*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>642</sup> Selon P. Charaudeau, le dispositif de communication est ramené de façon très concrète aux moyens techniques qui concernent l'inscription et la diffusion du discours : « Il comprend un ou plusieurs types de matériau et se constitue en support à l'aide d'une certaine technologie ». Lire de lui, *Les masques du pouvoir*, *op. cit.*, pp. 86-87. S'agissant de la parole épiscopale congolaise, le matériau est la scripturalité, organisé en système graphique. Le support est le papier. La technologie est l'ensemble de la machinerie, plus ou moins sophistiquée, qui régule le rapport entre les différents éléments du matériau et du support.

<sup>643</sup> « J'ai vu la misère de mon peuple » (*Ex 3, 7*). *Trop c'est trop*, du 15 février 2003 ; « Pour l'amour du Congo, je ne me tairai point. (*Is 62, 1*), du 14 février 2004 ; « Frères, que devons-nous faire ? » (*Ac2, 37*). *L'heure des responsabilités a sonné*, du 3 juillet 2004 ; « Voici le temps favorable, voici maintenant le jour du salut ». *Le Congo nous appartient*, du 5 février 2005 ; « Pourquoi avoir peur ? » (*Mc 4, 40*). *L'avenir du Congo dépend de son peuple*, du 22 juin 2005 ; « Levons-nous et bâtissons ! » (*Ne 2, 18*). *Pour un Congo nouveau*, du 3 mars 2006 ; *Pour une fin de transition apaisée « le peuple avait le cœur à l'ouvrage »* (*Ne 3, 38*), du 24 juin 2006 ; « La vérité vous rendra libres » (*Jn 8, 32*). *Le verdict des urnes dans la transparence*, du 5 octobre 2006. Ces différents discours sont accessibles chez Mgr MAPWAR BASHUTHE, F.-J., *Le discours sociopolitique des Évêques de la Conférence Épiscopale nationale du Congo (CENCO). T. 2 : Messages, déclarations et Points de presse des Évêques de la Conférence Épiscopale nationale du Congo (1996-2006) et la Transition politique*, Kinshasa, facultés Catholiques de Kinshasa, 2008, 105-199.

seconde un texte : « *Avance en eau profonde* » (Lc 5, 4). *La foi dans l'avenir du Congo*, du 5 décembre 2006<sup>644</sup>. Quant à la section consacrée aux élections de 2011, elle fait précéder l'analyse du Message sur la crise postélectorale : « *Le peuple congolais a faim et soif de Justice et de Paix. Le courage de la vérité (cf. 2 Cor7, 14)* »<sup>645</sup> par l'étude de deux textes publiés par la CENCO avant les élections<sup>646</sup>. La section suivante porte sur le projet de révision constitutionnelle. Elle se rapporte au *Mémoire du Comité permanent de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo au Président de la République sur l'état actuel de la Nation*, au Message de la 51<sup>e</sup> Assemblée Plénière de la CENCO : *Pour un processus électoral apaisé et porteur d'un avenir meilleur*, au Communiqué de la CENCO du 28 février 2014 et à la *Lettre de la CENCO aux catholiques et aux hommes et femmes de bonne volonté de la RDC*. Nous concluons cette section par le Message du Cardinal L. Monsengwo *sur la situation dramatique qui règne dans le pays*.

---

<sup>644</sup> [www.cenco.cd/docs/documents/Avance\\_en\\_eau\\_profonde.docx](http://www.cenco.cd/docs/documents/Avance_en_eau_profonde.docx).

<sup>645</sup> [www.cenco.cd/.../265-le-peuple-congolais-a-faim-et-soif-de-la-justice-et-de-la-paix](http://www.cenco.cd/.../265-le-peuple-congolais-a-faim-et-soif-de-la-justice-et-de-la-paix).

<sup>646</sup> « *Année électorale : que devons-nous faire ?* » (Ac 2, 37), du 25 février 2011, Kinshasa, Éditions du secrétariat général de la CENCO, 2011 ; « *L'appel du Comité permanent de la CENCO face à la situation actuelle du pays* », du 3 décembre 2011, dans [www.cenco.cd/docs/documents/Declaration\\_de\\_la\\_CENCO.doc](http://www.cenco.cd/docs/documents/Declaration_de_la_CENCO.doc).

#### 4.2. *Analyse des déclarations institutionnelles de la CENCO sur les élections de 2006*

La longue Transition congolaise s'est achevée par l'organisation des élections fondatrices en 2006. Préoccupés par l'avènement d'un État de droit en RDC et soucieux d'accompagner le processus de démocratisation, dans les limites de leurs compétences et en conformité avec leur mission évangélisatrice, les évêques congolais ont apporté leur expertise à la préparation et au déroulement des élections. Dans les lignes qui suivent, nous analysons leurs discours et pratiques relatifs aux élections de 2006. Il sied avant toute chose de dire un mot sur la topologie de la source des documents ici à l'étude : l'Église catholique du Congo comme énonciateur collectif représentée par la CENCO.

##### 4.2.1. Approche de la CENCO en contexte

La CENCO est une institution ecclésiale de l'organisation religieuse catholique en RDC. Elle est un organe de concertation que l'Annuaire de l'Église catholique au Congo présente comme « l'assemblée dans laquelle les évêques catholiques exercent conjointement leur charge pastorale en vue de promouvoir le bien que l'Église offre aux hommes, en particulier par des formes et méthodes d'apostolat convenablement adaptées aux circonstances présentes »<sup>647</sup>.

Avec ses 47 diocèses et ses 6 provinces ecclésiastiques, la CENCO compte parmi ses membres, un Cardinal, 6 archevêques, 33 évêques et 3 évêques auxiliaires<sup>648</sup>. Corps

---

<sup>647</sup> Cet extrait reprend textuellement sans le citer le document conciliaire *Christus dominus* 38 a.

<sup>648</sup> CENCO, *Annuaire de l'Église catholique en RD Congo. 2012-2013*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, 2013, p. 4.

constitué, elle a un statut social qui en fait un organe autorisé qui représente l'Église catholique de la RDC. À ce titre, elle est formée de ce qu'Erving Goffman appelle les « équipes de représentation »<sup>649</sup>, caractérisées par l'« étroite relation d'interdépendance mutuelle » des membres qui sont tenus de « coopérer au maintien devant leur public d'une définition donnée de la situation »<sup>650</sup>. Nous allons revenir sur cet esprit de corps que le jargon ecclésiastique nomme « affection collégiale ».

Lieu d'échange, de concertation et de décision, la CENCO est une institution en lien avec des relais ecclésiastiques régionaux : l'association des conférences épiscopales d'Afrique centrale (ACEAC) ; continentales : le Symposium des conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), et le gouvernement central de l'Église catholique romaine. C'est un ensemble organisé et structuré en 12 commissions épiscopales : Doctrine de la foi, Évangélisation, Séminaire et clergé, Apostolat des laïcs, Caritas et développement, Éducation chrétienne, Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, Justice et paix, Affaires juridiques, Communications sociales, Pastorale liturgique et culte divin, et Ressources nationales. Les lieux du pouvoir dans cette organisation ecclésiastique se répartissent entre le Comité permanent et l'Assemblée plénière. Celle-ci est « l'instance suprême de la CENCO. Tous les évêques diocésains en sont membres de droit ainsi que les évêques coadjuteurs et auxiliaires »<sup>651</sup>. Elle supervise les travaux du Comité permanent. Celui-ci est

*« est un organe d'exécution et de contrôle de la CENCO. Il assure l'exécution des décisions prises par l'Assemblée plénière ; il veille à la publication des Actes de l'Assemblée plénière ; il supervise les activités du Secrétariat général de l'Épiscopat ; il propose aux Assemblées provinciales des questions relatives à l'ordre du jour de la prochaine Assemblée plénière ; il traite des affaires*

---

<sup>649</sup> On rappelle, évitant toute technicité que pour E. Goffman, « le terme "équipe de représentation" ou, plus brièvement, "équipe" désignera tout ensemble de personnes coopérant à la mise en scène d'une routine particulière ». Il s'applique bien aux évêques unis par des liens institutionnels et de communion. Lire GOFFMAN, E., *La mise en scène de la vie quotidienne, t. 1 : la présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, p. 79 s.

<sup>650</sup> *Idem*, p. 83 s.

<sup>651</sup> CENCO, *Annuaire de l'Église catholique en RD Congo, op. cit.*, p. 10.

*courantes et, après avoir constaté l'urgence, il prend, au nom de toute l'Église du Congo, des décisions qu'il estime nécessaires* »<sup>652</sup>.

Le Comité permanent se compose du Président et du Vice-Président de la CENCO, des Archevêques et des Présidents des Commissions Épiscopales<sup>653</sup>. Les réunions du Comité permanent et de l'Assemblée plénière sont préparées par le Secrétariat général. Celui-ci a entre autres prérogatives d'assurer la liaison avec l'extérieur notamment « les relations entre la CENCO et les Autorités officielles, Congolaises et Étrangères »<sup>654</sup>. Ainsi pourvue d'une autorité morale et religieuse, la CENCO entretient des relations avec l'État congolais.

La CENCO est une institution productrice de discours. Par son enseignement, elle remplit « une fonction "institutive", une fonction d'autoproduction symbolique de l'institution par elle-même, s'efforçant de la rendre visible et lisible »<sup>655</sup>. En étroite corrélation avec l'enseignement social de l'Église catholique dont elle observe les déterminations dogmatiques et les systématisations magistérielles, la CENCO prend position sur des questions économiques, sociales et politiques. Elle maintient une circularité entre la parole épiscopale, l'enseignement du magistère et celui des relais ecclésiaux rencontrés supra (ACEAC et SCEAM). Son enseignement est relayé par des relais périphériques que sont les diocèses, les paroisses, les CEV et la presse catholique.

La production d'un discours uni et unifié par la CENCO ne dédouane pas de discordances possibles. En effet, la CENCO demeure un lieu de conflit, de tension et de divisions internes (selon les affinités ethniques, idéologiques, les intérêts...parfois partisans). Nonobstant ses limites, elle parle d'une seule voix. La mise en pratique de ce que les théologiens appellent la « collégialité épiscopale » requiert de chaque évêque la conformation à la position de l'équipe (collège des évêques). Cet assentiment ou ce consentement est concrétisé par les signatures à la fin des documents publiés et par une

---

<sup>652</sup> *Idem*, p. 13.

<sup>653</sup> *Ibidem*.

<sup>654</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>655</sup> OGER, Cl., « Du discours de l'institution aux discours institutionnels : vers la constitution des corpus hétérogènes », in [http://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic\\_00000717](http://archivesic.ccsd.cnrs.fr/sic_00000717).

séance photo des signataires<sup>656</sup>. La signature marque ici la responsabilité assumée par les évêques. Elle authentifie leur identité en tant que locuteurs de l'énoncé. Nous voyons là une « mise en scène » significative d'une institution qui souhaite être vue comme une « équipe de représentation ». Cela dit, la CENCO n'aliène pas pour autant l'autonomie des évêques individuels, car, comme nous allons le voir sous peu, elle s'accommode de l'exercice du *leadership* plus personnalisé par certains évêques<sup>657</sup>.

En matière de discours, la CENCO connaît trois énonciateurs officiels. D'abord, la CENCO en tant qu'instance locutrice et auteure de la parole épiscopale, c'est-à-dire l'instance responsable, garant de la vérité de l'énoncé<sup>658</sup>. Ensuite, le Secrétariat général comme producteur de la parole épiscopale. Il joue le rôle de producteur réel de la parole épiscopale lorsqu'il en fait de manière officielle la lecture au nom de la CENCO<sup>659</sup>. Enfin, tout porte-parole mandaté qui intervient de manière individuelle, mais en engageant l'autorité de la CENCO. Comme l'exprime si bien Pierre Bourdieu, sa parole « concentre le capital symbolique accumulé par le groupe qui l'a mandaté »<sup>660</sup>. La CENCO comme locuteur collégial et les porte-paroles individuels s'expriment au nom de l'institution « Église catholique de la RDC », qui demeure « l'auteur-répondant » et « l'instance qui répond d'un texte »<sup>661</sup>.

Ci-après, en analysant la parole épiscopale dans un contexte d'autoritarisme de l'État, nous questionnons la manière dont l'organisation religieuse catholique inspire, voire façonne le devenir historique de la société congolaise<sup>662</sup>. Nous avons appris d'A. Krieg-Planque que le sens se construit en contexte et en situation. Il convient dans cette ligne de « connaître le statut et l'image préalable du locuteur, la nature du public réel qu'il

---

<sup>656</sup> La sémiologie des documents photographiques illustre par ses indices visuels que l'Église représentée par ses prélats en habits religieux (soutane), réunis devant le siège de la CENCO constitue un corps uni.

<sup>657</sup> Nous allons l'illustrer infra en mentionnant les prises de position autorisées du Cardinal L. Monsengwo.

<sup>658</sup> MAINGUENEAU, D., *Analyser les textes de communication*, Paris, Dunot, 1998, p. 41.

<sup>659</sup> *Idem*, *Aborder la linguistique, Analyser les textes*, Paris, Points, 2009, p. 17.

<sup>660</sup> Voir l'analyse de ce que P. Bourdieu appelle porte-parole dans l'article « Le langage autorisé », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, 5-6, 1975, p. 185.

<sup>661</sup> MAINGUENEAU, D., *Aborder la linguistique, op. cit.*, p. 17. Il distingue l'auteur, instance qui est représentée comme responsable du producteur, celui qui a rédigé le texte.

<sup>662</sup> Nous nous inspirons ici de POULAT, É., « Le catholicisme français et son personnel dirigeant », *Archives* 19, janv-juin 1965, 117-124.

visé, les circonstances précises de l'échange, les débats dans lesquels s'inscrit l'objectif de persuasion poursuivi et ses enjeux sociaux »<sup>663</sup>. L'intervention de la CENCO dans l'espace public reste tributaire de sa composition, de l'autorité étatique à laquelle les évêques s'adressent et des rapports que les deux institutions développent. Ceci étant, les analyses présentent une structure similaire<sup>664</sup>. Nous rappelons pour chaque section le contexte, la situation et le cadre d'énonciation de la parole épiscopale. Nous identifions ensuite les observables pertinents du discours et analysons les textes. Puisque l'analyse du discours « ne mesure pas des influences sur les opinions ou sur les comportements »<sup>665</sup>, ni ne prend parti sur les valeurs ou degré de nocivité des couches doxiques sur lesquelles se construit l'énoncé<sup>666</sup>, nous la complétons et la prolongeons par des propositions et perspectives. C'est ici que recourant à une approche pluridisciplinaire, nous poussons plus avant l'analyse de la parole épiscopale. Nous traitons d'abord le Message de la CENCO sur la crise postélectorale de 2006. Ensuite, nous faisons suivre cette analyse par celle des textes sur les élections de 2011 et, enfin, par les textes relatifs à la fraude à la Constitution (2013-2015).

---

<sup>663</sup> AMOSSY R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 3.

<sup>664</sup> Les modalités de rédaction des textes sont entourées de secret. Il n'est donc pas facile de suivre dans leur genèse et leur évolution les échanges et débats qui aboutissent à la construction du consensus.

<sup>665</sup> KIEG-PLANQUE, A., *Analyser les discours institutionnels*, op. cit., p. 38.

<sup>666</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 93, voir aussi pp. 114, 127, 140, 224 et 227.

#### *4.2.2. Situation et cadre d'énonciation du Message de la CENCO sur la crise postélectorale de 2006*

Commencée le 30 juin 2003 avec l'Accord global et inclusif et la mise en place du « schéma 1+4 », la Transition congolaise devait s'achever avec les élections présidentielles, législatives et provinciales. La sélection des gouvernants par le peuple était initialement programmée pour le 30 juin 2006. Elle a lieu les 30 juillet et 29 octobre 2006. Après plusieurs décennies de dictature et une très longue Transition, les élections sont perçues comme une manière de restituer au peuple congolais l'initiative historique. Elles inaugurent un nouveau mode de dévolution du pouvoir qui prélude de l'entrée de la RDC dans la modernité politique. L'apprentissage de ce mode de participation politique est précédé par le referendum constitutionnel de décembre 2005. Malgré le boycottage de l'UDPS, le referendum connaît une large participation de la population. Un aperçu des forces en présence rend compte du nombre pléthorique de petits partis affiliés à la Majorité présidentielle ainsi que de la participation massive des partis issus des mouvements rebelles. En l'absence d'E. Tshisekedi, leader de l'UDPS, deux candidats sont en lice : le Président sortant, J. Kabila, tête de file de l'Alliance pour la Majorité Présidentielle (AMP) et J.-P. Bemba, figure de proue de l'opposition. Les élections se déroulent dans un contexte politique délétère marqué par les suspicions sur la partialité de la Commission électorale indépendante (CEI), instituée par la Constitution de la Transition du 4 novembre 2003. Cette évidence partagée par la majorité des Congolais l'est également par certains évêques de la CENCO.

Sous la présidence de l'Abbé A. Malu Malu, la CEI bénéficie du soutien logistique, technique et financier de la communauté internationale et surtout de l'Union européenne. Cette dernière ne manque pas d'imposer un cadre de référence qui structure le champ d'intervention des protagonistes des élections. À cette dépendance externe de la CEI fait pendant sa dépendance interne vis-à-vis du pouvoir en place. La double dépendance est un boulet que traîne la CEI. Elle est agitée par l'opposition durant la campagne électorale et alimente la méfiance après la proclamation des résultats du scrutin présidentiel. Les composantes de l'offre politique sont situées sur l'axe de la



nationalité et non pas sur la spécificité des programmes politiques. L'incertitude sur la nationalité de J. Kabila devient un thème de campagne et cristallise les interventions de l'opposition autour de la *congolité*. Elle voit durcir l'opposition entre le *mwana mboka* (autochtone, littéralement, fils du pays) et le *mowuta* (étranger). Cette thématique d'exclusion est reprise par le Cardinal F. Etsou<sup>667</sup> et le camp de l'opposant Bemba. La construction du choix politique sur cette thématique débouche sur un clivage entre l'Est et l'Ouest<sup>668</sup> et demeure en arrière-fond des élections. Celles-ci se déroulent dans un contexte de conflit, dominé par des stéréotypes et des identifications partisans dont les panneaux publicitaires et les médias se font l'écho.

La guerre à l'Est, l'intégration des chefs rebelles dans le gouvernement et la conversion des mouvements rebelles en partis politiques donnent à la conjoncture des élections les contours d'une situation de crise. Celle-ci est marquée par une culture politique qui recourt au mensonge et à la manipulation comme variables incontournables de formation de l'opinion publique. Plutôt que d'être un lieu de débats sur le contenu des projets et des programmes politiques, les émissions sur la campagne électorale jouent plus sur les émotions que sur les considérations cognitives. La formation de l'opinion publique se fait au détriment du patriotisme des candidats, de leur intégrité morale, de leur imputabilité (*accountability*) et de leur capacité à gouverner. Elle est sujette à une violence verbale dont la surenchère dépasse la Haute Autorité des Médias (HAM). Incapable d'assainir le débat lequel, empêtré dans la haine, s'envase dans des diatribes et les injures entre l'opposition et le camp présidentiel, la HAM n'arrive pas non plus à rétablir l'équilibre des tranches d'heures accordées aux partis politiques. L'AMP monopolise les médias publics et réquisitionne presque tous les ensembles musicaux à sa campagne. La libéralité qu'elle se donne redéfinit la compétence politique et la transforme en la capacité d'imposer sa force de frappe et d'exhiber sa puissance matérielle, financière et militaire. L'effet d'amorçage, c'est-à-dire l'influence des médias sur les critères d'évaluation et de production du jugement politique, s'articule

---

<sup>667</sup> Voir supra p. 117 s.

<sup>668</sup> Il convient de noter qu'en dépit de la représentation qu'elle se donne d'un corps uni, ce clivage ne va pas épargner la CENCO.

désormais sur la construction symbolique des candidats (un étranger contre un autochtone, un partisan de la paix<sup>669</sup> contre un rebelle). L'accessibilité de l'attitude individuelle oriente malgré tout l'enjeu des élections vers la consolidation de la paix et la conjonction de celle-ci avec la démocratie.

L'accouchement de la troisième République se fait dans la pression, la corruption, les tricheries, bref, une violence caractérisée. Afin de ne pas cautionner une fraude massive certaine et des irrégularités probables le Cardinal F. Etsou, leurs excellences Mgr T. Tshibangu et Mgr L. Monsengwo enjoignent les chrétiens à ne pas aller voter<sup>670</sup>. Après avoir obtenu les garanties des élections crédibles et sous la pression de l'Union européenne, les prélats catholiques mobilisent leurs ouailles au rituel électoral.

Le Président sortant donne libre cours aux exactions envers les opposants : intimidations, interdictions illégales des rassemblements populaires, atteintes à la liberté de presse. Le summum de la violence politique est atteint avec l'affrontement par les armes, les 22 et 23 mars 2007 entre les FARDC et la garde rapprochée de J.-P. Bemba. La proclamation des résultats des élections s'accompagne de nombreuses contestations. Les recours auprès de la Cour suprême de Justice n'aboutissent pas. Ne perdons pas de vue que les membres de cette Cour sont majoritairement nommés par le Président de la République. Leur allégeance à celui-ci est telle que près de deux tiers des contestations sont jugées irrecevables.

La CENCO a accompagné la RDC dans sa pérégrination sur les sentiers escarpés des élections. En amont de celles-ci, elle a levé l'option pour l'éducation civique et électorale de la population à travers des sessions. La Coordination des Actions pour la réussite de la Transition de l'Église catholique (CARTEC) a piloté le 29 juillet 2004 le

---

<sup>669</sup> Le slogan du candidat J. Kabila puise dans la chanson populaire et vise à construire l'image du Président sortant plutôt que de suggérer la réflexion. « *Momemi maki aswanaka te, abundaka te* » : le vendeur des œufs ne se chamaille ni ne se bat. Il s'agit ici des vendeurs ambulants qui, à longueur des journées font des kilomètres avec leur marchandise sur la tête. L'image tirée du réseau informel met l'emphase sur la tempérance du vendeur qui évite tout conflit afin de ne pas perdre sa marchandise. L'expression verbale publicitaire se réalise-t-elle dans la réalité ? Les témoins de l'affrontement par les armes entre les troupes de J. Kabila et la garde prétorienne de J.-P. Bemba demeurent sceptiques !

<sup>670</sup><http://www.congoforum.be/fr/nieuwsdetail.asp?subitem=41&newsid=13627&Actualiteit=selected>.

Protocole d'accord de partenariat entre les chefs des confessions religieuses de la RDC pour l'éducation civique et électorale. Son secrétariat a publié en 2004 et 2005 le *Manuel de référence d'éducation civique et électorale*<sup>671</sup>. L'Église catholique a participé au projet « Appui au processus électoral au Congo » (APEC) et a formé 2814 formateurs diocésains et 98490 animateurs locaux chargés de relayer les mécanismes stratégiques de la mise en œuvre du Programme de l'Épiscopat sous l'égide de la Commission épiscopale Justice et Paix<sup>672</sup>. La même Commission s'est impliquée dans l'éradication de la violence liée au processus électoral. Outre la campagne « Non-violence et élections », elle a envoyé des observateurs catholiques nationaux aux deux scrutins. La CENCO a pour sa part ponctué les soubresauts et atermoiements de la classe politique congolaise par des Messages qui ont contribué sensiblement à la réussite de la mobilisation électorale. Elle a exercé une expertise électorale qu'il nous faut à présent analyser.

#### 4.2.3. Les élections de 2006 en discours : la Transition et le processus électoral

L'épiscopat congolais a consacré quatre de ses discours aux élections de 2006. Ces discours ont été précédés entre 2003 et 2005 par quatre Messages et une Déclaration. Ceux-ci appartiennent tous à la période de la Transition. Il s'agit des Messages du 15 février 2003 (M15)<sup>673</sup>, 14 février 2004 (M14) et la Déclaration du 5 février 2005 (D5). Ils émanent tous du Comité Permanent. Ceux du 3 juillet 2004 (M3) et du 22 juin 2005 (M22) ont pour locuteur la CENCO. Nous en faisons une analyse globale de manière, à

---

<sup>671</sup> CENCO, *Coordination des actions pour la réussite de la transition de l'Église catholique*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, 2004.

<sup>672</sup> CENCO, *L'Église catholique en R.D. Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, 2011, p. 22.

<sup>673</sup> Les Messages, les Déclarations, les Communiqués, le Mémoire, la Lettre et les Appels sont désignés respectivement par les sigles M, D, C, Me, L et A suivis d'un chiffre correspondant à la date de publication. Ils sont divisés en paragraphes numérotés.

terme, à établir les thèses qui les traversent, leurs présupposés et leur système d'énonciation. Ce dernier met les évêques congolais en présence de divers destinataires. Les Messages et Déclarations ici à l'étude ont en commun les mêmes destinataires : les fidèles catholiques et les hommes de bonne volonté<sup>674</sup>. Il s'agit là des destinataires nominaux stipulés dans les adresses liminales. Les fidèles catholiques congolais sont des destinataires naturels, car ils sont sous la juridiction de l'épiscopat congolais. Quant aux hommes de bonne volonté, comme dans le cantique biblique des anges aux bergers, il s'agit de tous les êtres humains. Les uns et les autres sont identifiés et qualifiés par les appellatifs sociaux « frères, sœurs »<sup>675</sup>. L'apostrophe directe implique les destinataires dans une même communauté de foi et exprime la bienveillance des évêques<sup>676</sup>. Elle produit un effet de proximité (M3 § 1 ; M14 § 29 ; M14 § 1)<sup>677</sup>. Les mots d'adresse de M15 § 1 sont précédés par l'adjectif hypocoristique « chers ». Cette forme d'adresse livre l'*ethos* des évêques qui construisent une relation symbolique, instituée et positive avec leurs destinataires. Ce qui crée un effet de communauté, une *homonoïa* et renforce auprès des destinataires le sentiment d'appartenance à l'Église. On trouve dans les textes d'autres destinataires latéraux dont certains sont désignés nommément et d'autres simplement inférés. Ainsi en est-il des groupes de référence, c'est-à-dire le repère par rapport auquel la CENCO adapte ses propositions normatives : le pouvoir civil<sup>678</sup>. Au nombre des destinataires latéraux nommés, les évêques rangent des corporations et collectifs d'individus ainsi que des institutions : les protagonistes des Accords de Sun City et de Prétoria, les belligérants, les acteurs politiques (hommes politiques, classe politique), les multinationales, les chefs militaires, certains hauts fonctionnaires de la territoriale, les institutions appelées à élaborer les textes légaux, les ennemis de la paix,

---

<sup>674</sup> M15 ajoute les femmes de bonne volonté.

<sup>675</sup> Caractéristiques des documents publiés avant 2003, l'identification de l'auditoire par des mots d'adresse tombe en désuétude par la suite. À la suite de C. Kerbrat-Orecchioni, nous considérons les formes d'adresse comme des relationèmes, c'est-à-dire à la fois comme des reflets et des constructeurs de la relation symbolique et familière entre les évêques et les destinataires. Lire d'elle, *Les interactions verbales*, t. II, Paris, Armand Colin, 1992, p. 37.

<sup>676</sup> Lire DÉTRIE, C., *De la non-personne à la personne : l'apostrophe nominale*, Paris, Armand Colin, 2006.

<sup>677</sup> Lire LE BART, C., LEFÈVRE, R., *La proximité en politique. Usages, rhétoriques, pratiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 11-30.

<sup>678</sup> OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, op. cit., p. 62.

les amis du peuple congolais, le peuple congolais, la communauté internationale, les pays voisins, les membres de l'Union africaine, le Parlement, le gouvernement, les agents pastoraux, les ex-belligérants.

Les évêques expriment leur identité de manière explicite et précisent leurs titres (Cardinal, archevêques, évêques, administrateurs diocésains) ainsi que l'instance locutrice (Comité permanent, CENCO). Recourant à l'expressivité, ils emploient abondamment des marqueurs linguistiques notamment le pronom personnel « nous » et la forme pronominale « notre ». Ils entretiennent une relation d'implication avec leurs destinataires nominaux comme l'indiquent les expressions « notre peuple », « nos compatriotes », « notre pays », « au nom du peuple congolais ». Ils s'adonnent aussi à des jugements de valeur et dénoncent le manque de volonté politique et patriotique (M15 § 5-8). Plusieurs fois ils emploient les vocabulaires axiologiques, les adjectifs et les adverbes évaluatifs : les vraies raisons (M22 § 3), un échéancier rigoureux (M22 § 17), un État de droit fonctionnant normalement (M5 § 15). Ils font appel également à la séduction (M15 § 18 ; M3 § 5. 10-12. 15 et 17). Ils utilisent une ponctuation affective tant dans les titres des discours (M15 ; M3 et M22) que dans les textes (D5 § 6 ; M15 § 4 ; M14 § 7 ; M3 § 10, 18 ; D5 § 6)<sup>679</sup>.

La parole épiscopale que nous analysons s'enracine dans la situation concrète de l'heure décrite comme « dramatique » (M15 § 2 et 19 ; M14 § 9), une hypothèque pour la Transition (M14 § 8 ; D5 § 5). Les évêques ne cachent pas leur aversion du « schéma 1+4 » qu'ils considèrent comme une résultante des appétits effrénés des politiciens, et une cause du non-respect des textes légaux qui paralysent la cohésion nationale (M15 § 8 ; M22 § 4, 8). Leur préoccupation ultime est l'instauration d'un État de droit en RDC (D5 § 3). Pour y arriver, ils insistent sur la réussite de la Transition qui, à leurs yeux, est « la voie privilégiée pour conduire le Congo à la stabilité politique et au développement intégral » (M3 § 3). Or constatent-ils, cette occasion en or risque de souffrir d'un quelconque gâchis suite, d'une part, aux manœuvres qui s'évertuent à la prolonger

---

<sup>679</sup> Les évêques recourent à une ponctuation affective et usent des exclamations (!) et des points d'interrogation (?).

indéfiniment (M3 § 3 ; M14 § 14) et, d'autre part, à l'amateurisme et à l'incompétence de certains préposés au gouvernement du pays (M14 § 13). Le peuple qui n'est pas dupe s'est exprimé sur la manière dont la Transition est menée (M22 § 8). À l'écoute du peuple, les évêques partagent son désaveu et plaident, comme le peuple, à son issue à savoir les élections.

Expression de la volonté du peuple, les élections devraient instaurer un nouvel ordre politique issu des urnes (M3 § 6). Elles devraient laisser au « peuple, souverain primaire et source d'émanation et de la légitimité du pouvoir, de s'exprimer le plus tôt possible *par les urnes sur ses choix constitutionnels et sur les personnes appelées à le diriger* » (D5 § 3)<sup>680</sup>. Les évêques souhaitent que les élections s'organisent dans le strict respect du délai fixé par l'Accord global et inclusif (M14 § 15). Ils déplorent le report des élections et redoutent tout arrêt de la Transition (M22 § 6 et 12). L'enjeu est de mettre un terme à la crise de légitimité récurrente qui retarde l'instauration d'un État de droit dont l'avènement est lié à un nouvel ordre institutionnel issu des urnes (M22 § 4). Pour réaliser leurs attentes et celles du peuple, les évêques conçoivent une éducation civique et électorale « responsable et engageante » (M14 § 24), à laquelle ils ajoutent un programme de non-violence et de réconciliation (M22 § 23). L'horizon d'attente de cette option fondamentale est en consonance avec le vouloir du peuple. C'est par une structure binaire « des élections libres et démocratiques » (M3 § 18) ou ternaires (« Des élections libres, transparentes et démocratiques » (M3 § 4), « des élections libres, justes et fiables » (M22 § 12) que les évêques l'expriment. De l'indéterminé des querelles de légitimité, les évêques passent à une conclusion concise : « La vérité des urnes s'impose » (M3 § 18). Ils l'explicitent sous un air de défi qu'exprime le point d'exclamation qui crée l'effet d'insistance : « Quoi de plus sage que de laisser le peuple congolais aller aux élections ! » (M3 § 18).

On l'aura constaté, avant la période électorale, les évêques s'engagent solennellement à une issue heureuse de la Transition. Leur détermination est ferme au sujet de cette

---

<sup>680</sup> En italique dans le texte.

dernière : « *Nous affirmons avec force que nous ferons tout ce qui est en notre pouvoir et dans les limites de la mission de l'Église pour sauver ce processus* » (M3 § 8)<sup>681</sup>. Les évêques sous-entendent que le processus de la Transition est en péril. À coup sûr, en inscrivant leur action dans la ligne de leur engagement à utiliser des moyens appropriés pour hâter le retour de la paix en RDC (M15 § 18), les évêques posent le postulat que « le pays n'est pas gouverné. La visibilité de l'État est à peine perceptible » (M22 § 10). Pour restaurer l'autorité de l'État, en attendant les élections, ils incitent les chrétiens et la société civile à « jouer pleinement leur rôle de catalyseurs pour une plus grande cohésion » (M15 § 20). Ils prient les politiciens de mettre les préoccupations du peuple au centre de leurs intérêts (M14 § 28) et de réussir l'organisation des élections (M3 § 19). Ils convient le peuple congolais à acquérir une culture politique nouvelle (M3 § 19), et à développer une culture du droit, de la justice et de la légalité (D5 § 7). Les évêques recourent à des énoncés qui marquent explicitement l'acte de langage de la requête : « Nous, vos pasteurs, vous exhortons, une fois de plus » (M14 § 29). Ce paragraphe s'ouvre par ailleurs par un énoncé qui conjure la tragédie. Ce qui donne à l'adresse « frères et sœurs » une valeur pathémique. Les évêques demandent aux belligérants de poser des gestes concrets de paix (M15 § 15). Quant au gouvernement, ils l'engagent à manifester par des actes concrets sa volonté politique d'aller aux élections et à respecter les Accords souscrits en ce qui concerne la fin de la guerre (D5 § 7). Aux uns et aux autres, ils prescrivent de « manifester une réelle volonté politique et à faire preuve de culture politique » (M15 § 19).

Au sujet du respect attendu, les évêques fustigent le non-respect de la parole donnée : « De part et d'autre, une poignée de gens à la culture politique douteuse prennent tout un peuple en otage. Ils signent des Accords, mais ne s'engagent pas à les respecter et refusent de les appliquer. Le respect de la parole donnée est une vertu qu'ils bafouent » (M15 § 5).

---

<sup>681</sup> L'italique est repris du texte des évêques.

La question de la sincérité, de l'authenticité et de la vérité devient une préoccupation de l'épiscopat congolais selon qui, « le chemin de la paix passe par le respect de la parole donnée et l'application des Accords signés » (M15 § 16). Et de poursuivre que le non-respect des textes légaux paralyse la cohésion nationale. Mais ce thème n'est pas développé en lui-même. Il constitue un point sur lequel nous reviendrons.

La CENCO a publié trois documents avant la tenue du deuxième tour de l'élection présidentielle. Deux textes relatifs au processus électoral émanent du Comité Permanent : la Déclaration du 3 mars 2006 (D3), et le Message du 24 juin 2006 (M24). Le message du 5 octobre 2006 vient de la CENCO (M5). Comme pour les textes précédents, leurs titres sont d'inspiration biblique (Ne 2, 18 ; Ne 3, 38 et Jn 8, 32). Les destinataires sont les mêmes : les fidèles catholiques et les hommes de bonne volonté. Aux destinataires latéraux répertoriés à la page 226, les évêques ajoutent le Chef de l'État et les candidats indépendants.

L'année 2006 est aux yeux de l'épiscopat congolais comme aux yeux de nombreux Congolais l'année des élections. Celles-ci sont un grand rendez-vous de l'histoire du pays (D3 § 8) et un tournant décisif de l'histoire de la RDC. L'épiscopat qui nourrit l'espoir de voir inaugurer une ère nouvelle dans le pays fixe comme horizon aux élections « l'instauration d'un véritable État de droit » (D3 § 2), un État de droit fonctionnant normalement (M5 § 12), une troisième République fondée sur des valeurs républicaines, sur des valeurs morales de la vie sociale et sur les valeurs évangéliques, piliers de la paix et de la concorde (M5 § 15). Au regard du lendemain de l'indépendance qui a été un cauchemar et de la réussite récente du referendum populaire, les évêques exhortent leur auditoire à affermir leurs mains pour bâtir un Congo nouveau (D3 § 5). Cet enthousiasme et l'optimisme qui l'habite se nourrissent du succès de trois événements importants : d'abord le referendum, ensuite la promulgation par le Chef de l'État de la Constitution de la troisième République et enfin, le vote de la loi électorale intervenu au Parlement (D3 § 10). L'optimisme des évêques ne les détourne pas de la situation réelle du pays : celle-ci est selon eux dramatique, et sur le plan politique, elle comporte plusieurs défis notamment la lutte contre les antivaleurs (corruption, impunité, mauvaise gestion). À ces défis, les évêques



ajoutent l'exacerbation des clivages ethniques et la violence verbale des leaders des partis (D3 § 15 et 16), l'intoxication de l'opinion par certains médias (M5 § 6) et agitateurs politiques (M5 §13), la haine, la division, la diffamation et la médisance (D3 § 26).

Les évêques sont satisfaits du contenu de leur programme d'éducation civique et électorale. Ils l'énoncent comme l'inculcation des notions de base d'un État de droit et une formation à une vraie culture démocratique (M24 § 3). Dans la ligne de cette dernière, ils précisent leur détermination : « Nous tenons absolument à l'organisation des élections, dans un climat de vérité et de transparence » (M24 § 2). On comprend dès lors leur option fondamentale en faveur des élections, les urnes étant à leurs yeux « la seule voie pour la conquête du pouvoir et sa légitimité » (M24 § 2). Il convient de préciser que par élections, les évêques entendent des « élections libres, démocratiques et transparentes » (M24 § 1). Celles qui se déroulent

*« Dans la légalité, c'est-à-dire dans le respect scrupuleux des textes en vigueur ; dans la vérité et la transparence, sans fraude ni manipulation ; dans l'apaisement, à l'exclusion de toute dérive autocratique et de toute forme de violence d'où qu'elle vienne ; dans la liberté et la pleine responsabilité du peuple congolais, sans aucune forme de contrainte ou de pression "interne ou externe" » (M24 § 4)<sup>682</sup>.*

Cette approche des élections est en consonance avec la souveraineté au sens où le soutien international ne doit pas se muer en une tentation de mise sous tutelle ni d'imposition de choix aux antipodes de ceux du peuple congolais (M24 § 9). La mise en garde est une vigilance de la CENCO qui n'ignore pas que la communauté internationale peut se contenter d'organiser les élections, quelles qu'elles soient, pourvu qu'il y ait un semblant de légitimité et qu'elle peut avaliser des fraudes dans le déroulement des élections (D3 § 30). D'où, d'une part, l'appel fait à la communauté internationale de s'abstenir d'imposer une issue aux élections, mais de soutenir le peuple dans le choix libre de ses dirigeants (D3 § 30), et d'autre part, l'insistance sur le contrôle des élections par le peuple.

---

<sup>682</sup> Les phrases soulignées sont en italique dans le texte. Les évêques citent Mgr Laurent Monsengwo, « Un dialogue positif et consensuel », Communication de la CENCO, Kinshasa, le 15 mai 2006.

Les évêques souhaitent des élections qui se déroulent dans « un climat de paix et de concorde nationale, de pardon et de réconciliation » (M24 § 7). Ce climat qu'ils considèrent seul propice à l'acceptation dans le calme et la sérénité de la vérité des urnes donne au peuple de peser sur l'orientation politique du pays (M5 § 3). La mise en perspective des élections ne peut en rester là. Elle appelle l'émergence des hommes politiques nouveaux, « avec un sens élevé de l'amour de ce pays, soucieux du bien commun, rompus à la bonne gouvernance, ayant une probité morale et une bonne capacité intellectuelle doublée d'une expérience bien éprouvée ; bref, des hommes capables d'affronter les grands défis du monde moderne marqué par la mondialisation et la complexité des problèmes » (D3 § 23 ; M24 § 9).

À cet égard, il convient de noter que le profil de l'homme politique ainsi brossé ne doit pas donner l'impression que l'Église catholique sort de sa neutralité. Tant s'en faut, car les évêques déclarent ne soutenir aucun candidat, ni parti ni regroupement politique (M5 § 13 ; M24 § 9). Ils donnent aux uns et aux autres des recommandations pratiques et proposent des actions concrètes qui concourent à la reconstruction matérielle et morale de la RDC (M5 § 2). On retient parmi les premières, l'invitation faite à la CEI de travailler dans l'impartialité, la transparence et la neutralité afin que la vérité des urnes triomphe et que le résultat soit accepté par les partis (M5 § 9 et 10) ; celle lancée aux acteurs politiques à publier les chartes, projets de société et programme de gouvernement (M5 § 8 ; M24 § 9) ainsi que l'interdiction de puiser dans le trésor public de l'État (M24 § 9). Au nombre des actions concrètes préconisées, les évêques énumèrent les prières, la participation à l'éducation civique et électorale et aux scrutins, le chemin de la croix et les cérémonies extralituriques (D3 § 33-35 ; M5 § 19).

Il nous faut revenir sur les thèses qui traversent la parole épiscopale sur les élections, ses présupposés et son système d'énonciation.

L'épiscopat bâtit son argumentation autour de deux thèses : la première fait valoir l'instauration d'un véritable État de droit (D3 § 2). Un État de droit fonctionnant normalement (M5 § 12) passe selon eux par des élections libres, transparentes, démocratiques, justes et fiables. Les élections qui réunissent ces adjectifs sont les seules qui donnent la légitimité au pouvoir. De manière implicite, les évêques reconnaissent

que le pouvoir en place n'a pas de légitimité. Comme ils l'affirment, « le pays n'est pas gouverné. La visibilité de l'État n'est pas perceptible » (M22 § 10). Même s'il y a des nuances à apporter à cette assertion, il reste que le pays est mal gouverné. La seconde se rapporte à la souveraineté du pays<sup>683</sup>. Les évêques l'entreviennent aux niveaux individuel, territorial et électoral. Tout leur propos est là : « C'est à nous qu'il incombe de déterminer notre destin, sur la base de l'expérience, du patrimoine culturel de notre peuple et de l'histoire politique de notre pays depuis son accession à l'indépendance, le 30 juin 1960 » (D5 § 6).

Les évêques s'élèvent contre la balkanisation du pays (M15 § 13 ; M3 § 7 ; D5 § 6) et entreviennent sa souveraineté au niveau des élections. Celles-ci ne doivent pas souffrir de l'interférence de la communauté internationale. Le discours implicite impute à cette dernière une partialité préjudiciable à la vérité des urnes.

Les présupposés de leurs énoncés, à savoir leurs points d'ancrage, livrent le code culturel de la CENCO. Le lieu d'où les évêques parlent est la doctrine sociale de l'Église. Il leur permet de mettre l'emphase sur l'éthique corrélée aux valeurs républicaines de l'État, aux valeurs morales de la vie sociale et aux valeurs évangéliques (M5 § 15). Les évêques entendent prendre part au combat des valeurs qui contribuent à la construction de la Nation (M15 § 20). Or, constatent-ils, une crise éthique profonde et multiforme sévit dans la société congolaise (M5 § 15). Elle requiert « la restauration du civisme, l'apprentissage de la culture démocratique faite de tolérance, de pluralisme, d'alternance » (D3 § 36), bref, la reconstruction matérielle et morale du pays (M5 § 2). La résolution de la crise congolaise nécessite selon eux, des hommes politiques nouveaux dont ils brossent le profil (D3 § 23 ; M24 § 9). Parmi les valeurs requises aux

---

<sup>683</sup> Il est bon de noter ici que les évêques thématisent la souveraineté populaire et laissent dans l'ombre la dépendance de leur pays. En effet, l'État congolais qui se prévaut du pouvoir suprême n'exerce pas l'exclusivité de sa compétence sur le territoire national (des poches entières du territoire à l'Est du pays échappent à son emprise). Vulnérable par rapport aux intérêts des multinationales et des puissances étrangères, son indépendance dans l'ordre international est subordonnée aux contraintes des institutions financières internationales, aux injonctions des multinationales capitalistes et aux intérêts politiques, économiques et culturels des puissances occidentales. Comme l'écrit Gauthier de Villers, c'est un État mis en régime de semi-tutelle. Lire de lui, « Pouvoirs et impuissance d'un régime de semi-tutelle internationale », dans Th. TRÉFON, (dir.), *Réforme au Congo (RDC). Attentes et désillusions*, Paris, L'Harmattan, 2009, pp. 231-242.

hommes et femmes politiques, prime le respect de la parole donnée et des textes (M15 § 16).

Un autre présupposé est le caractère sacré et inviolable de la vie (M14 § 16). Les évêques déplorent et dénoncent les assassinats, violations des droits humains et toute sorte de violence (M22 § 13 et 13). Dernier présupposé, l'Église est servante de la Nation (M22 § 23), mère et éducatrice (M15 § 16). Les évêques redéfinissent leur mission évangélisatrice comme une contribution au bien-être du peuple, un ministère de l'Église au service de la Nation congolaise (M3 § 2). Ce ministère se réalise par la « formation des consciences pour une citoyenneté responsable » (M5 § 16). Dans l'exercice de cette mission, l'Église jouit de la liberté d'exprimer son jugement moral sur la réalité chaque fois que cela est requis par la défense des droits fondamentaux de la personne ou par le salut des âmes (M5 § 2)<sup>684</sup>. De là la détermination des évêques à sauver le processus de Transition, de l'accompagner par la formation civique et électorale et l'envoi des observateurs électoraux aux différents scrutins. Ce qui, loin d'entamer leur neutralité, assigne de nouvelles harmoniques à leur mission.

À plusieurs reprises, les évêques s'adressent à un tiers dont ils réfutent les requêtes appuyées qui sont audibles dans l'espace public. Ils soulignent que l'Église n'entend pas faire de politique (M5 § 2). Les évêques attestent ne soutenir aucun candidat, ni parti ni regroupement politique (M5 § 13 ; M24 § 9). Ils précisent que « l'engagement de l'Église [...], loin d'être une soif de pouvoir, est un témoignage de sa détermination à défendre et à protéger les intérêts du peuple, surtout ceux des plus pauvres et des marginaux » (M3 § 2). Ils insistent sur leur cohésion (M24 § 1) et réaffirment leur collégialité (M5 § 2). L'épiscopat contredit les allégations contraires dont les auteurs, bien que n'étant pas nommés, ne sont pas inconnus des destinataires nominaux. Les allégations qui circulent dans l'espace public incitent les évêques, d'une part, à préciser leur rôle comme celui de pasteurs (M14 § 24, D5 § 7), de pasteurs et citoyens (M22 § 1,

---

<sup>684</sup> Les évêques citent le CONSEIL PONTIFICAL, « *Justice et Paix* ». *Compendium de la Doctrine sociale de l'Église*, Rome, Libreria Editrice Vaticane, 2005, n° 426 ; cf. *Gaudium et Spes* 75 ; *Catéchisme de l'Église Catholique* n° 2246.

D3 § 6), et d'autre part, à affiner leur devoir prophétique d'exprimer les préoccupations du peuple (M14 § 14). Aussi s'identifient-ils à l'Église (M24 §3). En évoquant leur conscience de pasteurs et de citoyens (M22 § 1), ils se présentent comme des « veilleurs et éveilleurs de conscience » (D3 § 4, M24 § 3 et 27), des « sentinelles du peuple » (M3 § 2) et des patriotes (D5 § 6). Les évêques construisent un *ethos* de supériorité, de compétence, de responsabilité et de solidarité.

#### 4.2.4. Les élections congolaises en discours : à l'aube de la troisième République

Organisées par une institution transitionnelle, les élections du 29 octobre 2006 sont dites fondatrices. Elles se sont soldées par la victoire du Président J. Kabila. En dépit de quelques irrégularités, elles ont été saluées par l'opinion tant nationale qu'internationale comme étant une réussite. Celle-ci est redevable à plusieurs facteurs et peut en partie être imputée à l'éducation civique et électorale organisée par l'Église catholique. Pour ne pas laisser le peuple s'endormir sur ses lauriers, la CENCO l'exhorte dans sa Déclaration du 5 décembre 2006 à avancer en eau profonde (D5b). Comme ses autres textes, sa Déclaration à l'aube de la troisième République s'adresse aux fidèles et aux hommes de bonne volonté. À la différence des textes précédents, elle a comme destinataires latéraux le Chef de l'État, les élus du peuple, les perdants, la CEI, la Police nationale, la MONUC et l'ensemble des forces de l'ordre (D5b § 3), les investisseurs tant étrangers que nationaux, le Gouvernement congolais et les Assemblées provinciales (D5b § 13). On note par ailleurs que l'univers de référence sémantique qui brosse le profil des « nouveaux dirigeants » (D5b § 15) et des « nouvelles autorités » (D5b § 16) recourt à un système de valeurs morales et éthiques.

La Déclaration veut accompagner l'étape finale de l'entrée effective du Congo dans la troisième République (D5b § 1). Dans la ligne des discours sur le processus électoral, nous dégageons ses indices énonciatifs, organisationnels et référentiels. Il faut d'abord s'arrêter sur son titre : « *Avance en eau profonde* » (Lc 5, 4). *La foi dans l'avenir du Congo* ». Ce titre est une invitation à prendre le large et à braver les pesanteurs de la médiocrité en restant optimiste sur l'avenir du pays.

On retient parmi les indices énonciatifs que les évêques s'expriment de manière résolue et recourent au pronom personnel « nous » qui totalise 40 occurrences, dont seulement 6 incluent leurs destinataires (D5b § 10). À deux reprises, ils utilisent la modalité impersonnelle « on » et adoptent une posture de neutralité (D5b § 2 et 14). Comme nous allons le voir sous peu, ils recourent plusieurs fois à l'effacement énonciatif et

renforcent leur objectivité. Cela dit, aux § 2 et 5, le « on » a un potentiel référentiel complexe. En effet, son potentiel sémantique et sa plasticité énonciative remarquable requièrent un travail interprétatif important<sup>685</sup>. Le flou référentiel qui l'accompagne ne permet pas de préciser qui ont déploré les incidents graves ni qui peuvent s'interroger. La Déclaration navigue du présent au passé et ouvre sur la période postélectorale. Les évêques emploient tour à tour le présent, le passé composé et le futur. Ce dernier temps est appliqué aux actions de divers acteurs : les évêques et l'auditoire (D5b § 10), les nouveaux dirigeants (D5b § 15), la CENCO et l'Église (D5b § 18 et 22). Il exprime la détermination des évêques aux § 10, 18 et 22. Le futur décline leur décision de transformer le présent. C'est un futur prédictif qui tient lieu d'engagement. Il s'accompagne d'un infinitif qui le renforce. Les évêques se mettent dans l'obligation morale d'accomplir leur promesse<sup>686</sup>. Par cet acte performatif de la promesse, ils construisent un *ethos* de responsabilité et de sérieux. Quant au passé composé, il introduit une visée rétrospective vers les discours antérieurs.

Les verbes illocutoires abondent. En effet, les évêques utilisent les verbes illocutoires de type engageant (§ 22 : s'engager ; § 9 : prend acte) ; de type directif (§ 3 : disons, réitérons ; § 24 : prions), de type déclaratif (§ 2 : bénissons ; § 3 : déclarons ; § 7 : condamne ; § 10 : croyons) et de type expressif (§ 3 : félicitons, saluons). Il est bon de noter aussi que les évêques ont une prédilection pour la modalité impersonnelle et les marques de normativité : « il est urgent » (§ 9, 14, 16 et 19), « il est impérieux » (§ 14), « il incombe » (§ 13), « il s'avère » (§ 17). Ils expriment leur détermination à travers un verbe pronominal d'engagement avec la modalité pouvoir suivi d'un infinitif : « Nous ne pouvons nous empêcher » (§ 5), « nous ne pouvons nous taire » (§ 18). La compétence narrative des évêques est rendue encore par l'usage du déontique devoir : « Nous devons savoir » (§ 11), « doit être avant tout » (§ 12), « doivent être présents » (§ 21). Notons que ces déontiques se rapportent tous au devoir moral social et sont orientés vers la délibération de l'auditoire. Ils s'articulent autour des valeurs cognitives

---

<sup>685</sup> FLØTTUM, K., JONASSON, K., NOREN, C., *On, pronom à facettes*, Louvain, Duculot, 2007.

<sup>686</sup> Lire sur ce point MAINGUENEAU, D., *L'énonciation en langue française*, Paris, Hachette, 1994, p. 104.

(§ 11) et pragmatiques (§ 12 et 21). On peut s'interroger sur le silence qui affecte le devoir moral religieux. Quant aux modalisateurs, plusieurs adverbes et locutions adverbiales sont usités. Ils se rapportent à la manière (§ 13 : spécialement, § 19 : heureusement), à l'intensité (§ 17 : entièrement, complètement), et à l'affirmation (§ 4 effectivement). Ne se privant pas de termes subjectifs, les évêques expriment leur solidarité avec le peuple en ces termes : « Et nous pasteurs, nous sommes touchés au plus profond de nous-mêmes » (D5b § 18). Ils se montrent évaluatifs par rapport au déroulement du scrutin (D5b § 2 et 8).

S'agissant des indices organisationnels, nous observons que la déclaration se compose de 24 § dont l'ordonnance thématique est la suivante : § 1 : Exorde ; § 2 : réalisation des attentes populaires et évaluation du scrutin ; § 3 félicitations des protagonistes du scrutin est en symétrie contrastive avec § 5 et 7 : zones d'ombres et vices du scrutin ; § 8 : approche de la démocratie ; § 9, 14, 16 et 19 : quelques urgences ; § 10 et 18 : exigences morales et spirituelles ; § 4, § 11, 12, 13 15, 17 et 21 : des exigences à observer et responsabilités des Congolais ; § 22 : mission de l'Église catholique ; § 23 et 24 : foi en l'avenir et prière. Le texte équilibre l'exigence de progression et celle de répétition. La Déclaration utilise des connecteurs de causalité (car), de consécution (donc), de comparaison (comme), de temps (après), de but (afin que, vers), d'addition (aussi) et d'opposition (mais).

Au sujet des indices référentiels, disons un mot sur les champs sémantiques et la nature des arguments des évêques. Il est clair que pour les évêques, la Transition a été longue et ponctuée par toutes sortes de turbulences politiques et sociales (D5b § 1). Elle a été marquée par la pauvreté, un fléau le plus humiliant et des vices inquiétants (D5b § 7). L'adjonction de l'adverbe « le plus » ajoute une connotation d'intensité que rend bien le qualificatif « médiocrité » (D5b § 8). Pour tout dire, la Transition a été un échec (D5b § 11). Il n'empêche que la RDC est entrée dans l'ère de la démocratie. Celle-ci, aux yeux des évêques, « c'est un état d'esprit quotidien, elle est une culture : culture des droits humains fondamentaux, culture du primat de la loi et surtout de la loi constitutionnelle fondée sur une loi supérieure, la loi naturelle, culture de l'excellence. La démocratie,



c'est la culture de l'État de droit, de l'amour de la patrie, du respect de l'autre » (D5b § 8).

L'articulation du présentatif « objectif » impersonnel « c'est » et la démocratie comme « culture » vise un effet d'objectivité. Ceci justifie que les évêques développent leur pensée sur les élections en relevant les cas d'irrégularités, les actes de fraude et les violences rapportées (D5b § 4), ainsi que les vices inquiétants et les antivaleurs (D5b § 7) qui frisent la médiocrité (D5b § 8). Ils s'interrogent « si le processus et le verdict final ont été entièrement transparents au point de refléter la vérité des urnes » (D5b § 5). L'usage du si hypothétique ne doit pas nous tromper. Les évêques qui ne reviennent plus sur le thème de la vérité des urnes ont reconnu au § 3 que « de l'avis des observateurs nationaux et internationaux, le scrutin s'est dans l'ensemble bien déroulé, quoiqu'on ait déploré des incidents graves dans certains endroits » (D5b § 2). La question qui reste posée est celle de savoir l'incidence de ces incidents sur la vérité des urnes. La question étant éludée, les évêques se réjouissent plutôt de la fin de la situation dramatique faite de misères indescriptibles, de l'instauration d'un État de droit, du nouveau départ que prend le pays et de son cap sur les « valeurs universelles qui font les États et les régimes politiques respectueux de l'homme et de sa dignité à tous égard » (D5b § 2). Recourant à un énoncé quasi proverbial, ils expriment en creux la mission qu'ils confient aux Congolais : « Un pays ne se construit jamais dans le mépris des valeurs morales » (D5b § 7).

Il faut s'arrêter sur la nature des arguments des évêques. L'usage des modalisations de manière, d'intensité et d'affirmation couplées aux verbes déclaratifs et directifs développe un mouvement argumentatif qui explique et critique ce qu'ont été la Transition et les élections. Leur discours est un espace d'interlocution qui entre en dialogue avec le point de vue de l'auditoire. Il observe aussi l'intertextualité interne et cite également des discours antérieurs de la CENCO (D5b § 2, 4, 6 10, 11 et 14). Les évêques établissent un rapport d'influence qui explicite leur point de vue sur l'avenir de la RDC dans le but d'agir sur l'auditoire dont ils observent les lieux communs. Ce faisant, ils construisent un *ethos* de compétence et de solidarité. Cet *ethos* est important comme l'exprime le § 1. Les évêques se disent en communion avec le Cardinal F. Etsou

qui est absent du pays. Ce dernier avait déjà pris position contre la victoire de J. Kabila<sup>687</sup>. Nonobstant cette prise de position individuelle que ne partagent pas d'autres évêques, la CENCO se construit l'image d'une équipe soudée qui constitue un corps unanime.

À l'issue du processus électoral, la CENCO, par la voie de son Président Mgr L. Monsengwo (archevêque de Kisangani), de son Vice-Président, Mgr Th. Tshibangu Tshishiku et du Cardinal F. Etsou, archevêque de Kinshasa a publié une Déclaration en date du 12 août 2006 : « *La paix dans la vérité des urnes* » (D12).

Le titre annonce l'idée directrice de cette Déclaration : la corrélation de la paix à la vérité des urnes. Le développement de cette idée se déploie en cinq paragraphes qui visent l'objectivité. Les trois évêques signataires semblent absents du discours et s'effacent au profit de l'institution CENCO. Ils n'y sont inscrits qu'à travers un « nous » (3 fois) et la forme pronominale « notre » (2 fois). Le « nous » objectivé renvoie à l'image institutionnelle de la CENCO, l'instance locutrice (11 occurrences). L'unique marqueur linguistique employé pour désigner les énonciateurs est le pronom personnel « Ils » qui renvoie respectivement à la CEI, aux élus et aux perdants. La CENCO construit avec eux un rapport de supériorité. Dans un style narratif, elle rend compte des événements liés aux élections en recourant au verbe factif « faire » (3 fois) et aux statifs « être » et « avoir » ainsi qu'aux verbes illocutoires de type assertif (§ 1 : affirme), expressif (§ 1 et 5 : félicite ; remercie), déclaratif (§ 3 : condamne ; § 5 : bénisse) et directif (§ 3 et 5 : invitons, § 4 : recommandons ; demandons).

À dominance argumentative, la Déclaration de la CENCO s'inscrit dans la ligne des prises de position antérieures des évêques congolais (D12 § 1). Elle considère les élections libres, transparentes et démocratiques comme la « voie royale et obligée pour la conquête du pouvoir » (D12 § 1). Cette exigence étant réalisée avec les dernières élections, la CENCO ne cache pas sa joie de constater la maturité civique du peuple

---

<sup>687</sup> Voir supra, p. 117 s.

congolais (D12 § 1-2). Elle le félicite (D12 § 1 et 5), remercie la CEI, les observateurs nationaux et internationaux et les organismes qu'ils représentent.

L'horizon d'attente des élections est précisé comme le déroulement des opérations consécutives au scrutin dans la transparence et sans faille. Les évêques n'éludent pas l'existence des tentatives effectives de manipulation, des tricheries et des mécanismes de fraude. Ils misent sur les rapports des observateurs pour en établir l'importance et le poids sur les deux scrutins (D12 § 2). Puisque ces limites sont une atteinte au verdict des urnes, les évêques réaffirment leur attachement à la vérité des urnes et condamnent « toute tentative d'organiser le pouvoir contrairement à la vérité des urnes » (D12 § 3). Comme dans les autres Message, ils livrent des recommandations à leur auditoire, notamment aux élus (D12 § 4), aux non-élus (D12 § 4) et au peuple congolais (D12 § 5).

Le champ sémantique du discours épiscopal voit réapparaître l'expression vérité des urnes (D12 § 1, 2, 3 et 5). Aux connotations données à cette expression dans les discours antérieurs les évêques ajoutent sa corrélation avec la paix. La vérité des urnes devient garante de la paix et un impératif auquel l'on doit se soumettre (D12 § 3). Elle a ses agents : les observateurs nationaux et internationaux (D12 § 5). Quant au peuple, sa maturité est reconnue par l'épiscopat qui voit en lui l'arbitre souverain dont le choix libre concède la légitimité à gouverner (D12 § 2). Le sous-entendu du propos des évêques est évident : les personnes qui gouvernent pendant la Transition n'ont pas de légitimité. Pour les évêques, celle-ci est une résultante de la volonté du peuple, souverain primaire. La souveraineté du peuple est rendue par une paraphrase de la locution latine « *Roma locuta est. Causa finita* » : « Le peuple a parlé ; la cause doit être entendue » (D12 § 2). La nuance apportée par le déontique « devoir » indique une exigence à parfaire dans le strict respect de la volonté du peuple.

#### 4.2.5. Problèmes et perspectives

Nous venons de voir que la parole épiscopale congolaise sur les élections est une mise en discours du social qui se nourrit des faits observés et interprétés à l'aune des valeurs démocratiques et chrétiennes. La CENCO s'exprime au nom de l'Église catholique perçue comme une force politique médiatrice, d'éducation et de persuasion, une force symbolique de représentation et de production éthique<sup>688</sup>. La mise en forme du discours par la CENCO a une visée de persuasion, et à ce titre, elle entend influencer et agir sur l'auditoire, renforcer ses valeurs et l'inciter à prendre une part active aux élections. Comme acte d'influence, la parole épiscopale a un enjeu d'action. Avec pour balises les élections et la démocratisation, les évêques construisent leur discours autour du paradigme de la Transition. Ils font coïncider la fin de la période de la Transition avec les élections et perçoivent ces dernières comme l'avènement de la démocratie. En d'autres termes, les évêques ont une approche téléologique des élections. Ils soutiennent une démocratisation de la RDC par les élections. Ci-après, nous analysons les limites du bloc qu'ils forment en corrélant la Transition, les élections et la démocratie.

Nous avons déjà eu l'occasion de relever que l'expertise des évêques congolais sur les élections est judicieuse en cela même qu'elle récuse le « schéma 1+4 » et dénonce l'asymétrie entre le régime et l'opposition en ce qui concerne l'accès aux ressources de l'État. Qu'il nous suffise pour l'instant d'ajouter qu'elle déplore aussi la carence de programme politique et de projet de société des différents partis. Tout en se réjouissant de la représentativité internationale, les évêques n'ignorent pas l'influence néfaste que la communauté internationale pourrait jouer dans l'issue des élections. Ils attirent par conséquent l'attention de leur auditoire sur la souveraineté du peuple. Ils adossent la légitimité à la vérité des urnes. Ces avancées dans l'approche des élections sont pensées autour du paradigme de la Transition. Elles rejoignent les travaux de Guillermo

---

<sup>688</sup> DEFOIS, G., « L'Église, acteur social », *art. cit.*, p. 85.

O'Donnel, Philippe-C. Schmitter, J.-J. Linz et Alfred Stefan<sup>689</sup>. Les évêques considèrent les élections fondatrices comme le signe d'une transition politique réussie et la marque d'une démocratisation achevée. Une élaboration plus poussée entraîne cependant des nuances. En effet, le pouvoir attribué par le paradigme de la Transition aux élections n'est pas si évident que le croient les évêques congolais. La mise en discours de ce paradigme intègre des limites que les évêques ne sous-estiment pas, certes. Mais seulement, ils se bornent à une approche factuelle de ces limites et ne questionnent pas le paradigme en lui-même.

Aux yeux de Thomas Carothers, l'approche qui considère que les élections honnêtes et régulières confèrent une légitimité démocratique au nouveau gouvernement a des limites certaines<sup>690</sup>. Disons plus, les évêques qui reconnaissent qu'il n'y a pas de démocratie en RDC et que la Transition est un échec, ne tirent pas suffisamment les conséquences de leurs analyses. Ils succombent au fétichisme des élections transitionnelles. Le lien qu'ils établissent entre les élections et l'avènement d'un État de droit semble marqué par l'immédiateté et ne thématise pas le fait que la Transition en RDC est régie par un régime autoritaire. Dans ces conditions, parler des élections, c'est postuler l'exit de ce régime pour un passage vers un État de droit et un régime démocratique. Ceci est loin de la réalité. Il est évident que le changement politique escompté n'est pas à isoler de la nature du régime qui conduit la Transition, des structures économiques et sociales de la RDC ainsi que de la culture politique de ses dirigeants et de son peuple. Ces paramètres sont à conjuguer avec le bon vouloir des acteurs externes (pays occidentaux, Union européenne, multinationales...) dont l'influence sur la souveraineté et la vulnérabilité de la RDC pèse sur l'issue des élections congolaises.

---

<sup>689</sup> Pour une première approche de la notion de la Transition, voir O'DONNEL, G., GUILLERMO, SCHMITTER, P.-C., *Transitions from Authoritarian Rule : Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1986 ; LINZ, J.-J., STEPAN, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation : Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.

<sup>690</sup> CAROTHERS, T., « The End of the Transition Paradigm », *Journal of Democracy*, vol.13, n°1, 2002, p. 5-21; *Idem*, « A Reply to My Critics », *Journal of Democracy*, vol.13, n°3, 2002, p. 15.

Comme nous l'avons illustré dans la première partie de ce travail, il se trouve qu'en RDC, le régime qui organise les élections est né d'une *hubris* dont il porte les tares : assassinat de L.-D. Kabila, dénégation des identités politiques, interdiction des contre-pouvoirs, suspension des partis politiques, agressions physiques, morales, intellectuelles et psychiques sur les opposants, etc. Régime autoritaire électoral<sup>691</sup>, auquel la CENCO dénie implicitement toute légitimité, il est à ranger à la suite de Barbara Geddes, dans la catégorie des régimes autoritaires personnalistes<sup>692</sup>. En effet, c'est un régime où l'accès aux fonctions et aux bénéfices qu'on peut en retirer dépend beaucoup plus de la discrétion et du vouloir du leader individuel. Celui-ci est un officier qui a créé un parti pour le soutenir, mais le parti n'influe pas sur le pouvoir de décision dépendant des caprices du souverain militaire<sup>693</sup>. La *Winning Coalition*<sup>694</sup> est restreinte et repose sur l'origine ethnique ou l'appartenance à la Majorité présidentielle. Les faveurs particularistes sont échangées sur la base de la parenté ou parfois des réseaux personnels de soutien<sup>695</sup>. En dépit de son ouverture aux élections multipartites et de sa tolérance d'une opposition réelle, un tel régime ne tient qu'à garder le pouvoir. En organisant les élections, il s'assure de ne pas perdre le pouvoir. À défaut de compter sur une base partisane qui voterait pour lui, le régime recourt à la censure, à la manipulation et à la tricherie. Les élections sont dès lors pour le régime autoritaire personnaliste un moyen pour s'assurer une légitimité et consolider l'autoritarisme de l'État. Comme l'indiquent avec beaucoup de finesse Jennifer Gandhi et Ellen Lust-Oskar, les élections comme outil institutionnel sont utilisées par les dictateurs pour coopter les élites, les membres du parti ou des groupes plus larges au sein de la société<sup>696</sup>. Pour les dictateurs, les

---

<sup>691</sup> On lira avec profit SCHEDLER, A., «The Contingent Power of Authoritarian Elections», in S.-I. LINDBERG, *Democratization by Elections, A New Mode of Transition*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009, p. 292.

<sup>692</sup> GEDDES, B., «What Do We Know About Democratization After Twenty Years ? », *art. cit.*, p. 123.

<sup>693</sup> *Idem*, pp. 121-122.

<sup>694</sup> Bueno de Mesquita l'a montré, elle est constituée d'une frange de l'élite dont le soutien est crucial pour le maintien au pouvoir du leader. Lire BUENO DE MESQUITA *et alii*, *The Logic of Political Survival*, Boston MA, Massachusetts Institute of Technology Press, 2003, p. 38.

<sup>695</sup> GEDDES, B., *Paradigms and Sand Castles, Theory Building and Research Design in Comparative Politics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, p. 53.

<sup>696</sup> Pour une démonstration accessible, lire GANDHI, J., LUST-OKAR, E., «Elections Under Authoritarianism», *Annual Review of Political Science*, vol.12, 2009, pp. 403-422.

élections peuvent être le moyen le plus rapide à leur portée pour diffuser largement les avantages du pouvoir parmi les membres de l'élite<sup>697</sup>. La période de la Transition a été le théâtre du monopole de J. Kabila et de la Majorité présidentielle sur les arènes législative et judiciaire ainsi que les médias. Rien d'étonnant que l'arène électorale ait été sous son contrôle. Les évêques le savent et le disent de manière implicite, mais paradoxalement, ils ne tirent pas les conséquences de ce monopole sur le verdict des urnes.

À juste titre, plus d'une fois, les évêques recourent à l'implicite, à « *ces choses dites à mots couverts, ces arrière-pensées sous-entendues entre les lignes* »<sup>698</sup>. Lorsqu'ils insistent sur l'avènement d'un État de droit, des élections justes, libres, démocratiques et transparentes ou la légitimité de la prochaine législature, ils sous-entendent que l'État de droit n'est pas encore une réalité en RDC et posent l'illégitimité du pouvoir en place. Ils postulent comme conséquence que les élections peuvent être injustes et non démocratiques. Incitatifs, ils enjoignent le pays à n'« épargner aucun effort, avec l'aide appréciée de la communauté internationale, pour créer les conditions maximales, susceptibles de garantir la transparence et la crédibilité du scrutin » (M5 § 10). Ici encore, l'injonction demeure floue. Que représente le pays quand on sait que sur le terrain il y a des partisans du dictateur et ses opposants ? La responsabilité engagée ici n'est pas non plus attribuée à un individu, un collectif ou une collectivité. Ailleurs, c'est le peuple qui est convié à user de la vigilance. Mais qu'entendent-ils par peuple ? Selon quelles modalités cette vigilance est-elle exercée ? Ces questions demeurent sans réponse.

L'imprécision ou l'ambivalence n'altèrent pas une conviction fortement affirmée : considérées en elles-mêmes, les élections sont capables de réaliser la démocratisation. Rappelons sommairement que les évêques négligent le contrôle de l'intégrité du processus électoral et ne dissertent pas sur les actions à mener contre le vol électoral,

---

<sup>697</sup> LUST-OKAR, E., « Legislative Elections in Hegemonic Authoritarian Regimes, Competitive Clientelism and Resistance to Democratization », in S.-I. LINDBERG, *Democratization by Elections, A New Mode of Transition*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2009, p. 405

<sup>698</sup> KERBRAT-ORECCHIONI, C., *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986, p. 6.

lequel, au regard du régime qui organise les élections est une certitude et non une probabilité. En effet, avec une Constitution taillée sur mesure à l'aune du profil du candidat J. Kabila, la fraude électorale n'était pas illusoire.

On n'est pas surpris de l'ambiguïté qui affecte la position de la CENCO. « Ce qui caractérise donc la phrase ambiguë est qu'elle peut être vraie dans une lecture et fautive dans l'autre, sa valeur de vérité est par conséquent indéterminée »<sup>699</sup>. Illustrons cette approche de l'ambiguïté : la CENCO prend acte du résultat définitif proclamé par la Cour suprême de Justice (D5b § 9) non sans s'être interrogée : « On peut dès lors se poser la question de savoir si le processus et le verdict final ont été entièrement transparents au point de refléter la vérité des urnes » (D5b § 5). Avec cette question, la CENCO se situe au niveau de la validité des résultats du scrutin. L'utilisation de la locution adverbiale « dès lors » est suggestive. Le connecteur a ici le sens temporel (dès ce moment-là) doublé d'une valeur consécutive (en conséquence). Il révèle un impératif d'action et permet de construire une conséquence rendue de manière conditionnelle. Ceci atténue le doute de la CENCO, mais la mention de « entièrement » laisse implicitement présupposer que les élections ne sont pas totalement transparentes, ce qui déteint sur la vérité des urnes. L'interrogation, si banale n'exprime pas une incertitude de la part de l'épiscopat. Elle met l'auditoire en demeure de répondre.

Le discours sur la moralisation de la vie publique privilégie les recours à la Cour de justice. Mais il ne suffit pas de reconnaître l'existence de cette instance d'arbitrage du contentieux électoral. Il faudrait encore pouvoir établir sa neutralité et son impartialité. Il est manifeste que cette institution est à la solde du régime autoritaire qui a nommé ses membres. Nous l'avons déjà dit, l'arène judiciaire est sous le contrôle du Président de la République. Que faire lorsque la vérité des urnes n'est pas respectée ? Comment faire triompher la justice lorsque l'institution censée la consolider est partielle ? Les évêques

---

<sup>699</sup> EMMA SOPEÑA BALORDI, A., *Indétermination de la valeur de vérité : flou, indécidabilité, ambiguïté, non-dit*, [www.mundoculturalhispano.com/spip.php?article4589](http://www.mundoculturalhispano.com/spip.php?article4589), consulté le 15 février 2011. Lire aussi KRIEG-PLANQUE, A., *Analyser les discours institutionnels*, op. cit., p. 162.



ne mentionnent pas les manifestations parmi les recours contre la fraude électorale. Nous allons y revenir plus loin en analysant les élections de 2011.

On peut certes, comme les évêques, vouloir le changement en RDC. Mais n'est-il pas illusoire dans le contexte d'un régime autoritaire de l'envisager en privilégiant des réformes et des stratégies qui maintiennent le *statu quo* ? Il nous semble avéré que, non sans raison, les évêques excluent la voie de la révolution. Ceci se ressent dans leurs propos généraux, pleins de prudence et de sagesse qui permettent à l'Église de s'adapter à la situation de manière consensuelle, sans compromettre sa mission spécifique ni exposer l'organisation ecclésiale. Il nous semble qu'exiger des élections libres, justes, transparentes a cependant un prix : se compromettre dans la mise en place des stratégies pour faire échouer toutes fraudes. Pour notre part, à la suite de Michael Wahman, Mark R. Thompson et Philipp Kuntz, nous défendons l'idée que la tricherie une fois avérée, les manifestations de rue constituent une arme pour rétablir la vérité des urnes<sup>700</sup>. De cette arme-là, les évêques ne font pas mention. Il y a donc fluidité dans le discours épiscopal qui se veut consensuel et entend satisfaire tous les protagonistes des élections. Ce faisant, elle échoue à prendre parti en faveur de la démocratie et donc du peuple. Nous tenons pour acquis que le parti-pris qui participe à la construction d'une société congolaise éthiquement fondée enjoint d'inscrire l'aléthique dans l'ordre politique. Sans avoir à légitimer l'ordre des choses, ni à maintenir les structures existantes, la religion qui accorde une place importante à la question du vrai et du faux a le devoir d'affirmer et de proclamer le vrai, de dégager ses impératifs et de convier le politique à s'y soumettre. Mais s'il convient de reconnaître l'apport positif de l'Église catholique dans la préparation des Congolais aux élections, il reste que son intervention dans le processus électoral est biaisée. On comprend ainsi que la parole épiscopale renforce le

---

<sup>700</sup> WAHMAN, M., *Democratic Breakthrough Authoritarian Legitimization ? A comparative study of democratic electoral outcomes in electoral authoritarian regimes*, Paper presented at the APSA Graduate Student Conference of Democracy and Democratization, University of Connecticut, 2009 ; THOMPSON, M.-R., KUNTZ, P., « Stolen Elections : The Case of the Serbian October », *art. cit.*, pp.159-172 ; *Idem*, « After Defeat : When Do Rulers Steal Elections ? », in A. SCHEDLER, *Electoral Authoritarianism, The Dynamics of Unfree Competition*, London, Lynne Rienner Publishers, 2006, pp.113-128.

*statu quo* en s'accommodant des compromissions. Ce faisant, l'Église en tant qu'institution ecclésiale produit et reproduit la culture consensuelle qui fait le lit de l'autoritarisme.

### *4.3. Analyse des déclarations institutionnelles de la CENCO sur les élections de 2011*

N'ayant pas dérogé à sa mission évangélicatrice, la CENCO n'a pas ménagé ses efforts pour l'avènement d'un État de droit en RDC. Dans la ligne de son engagement prophétique pour la reconstruction du Congo, elle s'est impliquée dans l'accompagnement du processus électoral en 2006. À l'approche des échéances électorales de 2011, elle inscrit son action pastorale dans la même ligne. Nous allons l'illustrer en analysant ses Déclarations non sans avoir rappelé le contexte de leur énonciation.

#### *4.3.1. Situation et cadre d'énonciation*

Les élections de 2006 ont été précédées par le referendum constitutionnel de 2005. Celui-ci a donné à la RDC une Constitution censée assurer sa stabilité. Ce texte fondateur d'un État démocratique que Jacques Djoli qualifie de « production constitutionnelle sans constitutionnalisme »<sup>701</sup> n'a pas échappé aux dérives du présidentielisme. L'après 2006 a été placé sous les signes des cinq chantiers ouverts par le Président J. Kabila. Décidé à faire du Congo la Chine d'Afrique, le Président J. Kabila entend transformer la société congolaise non pas avec des changements cosmétiques, mais par des bouleversements en profondeur<sup>702</sup>. Le constat le plus commun est que les premiers signes de ces bouleversements sont perceptibles au niveau des infrastructures avec la construction du boulevard du 30 juin, du boulevard

---

<sup>701</sup> DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, op. cit., p. 2.

<sup>702</sup> Le Soir du 20/11/2006, cité par VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo. De la guerre aux élections*, op. cit., p. 427.

Triomphal et du boulevard Lumumba. Il faudrait y insister : les signes demeurent invisibles quant à la création d'emplois, l'eau, l'électricité, la santé et l'éducation. Il faut en dire autant du système correct de gouvernance qui tarde à voir le jour. Une année après son adoption, la Constitution congolaise subit la menace d'une révision à l'instigation de quelques parlementaires de la Majorité présidentielle<sup>703</sup>. 310 députés de la Majorité présidentielle reviennent à la charge et cédant à leur projet, le Président J. Kabila crée une commission d'évaluation de la Constitution dans le but de réviser trois dispositions constitutionnelles de manière à ramener le mandat présidentiel à sept ans avec possibilité de renouvellement illimité<sup>704</sup>. Ce qui semble une rumeur trouve confirmation auprès du Président du Sénat qui reconnaît l'existence de cette commission qui travaillait *sub secreto*<sup>705</sup>.

Le raffinement de la fraude constitutionnelle atteint son objectif en 2011. En effet, en amont de l'acte opérationnel du vote, se dispensant d'une large consultation, dans une parodie de consultation parlementaire, après avoir institué la dépendance du pouvoir judiciaire à l'égard de l'exécutif, non sans avoir évacué tout débat public plus large sur la question et, à coup sûr, la corruption rampante déployant ses effets nocifs, le pouvoir en place révisé la Constitution. Le 15 janvier 2011, de deux tours, l'élection présidentielle est ramenée à un tour avec l'aval de l'Assemblée nationale et du Sénat. La Constitution révisée est proclamée par le Président J. Kabila, le 18 janvier 2011. La loi N°11/003 modifiant et complétant la loi N° 06/006 du 09 mars 2006 portant organisation des élections présidentielles, législatives, provinciales, urbaines, municipales et locales est promulguée le 25 juin 2011. La nouvelle loi électorale introduite à la mi-mars 2011 n'a pas été adoptée par le Parlement qui a écarté le scrutin mixte. La révision de la Constitution a été un leurre accompagné d'une

---

<sup>703</sup> DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, op. cit., p. 236.

<sup>704</sup> NGOMA-BINDA, P. et alii, *République Démocratique du Congo Démocratie et participation à la vie politique : une évaluation des premiers pas dans la IIIe République*, Johannesburg, l'Open Society Initiative for Southern Africa,

<http://www.afrimap.org/english/images/report/Afrimap%20RDC%20low-res-Final.pdf>.

<sup>705</sup> *Ibidem*.

instrumentalisation de la CENI dont les membres, de même que ceux d'une Cour Suprême de Justice politisée étaient redevables au pouvoir en place.

On note de plus que, viciée par la démagogie, en 2011, la campagne électorale est réduite à un achat de suffrages des électeurs plutôt qu'à un débat sur le contenu des projets et les programmes politiques<sup>706</sup>. Que les accommodements choisis par le pouvoir en place n'aient pas vu le jour la veille des élections n'a pas de quoi étonner et on ne s'y arrêtera pas. On note toutefois que ces entourloupettes ne reçoivent pas de réponses assorties de la part de l'opposition ni de la société civile. Ils essuient une dénonciation molle de la CENCO dont l'un des membres, le Cardinal Laurent Monsengwo se distingue en critiquant vivement les raisons invoquées par la Majorité présidentielle. Il ne reçoit malheureusement aucun soutien de l'ensemble de l'épiscopat congolais. Quant à l'opinion publique, elle brille par une réaction feutrée qui fait pendant à la réaction mesurée de la communauté internationale. Cette dernière allègue de respecter la souveraineté de l'État congolais. La dépendance du mode de scrutin présidentiel aux opportunités et manœuvres de la Majorité présidentielle est une évidence inéluctable. Il est en effet manifeste que le dévoiement du vote libre et de la loyauté électorale amorcé par la Majorité présidentielle a fait le lit du brouillage des élections (kits biométriques non conformes, cartes d'électeurs sans aucune validité juridique, enrôlement d'enfants, des étrangers, déportation des électeurs, publications aléatoires du nombre d'électeurs enrôlés). Il a consolidé des dynamiques sociales et politiques du clientélisme, du corporatisme, de la corruption et de l'impunité. Tripatouillages des résultats électoraux, manipulation du fichier électoral, serveurs inaccessibles à l'opposition, bulletins pré-cochés en faveur de J. Kabila, bourrage des urnes, audit impossible du fichier électoral, nombreux bureaux de compilations inatteignables par les témoins et observateurs, Centre national de traitement des résultats inaccessibles, monopolisation des fonds

---

<sup>706</sup> Sur les élections de 2011, lire BOUVIER, P. et OMASOMBO, J., « Les élections de 2011 en République démocratique du Congo », in S. MARYSSE et J. OMASOMBO, (dir.), *Conjonctures congolaises : chroniques et analyses de la RD Congo en 2011*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 28-59. Sur la marchandisation du vote, lire BANÉGAS, R., « Marchandisation du vote, citoyenneté et consolidation démocratique au Bénin », *Politique Africaine* 69, mars 1998, pp. 75-87.

publics et des médias au profit de la campagne du Président sortant, attaques d'une véhémence frénétique contre la liberté d'expression et d'association, coercition et répressions ouvertes, achats de vote, monopole et utilisation impudente de la Radio et de la Télévision nationale, délire verbal et surenchère démagogique avec des émissions publiques qui annulent tout débat possible, intimidation des leaders de l'opposition, administration électorale partielle, procès-verbaux contradictoires, modifications impromptues de la distribution géographique des bureaux de vote, officialisation tardive de la cartographie électorale, confusion et impossibilité de vérifier les résultats...<sup>707</sup>. Autant dire que la stratégie de la Majorité présidentielle et de ses courants politiques avait réduit de bout en bout les élections en une négation de la souveraineté populaire, bref, un expédient technique dont la finalité était de confirmer la légitimité externe de J. Kabila par sa réélection. Réélection d'autant plus facile que fermées aux ressources persuasives, le camp présidentiel réactive les mœurs électorales de la deuxième République et s'investit dans les ressources coercitives et rétributives<sup>708</sup>.

Les expériences accumulées avec les plébiscites des simulacres d'élections organisées par le Président J.-D. Mobutu confortent le vote clientéliste et en font une donnée des modes populaires de la culture et de l'action politiques congolaises. Ces dernières se rattachent à la « gouvernementalité du ventre »<sup>709</sup>. Le patriotisme des candidats, leur intégrité morale, leur imputabilité (*accountability*) et leur capacité de gouverner n'interfèrent pas dans le vote.

L'opposition divisée, tergiverse à faire une coalition stratégique et renâcle à présenter un candidat unique. Il ne nous paraît pas (nous y reviendrons bien sûr) que l'impératif de la conditionnalité ainsi que l'expertise des observateurs indépendants et de l'Église

---

<sup>707</sup> Ce qu'établissent les rapports des observateurs internationaux. Lire par exemple le rapport final de la Mission d'observation électorale de l'Union européenne en RDC, <http://www.eueom.eu/files/dmfile/moeue-rdc2011>. Le rapport du Centre Carter abonde dans le même sens : <http://www.cartercenter.org/resources/pdfs/peace>.

<sup>708</sup> Dans un contexte socioculturel tout autre, mais selon une problématique semblable à la nôtre, lire, DABÈNE, O., « L'acte du vote en situation de crise. L'Amérique centrale », *Politix*, vol. 6, n°22. Deuxième trimestre 1993. pp. 84-92. Lire aussi LACAM, J.-P., « Le politicien investisseur : un modèle d'interprétation de la gestion des ressources politiques », *Revue française de science politique*, vol. 38, 1, 1988, p. 27.

<sup>709</sup> BAYART, J.-F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

catholique aient servi à la transparence des élections. Ils se sont réfractés devant le recours au mensonge organisé et la tricherie planifiée par le pouvoir en place.

Outre l'insécurité à l'Est du pays, les élections présidentielles et législatives de 2011 se sont déroulées dans un contexte marqué, par une violence multiforme. Caractéristique de la période pré-électorale, cette dernière a émaillé la période électorale et s'est prolongée après les élections. Il est clair qu'en recourant au mensonge, à une fraude moins subtile, mais organisée, le pouvoir en place s'est livré à une violence sociopolitique multiforme : institutionnelle, verbale et physique. Cette violence récurrente aux limites de la délinquance a dépassé les bornes après la publication, le 9 décembre 2011, des résultats provisoires des présidentielles. La dérive autoritaire a engendré une crise entraînant un déplacement du rôle joué par les évêques dans l'espace public. D'observateurs de la crise postélectorale, ils sont devenus producteurs d'une parole de décision<sup>710</sup>.

On ne saurait trop souligner le fait qu'à titre personnel, l'archevêque de Kinshasa l'a été davantage le 12 décembre 2011, lorsqu'il a proféré une parole publique sur les antennes de la Radio télévision belge francophone (RTBF). On notera au passage que fustigeant la vérité officielle d'une CENI politisée et récusant la débâcle électorale, il avait

---

<sup>710</sup> P. Cnaraudeau qui développe cette expression souligne que fondée sur une position de légitimité, une telle parole constate l'anormalité des faits, énonce une parole déontique et s'accompagne de performativité. Une remarque importante à retenir au sujet de la parole épiscopale congolaise. Sa performativité est faible. Pour nous en convaincre davantage, si besoin était, il suffit de lire par exemple la *Déclaration du Comité Permanent des évêques adressée aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté* du 3 mars 2006. Au numéro 34, les évêques qui ont annoncé des actions concrètes à mener réduisent ces dernières à la pratique du chemin de la croix. Que la prière soit indispensable à la reconstruction du Congo qui songerait à le nier ? Qu'elle ne suffise pas à changer l'ordre des choses, cela apparaît aujourd'hui fort avéré. Lire CENCO, « "Levons-nous et bâtissons" (Ne 2, 18). Pour un Congo nouveau », dans Mgr MAPWAR BASHUTHE, F.-J., (éd.), *Le discours sociopolitique des évêques*, t. 2, *op. cit.*, p. 157. Dans un autre Message, les évêques mettent en garde les belligérants et ajoutent : « Si la crise perdure encore, l'Église catholique utilisera des moyens appropriés pour hâter le retour de la paix en RDC ». À part l'effet d'annonce de ce bout de phrase, à ce jour, on n'a pas encore vu les moyens appropriés des évêques à l'œuvre. Quant au retour de la paix annoncé en RDC, il l'est plus dans les textes des évêques que dans la réalité. Sur ce Message, lire CENCO, « "J'ai vu la misère de mon peuple" (Ex 3, 7). Trop, c'est trop. Message des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo, membres du Comité Permanent, aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté », dans Mgr MAPWAR BASHUTHE, F.-J., (éd.), *Le discours socio-politique des Évêques*, t 2, *op. cit.*, p. 111.

reconnu É. Tshisekedi vainqueur des élections présidentielles<sup>711</sup>. Mais il importe de retenir qu'il n'a pas eu le courage prophétique de publier les résultats partiels des observateurs catholiques de manière à rendre publique la fameuse victoire électorale d'É. Tshisekedi. À sa Déclaration qui remettait en question les résultats partiels, la veulerie de la communauté internationale et des partisans de la Majorité présidentielle rétorquera que les irrégularités constatées ne remettaient pas en cause l'ordre des résultats tel qu'annoncé par la CENI, l'écart entre les deux premiers candidats étant important. Livrant à la télévision une triste image de la débauche, Mgr Marini Bodho, Président national et représentant légal de l'Église du Christ au Congo, ministre titulaire de la paroisse internationale protestant de Kinshasa et Président du Sénat de la RDC soutiendra pour sa part que les résultats décrétant J. Kabila Président étaient conformes à la justice et à la vérité. Il s'en est suivi une série de réactions controversées dans l'espace public allant de la colère et de l'indignation aux menaces, sur fond d'une crise ouverte entre le Cardinal L. Monsengwo et le pouvoir en place.

On l'a vu supra, plusieurs observateurs indépendants dont le Centre Carter et l'Union européenne émirent des réserves sur la fiabilité des résultats publiés par la CENI, sans remettre en question l'ordre d'arrivée des candidats. Ils jugèrent les résultats non crédibles. La légitimité du pouvoir et des institutions ayant organisé et arbitré les élections était remise en cause. La prestation de serment du Président J. Kabila n'était rehaussée que de la présence du Président Robert Mugabe (Zimbabwe), les autres Présidents, bien qu'invités, se contentant de se faire représenter par leurs ambassadeurs. Plusieurs partis politiques formèrent une coalition autour d'É. Tshisekedi qui, dans une sorte de sanction funèbre, était assigné à résidence par le pouvoir en place. Mais à dire vrai, cette privation de liberté ne l'empêcha pas de s'autoproclamer Président légitimement élu. D'autres partis politiques virent leurs ressources fluctuer au gré des

---

<sup>711</sup> La conférence de presse est accessible au <http://www.static.rtbf.be/rtbf/flash/dewplayer.swf>. Lire aussi DIA du 12 décembre 2011 : RDC-résultats provisoires de l'élection présidentielle : le Cardinal Monsengwo hausse le ton.



opportunités du marché politique<sup>712</sup>. En tout état de cause, on était dans une conjoncture politique fluide<sup>713</sup>. Cette conjoncture historique marquée par le dévoiement du processus électoral constituait une hypothèque grave à la consolidation de la démocratie. Elle exigeait une concertation rapide de l'épiscopat. Au terme d'une session extraordinaire tenue du 9 au 11 janvier 2012 au siège de la CENCO à Kinshasa, le corps épiscopal dans son ensemble s'était prononcé sur la crise postélectorale. Bien tard..., le Président prétendument élu démocratiquement avait déjà prêté serment. Puisque le Message de la CENCO rend compte de la prise de position des évêques congolais sur la fraude électorale, nous allons nous y arrêter.

#### 4.3.2. Les élections de 2011 en discours : le processus pré-électoral

L'épiscopat congolais s'est une fois de plus investi dans la préparation des fidèles catholiques, des hommes et des femmes de bonne volonté aux élections. Afin de préparer les acteurs politiques catholiques à leurs responsabilités politiques, les évêques catholiques de la RDC publient le 24 juin 2010 la Lettre « *"Ambassadeurs du Christ" (2 Co 5, 20) dans les milieux politiques* » (L24). Élargissant l'auditoire, le Comité permanent de la CENCO s'adresse aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté et publie en date du 25 février 2011 une Exhortation intitulée : « *Année électorale : Que devons-nous faire ? (Ac 2, 37)* » (E25). Elle est suivie sept mois plus tard par un Appel à la paix : « *Appel des évêques de la CENCO à la paix face aux violences en cette période pré-électorale. "Le sage domine sa colère"* ». Pr 29,11 (A8). L'Exhortation du 25 février 2011 retient notre attention. Puisqu'elle est en

---

<sup>712</sup> Lire OFFERLÉ, M., *Les partis politiques*, (2e édition), Paris, PUF, 1991, pp. 28-34. Le marché politique a connu une surenchère avec l'entrée en lice de nombreux entrepreneurs politiques impliqués dans l'échange électoral. Ces politiciens de la 11e heure cherchaient à se vendre au plus offrant, tournant sans vergogne leur veste.

<sup>713</sup> Sur cette notion, lire DOBRY, M., *Sociologie des crises politiques*, Paris, PFNSP, 1992.

intertextualité avec la Lettre du 24 juin 2010 et l'Appel du 8 septembre 2011, nous allons aussi dire un mot sur ces deux documents.

C'est la célébration du jubilé d'or de l'indépendance de la RDC qui offre aux évêques l'occasion de s'exprimer sur la mission des baptisés dans le domaine politique. Les évêques en profitent pour préciser leur mission : « Interpeller chacun sur les motifs profonds de ses choix en rappelant que **l'homme doit rester au cœur des choix politiques et que la loi doit impérativement viser la protection du plus faible** » (L24 § 18)<sup>714</sup>. Leur vision de l'engagement politique est clarifiée comme un engagement à servir (L24 § 9), une des plus hautes formes de charité (L24 § 10). À leurs yeux, la politique n'est pas « le domaine du mensonge et [qui] ne peut être fréquenté que par des gens qui ont perdu le sens de l'honneur » (L24 § 13). Les fidèles catholiques ont dès lors à le réhabiliter en l'imprégnant des valeurs évangéliques (L24 § 16). À quelques mois des élections, les évêques rappellent aux acteurs politiques catholiques la responsabilité d'« organiser et d'assurer des élections apaisées, dans le respect du débat démocratique, la tolérance et le respect de l'autre » (L24 § 17). Les évêques en appellent aux élections apaisées (L24 § 17) et crédibles (L24 § 18). Une chose est certaine pour eux, les élections sont une chance offerte pour placer dans les hautes sphères politiques de « *saints politiciens qui combattent la corruption, travaillent pour le bien du peuple et savent mobiliser les autres hommes et femmes pour s'allier contre les maux [...]* qui rongent son pays (L24 § 4)<sup>715</sup>.

Le bref profil que les évêques brossent des préposés aux hautes sphères politiques n'évoque pas la confession religieuse ni la foi des candidats. C'est dire combien les évêques se veulent neutres. Ils confirment leur neutralité en précisant : « Notre rôle n'est pas de donner de consignes de vote ni de désigner des candidats à tel ou tel poste politique » (L24 § 18). Ils récusent la formation d'un « parti politique chrétien » ou d'un « parti politique catholique » (L24 § 18).

---

<sup>714</sup> Le caractère gras est dans le texte des évêques.

<sup>715</sup> L'italique est dans le texte de la CENCO.

L'Exhortation « *Année électorale : Que devons-nous faire ? (Ac 2, 37)* » pose une question explicite qui recourt à un auxiliaire de mode et met l'auditoire en demeure d'accueillir l'interrogation scripturaire. Au regard des élections qui pointent à l'horizon, la question charrie l'obligation implicite faite aux fidèles catholiques, aux hommes et femmes de bonne volonté d'y répondre. Cette interrogation les qualifie pour accomplir un devoir et les stimule à le faire. Comme le dit Jean Paul Laurent, « "faire" suppose une compétence ou, au moins, une capacité : celle de "pouvoir" et/ou de "savoir" »<sup>716</sup>. Le « devoir faire » assigne à l'auditoire un comportement qui se ressource dans les linéaments de réponse que donne la CENCO. Celle-ci désigne ce qu'il veut voir accomplir par l'auditoire. L'horizon d'attente de ce faire est « la construction d'un Congo réellement démocratique » (E25 § 3).

Comme dans les textes précédemment analysés, les mêmes indices énonciatifs sont usités, mais ici le « nous » est spécifique aux évêques et n'inclut pas les destinataires de l'Exhortation. Le texte oscille du passé vers l'horizon d'attente qui est l'organisation des élections. Le temps des verbes passe du passé composé au présent et au futur. Des indicateurs temporels « après » (E25 § 1), « maintenant » (E25 § 16) et « souvent » (E25 § 20) précisent la pensée des évêques. Dans la ligne d'une quête de précision de leur pensée, les évêques font un usage massif des auxiliaires avec infinitif : § 2 : veut apporter, puissent consolider ; § 6 : est appelé à exercer ; § 10 : ont la charge de veiller ; § 11 : doit se poursuivre ; § 15 : souhaite voir ; § 20 : saura tirer . Ce sont d'après Madeleine de Saint-Pierre des auxiliaires de mode qui « traduisent une certaine tension ou distance entre le locuteur-énonciateur et son interlocuteur en termes de nécessité, de capacité, de possibilité, de permission, d'éventualité, d'obligation, de probabilité... relativement à l'action future »<sup>717</sup>. On dénombre aussi d'une part, un usage récurrent de déontiques de devoir (§ 3, 4 et 5), de vouloir (§ 2) et de pouvoir (§ 2 et 10), et d'autre part, beaucoup d'impersonnels (§ 3, 4, 6, 17, 18, 19, 21 et 13) qui expriment la nécessité et la certitude plutôt que la probabilité. On comprend dès lors que les évêques recourent

---

<sup>716</sup> LAURENT, J.-P., *Quand dire, c'est plaire, op. cit.*, p. 86.

<sup>717</sup> SAINT-PIERRE (de), M., « Illocutoire et modalisation : les marqueurs d'intensité en français », *Revue québécoise de linguistique*, vol. 20, 2, 1991, p. 229.

aux verbes illocutoires de type assertif (§ 3 : assurer ; § 6 : rappeler), expressif (§ 4 et 14 : remerciements), déclaratif (§ 6 : appeler) et directif (§ 21 : recommandons). Quant aux modalisateurs, les évêques coulent leur certitude dans des adverbes et locutions adverbiales d'affirmation (§ 3 : réellement, essentiellement ; § 6 : impérativement ; § 10 : impunément), de manière (§ 20 : résolument) et d'intensité (§ 9 : fortement). Les évêques qui ne font pas appel aux termes subjectifs excellent dans des évaluatifs (§ 2 : nouveaux horizons, avec justesse ; § 8 : visée réelle, nouvelle dictature ; § 3 : réellement démocratique ; § 9 : fortement affectés et indignés, propos désobligeants ; § 10 : nouveaux dirigeants ; § 15 : apprécie et § 20 : spectacle déplorable).

Le champ sémantique de l'exhortation est articulé autour des élections, de la vérité des urnes, de la démocratie et du peuple congolais. Les élections que les évêques veulent démocratiques (E25 § 4) pour un Congo réellement démocratique (E25 § 3), « uni, fort et prospère » (E25 § 20) sont un rendez-vous décisif avec l'histoire (E25 § 1), censé « consolider les bases d'une destinée communautaire à construire dans la justice, la vérité et la paix, et ouvrir de nouveaux horizons pour l'avenir de la Nation » (E25 § 2). Ils en livrent les impératifs : respect strict de la loi électorale, vérité et transparence, pas de fraude ni manipulation, apaisement, exclusion de toute dérive autocratique et de toute forme de violence (E25 § 16). Considérant que les élections consolident le processus de démocratisation, les évêques précisent ce qu'ils entendent par démocratie :

*« C'est d'abord le respect des droits humains et des libertés fondamentales ; c'est ensuite la séparation stricte des pouvoirs, c'est-à-dire la non-concentration des trois pouvoirs entre les mains d'un seul individu ou d'un groupe ; puis, c'est le contrôle externe et interne des mandataires du peuple ; enfin, c'est la participation au pouvoir de la société civile, donc de tout le peuple » (E25 § 5).*

On aura retenu ici la place accordée au peuple dans le processus démocratique. Il est selon les évêques, « le souverain primaire, détenteur du pouvoir » (E25 § 4) qui décide de son avenir en confiant à ses élus une lourde responsabilité (E25 § 6). Il est à leurs yeux un des acteurs qui tient en ses mains le destin du pays. Sa volonté et ses choix « doivent être impérativement respectés » (E25 § 6). Aussi, les évêques entendent-ils agir sur lui en répondant entre les lignes à la question qu'ils posent. « Que devons-nous faire ? ». Les évêques construisent leur réponse en combinant l'argumentation par

analogie avec celle par causalité. En effet, leurs arguments affichent une structure par opposition créant un contraste entre la position de la CENCO et celle du gouvernement par rapport à la révision constitutionnelle (E25 § 7). Les évêques se révèlent critiques vis-à-vis de la procédure et de la manière précipitée et expéditive qui ont entouré la révision de la Constitution. Et d'exprimer leur crainte : « Nous craignons que cette révision ne prélude à d'autres qui conduiraient au retour du monopartisme, à la fin de la démocratie et à l'instauration d'une nouvelle dictature » (E25 § 8).

Il convient de s'arrêter à l'expression de cette crainte, car, un point essentiel reste à aborder. Il faut le dire nettement : cette phrase est ambiguë. Elle suggère que le monopartisme renvoie à la dictature de J.-D. Mobutu. L'on ne sait cependant pas à quoi se rapporte la nouvelle dictature d'autant plus que les évêques postulent la fin d'une démocratie, supposée existante. Les évêques sous-entendent que leur pays connaît la démocratie dont la fin le replongerait dans une dictature nouvelle (postulée, mais non réalisée) qu'ils comparent à celle de la deuxième République. Cette dernière affirmation ne recouvre pas les élaborations antérieures de la CENCO sur le sujet (M22 § 10 ; D3 § 2 ; M5 § 15 ; M11 § 4).

Les évêques se montrent plus exigeants vis-à-vis du gouvernement (E25 § 12). Ils dénoncent la corruption (E25 § 13), précisent la responsabilité de la CENI (E25 § 17) et du pouvoir organisateur (E25 § 18 et 19), bref, ils en appellent au sursaut national (E25 § 23). Recourant à l'argument par causalité, leurs arguments ont une structure de cause à effet. L'affirmation de l'égalité de tous devant la loi (E25 § 5) est posée comme la cause des élections libres et transparentes.

Les mois qui précèdent les élections donnent libre cours aux violences et à des troubles dans l'espace public kinois. Conséquents à la révision constitutionnelle qui avalise l'élection présidentielle à un tour, ces violences et troubles plongent l'épiscopat congolais dans la consternation et font l'objet de l'Appel du 8 septembre 2011. L'Appel est signé par le Président et le Vice-Président de la CENCO ainsi que les six archevêques de cette institution ecclésiastique.

Témoins des actes de violence qui ont conduit à la destruction des infrastructures et à la mort d'homme, les évêques lancent un appel pressant à la retenue (A8 § 1). L'Appel se ressourçe dans le Message « *Année électorale : que devons-nous faire ?* » et dans l'Appel conjoint fait avec les représentants des autres confessions religieuses. Il s'offre à lire comme un plaidoyer pour des « élections apaisées, la tolérance, la courtoisie et le respect des règles du jeu électoral » (A8 § 2) qui se ressourçe dans la sagesse biblique : « Le sage domine sa colère » (Pr 29,11).

Le connecteur contre-argumentatif « malgré » qui introduit le § 3 établit un contraste entre les valeurs postulées par les évêques et la réalité de terrain. L'adverbe de manière « malheureusement » insiste sur le constat des évêques : les leçons du passé récent ni de la violence survenue dans certains pays d'Afrique en période électorale ne sont pas tirées. Voilà qui justifie leur Appel et en fonde l'urgence. Les paragraphes 4 à 7 spécifient les destinataires de l'Appel. Celui-ci se décline sous forme de recommandations adressées aux acteurs politiques dont la culture démocratique est sollicitée et le rejet de toute forme de violence suggéré (A8 § 4) ; aux fils et filles de la RDC à qui l'on rappelle que le pays leur appartient, les évêques demandent d'éviter les pillages et de contourner l'instrumentalisation et la manipulation des acteurs politiques véreux (A8 § 5) ; aux jeunes, « espoir de notre avenir commun », les évêques rappellent que « le bonheur est encore possible chez nous » (A8 § 6) et enfin, aux gouvernants, les évêques demandent de sécuriser la population et les biens, et de garantir des « élections libres, transparentes, démocratiques et apaisées » (A8 § 7).

La construction de ces quatre paragraphes tient compte de la *doxa* et des propos qui circulent dans l'espace public. Les évêques déclarent que le pays appartient aux fils et filles du Congo, sous-entendant par là qu'il n'est pas la propriété des envahisseurs étrangers. Lorsqu'ils présentent aux jeunes la possibilité du bonheur au Congo, les évêques les enjoignent à éviter l'exil à l'étranger et à combattre la résignation.

L'Appel des évêques enrichit le lexème élections du déterminant « apaisées » qui s'ajoute aux qualificatifs libres, transparentes et démocratiques (A8 § 7). Opposées à l'anarchie et à la guerre qui empêchent la construction d'un État démocratique (A8 § 2), les élections apaisées sont celles qui, avant et pendant leur déroulement, sont exemptées

de toute violence. Désireux d'avoir de telles élections en RDC, les évêques confient à la Très Sainte Vierge Marie la préparation et les fruits des prochaines élections (A8 § 8).

#### 4.3.3. Les élections de 2011 en discours : l'élection présidentielle

L'attente de la publication des résultats des élections du 28 novembre 2011 a donné lieu à plusieurs supputations. Observatrice des élections, la CENCO a voulu prévenir les dérapages éventuels et a publié le 3 décembre 2011, l'« *Appel du comité permanent de la Conférence épiscopale nationale du Congo (CENCO) face à la situation actuelle du pays* » (A3). Nous allons l'analyser avant de nous pencher longuement sur le texte relatif à l'élection présidentielle.

Contrairement aux textes analysés supra, l'Appel du Comité permanent de la CENCO recourt à une variété de pronoms personnels qu'il applique respectivement aux évêques (§ 7 : nous), aux évêques et à la population (§ 7 : nous), au peuple congolais (§ 7 : il) et à l'armée ainsi qu'à la police nationale (§ 8 : elles, vous). Les évêques se désignent plutôt par l'acronyme CENCO utilisé 11 fois. C'est dire combien le lieu d'où ils parlent est éminemment institutionnel. L'Appel du Comité permanent de la CENCO est un discours institutionnel qui légitime la prise de position de l'Église catholique. Celle-ci est conforme à l'idéologie de l'institution religieuse et ne sort pas de la neutralité consensuelle. À ce titre, l'Appel se révèle une forme de communication institutionnelle courte, concise, claire, topique et cohérente qui se donne à lire comme un discours vrai, responsable et sérieux. Un tel discours se donne une fonction prescriptive qui, par le recours aux verbes illocutoires décline la manière d'agir, fixe les rôles et les responsabilités (§ 4 à 8). Il recourt aux modalisateurs de manière (§ 1 : résolutement ; § 3 : malheureusement ; § 4 : instamment, impérativement, sévèrement ; § 7 : jalousement) et d'affirmation (§ 5 : effectivement ; § 7 et 8 : absolument).

Les évêques n'ignorent pas la *doxa* de l'auditoire et tiennent compte des discours qui circulent dans l'espace public et qui se rapportent à la fraude. D'où l'incise concernant

le vainqueur : « La CENCO invite celui qui aura effectivement remporté le scrutin selon la vérité des urnes... » (A3 § 5). Cela noté, la CENCO manifeste un affaissement dans son discours. En effet, au § 3, il est fait mention « des tentatives de fraude », alors qu'au § 4 la CENCO demande que « les cas de fraude avérée soient sévèrement punis et qu'une réparation équitable soit exigée des auteurs ». Outre le fait qu'on peut s'interroger sur la manière dont cette réparation est envisagée par les évêques, on peut se demander s'il y a eu fraude avérée ou tentative de fraude.

On retient que le concept de vérité des élections est la préoccupation des évêques (A3 § 1) qui insistent : « S'en tenir à la vérité des urnes ». Les évêques ne précisent pas ce que représente la victoire aux élections au regard de cette vérité des urnes (A3 § 5) que les candidats doivent accepter (A3 § 6). De là, l'approche de la démocratie supposée existante peut-être parce qu'il faut la consolider (A3 § 1 et 5). On retrouve ici la conception sous-jacente de la démocratisation par les élections rencontrée dans les textes de 2006. Pour les évêques, le peuple congolais est le souverain primaire (A3 § 2). De son attitude dépend la réussite du processus électoral. D'où leur appel au calme, à la paix, au rejet de toute violence, au respect et à la protection du patrimoine acquis au prix des grands sacrifices (A3 § 7).

Les évêques emploient des verbes de type directif et engageant. Ils établissent un rapport d'influence par rapport aux destinataires et explicitent leur point de vue à travers un argument par déduction. En partant de la couverture électorale par ses observateurs, la CENCO fait découler des observations sur le déroulement des élections et en tire des leçons pour l'avenir (A3 § 3). Les évêques énoncent les conditions pour la crédibilité des résultats (A3 § 4) et font des recommandations spécifiques aux protagonistes des élections : vainqueur (A3 § 5), perdant (A3 § 6), peuple congolais (A3 § 7), armée et Police nationale (A3 § 8).

La proclamation des résultats de l'élection présidentielle donne lieu à une crise qui ne laisse pas l'épiscopat congolais indifférent. Réunis du 9 au 11 janvier 2012 en Assemblée plénière extraordinaire à Kinshasa, les évêques recourent à l'espace public pour défaire l'opinion d'une frange de la population. Le 11 janvier 2012, ils publient un Message adressé aux fidèles catholiques et à l'ensemble du peuple congolais. « *Le*



*peuple congolais a faim et soif de justice et de paix. Le courage de la vérité (cf. 2 Cor 7, 14)* » (M11), peut être considéré comme le couronnement de l'activité discursive de l'épiscopat congolais sur le processus démocratique et électoral. Il a connu une réception large aussi bien dans la presse gouvernementale qu'indépendante, au point que « Message de la CENCO » en est devenu un mot-événement, une référence désignative pour les textes postérieurs<sup>718</sup>.

Le Message est construit autour du noyau doctrinal dont toute la densité est rendue par le passage biblique qui sert de sous-titre : « *Le courage de la vérité* » (2 Cor 7, 14)<sup>719</sup>. Ce noyau est développé dans la ligne de l'orthodoxie selon une structure redondante. L'adresse liminale qui suit le titre énonce le Message et précise l'auditoire. Il s'agit d'un auditoire complexe dont les destinataires nominaux<sup>720</sup> sont les fidèles catholiques et l'ensemble du peuple congolais<sup>721</sup>. Ce sont eux qui constituent le groupe de référence. Ce choix répond au souci pragmatique des effets escomptés du message sur l'ensemble du peuple congolais au nombre duquel l'épiscopat mentionne nommément les destinataires naturels : les fidèles catholiques.

L'*exorde* comprend l'introduction qui consiste en des souhaits adressés au peuple congolais (M11 § 1), à qui les évêques veulent concilier la bienveillance (M11 § 2). Vient ensuite la *problématisation* au § 2 qui s'ouvre par le cadrage de la situation. C'est ici que les évêques construisent leur compétence à s'exprimer dans l'espace public. Ils précisent sur quoi a porté leur travail concerté et le pourquoi de ce travail : « Tirer les

---

<sup>718</sup> Sur les mots-événements, lire CALABRESE STEIMBERG, L., « Les héméronymes. Ces événements qui font date, ces dates qui deviennent événements », *Mots. Les langages du politique* [en ligne], 88 | 2008, mis en ligne le 01 novembre 2010, consulté le 2 février 2015. URL : <http://mots.revues.org/14443>. La présente analyse reprend notre contribution « "Du courage de la vérité " (2 Cor 7, 14) à la publicisation de la "vérité des urnes". Contribution à l'analyse du Message des évêques congolais du 11 janvier 2012 », *art. cit.*, pp. 313-336.

<sup>719</sup> Le renvoi à ce passage scripturaire où il n'est pas question de courage nous paraît erroné.

<sup>720</sup> Sur la distinction des différents destinataires, lire OSSIPPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, *op. cit.*, pp. 60-63.

<sup>721</sup> Dans cette dernière catégorie, il convient de placer les compatriotes vivants à l'étranger mentionnés au § 12. Une analyse à entrée lexicale assistée par ordinateur d'un ensemble de notions-clés ayant trait à la présentation de l'auditoire renseignerait sur les collectifs d'appartenance, la nomination de l'auditoire et les valeurs y associées. Les catégories comme fidèles catholiques, peuple congolais, fidèles, peuple, Congolais, nation congolaise, population, évêques, ecclésiastiques, paisibles citoyens que nous retrouvons dans les Messages des évêques congolais en disent long sur les références identitaires de l'épiscopat.

leçons du processus électoral en cours ». Cette thématique tient également lieu de fait discursif problématique. L'*exorde* s'achève au § 3 par une série de louanges adressées à l'auditoire.

L'*Introduction* s'ouvre par les souhaits adressés au peuple congolais (M11 § 1). Tiré du livre des Nombres 6, 24-26, le souhait de bénédiction procède par gradations. Il recourt à trois reprises à une ponctuation forte qui dit l'insistance : le point d'exclamation.

Vient ensuite la *problématisation* au § 2. Il s'agit d'une problématisation sectorielle, « qui structure problématiquement des objets particuliers [...] Sa fonction reste celle de l'inauguration de la parole autorisée, sa justification dans le concert idéologique »<sup>722</sup>. Elle s'ouvre ici par le cadrage de la situation. Elle pose ensuite le problème. Son principe général est « de prouver que l'Église se devait d'intervenir dans le débat idéologique qui secoue la société pour dénouer une situation autrement insoluble, pour sauver les âmes et la paix civile, pour transformer l'incertitude en connaissances certaines »<sup>723</sup>. L'épiscopat construit sa confiance à produire le Message en mettant en valeur sa probité dont la résultante est le travail concerté, fait dans la prière. On rencontre ici l'*ethos* discursif, les mœurs que l'épiscopat se reconnaît. Il intervient après avoir analysé le rapport d'observation électorale menée par les observateurs catholiques. C'est donc à partir des données issues du monde empirique qu'il entend « tirer les leçons du processus électoral en cours »<sup>724</sup>, et ce, en opposant le rapport d'observation électorale de l'Église catholique à celui de la CENI.

Les paragraphes qui suivent déploient *des propositions constatives* et développent la séquence problématique à travers des *propositions constatives et verdictives*<sup>725</sup>. Les *propositions constatives* donnent aux destinataires des informations indispensables

---

<sup>722</sup> OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, op. cit., p. 108.

<sup>723</sup> *Idem*, p. 105.

<sup>724</sup> On peut bien s'interroger ici sur les leçons tirées, car elles ne sont pas données *ex professo*.

<sup>725</sup> Nous suivons ici W. Ossipow qui distingue la proposition constative (le fait), constative-verdictive (les avantages), constative-verdictive (les désavantages) de la normative-résolutoire (la résolution), Lire de lui, *La transformation du discours politique dans l'Église* op. cit., p. 108.

basées sur des faits. Elles sont *verdictives*<sup>726</sup> au sens d'énoncés performatifs qui portent un jugement éthique. Ces énoncés sont de deux ordres : les premiers se rapportent à ce qui, du point de vue de l'épiscopat, est perçu comme positif, recommandable ; les seconds concernent ce qui est négatif et non-recommandable. Les premiers rendent compte au § 3 des acquis du processus électoral dont les protagonistes (peuple, gouvernement, CENI<sup>727</sup>, observateurs et témoins électoraux) sont par ailleurs félicités. Les seconds, sont introduits au § 4 par le marqueur d'opposition « cependant ». Ce marqueur instaure une relation concessive logique qui décrit les défaillances du processus électoral qui sont par ailleurs mises en regard des attentes de l'épiscopat.

Les évêques recourent à un « déjà-là » argumentatif : l'Appel du 3 décembre 2011, la Mise au point de son Secrétariat général, du 8 décembre 2011 et la déclaration du Cardinal archevêque de Kinshasa, du 12 décembre 2011. Il y a ici une cohésion du lexique qui repose sur la répétition d'unités. Les « irrégularités et faiblesses inquiétantes » du § 4 sont reprises au § 5 (défaillances) et au § 6 (irrégularités).

Puisqu'il croit en « un avenir heureux de notre pays » (M11 § 1), l'épiscopat se propose de conjurer « une crise grave et difficile à dénouer » (M11 § 6). Le § 6 cumule à lui seul plusieurs figures de style. Il recourt en effet, à un enthymème dont la prémisse majeure est « le processus électoral a été entaché de graves irrégularités ». La prémisse mineure étant « les irrégularités remettent en question la crédibilité des résultats publiés ». La conclusion que l'auditoire peut aisément tirer est que le processus électoral n'a pas donné des résultats crédibles. Ce qui conforte l'appel à la vérité des urnes. Le même

---

<sup>726</sup> Selon W. Ossipow, le concept de « verdictif » est emprunté à J.-L. Austin qui en fait une catégorie particulière d'énoncés performatifs et donc voici des exemples : « Je juge l'accusé coupable », ou simplement « coupable » ou encore l'arbitre dit « éliminé ». Dans AUSTIN, J.-L., *Quand dire, c'est faire* (Traduction française par G. Lane), Paris, Le Seuil, 1970, p. 71. Cité par OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église, op. cit.*, p. 117. B. Ambroise, explicite qu'une proposition de type « verdictif » consiste à produire des résultats, officiels ou pas, fondés sur des preuves ou des raisons, tel par exemple un verdict (« l'accusé est jugé coupable ») crée une situation dans laquelle le locuteur « sait » des choses et par conséquent « peut » des choses, et l'interlocuteur « doit » alors faire des choses. Lire AMBROISE, B., *Qu'est-ce qu'un acte de Parole ?* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008, p. 70.

<sup>727</sup> Ce sigle n'est pas expliqué par les évêques. Ceci présuppose qu'ils considèrent que les destinataires de leur message sont au courant du processus électoral congolais. Le sigle renvoie à la Commission Électorale Nationale Indépendante.

paragraphe manie l'antonymie de thèmes et oppose le fait de gouverner par défi avec la démarche inclusive ou la voie du dialogue. C'est un impersonnel et une tournure modalisatrice qui expriment cette dernière proposition. Le § 6 intercale une *proposition normative-résolutoire* qui en appelle au courage et à l'honnêteté des organisateurs des élections. Ils sont invités à « tirer les conséquences qui s'imposent ». Le § 6 s'achève par une épithèse introduite par un présentatif « objectif » impersonnel : « C'est l'heure du courage de la vérité »<sup>728</sup>.

Les paragraphes suivants reprennent *des propositions constatives*. Le § 8 dit la détermination de l'épiscopat à dénoncer sans se lasser « ce qui met en péril l'édification d'un État démocratique ». Cela même qui préoccupe l'Épiscopat est présenté comme des antivaleurs qui sont développées aux § 9, 10, 11 et 12. Ces antivaleurs affectent l'organisation des élections. Comme explicité au § 5, il s'agit de plusieurs « défaillances, des cas de tricherie avérés et vraisemblablement planifiés »<sup>729</sup>. L'énumération, ou mieux, l'accumulation tend à amplifier le discrédit sur les résultats des élections en recourant aux § 10 et 11 à deux expressions à très forte performativité : « Nous condamnons », « nous désapprouvons ». Les évêques livrent les faits qui justifient leur condamnation et désapprobation. Les formules sont sévères et inscrivent le *pathos* dans leur argumentation. En stigmatisant « la campagne orchestrée publiquement contre le Cardinal » ainsi que « les insultes et les menaces à l'endroit du Président de la CENCO » (M11 § 10), et en évoquant les atteintes à l'intégrité et à la dignité des évêques, des ecclésiastiques et de paisibles citoyens (M11 § 11), ils éveillent la « passion » de l'auditoire et sollicitent un type de réaction émotionnelle « compatissante » à partir des normes et valeurs implicites corrélatives au respect des autorités, surtout religieuses.

---

<sup>728</sup> L'articulation du présentatif « objectif » impersonnel « c'est » revient aux paragraphes 7, 9 et 14, après avoir été usitée aux paragraphes 4 et 5.

<sup>729</sup> Au niveau de la compilation des résultats, on observe que des bulletins de vote ont été exposés à la pluie puis mystérieusement découverts brûlés par un incendie. Il y a eu suppression des preuves et de tout moyen de vérification. Bref, le falsifié, le tronqué et le mensonge sont constitutifs du pouvoir organisateur des élections.

Le § 12 est une *proposition normative-résolutoire* qui pose en creux le pôle qui est condamné : la violence. Un flottement traverse le Message des évêques. En effet, avec irénisme, il évite le terme violence aux § 10 et 11 qui se rapportent respectivement à la violence verbale et physique<sup>730</sup>. Le § 12 livre néanmoins la solution aux dérives répertoriées : la non-violence. Cette dernière est évoquée à propos des compatriotes vivant à l'étranger<sup>731</sup>. La syntaxe du discours sur la violence renvoie à l'exemple du Divin Maître et fonde le devoir, mieux, l'impératif de répondre à la violence par l'amour (Mt 5, 43-44).

Après avoir mis en garde contre une mésinterprétation de son rôle (M11 § 7) et de sa mission de vérité (M11 § 9), l'épiscopat qui a dénoncé les dérives ayant émaillé le processus électoral propose l'antidote aux antivaleurs. Une série de *propositions normatives-délibératives* inscrit le discours épiscopal dans la praxéologie en adressant des recommandations différenciées à un certain nombre d'acteurs du champ politique congolais<sup>732</sup>. C'est ici que la constellation des destinataires latéraux est précisée. Il s'agit des acteurs sociaux désignés qui sont pris parmi les principaux protagonistes de la crise postélectorale : Peuple congolais tout entier<sup>733</sup>, Acteurs politiques, Équipe actuelle de la CENI, Parlement, Gouvernement, Police nationale et Forces armées, Cour Suprême, Communauté internationale<sup>734</sup>.

---

<sup>730</sup> On trouve la même critique dans *l'Appel des évêques de la CENCO à la paix face aux violences en cette période électorale*. Les évêques ne disent rien de la violence de l'État, qui a changé la Constitution.

<sup>731</sup> Une frange des Congolais de l'étranger s'est organisée sous la corporation dénommée « les combattants ». Elle a à son actif, outre des actions violentes en Occident contre les laudateurs du régime en place en RDC et l'embargo imposé aux musiciens pro-Kabila, des manifestations organisées à l'étranger pour réclamer « la vérité des urnes ».

<sup>732</sup> Il est intéressant de comparer les destinataires des recommandations avec ceux mentionnés dans l'Exhortation du Comité permanent de la CENCO du 25 février 2011 (E25). L'Exhortation se rapportait aux élections qui pointaient à l'horizon. Les professionnels des médias, les ecclésiastiques de la RDC ainsi que le clergé qui figuraient dans l'Exhortation du 25 février 2011 ne sont pas repris dans le message du 11 janvier 2012. Ce dernier Message ajoute néanmoins comme nouveaux acteurs le Parlement, le Gouvernement et la Cour Suprême de Justice. À l'analyse, le Message s'emploie à atteindre toutes les personnes impliquées par les élections et en omet deux catégories qui ne sont pas parmi les moindres. En effet, la période postélectorale a vu le clergé et les ecclésiastiques réfuter les résultats des élections et organiser une marche de protestation le 16 février 2012. Quant à la presse écrite et orale, elle s'est illustrée dans la couverture partisane et/ou objective des événements.

<sup>733</sup> Les évêques ciblent ici un de leurs destinataires et en oublient un autre : les fidèles catholiques.

<sup>734</sup> Le choix de la typographie (le caractère gras) n'est pas neutre ici. Glanons quelques recommandations du §13 : Au Peuple congolais tout entier : **croître dans la conscience de son unité nationale** ; -Aux Acteurs

*La conclusion* reprend le cadrage de la situation : « Un temps d'incertitude et d'angoisse » (M11 § 14). Aux yeux des évêques, surmonter l'incertitude et l'angoisse est de l'ordre du possible, du réalisable si l'on consent à un changement de cœur, de mentalité et de pratiques. La corrélation entre la paix, la justice et la vérité est reprise avec l'ajout d'un quatrième terme l'amour. Le message qui s'est ouvert par des souhaits de bénédiction forme une inclusion avec le dernier paragraphe. Celui-ci s'achève par une prière à la Très Sainte Vierge Marie, Reine de la paix et Notre-Dame du Congo (M11 § 15).

Le Message sur la crise postélectorale est une prise de posture qui, comme l'enseigne D. Garand, décline « l'éthique du locuteur, la perspective dans laquelle il choisit d'envisager le Tort et de l'interpréter »<sup>735</sup>. C'est un discours persuasif au sens d'« une entreprise [...] soutenue par une intention consciente et offrant des stratégies susceptibles de modifier intentionnellement les positions de l'allocutaire »<sup>736</sup>. C'est une « écriture agonistique », une « écriture de combat »<sup>737</sup> empreinte de moralisation qui exprime le rejet par l'épiscopat congolais de l'imposture entretenue par J. Kabila et ses épigones. La vérité étant l'enjeu du Message, celui-ci met en scène trois actants : les évêques comme énonciateurs, le camp Kabila comme la cible<sup>738</sup> et la vérité comme impératif<sup>739</sup>.

---

politiques : faire preuve de **maturité politique, avoir la capacité de s'organiser pour assumer pleinement leur responsabilité** ; -À l'Équipe actuelle de la CENI : avoir **le courage de se remettre en question** [...] sinon **de démissionner** ; -Au Parlement : [...] **intégrer la représentation de la Société civile pour plus d'indépendance** ; -Au Gouvernement : **arrêter de puiser dans le trésor public pour des intérêts personnels et de prendre conscience que le peuple veut le changement** ; - À la Police nationale et aux forces armées : faire preuve de professionnalisme, protéger la population et surtout ne pas obéir aux ordres injustes ; - À la Cour Suprême de Justice : dire le droit **en conscience et en toute indépendance** ; -À la Communauté internationale : privilégier l'intérêt du peuple congolais. Ces recommandations ne vont pas dans le sens du rétablissement de la vérité des urnes. Elles donnent l'impression que l'épiscopat s'est résigné au hold-up électoral et a déjà tourné la page. La recommandation faite aux acteurs politiques recourt à la circonlocution et évite l'expression directe « s'organiser ».

<sup>735</sup> GARAND, D., « Propositions méthodologiques pour l'étude du polémique », *art. cit.*, p. 229 s.

<sup>736</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, Paris, Nathan, 2000, p. 25.

<sup>737</sup> GARAND, D., « Propositions méthodologiques pour l'étude du polémique », *art. cit.*, pp. 218-222.

<sup>738</sup> Sur cette notion, lire KERBRAT-ORECCHIONI, C., « Double adresse et récepteur multiple », dans J. SIESS, et G. VALENCY, (dir.), *La double adresse*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 26.

<sup>739</sup> ANGENOT, M., *La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982. À la page 38, il parle d'un « drame à trois personnages » à propos des genres agoniques.

Le Message de la CENCO met en lumière le mode nocif et malsain qui normalise les antivaleurs et s'accommode d'une « culture de tricherie, de mensonge et de terreur, de militarisation et d'atteinte flagrante à la liberté d'expression » (§ 8). Il dénonce la manière désinvolte et irresponsable avec laquelle le pouvoir en place dévalorise le vrai et le juste, bafoue la dignité humaine et enfreint les droits et libertés des citoyens (§ 11). Au regard de la profusion d'antivaleurs et de la violence récurrente qui hypothèquent « la construction d'un Congo réellement démocratique » (§ 12), les évêques gardent l'éthique chrétienne comme principe organisateur de leur discours. Portée par le genre des Messages, l'éthique assure la cohérence à leur discours et donne un nouvel horizon à l'engagement politique : l'avènement d'un État de droit au Congo. La CENCO prône la non-violence et mobilise des axiologiques qui condamnent la violence. Il ressort clairement que le Message de l'épiscopat est construit autour d'un principe normatif : « C'est l'amour et le courage de la vérité qui tracent le chemin de la justice et de la paix véritables » (§ 14). L'articulation du sens opère un rapprochement entre la paix et la justice. Le lien qui est récurrent dans l'enseignement de l'épiscopat congolais se double ici de l'ajout circonstancié de deux termes distincts que les évêques accolent (amour et vérité) pour en faire une expression : « amour de la vérité »<sup>740</sup>. Cette question de la vérité constitue un enjeu d'importance en raison du mensonge qui entoure les élections. En faisant du « courage de la vérité »<sup>741</sup> une priorité axiologique, les évêques se recommandent de l'*ethos* de sincérité et d'authenticité. Ils donnent un surcroît de sens à la paix qui s'enrichit de la charge éthique véhiculée par la valeur de vérité. Il s'agit désormais de chercher « la paix dans la vérité » (§ 9).

---

<sup>740</sup> La densité nouvelle apportée à la paix fait penser aux quatre principes de l'ordre dans la vie sociale dont parle la lettre encyclique du pape Jean XXIII sur la paix. Il s'agit de la vérité, la justice, la charité et la liberté. Lire JEAN XXIII, *Lettre encyclique Pacem in Terris*, Paris, Spes, 1963.

<sup>741</sup> Bien que le Message de l'épiscopat congolais n'y fasse pas allusion, on ne peut pas penser à la *parrhêsia* dont parle M. Foucault. Le titre du Message renvoie irrésistiblement aux dernières années de cours de M. Foucault au Collège de France. Le travail de diagnostic auquel s'attèle l'épiscopat congolais rejoint sur certains points ses élaborations sur le changement du régime politique, économique, institutionnel de production de la vérité. On s'autorise à renvoyer à FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres. II. Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Gallimard/Seuil, 2009 ; GROS, F., (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

De manière générale, on constate que le Message de l'épiscopat congolais a comme présupposé qu'il y a eu un hold-up électoral. Il est construit autour d'un *topos* doxique : la vérité des urnes. À ce titre, il rejoint une partie de l'opinion commune : les résultats publiés ne reflètent pas la réalité ni ne sont conformes à la vérité des urnes. Mais, il y a aussi une autre opinion dont il faut tenir compte et qui revendique, en dépit de quelques irrégularités, la validité des résultats publiés. Pour construire un *ethos* approprié et tenir un discours consensuel, les évêques tiennent compte du savoir partagé et prennent appui sur l'expertise des observateurs catholiques et donc sur des données chiffrées, objectives. Ils mobilisent comme sources les textes du magistère, des principes moraux et des référents normatifs.

Les évêques s'adressent à un tiers dont ils réfutent les requêtes qui sont audibles dans l'espace public. Intégrant le dialogisme interlocutif, ils prévoient les objections, accusations implicites et y répondent (M11 § 4, § 7, § 9). Bien que n'étant pas nommés, les auteurs des énoncés antérieurs ici réfutés sont connus des destinataires nominaux<sup>742</sup>. L'argumentation des évêques au § 7 s'appuie sur l'évocation de leur communauté de pensée avec le chef suprême, la plus haute autorité de l'Église catholique, le pape Benoît XVI<sup>743</sup>. Ce renvoi suffit, d'après les règles du genre, pour rendre l'accusation nulle et sans objet.

Les évêques développent une interaction argumentative avec les destinataires de leur Message en recourant à des propositions implicites à valeur doxique. Les destinataires qui ont adhéré à la thèse du Message articulé qu'il est autour du « courage de la vérité » n'ont pas de peine, à partir de la *doxa* commune, à reconstruire et à compléter leurs propositions<sup>744</sup>. Ainsi au § 5, avec l'allusion à « ce qui se passe présentement au niveau

---

<sup>742</sup> La proposition rend compte des destinataires qui sont un des déterminants sociaux du discours épiscopal (ceux qui sont au pouvoir et leurs partisans). L'on comprend pourquoi sa réfutation recourt à l'autorité du pape.

<sup>743</sup> C'est l'unique personne qui est nommément citée dans ce Message.

<sup>744</sup> O. Ducrot souligne qu'« on a bien fréquemment besoin, à la fois de dire certaines choses et de pouvoir faire comme si on ne les avait pas dites, de les dire, mais de façon telle qu'on puisse en refuser la responsabilité ». DUCROT, O., *Dire et ne pas dire : Principes de sémantiques linguistiques*, Paris, Hermann, 1972, p. 5. Lire aussi les élaborations de AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours, op. cit.*, pp.163-166 ; KERBRAT-ORECCHIONI, C., « Discours politique et manipulation : du bon usage des contenus implicites », dans C.



de la compilation des résultats des élections législatives », <sup>745</sup> la crédibilité du processus électoral, la compétence et la probité des organisateurs des élections sont remises en question. L'amateurisme doublé d'une incompétence crasse des organisateurs déteint sur le pays. Le lexique évaluatif participe à la stratégie de persuasion des évêques et s'achève par une tour emphatique exprimant une émotion intense : « C'est une honte pour notre pays » (M11 § 5).

Les évêques recourent à l'enthymème au § 5 pour qualifier le processus électoral en cours. L'implicite ici mobilisé croise la connaissance préalable de l'auditoire avec lequel, les évêques partagent la même *doxa*. La proposition implicite à reconstruire disqualifie la CENI. Ce qui leur permet au § 6 de renchérir : « Le processus électoral a été entaché de graves irrégularités qui remettent en question la crédibilité des résultats publiés ». Les évêques sous-entendent que les résultats proclamés ne sont pas crédibles <sup>746</sup>. L'axe cognitif de l'interprétation des irrégularités en attribue la responsabilité aux organisateurs et recourt à des catégories axiologiques (M11 § 6 et 13). Hâtons-nous d'ajouter que plutôt que de délit, les évêques qualifient le manquement observé d'erreurs (M11 § 6). La dénomination relève ici de l'euphémisme. Évacuer le mot « délit » apparaît de prime abord infléchir l'approche de la fraude. C'est masquer son caractère délictuel et entraîner un recadrage qui déteint sur la perception du caractère frauduleux des élections <sup>747</sup>. Les évêques recourent à une énonciation défensive et mettent plutôt l'emphase sur la dimension axiologique. Les éléments manquants de leur proposition infèrent l'illégitimité du Président réélu. Le jeu de l'implicite caractéristique de ce paragraphe se retrouve aussi dans l'argumentation du § 8 dont l'affirmation qui est sous-entendue est qu'il n'y a pas de démocratie au Congo.

---

KERBRAT-ORECCHIONI et M. MOUILLAUD, *Le discours politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1984, pp. 213-227.

<sup>745</sup> Ce bout de phrase renvoie à l'entassement des bulletins de vote à la Foire de Kinshasa, dehors, à même le sol, à l'exposition des intempéries et au final à l'incendie inexpliqué des dits bulletins.

<sup>746</sup> Le choix de cette expression est à dessein comparé à la prise position épiscopale qui, en 2006, préconisait l'invalidation des résultats.

<sup>747</sup> Sur le re-cadrage, lire WATZLAWICK, P. *et alii*, *Changements*, Paris, Seuil, 1975, p. 116. Sur l'euphémisme, lire BONHOMME, M., *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Honoré Champion, 2005, pp. 243 s.

L'impensé du discours épiscopal laisse aux destinataires attentifs l'opportunité de compléter et de reconstruire leurs affirmations importantes.

Devant consolider l'unité de l'ensemble du peuple congolais et réaffirmer son identité au regard de la crise électorale, les évêques ne s'empêchent pas de faire un jugement moral (M11 § 5). En effet, recourant à l'énumération, ils insistent sur la débâcle électorale qui déteint sur la probité morale des organisateurs. De cette manière, ils font appel au *pathos* et suscitent chez leur auditoire un sentiment de rejet ainsi qu'une disqualification des organisateurs. En rejoignant par ce biais la *doxa* d'une partie de l'auditoire, les évêques départagent le positif et le négatif, le bon du mauvais, livrent les causes de leur fierté et de leur indignation. Ils félicitent (M11 § 3), valorisent les compatriotes vivant à l'étranger et reconnaissent leurs sacrifices (M11 § 12), font une plainte sur le peuple (M11 § 8) et sollicitent les sentiments de l'auditoire (M11 § 10 et 11). La violence manifestée à l'égard des autorités religieuses, des ecclésiastiques et des paisibles citoyens est reprise sous une forme amplifiée au § 11. Cette dramatisation construit un *ethos* négatif de la cible, légitime l'engagement des évêques (M11 § 8) et justifie celui du peuple congolais (M11 § 12). En suscitant l'émotion d'un auditoire habitué au respect de la vie et des autorités religieuses, les évêques engagent le peuple à l'optimisme et à contrôler ses émotions et ses sentiments (M11 § 13a).

Les représentations sociales qui circulent dans l'espace public congolais sur l'Église catholique voient en celle-ci un protagoniste de la justice et de la paix sociales. En un temps où d'autres confessions chrétiennes se fourvoient dans le soutien tacite ou explicite du pouvoir en place, l'Église catholique demeure le seul contre-pouvoir capable de remettre en cause la légitimité du régime tant dans son rapport à la légalité (légitimité dite rationnelle ou positive) que dans son rapport aux valeurs (notamment le respect des droits de l'homme). Ces représentations communes se nourrissent de la position institutionnelle des évêques et de leur Église qui s'est investie dans la préparation des Congolais aux élections et s'est engagée à exercer une expertise électorale en déléguant 30.000 observateurs catholiques. Elles participent à l'*ethos* pré-discursif de l'épiscopat, mais ne sont pas *ne varietur*.

En effet, avec la crise électorale, elles ont connu quelques érosions qui déteignent sur la neutralité politique supposée des évêques. C'est dire combien les rumeurs sur l'allégeance de certains évêques au projet politique du pouvoir et leur caution tacite à la fiction de la réélection du Président sortant ont saturé l'espace public. De fait, divisé par des disparités d'appartenance entre l'Est et l'Ouest, affaibli par l'inconstance de ses prises de position, l'épiscopat congolais est considéré comme partisan et partial. Cette représentation lui assigne une image négative sur fond du reproche de légitimer un pouvoir contesté par une bonne partie de la population congolaise. Cet *ethos* préalable est retravaillé par l'épiscopat à travers la reconstruction d'un *ethos* qui confère à son discours la force de persuasion.

Illustrons cela en examinant l'inscription des évêques dans leur discours. La parole épiscopale recourt plusieurs fois au pronom personnel « nous ». Avec 31 occurrences<sup>748</sup>, ce pronom signale la trace du sujet énonciateur. L'usage massif de « nous » énonciateur s'adosse à 27 emplois explicitement personnels accompagnés des verbes actifs et des phrases performatives. La subjectivité des évêques est facilement observable. On dénombre seulement 4 emplois inclusifs de « nous ». Les évêques usent d'un discours expressif, avec des verbes illocutoires expressifs qui dénotent leur engagement (§ 3 : saluer, féliciter ; § 11 : désapprouver, § 7 : plaider, § 10 : condamner). Ces verbes sont conjugués au temps présent. Ils font partie du genre et par des gradations soigneuses d'emphase, ils disent l'approbation ou la réprobation des évêques. La configuration auto-énonciative du « nous » révèle que les évêques assument leur discours, affichent l'unité de l'épiscopat et projettent l'image d'un corps mu par un *ethos* de légitimité (M11 § 2), de compétence politique (M11 §7), de responsabilité (M11 § 6), de probité morale (M11 § 2), mais aussi de vulnérabilité (M11 §11). Ce faisant, l'épiscopat construit une image de soi, un *ethos* collectif<sup>749</sup> qui, à plus d'un titre, s'adapte à la *doxa*

---

<sup>748</sup> L'analyse ne tient pas compte du contexte des discours rapportés et des pronominaux.

<sup>749</sup> Sur cette notion, lire EITHAN ORTKIBI, « Ethos collectif et Rhétorique de polarisation : le discours des étudiants en France pendant la guerre d'Algérie », dans *Argumentation et Analyse du Discours*, n°1./2008/ mis en ligne le 21 septembre 2008, consulté le 22 mars 2010. URL : <http://aad.revues.org/index438html>. Lire aussi AMOSSY, R., *La présentation de soi, op. cit.*, pp. 156-182.

d'un auditoire composite. Par condescendance, les évêques manifestent de la bienveillance envers les gouvernants et sollicitent leurs sentiments en construisant un « nous » qui opère comme une instance patriotique au service de la construction du pays (M11 §3). Ils opèrent un élargissement et accordent enfin une valeur inclusive, englobant aux désignants personnels et possessifs « nous, notre, nos » et aux autres systèmes déictiques qui les intègre dans la communion avec l'auditoire à travers la catégorie « ensemble du peuple congolais ». Nous allons y revenir.

Les évêques effacent aussi la marque de leur subjectivité en recourant au pronom indéfini « on »<sup>750</sup>. Ainsi au § 5, en employant un verbe constatif standard qui a une valeur évidentielle, ils se présentent comme des observateurs objectifs des faits. En effet, le verbe « noter » livre les faits qui fondent l'assertion relative au processus électoral. Il précise la manière dont les faits ont été obtenus : co-observation d'éléments de preuves (rapport final de la mission d'observation et témoignages de divers diocèses et d'autres sources). Le recours à la syntaxe impersonnelle confère aux évêques une neutralité qui leur interdit aux § 6 et 8 de nommer les gouvernants. Cela dit, au § 9, le « on » est ambigu et a une valeur fluctuante et non bornée. Il renvoie soit aux évêques, à l'auditoire, à un tiers qui n'est pas nommé ou aux trois référents à la fois.

Le choix des indicateurs temporels et adverbes de localisation temporelle illustre aussi l'engagement des évêques : aujourd'hui, présentement (M11 § 5), contexte actuel (M11 § 8), heure actuelle (M11 §14)..., autant d'indicateurs qui marquent qu'il s'agit d'une temporalité certaine et non virtuelle. Les évêques emploient de même des adverbes ayant un statut illocutoire (souverainement au § 3 ; impérativement au § 4 ; vivement aux § 4 et 13 ; réellement au § 12).

La structure argumentative du Message épiscopal est articulée autour des connecteurs argumentatifs (par ailleurs : § 4 ; car : § 6, 12, 13g, 14 ; c'est pourquoi : §7 ; de même : § 10), consécutifs (donc : § 6 ; à cet effet : § 8) et contre-argumentatifs (cependant : §

---

<sup>750</sup> Aux paragraphes 5, 6, 8 et 9, le pronom « on » a une valeur généralisante.

4 ; mais : § 4, 6, 7, 9, 13a, 14)<sup>751</sup>. Elle renforce le pôle de la persuasion par le *logos* et l'*ethos* et laisse une place au *pathos*.

Assumant pleinement leur discours, les évêques utilisent des verbes illocutoires de type directif (§ 9 et 12 : inviter, § 13 : recommander, § 6 et 12 : demander), déclaratif (§ 1 : bénir, § 10 : condamner), expressif (§ 3 : féliciter) et engageant (§ 9 : offrir)<sup>752</sup>. Ces verbes sont souvent au présent. Le passé composé est usité pour introduire une visée rétrospective et rappeler des discours antérieurs dans le but de conforter la prise de position des évêques et d'éclairer la situation. Ainsi en est-il au paragraphe 4. Cette manière de procéder permet aux évêques au paragraphe suivant de mettre en regard le présent et le passé et de conclure qu'il y a eu débâcle électorale (M11 § 5). Sous un mode promissif, les évêques recourent aussi aux verbes pronominaux d'engagement qu'ils font suivre d'un infinitif (nous ne nous laisserons pas de dénoncer (M11 § 8), nous ne pouvons pas nous taire (M11 § 11) pour assurer que l'action sera faite. Leur intention est de convaincre l'auditoire.

L'organisation énonciative du discours épiscopal construit une image des évêques et de leur auditoire qui puise aux valeurs, attitudes, évidences partagées et aux soubassements doxiques. L'institution qui s'exprime à travers les évêques se construit une image positive d'unité (ce qui corrige l'image d'un épiscopat désunie face à la crise électorale). Dès l'abord, l'attitude discursive que les évêques adoptent réactive leur identité sociale et fonde leur légitimité à s'exprimer. Elle leur permet d'attester leurs compétences et crédibilité à travers l'évocation du travail concerté sur des données objectives et la mention de la prière (M11 § 2)<sup>753</sup>. Les évêques s'identifient comme « des guetteurs pour le peuple de Dieu » (Ez 3, 17), « des veilleurs » (Is 21, 11) (§ 7). Ils s'attribuent un *ethos*<sup>754</sup> qui les légitime à produire une parole religieuse d'institution et

---

<sup>751</sup> Les connecteurs présents dans les discours rapportés et les citations ne sont pas repris ici.

<sup>752</sup> Sur ces verbes performatifs, lire VANDERKEVEN, D., *Les actes de discours*, Liège, Pierre Mardaga, 1988, pp. 165-203.

<sup>753</sup> CHARAUDEAU, P., « Identité sociale et identité discursive », *art. cit.*, pp. 15-28.

<sup>754</sup> Sur l'*ethos* auto-attribué, lire KJERSTI FLØTTUM et THUE VOLD, E., « L'éthos auto-attribué d'auteurs-doctorants dans le discours scientifique », *Lidil* [En ligne], 41 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2011, consulté le 05 septembre 2013. URL : <http://lidil.revues.org/3006>.

fonde la confiance de l'auditoire en l'institution. Leur auto-compréhension comme instance dirigeante et lieu légitime de proposition des valeurs, de production des normes et d'attestation des pratiques s'accompagne d'un mouvement argumentatif de désengagement de l'Église. Il s'agit de rassurer les partisans du Président réélu. Ce qui ne les engage pas « dans la bataille politique pour édifier une société la plus juste possible » ni n'entame leur impartialité (nous ne plaidons pas pour un parti politique) (M11 § 7). Au demeurant, l'accomplissement de leur mission prophétique (M11 § 7) et de leur mission de vérité (M11 § 9) ne les sépare pas du peuple congolais avec qui ils établissent une relation de similitude et de solidarité, car comme d'aucuns parmi les paisibles citoyens, ils ont été pareillement victimes de la violence gratuite de l'État (M11 § 11).

L'auto-représentation des évêques est celle d'une voix collective, qui projette une image de soi d'hommes experts, unis, intègres, impartiaux, fiables, idoines, patriotiques, compétents, responsables, légitimes, véridiques et crédibles, qui travaillent de manière concertée, mais qui sont aussi vulnérables. Reste à préciser l'inscription des destinataires du message épiscopal dans leur discours.

Pour dégager l'identité des destinataires du Message épiscopal, nous proposons d'explorer son champ sémantique. Nous limitons l'investigation à trois lexèmes : « Peuple congolais », « fidèles » et « compatriotes ». Les paramètres linguistiques qui servent de dispositifs représentatifs de ces trois acteurs sociaux en contexte renseignent sur les références identitaires de l'épiscopat. Ils rendent compte de la manière dont les identités collectives sont véhiculées dans le discours épiscopal. Les évêques recourent peu aux déterminants possessifs renvoyant à l'auditoire (nos fidèles, notre peuple, nos compatriotes).

« *Le peuple congolais a faim et soif de justice et de paix* ». Ainsi libellé, le titre du Message de l'épiscopat indique d'entrée de jeu un acteur social par excellence qui constitue le groupe de référence : le peuple congolais (14 occurrences). Comme unité de sens, il joue un rôle agentif exprimé par la quête de la justice et de la paix. La dénomination « peuple congolais » a vocation idéologique : amener l'ensemble de la population à « s'unir autour des valeurs chrétiennes et démocratiques » (M11 § 13a).

C'est donc par le lexème « ensemble du peuple congolais » que les évêques réfèrent les destinataires préposés à l'action<sup>755</sup>. Sa construction est intéressante. En effet, ensemble est une valeur agrégative, globalisante qui est corrélée à une notion sociologique : « Congolais ». Le lexème est décliné sous des formes diverses : ensemble du peuple congolais, peuple congolais, peuple congolais tout entier. Les représentations de la vie collective que le message des évêques véhicule se rapportent à la maturité et au civisme du peuple (M11 § 3), à son pouvoir de souverain primaire, à son autodétermination et à l'unité nationale (M11 § 13a). « Ensemble du peuple congolais » renvoie donc à la communauté politique historique qui constitue la Nation congolaise référée aux valeurs chrétiennes et démocratiques (M11 § 13a). Il fonctionne comme le principe de souveraineté (M11 § 5) et constitue une figure fondatrice du régime démocratique (M11 § 8). La CENCO définit la démocratie en mettant l'emphase sur le peuple : « C'est le pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple » (M11 § 8)<sup>756</sup>. La représentation identitaire que les évêques se font de cette catégorie se structure autour de la construction du pays (M11 § 3), de la consolidation de la culture démocratique et de la pacification du pays (M11 § 9) et de son inscription dans le registre des Nations respectables et dignes (M11 § 4). « Ensemble du peuple congolais » fonctionne comme une catégorie politique et morale plutôt que démographique. À ce titre, il n'est pas une abstraction, mais une unité de sens importante qui englobe tant les partisans du Président « réélu » que ceux du candidat malheureux. L'identité donnée à l'auditoire étant plurielle et construite sur le mode collectif plutôt qu'individuel, les évêques conceptualisent la catégorie « ensemble du peuple congolais » comme un principe de l'identité communautaire.

Quel degré d'agentivité lui reconnaissent-ils ? Comment lui manifestent-ils leur volonté de l'inciter à agir ? Ensemble du peuple congolais a une agentivité faible. L'examen des

---

<sup>755</sup> Au § 13 les diverses catégories de destinataires sont spécifiées. Peuple congolais englobe une variété de composantes : Acteurs politiques, Équipe de la CENI, Parlement, Gouvernement, Police nationale et forces armées, Cour suprême de justice.

<sup>756</sup> On aura noté ici le parallélisme structurel qui met en évidence le changement des prépositions (du, par, pour). Il y a une parenté entre l'approche de la CENCO et la définition qu'Abraham Lincoln donne de la démocratie dans l'adresse de Gettysburg (18 novembre 1863).

huit emplois de ce lexème révèle qu'un seul emploi lui impute le rôle d'agent (le titre, avec le verbe avoir qui renvoie à sa responsabilité), les sept autres lui appliquent des verbes passifs et aucun énoncé performatif. Son statut est celui de bénéficiaire et non pas d'agent ni de co-agent, les agents, étant exclusivement les évêques.

Le lexème fidèles (4 occurrences) constitue un autre champ sémantique du Message. Il désigne des destinataires nominaux présentés d'un ton affectueux (M11 § 2 et 12) et considérés comme sensibles et choqués par le déferlement de la violence envers leurs pasteurs (M11 § 10). Ils sont invités à la non-violence (M11 § 12). Leur évocation s'accompagne d'un relent de paternalisme de la part des évêques qui, au demeurant, ne leur imputent aucune action.

Quant au lexème compatriotes, il revient une seule fois au § 12 pour désigner les Congolais vivant à l'étranger. Les évêques les désignent affectueusement « nos compatriotes ». Le réglage exclusif réserve ce lexème à la diaspora congolaise et ne l'applique pas aux Congolais résidant en RDC. La dynamique de la proximité que les évêques affichent vis-à-vis de la diaspora renvoie à une relation de solidarité, de rapprochement dû à l'appartenance au même camp<sup>757</sup>, au partage du même souci d'un Congo nouveau. L'effet de communauté généré s'achève de manière bienveillante par la reconnaissance de leurs sacrifices. Le consensus tacite créé amène les évêques à inviter les Congolais de l'étranger à la non-violence (M11 § 12).

Arrêtons-nous maintenant au champ sémantique constitué par les syntagmes démocratie et paix ainsi que l'expression « courage de la vérité ». Les évêques précisent la connotation qu'ils accordent à la démocratie et à la paix en recourant *aux propositions métalinguistiques*<sup>758</sup>. Démocratie et paix ! Voilà bien deux mots qui, comme le dit S. Moirand « transportent avec eux les sens qu'ils ont acquis lors des moments discursifs antérieurs et des associations avec d'autres mots »<sup>759</sup>. Ce sont des mots qui ont une

---

<sup>757</sup> KERBRAT-ORECCHIONI, C., *Les interactions verbales*, t. II, *op. cit.*, p. 40.

<sup>758</sup> Ce sont des propositions qui expriment la voix de la hiérarchie, pressée de définir avec précision le sens sémantique, ou politique et moral des énoncés qui circulent dans la société. Lire OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, *op. cit.*, p. 93.

<sup>759</sup> MOIRAND, S., *Le discours de la presse quotidienne*, *op. cit.*, p. 51.



mémoire. Les évêques les ont évoqués dans bon nombre de leurs documents. Les acteurs politiques congolais s'en réclament de manière partisane, chacun se prévalant comme l'interprète légitime. Les évêques innervent la mémoire de ces mots en introduisant un surcroît de sens. Parlant de la démocratie, ils déploient la forme conditionnelle : « Si la démocratie *est un pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple* » (M11 § 8)<sup>760</sup>. Quant à l'acception que les évêques donnent à la paix, elle constitue une innovation : la paix « trouve sa source dans la justice et l'amour de la vérité » (M11 § 14). Le rapprochement entre la paix et la justice qui est récurrente dans l'enseignement de l'épiscopat congolais se double de l'ajout circonstancié de l'amour de la vérité. Ce qui apporte une densité nouvelle à la paix.

Il est éclairant de suivre la flexion du mot vérité et de s'arrêter à l'expression qui figure dans le titre du Message de la CENCO : « Le courage de la vérité ». Les évêques établissent un lien entre le courage et la vérité. Cette corrélation constitue un enjeu d'importance en raison de la gravité de la situation. La référence biblique à laquelle ils renvoient laisse supposer que ce lien est attesté dans la lettre de Saint Paul aux Corinthiens. Une lecture attentive du passage qu'ils citent n'établit cependant pas ce lien. Il demeure que ce lien est intéressant. En effet, le courage en tant que condition des vertus réclame la vérité<sup>761</sup>. Celle-ci, bien que non spécifiée dans le Message épiscopal se trouve au plus profond de l'homme et s'applique à sa relation avec soi, avec les autres et avec Dieu. À ce titre, la vérité est une mission impérative de l'Église, une diaconie rendue à la vérité qui libère (M11 § 9). Elle est l'objet d'une pratique rivée sur l'écoute de Dieu et les motions de son Esprit. On ne saurait cependant dire ici s'il s'agit de Jésus en tant que Vérité ou de la vérité subjective corrélée à l'amour que les évêques placent au fondement de la paix (M11 § 9). Appliquée aux élections, cette dernière acception de la vérité fonde la requête des élections transparentes et dans la paix (M11 § 4). Elle est charriée par l'expression « vérité des urnes » que l'on retrouve aussi bien dans l'Appel

---

<sup>760</sup> On ne saura jamais l'acception de la démocratie retenue par les évêques congolais. Est-elle procédurale, socio-économique, socio-pluraliste, délibérative ? Rien dans leur texte ne permet de le dire.

<sup>761</sup> Lire sur le courage, NEF, F., « L'argument courageux et l'épistémologie des vertus : le courage est-il (aussi) une vertu intellectuelle ? », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg* 20, 2006, p. 178 s. et p. 184.

du 3 décembre 2011 que dans la Déclaration du Cardinal archevêque de Kinshasa du 12 décembre 2011. La « vérité des urnes » requiert de la part des destinataires de l'exhortation épiscopale le courage. Elle est une exigence éthique et politique qui correspond à un *kairos*. Aux yeux des évêques, le temps de l'événement énonciatif est un *kairos* : « C'est l'heure du courage de la vérité » (M11 § 6). En d'autres termes le moment décisif de la responsabilité dans la sphère sociale et politique qui concerne l'État. Ce temps est celui qui les institue acteurs de l'histoire. Nous allons revenir sur ce recours à l'aléthique par l'épiscopat congolais.

#### 4.3.4. Problèmes et perspectives

Les élections de 2011 sont marquées par deux configurations sémantiques caractéristiques du discours épiscopal sur les élections. Ce discours s'articule autour des notions qui sont construites ensemble, se répondent et se complètent pour rendre compte de la réalité sociale<sup>762</sup>. Une première configuration sémantique est sociopolitique et se rapporte aux notions de Transition, élection et démocratie. Une deuxième configuration sémantique est théologique et morale et s'appuie sur les notions de justice, paix et vérité. Construites par touches successives, ces différentes notions rendent compte de la manière dont l'épiscopat congolais perçoit l'institutionnalisation d'un État de droit, l'intégrité du processus électoral et définit la question sociopolitique. Nous allons ci-après développer la première configuration sémantique, et réserver l'étude de la seconde au chapitre cinq.

---

<sup>762</sup> FASSIN, D., « "Souffrir par le social, gouverner par l'écoute". Une configuration sémantique de l'action publique », *Politix*, 2006/1 n° 73, p. 138. Selon lui, on peut appeler *Configuration sémantique* l'ensemble des notions qui sont construites ensemble, se répondent et se complètent pour rendre compte d'une réalité sociale [...] Une configuration sémantique prend sa source dans un monde social particulier qui acquiert, au moment considéré, une certaine reconnaissance en tant que descripteur autorisé des faits sociaux et en tant que promoteur compétent des réponses sociales.

Partons de l'approche épiscopale de la démocratie. Définie au fil des discours, la démocratie est un idéal : « C'est le pouvoir du peuple par le peuple » (M11 § 8)<sup>763</sup> ; une culture : « C'est un état d'esprit quotidien, elle est une culture : culture des droits humains fondamentaux, culture du primat de la loi et surtout de la loi constitutionnelle fondée sur une loi supérieure, la loi naturelle, culture de l'excellence. La démocratie, c'est la culture de l'État de droit, de l'amour de la patrie, du respect de l'autre » (D5b §8) ; une réalité observable :

*« C'est d'abord le respect des droits humains et des libertés fondamentales ; c'est ensuite la séparation stricte des pouvoirs, c'est-à-dire la non-concentration des trois pouvoirs entre les mains d'un seul individu ou d'un groupe ; puis, c'est le contrôle externe et interne des mandataires du peuple ; enfin, c'est la participation au pouvoir de la société civile, donc de tout le peuple » (E25 § 5)<sup>764</sup>.*

La CENCO a une approche des plus classiques de la démocratie comme fait et valeur. Elle l'adosse à l'autodétermination du peuple dans le choix de ses gouvernants et des formes de son gouvernement. L'approche de la CENCO ne s'oppose pas aux valeurs de la devise congolaise : paix, justice et travail de. Dans la perspective de l'épiscopat congolais, la démocratie est une résultante des élections selon le paradigme du pluralisme. S'il fallait trouver des adjectifs à la démocratie, leur discours retiendrait la démocratie participative, compétitive, populaire et non libérale. Ainsi perçue, la démocratie est un processus, un projet évolutif procédant par étapes, selon des modalités variées. Elle est corrélative à l'État de droit.

Aux yeux des évêques congolais, la démocratisation et la stabilité politique de leur pays sont fonction des élections libres et transparentes, en conformité avec la vérité des urnes. Les élections sont censées donner une impulsion à la démocratie dans un État sous-tutelle et néopatrimonial. Elles n'ont pas pour finalité de servir à la reproduction

---

<sup>763</sup> L'idéal démocratique est incorporé dans la définition littérale de *gouvernement par le peuple*. Cf. CASIANO HACKER-GORDON, *Electoral Legitimation, Polyarchy, and Democratic Legitimacy*, Yale University, The Leitner Program in International & Comparative Political Economy, Leitner Working Paper 2001-16. Dans ce texte, l'auteur développe une approche critique de PRZEWORSKI, A., « Minimalist Conception of Democracy : A Defense » in IAN SHAPIRO et CASIANO HACKER-GORDON, (dirs.), *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

<sup>764</sup> Nous marquons nos réserves sur l'équivalence établie entre la société civile et tout le peuple.

du système de domination à travers la consolidation de l'autoritarisme. Les évêques construisent le sens du terme élection en l'arrimant à des adjectifs divers. Ce sont des élections libres, transparentes, démocratiques, justes, fiables, crédibles, apaisées, dans la paix et la légalité. L'analyse sémantique de ces expressions illustre que l'objet discursif liberté est l'essence du vote démocratique. Si pour le gouvernement, la valeur dominante est la « paix », les évêques placent la liberté à sa racine et la corréle à la « justice ». Nous ajouterons volontiers la valeur d'égalité. Les élections sont selon eux un critère déterminant de la démocratie. Elles ont un pouvoir démocratique lorsqu'elles sont libres, c'est-à-dire, fondées sur la liberté formelle des électeurs. D'évidence, la remarque des auteurs de l'ouvrage collectif *Des élections pas comme les autres* est ici pertinente : « Les élections libres sont celles où le corps électoral n'est pas taillé " sur mesure " par le pouvoir ou des notables locaux, où les électeurs ne se sentent pas menacés quand ils déposent leurs bulletins et où les résultats officiels correspondent vraiment, sauf erreur minimale ou falsification très locales, aux suffrages émis »<sup>765</sup>.

Une des finalités de la Transition est de préparer et d'organiser de telles élections. Il est incontestable que les évêques voient dans l'organisation des élections le signe de sa réussite et infèrent que l'organisation des élections présage sur la nature démocratique du pays<sup>766</sup>. À leur avis, les élections libres et transparentes sont le gage de la démocratie. Certes, les élections sont nécessaires pour la réussite d'une démocratie, mais on a ici grand intérêt à suivre Terry Lynn Karl, qui soutient qu'à elles seules, elles sont insuffisantes pour atteindre ce but<sup>767</sup>. Ceci se vérifie dans le cas de la RDC quand

---

<sup>765</sup> Lire en ce sens HERMET, G., « Les élections dans les régimes autoritaires. Esquisse d'un cadre d'analyse », dans G. HERMET, *et alii*, *Des élections pas comme les autres*, *op. cit.*, pp. 26 s.

<sup>766</sup> Sur la question des relations entre élections et démocratie, lire KARTL, T.-L., « Imposing Consent ? Electoralism vs. Democratization in El Salvador », in P.-W. DRAKE, E. SILVA, (eds), *Elections and Democratization in Latin America 1980-1985*, San Diego, University of California, 1985 ; CAROTHERS, T., « The End of the Transition Paradigm », *Journal of Democracy*, vol. 13, n°1, 2002, pp. 5-21 ; O'DONNELL, G., SCHMITTER, P.-C., *Transitions from Authoritarian Rule : Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, *op. cit.* ; LINZ, J.-J., STEPAN, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation : Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996. Ces auteurs considèrent que les élections fondatrices marquent la ratification d'une transition politique réussie et la réussite de la démocratisation.

<sup>767</sup> KARL, T.-L., « Electoralism », in R. Rose (ed.), *International Encyclopedia of Elections*, Washington, 2000, p. 95.

on reconnaît que la Transition a été autoritaire, manquée et inachevée. Elle a déteint sur le processus électoral. Or celui-ci a été chapeauté par un régime autoritaire et s'est enlisé dans ce que T.-L. Karl appelle le phénomène d'« illusion électorale »<sup>768</sup>. Disons tout de suite qu'après la routinisation de l'autoritarisme consécutive aux élections fondatrices de 2006, au regard de la révision unilatérale de la Constitution, du referendum de l'emprise de J. Kabila sur les institutions de la République, de sa mainmise sur le pouvoir politique, juridique, économique et les médias, de la distribution des patronages par son régime, de la manipulation électorale, de l'absence d'une coalition stratégique oppositionnelle et de la réduction du potentiel contestataire, les élections de 2011 sont un rituel de performance concocté pour la survie politique d'un régime autoritaire personnaliste<sup>769</sup>. Enfin, ce point n'est pas le moindre pour notre recherche, il est facile de montrer que les évêques accordent aux élections un pouvoir de levier démocratique qui ne se vérifie pas dans la réalité congolaise.

En l'absence de défections des élites au sein du régime, compte tenu de l'inexistence d'une Cour constitutionnelle impartiale, les manipulations électorales ayant été productives, l'unique facteur pouvant concourir au pouvoir démocratique des élections à savoir les manifestations contre les élections volées n'est malheureusement pas pris en compte par l'épiscopat congolais<sup>770</sup>. Deux limites ressortent avec évidence de leur approche des élections. D'abord, une méconnaissance de la dynamique électorale des régimes autoritaires et ensuite, un déficit d'approche de l'action collective de la population et des manifestations antigouvernementales telles qu'organisées à l'initiative des chrétiens (marche de 2012)<sup>771</sup>. Les évêques ne tirent pas profit de l'opportunité

---

<sup>768</sup> KARL, T.-L., « The Hybrid Regimes of Central America », *Journal of Democracy*, vol. 6, n°3, 1995, p. 72.

<sup>769</sup> Sur ce régime, lire GEDDES, B., « What Do We Know About Democratization After Twenty Years? », *art. cit.*, pp. 121-122.

<sup>770</sup> Comme en 1992, la CENCO n'approuve pas l'organisation de la marche de 2012. Sur les élections volées, lire THOMPSON, M.-R., KUNTZ, P., « Stolen Elections : The Case of the Serbian October », *art. cit.*, pp.159-172 ; *Idem*, « After Defeat : When Do Rulers Steal Elections? », *art. cit.*, pp.113-128.

<sup>771</sup> LIDDLE, W.-R., « Indonesia in 1999 : Democracy Restored », *Asian Survey*, vol.40, n°1, 2000, pp. 32-42. Aux Philippines, par exemple, en 1986, la protestation de la population avait fait échouer la tentative du vol de la victoire de l'opposition. Il faut en dire autant de la Serbie en 2000, de Madagascar en 2001 et de l'Ukraine en 2004. Autant d'exemples d'une démocratisation par les élections volées. Un exemple récent illustre l'effet des manifestations contre la fraude à la Constitution. Au Burkina Faso en 2014, le régime de Blaise Compaoré

démocratique que la marche des chrétiens ouvre. Il ressort clairement des travaux de Michael Bratton, Nicholas van de Walle, Anthony Obershall, Marc M. Howard et Philip G. Roessler que de telles manifestations sont des facteurs de changement politique important<sup>772</sup>, une marque de vulnérabilité du pouvoir qui érode la légitimité du régime<sup>773</sup>.

Au regard de la réussite mitigée de la Transition, de la violence ainsi que de la fraude caractéristique des élections, les évêques expriment l'attente des Congolais fort épris de la justice et de la paix à travers la requête de la vérité des urnes. L'expression qui conjure la fraude rejoint la *doxa* d'une bonne partie de la population congolaise et fonctionne comme un évaluateur critique des élections et un inspirateur de l'action dans un espace public où les représentations sociales sur la vérité et la justice sont en conflit. Intervenant sur un problème politique et juridique, les évêques s'en tiennent à la compétence qui leur est socialement reconnue. En apportant de la sorte la voix autorisée de l'Église catholique, ils ne vont pas au-delà de l'univers normatif et des impératifs moraux. Ce faisant, ils laissent ouverte la question de la construction effective de l'État de droit. (*State building*). Rien d'étonnant qu'ils ravalent la responsabilité des auteurs de la fraude électorale au rang d'erreurs plutôt que de délit (M11 § 6). Dans le même sillage, ils interprètent la crise électorale comme une crise de valeurs et de légitimité démocratique.

Par rapport à la manipulation du processus électoral, à l'exclusion de l'opposition et à la censure, l'épiscopat congolais avait pris des dispositions pour contrôler l'intégrité du processus électoral. On ne s'attardera pas sur le nombre réduit des observateurs de la CENCO (30.000 pour 63.000 bureaux de vote répartis sur tout le territoire). Il reste qu'il

---

tombe sous la pression de la population. Une année plus tard, en septembre 2015, la tentative de putsch par le Régiment de la sécurité présidentielle échoue en partie suite à la mobilisation du peuple.

<sup>772</sup> On s'appuie sur la riche étude de BRATTON, M., WALLE (van de), N., *Democratic Experiments in Africa. Regime Transitions in Comparative Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; OBERSCHALL, A., « Social Movements and the transition to Democracy », *Democratization*, vol. 7, n°3, 2000, pp. 25-45 ; HOWARD, M.-M., ROESSLER, P.-G., « Liberalizing Electoral Outcomes in Competitive Authoritarian Regimes », *American Journal of Political Science*, vol. 50, n°2, 2006, pp. 365-381.

<sup>773</sup> *Idem*, p. 372.

n'a pas pu contenir la fraude. Ceci pose la question de la performance de l'Église catholique et de sa détermination à faire prévaloir la vérité des urnes<sup>774</sup>.

Sur ce point précis, il sied d'insister sur le courage du Cardinal L. Monsengwo. En effet, plus que l'institution CENCO, à titre personnel, il s'est risqué à dénouer les ficelles qui servent d'arguments de la Majorité présidentielle en faveur de la révision de l'article 71 de la Constitution. Pour mémoire, l'article qui préconisait le scrutin majoritaire à deux tours est révisé au profit d'un scrutin à un seul tour. Les arguments de la Majorité présidentielle sont des calamiteux sophismes qui se cramponnent autour du coût financier du scrutin à deux tours et de la crainte d'une cristallisation des tensions comme au Kenya, en Guinée et surtout en Côte d'Ivoire. Ce à quoi, avec aplomb répond l'archevêque de Kinshasa en écharpant les arguments de la Majorité présidentielle. Du point de vue qui nous intéresse, il importe de noter que sa critique se fonde sur l'esprit de l'article 71 et le souci du Constituant de procurer une plus grande légitimité au Président élu. Nous allons y revenir. Notons pour l'heure que la formule « vérité des urnes » agitée par les évêques ne les amène pas à corriger la vérité construite par la CENI<sup>775</sup>. Les évêques se préoccupent plus de construire un *ethos* qui devra survivre à la crise électorale : celui d'interlocuteurs privilégiés, d'arbitres « objectifs ». Ce qui, dans le règlement du contentieux électoral et de la crise de confiance entre la Majorité présidentielle et l'opposition leur fera jouer le rôle de médiation et d'éducateur de la population. On ne le répétera jamais assez, la CENCO considère ce rôle comme faisant partie intégrante de sa mission. Jaugée à l'aune du contexte politique de l'heure, cette mission assigne aux évêques une identité de pasteurs (M14 § 24, D5 § 7), de pasteurs et de citoyens (M22 § 1, D3 § 6), de veilleurs et éveilleurs de conscience (D3 § 4, M24 § 3 et 27), de veilleurs (M11 § 7), de sentinelles du peuple (M3 § 2), de guetteurs pour le peuple (M11 § 7) et de patriotes (D5 § 6). Il nous reste à développer la fraude à la Constitution.

---

<sup>774</sup> Nous n'ignorons pas les contraintes financières liées au *per diem* des observateurs.

<sup>775</sup> Ceci est à déplorer, car l'impartialité et la neutralité affichées dans les discours par la CENCO se réfractent en un défilement au moment de dire la position vraie, la solution juste et conforme à la vérité des urnes. L'option du désengagement ne fait pas des évêques, nous semble-t-il, des « médiateurs » solidaires de la cause du peuple.

#### *4.4. Les élections congolaises à l'épreuve de la fraude à la Constitution*

Depuis l'année 2013, la question de la révision constitutionnelle est au cœur de l'actualité et au centre des débats politiques en RDC. Après la publication de l'ouvrage du professeur E. Boshab<sup>776</sup>, l'espace public congolais a été saturé par les rumeurs relatives au projet d'une inéluctable prorogation du mandat présidentiel. Depuis, d'aucuns parmi les caciques de la Majorité présidentielle ne cachent plus leur projet d'assurer au Président J. Kabila un nouveau mandat. Après avoir supputé les possibilités d'une révision constitutionnelle, la Majorité présidentielle agite la nécessité de subordonner l'élection présidentielle au recensement de la population. Autant de subterfuges qui se rapportent à la fraude à la Constitution. Georges Liet Veaux définit cette dernière comme un acte formellement régulier, accompli en vue d'éluder une disposition de la Constitution<sup>777</sup>.

Nous allons dans les lignes qui suivent analyser les discours de la CENCO sur la révision constitutionnelle. Nous faisons d'abord une rétrospective des Constitutions congolaises et présentons le projet en cours de révision de la Constitution de 2006. Ensuite, nous rendons compte de la posture de la CENCO et de l'opinion de l'archevêque de Kinshasa.

---

<sup>776</sup> Voir supra, page 78 s.

<sup>777</sup> LIET VEAUX, G., « La fraude à la constitution : essai d'une analyse juridique des révolutions communautaires récentes : Italie, Allemagne, France », *RDP*, 1943, pp. 116-150.



#### 4.4.1. Les Constitutions congolaises en perspectives

Les juristes le savent et le répètent à l'envie, la Constitution, en tant que Loi fondamentale, ne s'accommode pas de l'arbitraire et requiert une stabilité certaine. Les constitutionnalistes en conviennent, aucune Constitution n'étant intangible, la révision d'une Constitution est de l'ordre du possible et même du souhaitable<sup>778</sup>. Tout est question des intentions des acteurs et de leurs actions ainsi que des visées de la révision. La Constitution de 2006 qui régit la RDC jouit d'une rigidité procédurale. Flexible<sup>779</sup> et écrite, elle est sous la menace d'une instabilité constitutionnelle permanente. Jacques Vudisa Mugumbushi la qualifie de « constitutionnalisation-déconstitutionnalisation-réconstitutionnalisation »<sup>780</sup>. Pour J. Djoli, il s'agit d'une « production constitutionnelle sans constitutionnalisme »<sup>781</sup>.

La RDC n'est pas à sa première Constitution. En effet, une rétrospective de l'histoire à partir de l'année 1960 certifie le poids des conjonctures politiques sur la pérennité des Constitutions congolaises. Les quatre formes d'atteintes à la Constitution répertoriées par Carl Schmitt ont été réalisées au fil de son histoire : dérogation, modification, révision et suspension<sup>782</sup>. Le dispositif constitutionnel transitoire sorti de la Table-Ronde de Bruxelles (la Loi fondamentale du 19 mai 1960)<sup>783</sup> est remplacé le 1<sup>er</sup> août 1964 par la Constitution de Luluabourg qui instaure la première République<sup>784</sup>. Celle-ci

---

<sup>778</sup> Lire DUBOIS DE GAUDUSSON, J., « Points d'actualité sur les modalités de production du droit constitutionnel dans les États africains francophones », dans *Mélanges Gérard P.*, Paris, Montchrestien, 1999, pp. 341-346.

<sup>779</sup> Sur cette notion, lire BEAUD, O., « "Les mutations de la Ve République" ou comment se modifie une Constitution écrite », *Pouvoirs*, 2001/4 n° 99, pp. 19-31.

<sup>780</sup> VUDISA MUGUMBUSHI, J., « L'avant-projet de la constitution », dans *RDA*, juillet 1998, p. 270, cité par DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, op. cit., p. 33.

<sup>781</sup> Le constitutionnalisme est un mouvement qui s'attèle au respect des libertés fondamentales et des règles de la « Constitution » ou « Loi fondamentale ». Lire DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, op. cit., p. 36 s.

<sup>782</sup> SCHMIDT, C., *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 1993, pp. 237-260.

<sup>783</sup> Pour une présentation exhaustive des différentes Constitutions et des divers textes à valeurs constitutionnelles des années 1960, lire DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, op. cit., pp. 69-97.

<sup>784</sup> *Idem*, pp. 99-110.

met en place un État fédéral avec un régime parlementaire et demeure ouverte au multipartisme. Abrogée par le coup d'État du Président J.-D. Mobutu, la Constitution de Luluabourg est remplacée par la Constitution du 24 juin 1967<sup>785</sup>. Cette Constitution de la deuxième République définit un État unitaire, un régime présidentiel et réduit le multipartisme à deux partis. Il subit plusieurs révisions à coup d'ordonnances-loi, et ce, par initiative *motu proprio* du Président de la République. On est en plein présidentielisme zaïrois authentique. La subordination de l'État au parti est institutionnalisée par la révision de 1970 qui consacre le parti unique. En août 1972, le Conseil exécutif national résultant de la fusion de l'Exécutif et du Comité du parti est créé. La Constitution révisée en 1974 abroge l'application d'une limite de cinq ans au mandat présidentiel et exonère la réélection du Président-Fondateur du MPR de toute limite temporelle. Elle rend désormais la révision de la Constitution tributaire de l'avis conforme du Bureau politique du MPR et de la moitié des membres du Conseil législatif. D'autres dérogations sont faites au Président-Fondateur par la révision de 1978. Entre autres prérogatives, il se voit attribuer le pouvoir de modifier la Constitution sans recueillir au préalable l'avis du Congrès ou du Bureau politique. La Constitution de 1980, en son article 32, stipule qu'en République du Zaïre, il n'existe qu'une seule institution : le MPR. Il est la Nation zaïroise organisée politiquement. La même Constitution accorde aux membres du Comité central de fixer le mode de désignation des membres du Congrès. Il leur revient de sélectionner les candidatures à la présidence de la République. Or le même Comité central peut être nommé et révoqué par le Président-Fondateur qui cumule à la fois les fonctions de Président du Congrès, du Comité central, du Bureau politique, du comité exécutif du MPR et du Conseil exécutif (gouvernement). Il est devenu « le roi du Zaïre »<sup>786</sup>.

La Constitution du 24 juin 1967 est amendée le 24 avril 1990. À la Constitution du Parti-État fait suite, en 1994, l'Acte Constitutionnel de la Transition qui émane de la

---

<sup>785</sup> *Idem*, pp. 115-140.

<sup>786</sup> M'BOUKOU, S., « Mobutu, roi du Zaïre. Essai de socio-anthropologie politique à partir d'une figure dictatoriale », *Le Portique* [En ligne], 5-2007 | Recherches, mis en ligne le 06 décembre 2007, consulté le 27 septembre 2012. <http://leportique.revues.org/1379>.

CNS. La redécouverte du constitutionnalisme n'est que de courte durée, car la Constitution de la Transition est à son tour abrogée en 1997 par un décret-loi du Président L.-D. Kabila. Le 2 avril 2003, l'acte final de la Constitution de la Transition est signé par les membres du dialogue intercongolais à Sun City. Soumise au referendum le 18 décembre 2005, la nouvelle Constitution est promulguée le 18 février 2006<sup>787</sup>. C'est cette Constitution qui, à ce jour, régit la RDC<sup>788</sup>.

Le nouveau quinquennat du Président J. Kabila a démarré, on l'a vu, avec l'ouverture d'un nouveau méga chantier : la révolution de la modernité. L'autodéfinition du changement politique en termes de révolution s'accommode du projet de révision de la Constitution. À bien considérer les choses, la prouesse réalisée en 2011 obnubile les partisans de la Majorité présidentielle. À l'horizon 2016, ils préparent des jours meilleurs au *continuisme* et au non-renouvellement des élites. Rappelons pour mémoire que l'exploit de 2011 a été précédé par deux tentatives infructueuses, en novembre 2007 et en septembre 2009<sup>789</sup>. En janvier 2011, huit articles de la Constitution de 2006 ont été révisés notamment l'article 71, sur le mode de l'élection présidentielle<sup>790</sup>. On l'a vu, la modification de cet article a ramené l'élection du Président de la République à la majorité simple à un tour. La proposition de loi soumettant huit articles de la Constitution de 2006 à la révision a été examinée par les deux Chambres puis soumise au referendum avant d'être promulguée par le Président de la République le 20 janvier

---

<sup>787</sup> Relevons rapidement parmi ses caractéristiques que, par mimétisme, elle s'inspire de la Constitution de la Ve République française. Elle consacre le régionalisme, manque d'éléments caractéristiques du fédéralisme et affirme un État unitaire décentralisé, mais avec la prééminence du Président de la République sur les différents organes constitutionnels et les corps constitués. Sur les limites de cette Constitution, lire POLLET-PANOUSSIS, D., « La Constitution congolaise de 2006 : petite sœur africaine de la Constitution française », *art. cit.*, pp. 451-498.

<sup>788</sup> Sa rédaction a bénéficié de l'apport de 8 experts Congolais et de 11 étrangers parmi lesquels 3 Africains. Lire SAINT MOULIN (de), L., « Le projet de Constitution de la RDC, III. Dimension sociale », *Congo-Afrique* 397, sept. 2005, pp. 84-94. Pour le professeur K. Mampuya, le projet de cette Constitution « ignore le peuple, il est fait sur le dos de l'État et du peuple ». Voir MAMPUYA, K., « Projet de Constitution : Copie à refaire » dans *Le Potentiel*, 3436-3438, 1<sup>er</sup> juin 2005, p. 17.

<sup>789</sup> JOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, *op. cit.*, p. 236.

<sup>790</sup> Sur ces articles, lire DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, *op. cit.*, p. 238 s.

2011<sup>791</sup>. Avec cette vilénie, en toute légalité, tout en respectant les procédures et la lettre de la Constitution, avec la caution regrettable de l'Assemblée nationale et du Sénat, l'ingénierie constitutionnelle de la Majorité présidentielle s'est enlisée dans les rets de la fraude constitutionnelle. En effet, la révision de la Constitution s'est faite dans la précipitation, éludant toute discussion et négligeant une large concertation, au mépris de la recherche du consensus et de la consolidation de la légitimité du Président de la République. Elle suffit néanmoins à suggérer au camp présidentiel d'autres artifices en prévision des échéances de 2016.

L'article 220 sur la forme républicaine de l'État, le principe du suffrage universel, le nombre et la durée des mandats du Président de la République est depuis la sortie de l'ouvrage d'E. Boshab, l'objet des supputations en faveur de sa modification. Or cet article fait partie des principes qui touchent à l'essence même du régime politique. Cadenassé, il est frappé d'irrévisibilité absolue. L'exposé des motifs de la Constitution congolaise à leur sujet est on ne peut plus clair :

*« Pour préserver les principes démocratiques contenus dans la présente Constitution contre les aléas de la vie politique et les révisions intempestives, les dispositions relatives à la forme républicaine de l'État, au principe du suffrage universel, à la forme représentative du gouvernement, au nombre et à la durée des mandats du Président de la République, à l'indépendance du pouvoir judiciaire, aux pluralismes politique et syndical ne peuvent faire l'objet d'aucune révision constitutionnelle ».*

La Constitution de 2006 met un terme à l'arbitraire et redonne à la révision constitutionnelle le sens d'une procédure qui s'applique à une innovation au sens d'une recreation de la loi. L'enjeu étant de rompre avec une pratique qui hypothèque la stabilité des institutions démocratiques, la révision de la Constitution est encadrée, soumise à des conditions procédurales<sup>792</sup> qui conjurent la fraude à la Constitution<sup>793</sup>.

---

<sup>791</sup> Il convient de relever la précipitation avec laquelle cette révision a été entreprise, ne laissant pas à la population le temps de comprendre les articles à modifier ni aux partis politiques ainsi qu'à la société civile l'opportunité de se mobiliser à la vulgarisation de l'intelligence des dits articles.

<sup>792</sup> Ce qu'établit le Constituant : l'initiative de la révision n'est plus désormais une prérogative du Président seul. Elle est étendue au Gouvernement après délibération du Conseil des ministres, à chacune des Chambres à l'initiative d'au moins la moitié de ses membres, mais aussi à une fraction du peuple congolais, à la hauteur de 100.000 personnes s'exprimant par une pétition adressée à l'une des deux Chambres (article 218). L'organisation

S'exprimant en 2007 au sujet des aménagements à la Constitution, le Président congolais se révèle responsable, sage et judicieux. En effet, s'adressant à l'Assemblée nationale et au Sénat le 6 décembre 2007, il affirme : « En principe, la loi fondamentale d'un pays ne devrait être modifiée qu'en cas d'extrême nécessité, et uniquement dans l'intérêt suprême de la nation »<sup>794</sup>. Il est tentant de chercher l'extrême nécessité et l'intérêt suprême de la Nation qui justifient la révision, en pleine période électorale, du mode du scrutin présidentiel en 2011. On chercherait en vain l'extrême nécessité ni l'intérêt suprême de la Nation justifiant le projet de révision de la Constitution à l'horizon 2016. Le même J. Kabila pour qui, « la Constitution est sacrée », se claironne de n'être pas comme les autres : « J'ai donné ma parole d'honneur en promulguant cette Constitution, je n'y toucherai donc pas. Le pouvoir use. Il faut savoir s'arrêter »<sup>795</sup>. Il n'en reste pas moins que cette sage résolution remarquable par sa vélocité n'est judicieuse que sur le papier.

Il faut encore souligner une autre limite de la révolution de la modernité. Elle n'est pas une modernisation de la démocratie. Elle contourne les contraintes du constitutionnalisme et maintient le Congo dans la culture du non-respect des textes et de la parole donnée<sup>796</sup>. En effet, la symphonie qui monte des messes et kermesses organisées à Kingakati<sup>797</sup> laisse présager une déficience de stock civique et de référents éthiques. En effet, d'aucuns parmi les membres de la Majorité présidentielle ont

---

générale de la procédure de la révision soumet le projet, la proposition ou la pétition à la discussion et au vote de l'Assemblée Nationale et du Sénat qui décident de son bien-fondé à la majorité absolue. L'approbation définitive soit par référendum, soit par le congrès à la majorité des trois cinquièmes est requise pour son entrée en vigueur. Pour conjurer les révisions intempestives et partisans, le constituant précise des limites de forme à la révision constitutionnelle. Celle-ci n'est pas envisageable en période de guerre, d'urgence ou de siège. Elle ne peut intervenir pendant l'intérim du Président de la République ni lorsqu'en cas de vacances, les pouvoirs du Président sont exercés par le Président du Sénat ni lorsque l'Assemblée Nationale et le Sénat se trouvent empêchés de se réunir librement (article 219).

<sup>793</sup> Selon JANNEAU, B., « [...] toute tentative de modifier l'article interdisant la révision, consisterait une fraude à la Constitution ». Lire *Droit constitutionnel et institutions*, Paris, Dalloz, 8<sup>e</sup> éd., 1991, p. 94.

<sup>794</sup> KABILA KABANGE, J., *Discours devant la Nation*, 6 décembre 2007, p.6.

<sup>795</sup> <http://www.congoindependant.com/article.php?articleid=9204>.

<sup>796</sup> Ces questions nous sont inspirées par NGOMA-BINDA, P., *Principes de gouvernance politique éthique... Et le Congo sera sauvé*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2009, pp. 69-89.

<sup>797</sup> Située à l'Ouest de Kinshasa, Kingakati est une banlieue qui sert de quartier général de la Majorité présidentielle.

envisagé la modification de l'ensemble de la Constitution pour lui donner une densité chrétienne, d'autres ont proposé de se passer de l'arbitrage populaire et de soumettre désormais les élections provinciales, municipales, urbaines et locales au suffrage indirect, d'autres enfin ont pensé subordonner l'élection présidentielle au recensement de la population. Toutes ces manières de s'inscrire dans le non-respect des règles de forme de la Constitution postulent une révision « inconstitutionnelle »<sup>798</sup>, une révolution juridique, une rupture avec l'ordre juridique antérieur, bref, une consolidation autoritaire. Pour bien dire les choses, il s'agit non pas d'une modernisation de la Constitution, mais plutôt d'une ingénierie constitutionnelle au service de la consolidation de l'autoritarisme. Celle-ci se pourvoit en une répression des Congolais opposés à la révision constitutionnelle. Ce qui ne peut laisser les évêques congolais indifférents.

---

<sup>798</sup> MAGNON, X., « Quelques maux encore à propos des lois de révision constitutionnelle : limites, contrôle, efficacité, caractère opératoire et exercice. En hommage au doyen Louis Favoreu », *Revue française de droit constitutionnel*, 2004/3, 59, pp. 595-617.

#### 4.4.2. La CENCO et le projet de révision de la Constitution congolaise

La CENCO s'est prononcée sur le débat relatif à la révision constitutionnelle en soulignant de manière ferme l'intangibilité de l'article 220 de la Constitution congolaise ainsi que le respect strict des droits du souverain primaire. Ci-après, nous analysons le *Mémoire du Comité permanent de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo au Président de la République sur l'état actuel de la Nation* (Me22), le Message de la 51<sup>ème</sup> Assemblée Plénière de la CENCO : *Pour un processus électoral apaisé et porteur d'un avenir meilleur* (M27), le Communiqué de la CENCO du 28 février 2014 (C28) et la *Lettre de la CENCO aux catholiques et aux hommes et femmes de bonne volonté de la RDC* (L14).

Daté du 22 février 2013, le Mémoire adressé au Président J. Kabila fait suite au discours du Président de la République, le 12 février de la même année, sur l'état de la Nation congolaise. Il porte la présence explicitement repérable des évêques désignés par le pronom personnel « nous » (17 fois) et la marque pronominale « notre » (20 fois). Puisqu'ils livrent leur avis sur le discours du Président de la République, les évêques ne se privent pas de jugements de valeur, usant parfois de vocabulaire axiologique (noble, louable) et des termes affectifs (notre Constitution, notre démocratie) et évaluatifs (§ 1 : initiative noble et louable ; § 2 : situations tragiques ; § 3 : voie royale et pacifique, bonne marche ; § 6 : fiable, entrave sérieuse ; § 15 : corruption éhontée et l'impunité ; § 22 : structures inefficaces, improductives, inutilement coûteuses). Ils s'impliquent dans leur discours et lui ajoutent une valeur subjective en recourant à cet effet, d'une part, à l'auxiliaire de mode (§ 12 : devraient garantir ; § 17 : doivent s'engager ; § 22 : doit se poursuivre ; § 26 : doit venir ; § 31 : doit demeurer), d'autre part, au déontique devoir (§ 13, 18, 19, 22, 25, 26, 27, 29 et 30). La lexie « en vue de + infinitif » (§ 1 : en vue de renforcer, en vue d'apporter ; § 5 : en vue de démocratiser ; § 28 : en vue d'assurer) exprime le degré d'implication forte des évêques. Il en est de même des adverbes d'affirmation (§ 3 : effectivement, § 17 : réellement), de manière (§ 5 : facilement, § 11 : suffisamment, § 26 : impartialement § 30 : scrupuleusement, vivement) et d'intensité (§ 14 et 26 : efficacement, § 18 : fermement).

Le discours de la CENCO demeure attendant à la crédibilité des évêques qui mettent en scène leurs qualités morales et éthiques. L'instance locutrice se présente comme un corps uni qui s'exprime au nom de l'Église catholique, assumant ainsi sa responsabilité civique jusqu'à exprimer ses préoccupations (Me22 § 5-16) et ses propositions (Me22 § 17-29). Elle cible le destinataire ici désigné par les marqueurs linguistiques « vous » (1 fois) et « votre » (2 fois) ainsi que l'appellatif « Excellence Monsieur le Président de la République ». L'identité de celui-ci est déclinée comme celle d'un responsable ayant eu « une initiative noble et louable en vue de renforcer la cohésion nationale » (Me22 § 1). Il est auteur d'une promesse censée sortir le pays de la crise (Me22 § 2).

Les évêques construisent un rapport d'égalité et de solidarité avec le Président de la République. Dans cette ligne, ils prennent une tonalité neutre qui se déploie selon un ordre logique. L'*exorde* entend gagner la bienveillance du Président de la République et le place dans les dispositions favorables pour accueillir la parole épiscopale. Il énonce le sujet du Mémoire : la contribution de l'Église catholique pour la concrétisation de la cohésion nationale (Me22 §1-3). Le § 4 qui sert de division évoque de manière générique le point à développer à savoir les signes de la crise. La *narration* (§5-29) éclaire les faits aux plans politique, socioéconomique et sécuritaire. Cette première partie correspond à la *confirmation* (§ 5-16). Elle est suivie par la *réfutation* (§ 17-29). Elle met en perspectives les propositions de la CENCO. La *péroraison* (§ 30-33) procède par une récapitulation ordonnée autour de trois points essentiels pour les évêques : d'abord l'intangibilité de l'article 220 : « Nous réaffirmons que notre Constitution, qui a fait l'objet d'un consensus national par un referendum et qui est le socle de notre démocratie, ne doit pas être modifiée en son article 220 » (Me22 § 30) ; ensuite les attentes sur le dialogue : « Notre vœu est que le dialogue envisagé affronte avec courage et sincérité les préoccupations vitales de la Nation. Dans le respect des opinions des uns et des autres, que l'on promeuve le bien suprême de la Nation »<sup>799</sup>

---

<sup>799</sup> Il n'est pas inintéressant d'observer l'évolution du vocabulaire en la matière. On est passé du « dialogue national » à la « concertation », puis aux « concertations » avant de revenir au terme « dialogue national ». Ce choix qui a la préférence de la Majorité présidentielle accorde à cette dernière la prérogative d'établir l'ordre du jour et de dominer le « dialogue ».



(Me22 § 31) ; et enfin, la refondation morale de la société : « La refondation morale de notre société doit demeurer au centre des préoccupations de tous, car sans éthique dans l'agir politique, il est difficile à la RD Congo de progresser et de se développer » (Me22 § 31).

L'énonciation argumentative tient compte de l'opinion commune (Me22 § 17 : nécessité de la construction d'un Congo réellement démocratique), se fonde sur des faits tirés de la réalité politique, socioéconomique et sécuritaire. Sur le plan politique, les évêques insistent sur le respect par tous de l'ordre constitutionnel. C'est à leurs yeux, « le gage de la cohésion et de l'unité nationales » (Me22 § 18).

Le style narratif, avec ses modalisations d'affirmation, ses connecteurs de cause, d'opposition et de comparaison livre des faits concrets, des données issues d'analyses pouvant être soumises à la vérification des observateurs avertis et intéressés (Me22 § 15). Aux yeux des évêques, les élections de 2011 ont plongé le pays dans une crise dont la responsabilité est imputable au pouvoir organisateur. Puisqu'il ne convient pas d'en rester là, ils appuient l'initiative du Président de la République qui recourt au dialogue comme voie de sortie de crise. Celle-ci affecte les domaines politique, socioéconomique et sécuritaire. Les évêques avancent des propositions sur chacun de ces domaines avec comme présupposé la refondation morale de la société et l'inscription de l'éthique dans l'agir politique. Ce présupposé amène l'épiscopat Congolais à souhaiter la dépolitisation de la CENI (Me22 § 23), la construction de la démocratie à la base (Me22 § 5) et l'observation scrupuleuse de l'ordre constitutionnel (Me22 § 30). Il explique le recours aux verbes performatifs de type engageant (Me22 § 5, 17, 18, 25 et 30). Ces verbes exhortent « toutes les forces vives de la Nation à respecter les règles de la démocratie et à observer scrupuleusement l'ordre constitutionnel » (Me22 § 30). Ils mettent les évêques en demeure de « sensibiliser la population congolaise pour qu'elle comprenne l'importance de cet article pour la stabilité du pays » (Me22 § 18).

Il nous faut à présent suivre cette sensibilisation de la population congolaise par les évêques. En date du 28 février 2014, la CENCO fait publier un Communiqué que le Secrétaire général, Monsieur l'Abbé Léonard Santedi Kinkupu lit sur les ondes. Il s'agit d'une réaction des évêques à la feuille de route du cycle électoral 2013-2016 présentée

par la CENI. Gardant pour horizon d'attente la construction d'un Congo réellement démocratique (Me22 § 18, C28 § 3), les évêques dont une des préoccupations est la consolidation de la démocratie (M27 § 6) et l'inscription du Congo dans le registre des Nations respectables et dignes (C28 § 13, cf. M11 § 4), relèvent le dépassement du mandat des députés provinciaux et des sénateurs, le dysfonctionnement institutionnel et la crise de légitimité des entités territoriales et urbaines de base (C28 § 3). Ils recommandent l'apurement des arriérés électoraux (C28 § 4), la tenue des élections provinciales au premier trimestre 2015 (C28 § 5), la transparence des opérations de fiabilisation du fichier électoral en cours et la stabilisation des cartographies opérationnelles (C28 § 6). Ils prennent position par rapport à l'hypothèse du suffrage indirect et la rejettent en s'en tenant aux prescrits de l'article 197 de la Constitution congolaise (C28 § 7-8).

Dans la ligne de leur Communiqué (C28), les évêques congolais reviennent trois mois plus tard à la 51<sup>e</sup> Assemblée Plénière de la CENCO sur la problématique des élections. En effet, dans leur Message *Pour un processus électoral apaisé et porteur d'un avenir meilleur* (M27), ils entendent baliser le chemin qui conduit aux élections. Le contexte s'y prête avec l'entrée en fonction de la CENI, la publication de la feuille de route du cycle électoral et les velléités de révision constitutionnelle notamment la contestation de l'intangibilité de l'article 220.

Le titre du Message est plein d'espérance et oriente les esprits vers un avenir meilleur dont les évêques scrutent les conditions de réalisation. Ces dernières peuvent se résumer dans l'impératif de « protéger la nation et de sauvegarder la paix » (M27 § 1). Ce devoir impérieux se fonde sur une certitude : la Nation est en danger. De quel danger s'agit-il ? Le processus électoral risque d'échouer. Et pour cause ? Une menace pèse sur l'intangibilité de l'article 220.

Les évêques construisent dès lors leur discours autour de l'expression « protéger la Nation ». C'est à leurs yeux un devoir sacré (M27 § 1) qu'ils explicitent aux § 2 à 7. Le présentatif « objectif » impersonnel « c'est » auquel ils recourent vise un effet d'objectivité corrélé chaque fois à un verbe à l'infinitif qui déploie la tâche à entreprendre. Le recours à des verbes factifs précise l'action attendue des destinataires :

« Travailler à bâtir un Congo plus beau qu'avant et assurer sa grandeur » (M27 § 2) ; « travailler à ramener la paix dans le pays » (M27 § 3) ; « défendre et promouvoir les droits, la dignité et le bien-être de tous les Congolais contre les maux qui détruisent l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu » (M27 § 4) ; « valoriser nos ressources naturelles et ne pas les aliéner sans contrepartie équitable par égoïsme ou dans le but d'accéder ou de conserver le pouvoir » (M27 § 5) ; « consolider la démocratie par l'organisation des élections libres, crédibles et transparentes » (M27 § 6), « respecter la Loi fondamentale qui constitue le socle de la Nation » (M27 § 7).

Il sied de noter que si les deux premières actions donnent aux évêques l'occasion de louer les efforts du gouvernement (M27 § 2-3), les actions des § 6 et 7 leur permettent de réprover le mode de scrutin indirect et le non-respect de la Loi fondamentale. Ne se démarquant pas de leurs précédents discours, ils lient la consolidation de la démocratie avec l'organisation des élections « libres, crédibles et transparentes » (M27 § 6). Dans le droit fil de leur Communiqué (C28 § 7), ils désapprouvent « tout mode de scrutin qui priverait le souverain primaire de son droit de désigner ses gouvernants et de participer directement à la gestion de la cité » (M27 § 6). Au sujet de la Loi fondamentale, les évêques réitèrent leur engagement sous un mode promissif. Le verbe pronominal d'engagement suivi d'un infinitif exprime leur détermination : « Nous ne nous lasserons pas de rappeler au peuple congolais et à nos gouvernants la position de la CENCO contenue dans le Mémoire adressé au Chef de l'État au sujet de la non-modification de la Constitution, en particulier en ses articles verrouillés qui échappent à toute révision ». C'est par un verbe expressif qu'ils précisent leur position : « Nous désapprouvons également toute sorte d'initiative qui, sans modifier directement l'Article 220, viserait à le vider de son contenu essentiel » (M27 § 7). L'article censé préserver la Constitution congolaise « contre les aléas de la vie politique et les révisions intempestives » (M27 § 11) mobilise la CENCO. Comme ils s'étaient engagés dans le Mémoire adressé au Chef de l'État, les évêques renchérissent : « Pour un avenir meilleur de la Nation, l'Église catholique utilisera des moyens appropriés pour sensibiliser la population sur l'importance capitale de cet article verrouillé et défendra

les options fondamentales qui sauvegardent notre jeune démocratie et la stabilité du pays » (M27 § 12, cf. Me 22 §).

La nécessité de protéger la Nation rappelée, les évêques se livrent à une explication des dispositions de l'article 220. Leur propos s'ouvre par l'effacement énonciatif et précise « l'enjeu majeur de cette disposition constitutionnelle, fruit d'un large consensus, pour assurer la stabilité du pays » (M27 § 8). Si aux paragraphes précédents, il était demandé aux Congolais de fournir un effort pour protéger la Nation, au paragraphe 8, il leur est demandé de laisser la Constitution, par ses propres dispositions protéger les options fondamentales relatives « à la nature de l'État congolais qui est une République et non une Monarchie ; à la forme de l'État congolais ; à la nature de la démocratie congolaise qui demeure une démocratie représentative et fondée sur le suffrage universel ; à la nature du pouvoir politique en RD Congo »<sup>800</sup>. Ces dispositions « ont pour finalité non seulement de mettre fin à la crise de légitimité des institutions et de leurs animateurs ainsi qu'aux guerres civiles qui ont jalonné le parcours de la RD Congo depuis son indépendance, le 30 juin 1960, mais aussi de donner au pays toutes les chances de se reconstruire sur des bases nouvelles et solides » (M27 § 9).

En lecteurs intelligents de la Constitution congolaise et en observateurs avisés du processus électoral, bien au courant de la *doxa* de leur auditoire, les évêques se livrent à des élaborations sur le pouvoir politique : « Ce pouvoir ne peut être ni personnalisé, ni absolu et non redevable devant personne c'est-à-dire autocratique et dictatorial » (M27 § 8). Ces dérives qu'ils aimeraient bien conjurer ne sont évitées que lorsque l'on s'ouvre « au pluralisme politique et à l'alternance démocratique au pouvoir garanti par l'irréductibilité des droits et libertés de la personne humaine ainsi que la limitation de la durée du mandat présidentiel à 5 ans renouvelables une seule fois ; à l'indépendance de

---

<sup>800</sup> Les évêques citent la Constitution de la République Démocratique du Congo, Exposé des motifs de la Constitution du 18 février 2006, dans *Journal Officiel de la République Démocratique du Congo*, 52<sup>e</sup> Année, Kinshasa, 5 février 2011, p. 82.

la justice, condition sine qua non de l'instauration de l'État de droit et de la lutte contre l'impunité » (M27 § 8)<sup>801</sup>.

Pour préserver le compromis fondateur de l'État congolais actuel, la CENCO s'engage à apporter sa contribution à la protection de la Nation et au bien-être intégral de la population congolaise, à accompagner ce processus électoral par l'éducation civique et électorale (M27 § 15). Outre les moments de prière prévus à cet effet, dans tous les diocèses de la RDC, les évêques « veilleront à sauvegarder la liberté de l'Église en évitant toute forme de récupération » (M27 § 15).

La prise de position explicite de la CENCO s'accompagne d'un engagement au sens fort du terme. En effet, la CENCO entend « utiliser des moyens appropriés pour sensibiliser la population sur l'importance capitale de cet article verrouillé et défendra les options fondamentales qui sauvegardent notre jeune démocratie et la stabilité du pays » (M27 § 12). Dans cette dynamique, de manière préventive, elle donne une série de recommandations au Gouvernement de la République, au Parlement, aux Partis politiques, à la CENI, aux organisations de la société civile, à la Population congolaise, aux Partenaires de la RDC et aux ecclésiastiques de la RDC (M27 § 14. 1-8). Ils enjoignent les parlementaires de « s'abstenir de voter des modifications constitutionnelles susceptibles de rompre un vouloir-vivre collectif et des valeurs fondamentales acceptées par l'ensemble du peuple » (M27 § 14. 2). Aux Partis politiques, ils recommandent de « promouvoir la culture démocratique et le "leadership éthique" en privilégiant la construction d'un ordre social juste et la gestion communautaire du "bien-vivre-ensemble" » (M27 § 14. 3). Les évêques invitent la CENI à « respecter les exigences du cycle électoral, les lois et réglementations essentielles au processus électoral » (M27 § 14. 4). Ils demandent à la population « de faire preuve de vigilance pour s'opposer par tous les moyens légaux et pacifiques à toute tentative de modification des articles verrouillés ; d'interpeller leurs élus en leur demandant de dire leur claire option en ce qui concerne la question constitutionnelle »

---

<sup>801</sup> *Ibidem.*

(M27 § 14. 6). S'adressant particulièrement à leurs destinataires naturels (les fidèles catholiques), ils leur rappellent leur « grave responsabilité de participer activement au processus électoral et de s'engager pour sa réussite » (M27 § 14. 6).

Dans un style argumentatif et énonciatif les évêques expliquent, critiquent et renforcent leur action sur l'auditoire. Ils veulent des élections libres, crédibles et transparentes (M27 § 6), libres, démocratiques, crédibles et transparentes (M27 § 14. 4), libres, démocratiques et transparentes (M27 § 14. 7). Pour une démocratie qu'ils jugent « jeune » (M27 § 12), l'organisation de telles élections concourt à la consolidation de la démocratie (M27 § 6). S'agissant de la nature de la démocratie congolaise, les évêques apportent une précision importante : elle est « une démocratie représentative et fondée sur le suffrage universel » (M27 § 8). Une telle démocratie ne saurait se passer du souverain primaire qui, non seulement ne doit pas être pris en otage par les pratiques politiciennes, mais qui plus est, exerce son droit de choisir de manière non répudiable ses gouvernants (M27 § 6).

On retient donc de ce texte que le processus électoral est censé « mettre fin à la crise de légitimité des institutions et de leurs animateurs ainsi qu'aux guerres civiles qui ont jalonné le parcours de la RD Congo depuis son indépendance » (M27 § 9). Les chances de la reconstruction du pays sur des bases nouvelles et solides sont d'après les évêques fonction du respect de la Constitution et de la reconnaissance des droits du souverain primaire.

Le 14 septembre 2014, les évêques congolais reviennent sur la question du processus électoral dans leur *Lettre aux fidèles catholiques et aux hommes et femmes de bonne volonté de la RDC* (L14). Le lieu de provenance de la Lettre est d'importance : Rome. C'est au cours de la visite *ad limina Apostolorum* que les évêques écrivent. On note qu'ils entrevoient l'avenir heureux de la RDC comme incontestablement lié au respect de la Constitution, Loi fondamentale et socle de notre jeune démocratie (L14 § 5). En conséquence, les évêques réaffirment leur opposition à toute modification de l'article 220 :

*« Nous réaffirmons ainsi notre opposition à toute modification de l'article 220, article verrouillé de notre constitution qui stipule que : " La forme*

***républicaine de l'État, le principe du suffrage universel, la forme représentative du Gouvernement, le nombre et la durée des mandats du Président de la République, l'indépendance du pouvoir judiciaire, le pluralisme politique et syndical ne peuvent faire l'objet d'aucune révision constitutionnelle "» (L14 § 5)<sup>802</sup>.***

Les évêques concèdent, c'est bien vrai, à la révision possible de toute Constitution. Cela noté, on constate, qu'ils tiennent, d'une part, au respect des textes et, d'autre part, ils redoutent les conséquences malheureuses de cette révision pour l'avenir harmonieux de la Nation congolaise :

*« La CENCO n'ignore pas que toute constitution est modifiable, mais elle rappelle que l'Article 220 a été verrouillé par le Constituant lui-même, justement pour échapper à cette modification. Cet article pose les bases de la stabilité du pays et l'équilibre des pouvoirs dans les Institutions. Le modifier serait faire marche en arrière sur le chemin de la construction de notre démocratie et compromettre gravement l'avenir harmonieux de la Nation » (L14 § 6).*

Comme ils l'ont fait dans le Message *Pour un processus électoral apaisé et porteur d'un avenir meilleur* (M27), les évêques visent la sensibilisation des chrétiens à protéger la Nation contre toute tentative de modification de l'article 220. Cette action est soutenue dans toutes les paroisses, communautés sacerdotales et religieuses par un *Triduum* de prière, (du 17 au 19 octobre, Journée de la Mission universelle), pour que le Seigneur protège notre pays et son peuple (L14 § 8). Face au soutien tacite porté par les autres confessions religieuses au projet de modification de la Constitution, la CENCO suspend sa participation au Comité d'Intégrité et de Médiation électorale (CIME)<sup>803</sup>.

---

<sup>802</sup> Le caractère gras est repris du texte des évêques.

<sup>803</sup> Cette institution regroupe les délégués des confessions religieuses appelées à œuvrer ensemble pour des élections apaisées, honnêtes, crédibles et transparentes.

#### 4.4.3. Une prise de position de Laurent Cardinal Monsengwo Pasinya

Les rumeurs colportées en 2013 sur la probable révision de la Constitution congolaise ont connu, au cours de l'année 2014, une surenchère dans l'espace public congolais. Alors que, faisant preuve d'ingéniosité doublée d'opportunisme, le Président J. Kabila s'était cloisonné dans un mutisme significatif, ses lieutenants, empêtrés dans une contradiction partisane, multipliaient des annonces tonitruantes sur l'article 220 de la Constitution congolaise. Il était clair que d'aucuns parmi les membres de la Majorité présidentielle avaient déjà confortablement pris place sur le paquebot RDC rénové et rebaptisé « la révolution de la modernité ». Tout était à leurs yeux fins prêts pour la croisière vers la monocratie, « un régime de monopuissance dans un État macrocéphale »<sup>804</sup> sous la bannière de l'association « Kabila Désir »<sup>805</sup>. Zéloteurs du Président, laudateurs du PPRD, transfuges de l'opposition et travestis politiques, flatteurs de tout bord, hommes de Dieu et leurs ouailles, chantent et dansent au rythme de la ritournelle « *Kabila totondi yo nanu te* » (Kabila, nous ne sommes pas encore rassasiés de toi)<sup>806</sup>. La rengaine ne présage pas des temps nouveaux, mais plutôt la reprise de la pièce jouée en 2011. Il n'y a cependant pas unanimité ni unanisme dans la Majorité présidentielle : le Mouvement social pour le renouveau (MSR) de Pierre Lumbi, conseiller spécial du chef de l'État en matière de sécurité, n'est pas favorable à la révision constitutionnelle ; J.-C. Muyambo, Président du parti solidarité congolaise pour la démocratie et le développement (SCODE) vient de claquer la porte de la Majorité présidentielle ; Moïse Katumbi Chapwe, le gouverneur du Katanga n'est plus dans les rangs et appelle la population à investir le terrain au cas où un troisième penalty

---

<sup>804</sup> DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, op. cit., p. 240.

<sup>805</sup> Cette association réunit les laudateurs du Raïs qui estiment que l'homme providentiel de la RDC n'a pas encore achevé sa mission et qu'il doit rempiler et briguer un troisième mandat.

<sup>806</sup> Au niveau des représentations, le choix du verbe rassasier n'est pas anodin. Le rôle de manducation dans l'appropriation des ressources rétributives mérite analyse. L'on peut se demander ici si, après avoir bu à la soupe de Mobutu, les laudateurs de J. Kabila s'empiffrent des richesses du Congo ou se régalent de J. Kabila. Sur le rôle du ventre dans la gestion de la société, lire BAYART, J.-F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, op. cit.



était sifflé<sup>807</sup>; Georges Mawine, Vice-Président national de la ligue des jeunes du PPRD est hostile au maintien de J. Kabila au pouvoir après 2016 ; Madame Bernadette Tokwaulu Aena dit haut et fort son opposition à la révision constitutionnelle ; Francis Kalombo, le leader des jeunes du PPRD se désolidarise des faucons de son parti et le quitte. Kyungu wa Kumwanza, Président de l'Union national des fédéralistes du Congo (UNAFEC) annonce sa candidature à la présidence<sup>808</sup>.

À cette défection dans la Majorité présidentielle fait pendant une timide constellation d'alliances de l'opposition qui, dans la ligne de l'Église catholique, soutient l'intangibilité de l'article 220. Cette constellation est ralliée par cent cinquante organisations non gouvernementales (ONG) farouchement opposées à la révision ; le Président du Sénat Léon Kengo wa Dondo qui insiste sur l'intouchabilité « de l'article 220 » et de « tous ceux auxquels il renvoie », des défenseurs des droits de l'homme, des membres de la société civile, des croyants fort épris de la justice et de la vérité ainsi que le secrétaire d'État américain John Kerry<sup>809</sup>, Monsieur Russ Feingold, envoyé spécial de Barak Obama dans les Grands Lacs et Madame Robinson, l'envoyée spéciale du secrétaire général de l'ONU pour les Grands Lacs. Les uns et les autres tiennent au respect scrupuleux de la Constitution congolaise.

Comme pour confirmer les attentes des faucons de sa majorité, le Président J. Kabila qui, jusqu'alors était aphone sur la question de la révision constitutionnelle, ne laisse plus de doute sur ses projets. En effet, son discours de Nouvel An frappe par une surdité

---

<sup>807</sup> Évoquant la patience du gardien de but du Tout puissant Mazembe, l'équipe de football dont il est le Président, M. Katumbi rappelle le premier penalty puis le second, tous deux dus à la partialité de l'arbitre. Il interroge alors ses partisans : en cas de troisième penalty, que ferait le gardien de but ? Il refusera ce penalty et les spectateurs envahiront le terrain. Le lien est facile à faire entre les deux premiers penaltys et les deux élections volées du Président J. Kabila. Quant au troisième, il renvoie aux échéances de 2016.

<sup>808</sup> La défection connaît son paroxysme en septembre 2015 avec le départ du groupe de frondeurs (sept partis) de la Majorité présidentielle. Le G7 se constitue en plateforme décidée à défendre les valeurs fondamentales de la démocratie, notamment le respect de la Constitution. Dans la foulée de cette défection, Moïse Katumbi annonce sa démission de la Majorité présidentielle. Le 10 octobre 2015, l'Abbé A. Malu Malu démissionne de son poste de président de la CENI. Cette démission est suivie trois semaines après par celle du vice-président de la CENI. Ce dernier est membre du PPRD. Pour l'opposition, ces démissions augurent d'un glissement certain du mandat du Président J. Kabila.

<sup>809</sup>[http://www.lepotentielonline.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=7405:le-secretaire-d-etat-americain-john-kerry-oppose-a-la-revision-constitutionnelle-en-rdc-et-au-burundi&catid=85:a-la-une&Itemid=472](http://www.lepotentielonline.com/index.php?option=com_content&view=article&id=7405:le-secretaire-d-etat-americain-john-kerry-oppose-a-la-revision-constitutionnelle-en-rdc-et-au-burundi&catid=85:a-la-une&Itemid=472).

et une cécité désinvoltés. Il distille une saumâtre vérité : « L'année qui s'annonce sera marquée par l'organisation des élections locales et municipales et provinciales ainsi que le démarrage des opérations du recensement de la population », affirme-t-il<sup>810</sup>. Et de poursuivre : « Ces élections serviront d'étalon pour notre démocratie »<sup>811</sup>. Ces propos sont un « révélateur »<sup>812</sup> d'un autoritarisme démagogique. Ils indiquent clairement que l'après 2011 n'a été qu'une parenthèse laissée ouverte sur une répétition d'attitudes politiques anticonstitutionnelles. L'éventualité d'un « glissement » du calendrier électoral et donc d'un report des élections de 2016 n'étant plus illusoire, il est à l'ordre du jour du calendrier de la Majorité présidentielle. Le soupçon d'un éventuel glissement entraîne le raidissement d'une partie de l'opposition, laquelle tant bien que mal, se coalise contre la fraude à la Constitution. Il fragilise la Majorité présidentielle dont certains membres, on l'a vu, font défection et rejoignent l'opposition.

Le 28 octobre 2014, de manière inespérée, la deuxième révolution burkinabè sonne le glas au règne du Président Blaise Compaoré. Sa démission inattendue booste les opposants à la révision constitutionnelle. Redoutant une mobilisation similaire en RDC, la piétaille des experts de la Majorité présidentielle renonce à la révision de l'article 220 et casque dans le dessein de subordonner les élections prochaines au recensement de la population<sup>813</sup>. La félonie et les calculs alambiqués rejoignent le discours de Nouvel An du Président J. Kabila et vraisemblablement, rendent certain le report des élections au-delà de 2016.

Le 5 janvier 2015, misant sur sa majorité à l'Assemblée Nationale, le gouvernement dépose un projet de loi modifiant la loi n° 06/006 du 9 mars 2006, modifiée le 25 juin 2011, portant sur l'organisation des élections présidentielle, législatives, provinciales, urbaines, municipales et locales. La disposition sur l'actualisation de la liste électorale en tenant compte de l'évolution des données démographiques et de l'identification de la

---

<sup>810</sup> <http://radiookapi.net/actualite/2015/01/01/rdc-joseph-kabila-confirme-la-tenue-delections-provinciales-en-2015/>.

<sup>811</sup> *Ibidem*.

<sup>812</sup> Sur cette notion, RESZOHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politique*, op. cit., p. 199.

<sup>813</sup> Le dernier recensement général de la population remonte à 1984.

population, est discutée à la session extraordinaire. Le samedi 17 janvier 2015 à 23 heures 30, elle est adoptée par l'Assemblée Nationale de la RDC, en l'absence des députés de l'opposition. La disposition révisée est soumise à la discussion du Sénat le 19 janvier, mais le Sénat ne peut l'examiner. En effet, l'opposition se mobilise et organise à Kinshasa une manifestation protestataire qui prélude d'un nouveau répertoire d'action. En effet, le répertoire des marcheurs catholique passe aux étudiants et aux partis politiques et se diversifie. Se passant du bon vouloir du gouverneur de la ville, une frange de l'opposition converge vers le Palais du Peuple, Siège du Sénat, pendant que de nombreux manifestants (étudiants et opposants) occupent des points stratégiques de la ville<sup>814</sup>. Comme le 16 février 1992, des manifestations similaires sont signalées à Goma et à Lubumbashi. Le gouvernement réprime dans le sang la manifestation de l'opposition et des étudiants. Selon la Fédération internationale des droits de l'homme (FIDH), le bilan à Kinshasa est de 42 morts et de plusieurs blessés. Le 20 janvier 2015, le gouvernement décide de la coupure le lendemain de l'internet, des SMS et des 3 G. Réuni le 22 janvier 2015, le Sénat débat sur la loi électorale et l'amende le 23 janvier en retirant la disposition liant l'organisation des élections au recensement. Le Président de l'Assemblée Nationale confirme la position du Sénat et abroge l'ensemble de l'article litigieux. Le 25 janvier 2015, la chambre basse et la chambre haute rabattent les calculs de la Majorité présidentielle et votent le projet de loi élaguée<sup>815</sup>. La population et l'opposition crient à la victoire, mais une victoire dans les larmes puisque les sbires de J. Kabila ont semé la mort et la désolation dans la population.

Le 20 janvier 2015, l'archevêque de Kinshasa adresse un *Message sur la situation dramatique qui règne dans le pays* (M20)<sup>816</sup>. Dans ce texte riche, tout serait à souligner

---

<sup>814</sup> La scénographie et la sémiologie de cette manifestation mériteraient une étude minutieuse. En l'absence de signes extérieurs (drapeaux, calicots, banderoles...), les slogans et l'ordonnancement des manifestants permettent de comprendre la structuration de l'espace manifestant kinois.

<sup>815</sup> Sur le processus de ralliements d'acteurs, lire ERMAKOFF, I., *Ruling Oneself Out : A Theory of Collective Abdications*, Durham, Duke University Press, 2008.

<sup>816</sup> Il convient de noter que l'archevêque de Kinshasa avait organisé du 14 au 17 juillet 2014 à la cathédrale Notre-Dame du Congo un séminaire sur le thème « L'intellectuel catholique face à la révision constitutionnelle ». Nous avons nous-mêmes tenu le 9 janvier 2015, au Centre d'Études Politiques de l'Université de Kinshasa une conférence sur la mission des Églises chrétiennes face au défi de la révision

tant les mots sont lourds de sens. Ce Message est un discours manifestaire et procède par « l'affirmation d'un espace public en crise, l'intervention qui vise à interpréter et à réorganiser les événements, l'appel au changement »<sup>817</sup>. Le titre du Message est un énoncé qui qualifie la situation du pays comme étant dramatique. Le choix de cet adjectif dénominal est significatif. Il s'agit bien d'un drame que vit la RDC, un État sous tutelle de fait, captif d'une oligarchie prédatrice et compradore en quête de légitimité. Les destinataires du Message ne sont pas nommés explicitement. L'ouverture du Message les désigne par l'appellatif social « frères et sœurs » auquel le Cardinal L. Monsengwo ajoute l'adjectif hypocoristique « Chers ». Cette adresse directe construit un sentiment d'appartenance, une relation fraternelle et implique l'auditoire dans une communauté de foi. Elle crée d'entrée de jeu un effet de communauté, une *homonoia*. Elle ne peut que capter la bienveillance de l'auditoire. La lecture du Message permet d'en identifier les destinataires : la population congolaise dans son ensemble.

Enrobé dans un genre épideictique, le Message est bref et concis. Échappant à toute euphémisation du drame de la RDC, il rend dicible et lisible un problème récurrent, une crise qu'il visibilise et dénonce. Avec ses quatre paragraphes, ignorant toute inclusion, il alterne les pronoms personnels « nous ». Appliquée exclusivement au locuteur, la forme pronominale « notre » exprime une subjectivité collective qui intègre le locuteur et l'auditoire. Une partie de celui-ci est désignée par le pronom personnel « vous » et la forme pronominale « vos ». Elle couvre les auteurs des forfaitures récriminées. L'auditoire complexe est constitué, d'une part, par un système de conflit regroupant « certains hommes politiques et les forces de l'ordre » et, d'autre part, par un système d'alliance constitué par la population en révolte et les hommes épris de justice. Le style narratif utilise des verbes tous au présent de l'indicatif et permet à l'archevêque de Kinshasa de rendre compte de la succession d'événements dramatiques. Ses arguments puisent dans le patriotisme, le civisme, le respect des droits et de la dignité humaine

---

constitutionnelle. L'analyse de la balourdise de la Majorité présidentielle nous a permis d'esquisser une prospective qui s'est révélée une « prédiction créatrice » : l'insurrection annoncée en cas d'entêtement de la Majorité présidentielle s'est réalisée et a amené celle-ci à renoncer à son projet de révision de l'article 220.

<sup>817</sup> LAURENT, J.-P., *Quand dire, c'est plaire, op. cit.*, p. 163.

ainsi qu'une approche de la démocratie ouverte à la justice et à la vérité. Le Message use d'un vocabulaire précis, des formules frappées et des marqueurs du discours qui lui donnent une connotation particulière au-delà de ce que dénotent les mots prononcés<sup>818</sup>. Fort de son *ethos* prédiscursif, l'archevêque de Kinshasa tire les enseignements du drame qui se joue au Congo et ne se prive pas de donner des ordres. Son propos injonctif a un présupposé : la démocratie demande le respect de la Constitution ainsi que le pluralisme d'opinion et de pensée. Le système de l'énonciation livre en creux les traits caractéristiques du régime qui sévit contre la population : un régime autoritaire se complaisant dans une procédure électorale abusive.

Au premier paragraphe, le Cardinal L. Monsengwo dénomme les derniers événements en termes d'état de siège. Arrêtons-nous au sens de ce terme. La valeur générique communément admise de ce lexique lui confère des enjeux socio-politiques. État de siège est un terme juridique qui qualifie le transfert de pouvoirs des autorités civiles aux autorités militaires. Le dictionnaire *Le Petit Larousse illustré 2012* le définit comme «un régime d'exception confiant notamment à l'autorité militaire le maintien de l'ordre public ». Cette situation est aux yeux de L. Monsengwo incompréhensible, car plutôt que d'ordre public, il s'agit d'une violence gratuite dont il dénonce les instigateurs. La *typisation* des individus qui incarnent la violence retient certains hommes politiques et les forces de l'ordre. La population quant à elle est en révolte contre ceux qui « sèment la désolation et créent l'insécurité générale ». Le lexème convoqué ici n'est pas innocent. Dans le dictionnaire *Le Petit Larousse illustré 2012*, on trouve trois définitions au terme de révolte : soulèvement contre l'autorité établie, insurrection ; refus de se soumettre à une autorité, rébellion ; sentiment violent d'indignation, de réprobation. Il importe de retenir que la violence collective des Kinois est une incursion dans l'espace politique. Elle se décline comme une désapprobation de la révision constitutionnelle et une disqualification du pouvoir en place. Aux yeux de l'archevêque de Kinshasa, la révolte de la population n'est pas une simple émotion. Elle a un sens

---

<sup>818</sup> SCHEMEIL, Y., *Introduction à la science politique. Objets, méthodes, résultats*, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 2010, p. 348 s.

politique. Nous pensons que ce sens débouche sur un discours politique qui s'abreuve à la *doxa* de la population. Sa performance et son potentiel disruptif ainsi perçus, la révolte pourrait bien être rangée dans le répertoire de l'action collective des habitants de Kinshasa<sup>819</sup>. Elle se nourrit des opportunités politiques de l'heure notamment la fermeture du système politico-institutionnel de J. Kabila, l'instabilité des alignements politiques avec la défection de certains membres de la Majorité présidentielle, la présence d'alliés parmi les élites politiques, la propension des sbires de J. Kabila à réprimer la contestation et le rejet de la révision constitutionnelle par la CENCO, l'Union européenne, l'ONU et les États-Unis. Avec la révolte, le lexème drame déploie sa pertinence, car l'événement violent ou grave se corse et s'entoure de paradoxes amers. Tel est le drame de la RDC où l'usage de la violence sert de prétexte pour le rétablissement d'un ordre éprouvé comme une violence et réprouvé comme tel par la population. Alors que l'état de siège est censé ramener la paix, l'on est ici en présence de l'institution d'un État de non-droit, incapable de protéger institutionnellement ses habitants. La débilité et la brutalité du pouvoir étatique sollicitent les jugements de valeur de l'archevêque de Kinshasa. Usant d'un « nous » de majesté qui engage aussi bien son autorité que sa compétence, il stigmatise « ces agissements qui ont causé la mort d'hommes ». Celle-ci constitue un indicateur extrême de la violence des hommes du Président J. Kabila<sup>820</sup>. La juxtaposition de l'adverbe « vivement » et du verbe «lançons » amplifie l'appel : « Arrêtez de tuer », « ne marchez pas sur les cendres de vos concitoyens ». La modalité injonctive dénote d'un discours manifestaire qui demande « la cessation d'un état de choses, il crie d'abord "stop"»<sup>821</sup>. Il interpelle les

---

<sup>819</sup> TILLY, C., *La France conteste : de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986.

<sup>820</sup> O. Fillieule et D. Tartakowsky retiennent le décès de manifestants comme « indicateur extrême ». Lire d'eux, *La manifestation, op. cit.*, p. 91. La querelle des chiffres autour des victimes de la répression de la police indique le cynisme et l'insolence du gouvernement dont le porte-parole, le ministre des médias minimise l'importance des morts et ravale toutes les victimes au rang des pilleurs, les deux policiers exceptés. Ceux-ci ont droit à l'hommage du ministre de l'Intérieur. Quant à ceux-là, se gaussant de leur mémoire, le gouvernement préfère évoquer les dommages qu'il doit payer aux Chinois victimes des pillages. On voit bien où se situe l'intérêt du gouvernement qui ne diligente aucune enquête pour clarifier les conditions dans lesquelles les prétendus pilleurs ont été abattus par des vigiles privés. Ceux-ci sont-ils autorisés à porter des armes ? La question n'effleure pas l'entendement du porte-parole du gouvernement.

<sup>821</sup> BURGER, M., *Les manifestes, paroles de combat : de Marx à Breton*, Paris, Delachaux & Niestlé, 2002, p. 64 s.

gouvernants et leurs sbires. Comme l'explique Luce Petitjean, « la brièveté syntaxique de l'injonctif indique une mise en rapport immédiat, et une économie rhétorique renforcée »<sup>822</sup>. À sa suite, il faut préciser que l'injonction est marquée par l'«atemporalité » et s'inscrit dans le présent de renonciation tout en renvoyant vers le futur où le destinataire prolongera ladite énonciation<sup>823</sup>. L'injonction qui invite au respect de la vie et de la dignité humaine renvoie à un ordre moral à préserver même après les événements.

L'appel de L. Monsengwo est une dénonciation indignée qui récuse l'exacerbation de la violence et dénonce la tuerie. Ce registre jussif n'est possible qu'usité par une autorité fondée à édicter le devoir. Les deux verbes jussifs sont suggestifs et interpellent les responsables de la tuerie. Non seulement il y a des morts, mais la répression arbitraire déshumanise les victimes dont les cendres sont foulées au pied. Les victimes ne sont pas des hommes et des femmes quelconques. L. Monsengwo leur donne une identité précédée du possessif « votre » comme pour marquer l'appartenance commune des assaillants et de leurs victimes. L'adéquation implicite qu'il établit insinue une identité collective : les « hommes morts », c'est votre peuple, ce sont vos concitoyens. Avec cette construction, L. Monsengwo inscrit le système de conflit dans une dynamique de proximité et de solidarité sur fond de la commune appartenance au peuple congolais. Il l'accule à se reconnaître dans l'*homonoïa* du peuple et dans celle de la patrie. Difficile d'admettre d'être patriotique et de s'arroger le droit de tuer, d'emprisonner son propre peuple ! Ce droit que jadis Jean-François Revel disait reconnu aux gouvernements illégitimes et non élus<sup>824</sup> crée un *atopos*, « une situation absurde, irrationnelle, insensée »<sup>825</sup>, une porte ouverte au chaos politique<sup>826</sup>. Elle amène l'archevêque de Kinshasa à prendre position vis-à-vis des événements. Deux verbes performatifs, l'un

---

<sup>822</sup> PETITJEAN, L., « L'impératif dans le discours politique », *Mots* 43, juin 1995, p. 30.

<sup>823</sup> *Ibidem*.

<sup>824</sup> REVEL, J.-F., *Le regain démocratique*, Paris, Fayard, 1992, p. 97.

<sup>825</sup> HERMAN, T., *Au fil des discours. La rhétorique de Charles de Gaulle. 1940-1945*, Limoges, Lamsert-Lucas, 2009, p. 61.

<sup>826</sup> DAMBLON, E., *Rhétorique et rationalité*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2002, p. 134.

expressif (désapprouvons) et l'autre déclaratif (condamnons) marquent son positionnement.

Avec ces expressions à très forte performativité, il rejoint la position de la CENCO qui désapprouve « toute sorte d'initiative qui, sans modifier directement l'article 220, viserait à le vider de son contenu essentiel » (M27 § 7). En effet, L. Monsengwo s'oppose à « toute révision de la loi électorale qui viserait à vider l'article 220 de notre constitution de son contenu essentiel et à prolonger illégalement les échéances électorales en 2016 ». Le déterminant indéfini « tout » exprime la radicalité du positionnement de l'archevêque de Kinshasa. Beaucoup plus explicite que la CENCO, il énonce la visée d'une telle initiative : « Prolonger illégalement les échéances électorales en 2016 ». Excluant une quelconque concession à une révision anticonstitutionnelle, le Cardinal archevêque de Kinshasa soutient l'intangibilité de l'article 220 de la Constitution et implicitement, il opte pour la fin du mandat du Président J. Kabila en 2016. Le Message de l'archevêque de Kinshasa grouille d'une porosité qui le fait répondre des discours de la CENCO (M27), du sens partagé de la situation et des évidences que partage la population. De manière voilée, il confirme la suspicion qui pèse sur le système de conflit, lequel en toute illégalité, entend prolonger légalement le mandat du Président J. Kabila au-delà de 2016.

Le § 2 s'ouvre par la locution adverbiale d'addition « par ailleurs » et met en évidence un autre fait. Il s'adresse explicitement à un interlocuteur désigné de système de conflit : le ministre en charge des médias. Avec courage, L. Monsengwo utilise le verbe directif « inviter ». Il s'agit d'une mise en demeure courtoise pour « libérer tous les médias audiovisuels dont le signal a été volontairement interrompu ». Cette mainmise volontaire sur l'espace public partiel que le gouvernement entend contrôler de peur qu'il ne devienne un espace politique porosite est une indication de la nature du régime politique de J. Kabila : un régime non-démocratique, disons avec la CENCO «autocratique et dictatorial » (M27 § 8).

En effet, aux yeux de l'archevêque de Kinshasa, ce précédent malheureux est la résultante d'une entropie du pouvoir en place, une entorse au pluralisme d'opinion et de pensée. Comme tel, il met en péril la démocratie. C'est ce qu'il explicite en établissant



une corrélation entre pluralisme d'opinion et de pensée avec la démocratie : « La démocratie dit pluralisme d'opinion et de pensée. Elle répugne à la pensée unique ». En liant la pensée unique à la justice, il développe un effet de contraste et poursuit : « Il n'est pas juste que les chaînes nationales de télévision véhiculent uniquement la pensée de la majorité au pouvoir ». L'affirmation n'est pas a priori, car elle se fonde sur des faits vérifiables. Elle livre deux informations importantes : d'abord, certains hommes politiques et les forces de l'ordre, évoqués au premier paragraphe appartiennent à la Majorité présidentielle au pouvoir ; ensuite, celle-ci impose la pensée unique et s'inscrit en faux par rapport au pluralisme d'opinion et de pensée inhérent à la démocratie. Ce faisant, la Majorité présidentielle renie les articles 23 et 24 de la Constitution congolaise. On peut ici prolonger la réflexion et s'interroger sur le faux semblant de pluralisme limité observable en RDC, pluralisme qui se satisfait des élections non concurrentielles<sup>827</sup>. Il devient manifeste que le pouvoir en place redoute la mobilisation de l'opinion. Disposant des arènes institutionnelles notamment des médias, il contrôle la publicisation et entend empêcher les manifestants de mobiliser l'opinion.

S'adressant affectueusement au peuple au § 3, l'archevêque de Kinshasa vise un faire (rester vigilant, s'opposer). Le recours aux formules injonctives crée une obligation pour le destinataire. O. Ducrot précise qu'« en ordonnant [...] l'énonciateur attribue à sa propre parole le pouvoir de créer à son destinataire une obligation [...] Cet événement est décrit comme créateur d'obligations, c'est-à-dire comme produisant une transformation juridique de la situation des interlocuteurs »<sup>828</sup>. L'archevêque de Kinshasa appelle le peuple à « rester vigilant pour s'opposer par tous les moyens légaux et pacifiques à toute tentative de modification des lois essentielles au processus électoral dans notre pays ». À l'idée courante qui limite la révision à l'article 220, il donne une extension et l'étend aux lois essentielles au processus électoral, y compris la loi électorale. Dans la même ligne que la CENCO (M27 § 14. 6), il encourage le peuple à poursuivre le combat en l'inscrivant dans la légalité et la paix. L'invitation qui, au

---

<sup>827</sup> HERMET, G., LINZ, J.-J., ROUQUIÉ, A., *Des élections pas comme les autres, op. cit.*

<sup>828</sup> DUCROT, O., *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984, p. 390.

passage, convie le peuple à éviter tout pillage des biens privés et publics est importante au regard des vellétés du pouvoir en place d'instituer une terreur descendante et de bloquer la société congolaise dans un état de soumission absolue.

Le § 4 tourne les regards vers les familles éplorées ainsi que les victimes et s'achève par une prière au Seigneur par l'intercession de la Vierge Marie pour accorder au pays une paix durable dans la justice et la vérité. Ces deux valeurs paraissent comme des valeurs absolues que le Cardinal suppose partagées par son auditoire. Elles dénotent sa vision de l'éthique laquelle, loin de camper dans le « déontologique », surfe sur le « dialogique » et promeut les valeurs plus que les normes.

Il ressort de l'analyse du Message de l'archevêque de Kinshasa que son propos se situe dans la filiation thématique des discours de la CENCO certes. Il s'en distingue autant par sa désignation explicite des responsables des forfaitures incriminées, par son objectif de créer un effet de communauté ou d'*homonoiā* que par le statut social du locuteur. En effet, comme l'écrit R. Amossy, « le pouvoir des mots dérive de l'adéquation entre la fonction sociale du locuteur et son discours : un discours ne peut avoir d'autorité s'il n'est prononcé par la personne légitimée à le prononcer dans une situation légitime »<sup>829</sup>. Fort de son *ethos* prédiscursif, l'archevêque de Kinshasa incite la population congolaise à se prendre en mains pour s'opposer à la fraude à la Constitution. Ce faisant, il rejoint l'objectif de la CENCO qui, depuis 2006, entend « inscrire le pays dans le registre des nations respectables et dignes » (M27 § 12 ; E25 § 23 ; M11 § 4). Le Message a de plus, le mérite de qualifier les événements (état de siège, drame, révolte, insécurité générale) et de trouver des mots qui prédisposent le peuple à sortir de la léthargie et d'une torpeur indifférente. Il cible les acteurs du drame congolais et dénonce dans une langue qui fixe clairement les responsabilités du gouvernement et définit les tâches et devoirs spécifiques de la population au regard du drame que vit le pays<sup>830</sup>. Seule voix audible d'une autorité ecclésiastique pendant la

---

<sup>829</sup> AMOSSY, R., *Images de soi dans le discours*, Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1999, p. 128 s.

crise du mois de janvier 2015, le Message tombe comme une parole autorisée qui essaie de souder la Nation et de lui donner un sens en dénonçant les pseudo-valeurs sacralisées par la Majorité présidentielle. Il disqualifie sans les nommer le Président J. Kabila, ses agioteurs, zéloteurs et laudateurs. En invitant dans la ligne de la CENCO (M27 § 14. 6) le peuple à « rester vigilant pour s’opposer par tous les moyens légaux et pacifiques à toute tentative de modification des lois essentielles au processus électoral dans notre pays » (M27 § 14. 6), l’archevêque de Kinshasa propose à la population un « imaginaire démocratique » de défense de la légalité. Il l’organise autour des mythes de la « justice » et de la « vérité ». On peut dire qu’il y a un consensus antiautoritaire qui unit le peuple et l’archevêque de Kinshasa. À notre avis, ce consensus ne délégitime pas les manifestations de la rue pour autant qu’elles sont non-violentes, légales et pacifiques, et dans la mesure où elles constituent l’unique espace d’appel dans un contexte de fraude à la Constitution<sup>831</sup>.

L’archevêque de Kinshasa construit un *ethos* d’autorité, de compétence et de *parrhésiaste*. Au lieu de se perdre dans l’évasion spirituelle, L. Monsengwo évoque la résistance ouverte de la population à travers des actions légales et pacifiques résolues, susceptibles, d’une part, de laminer les certitudes péremptoires et les subterfuges inopérants de la Majorité présidentielle et, d’autre part, d’éradiquer la fraude à la Constitution. Son propos suggère à l’auditoire d’autres sous-entendus : la fin de la démocratie de la résignation<sup>832</sup>, la justification des manifestations légales et pacifiques de la population. Autant de dispositions qui nourrissent son appel à la vigilance active. Nous allons y revenir sous peu.

La révolte de la population ayant agi comme un accélérateur du rejet de la fraude à la Constitution, elle apparaît comme une délégitimation de la Majorité présidentielle. En érodant sensiblement la légitimité du Président J. Kabila, elle a entraîné entre autres

---

<sup>831</sup> O. Fillieule et D. Tartakovsky soulignent que dans le contexte de la Russie, « la manifestation de la rue s’impose comme l’arme la plus efficace aux opposants ». Lire d’eux, *La manifestation, op. cit.*, p. 27. Lire aussi BRATTON, M., WALLE (van de), N., *Democratic Experiments in Africa, op. cit.*; OBERSCHALL, A., « Social Movements and the transition to Democracy », *art. cit.*, pp. 25-45 ; HOWARD, M.-M., ROESSLER, P.-G., « Liberalizing Electoral Outcomes in Competitive Authoritarian Regimes », *art. cit.*, pp. 365-381.

<sup>832</sup> REVEL, J.-F., *Le regain démocratique, op. cit.*, p. 442.

effets immédiats le rejet de la proposition de la loi électorale de son camp. On pourrait disserter sur ses effets directs sur les manifestants et ses effets indirects sur la population congolaise. Il resterait à explorer la possibilité d'impulser une synergie d'action et de conjuguer la participation politique sous ses deux formes à savoir la participation de la rue (manifestations prévues par l'article 26 de la Constitution congolaise) et la forme de participation politique la plus conventionnelle à savoir le vote. Ceci devra nous occuper *infra*.

#### 4.4.4. Problèmes et perspectives

Nous avons déjà eu l'occasion de noter la préférence de l'épiscopat congolais pour l'activité électorale comme forme de participation politique et indicateur de la démocratisation. Les évêques prennent le parti d'une démocratie électorale et s'impliquent dans la construction sociale du vote. À l'horizon 2016, leur approche de la démocratie des urnes achoppe sur la résilience de la démocratie qui se manifeste par le recours à la violence (assassinat, atteintes à la liberté, intimidations), et l'intention affirmée de rejeter les élections justes et libres (manipulation des élections par la fraude)<sup>833</sup>. Elle se collette à la transgression délibérée de l'autorité de la loi (pas de séparation des pouvoirs, projet de changement unilatéral de la loi électorale, instrumentalisation des textes de la Constitution). Ces symptômes classiques du contournement du consensus démocratique<sup>834</sup> auxquels s'ajoute la « balkanisation

---

<sup>833</sup> Sur les élections de 2011, lire BOUVIER, P. et OMASOMBO, J., « Les élections de 2011 en République démocratique du Congo », in S. MARYSSE et J. OMASOMBO (dir.), *Conjonctures congolaises : chroniques et analyses de la RD Congo en 2011*, *op. cit.*, pp. 28-59.

<sup>834</sup> Ce qu'établit SHEDLER, A., « Comment observer la consolidation démocratique », *art. cit.*, pp. 225-244.

institutionnelle »<sup>835</sup> préoccupent la CENCO au point qu'elle décide d'envoyer sa délégation aux concertations nationales.

Rappelons pour mémoire que ces concertations qu'une partie de l'opposition avait boycottées étaient organisées par un régime contesté, en quête de légitimité. Pour avoir tant disserté sur ce déficit de légitimité, en participant aux dites concertations, la CENCO a implicitement donné sa caution à la reconquête de la légitimité par un régime aux abois. Rappelons-nous, le régime de J. Kabila accuse les traits d'un autoritarisme personnaliste. Il s'inscrit dans le jeu démocratique sans perdre sa part d'autoritarisme. En conséquence, il ne se soumet pas aux règles de l'alternance. Un des traits caractéristiques de la crise qui le fragilise est l'absence de légitimité. Dès lors, les concertations voulues et initiées par le Président J. Kabila sont une tentative de relégitimation qui est fonction des acteurs qui y sont impliqués. Leur participation est un soutien inespéré au pouvoir en perte de vitesse. Au reste, la présence de la CENCO à cette grande messe est ressentie comme une recharge du pouvoir de J. Kabila. L'arbitraire et la désinvolture dans le rapport aux textes caractéristiques du régime de J. Kabila n'ont pas permis la concrétisation des résolutions et recommandations des concertations nationales. Le but non avoué de ces assises étant d'assurer la légitimité au Président J. Kabila et de pérenniser son pouvoir, elles ont fait le lit à l'utilisation partisane des règles et procédures au profit de la consolidation de l'autoritarisme. L'ingénierie constitutionnelle et l'instrumentalisation de la démocratie parlementaire à travers le projet de révision de la Constitution qui s'en suit participent de la stratégie de conservation du pouvoir.

Consolider la démocratie balbutiante par des élections et le respect de l'ordre constitutionnel (Me22 § 30) ne saurait s'accommoder de ces subterfuges. Appréhendée dans sa profondeur historique, depuis les élections de 2006, la Majorité présidentielle souffre d'un syndrome du non-respect de la parole donnée et des textes. Elle affiche les

---

<sup>835</sup> Selon M. Camau, c'est l'appropriation des ressources des appareils d'État par les élites dans le cadre de leur compétition. Lire CAMAU, M., *Remarques sur la consolidation autoritaire et ses limites*, in *L'autoritarisme dans le monde arabe : Autour de Michel Camau et Luis Martinez* [en ligne]. Le Caire : CEDEJ - Égypte/Soudan, 2005 (généré le 01 novembre 2014). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/cedej/1111>.

symptômes d'une déloyauté électorale et trafique les listes électorales, le déroulement du vote, le dépouillement et la proclamation des résultats aussi bien en 2006 qu'en 2011.

Dans le même esprit, avec les mêmes objectifs pointent déjà à l'horizon 2016, la mise en forme, la mise en sens et la mise en scène de la reconduction du mensonge, la pérennisation de la malhonnêteté et le triomphe de la corruption. La Constitution censée limiter l'arbitraire est en proie aux « préférences subjectives d'un groupe d'hommes »<sup>836</sup>. Dans le dessein inavoué de conserver le pouvoir, en conformité avec les règles formelles, mais en contradiction avec les finalités de la Constitution, la Majorité présidentielle a d'abord postulé une révision constitutionnelle, puis se ravissant, elle opte pour une rélaboration de la loi électorale. Œuvre du ministre de l'Intérieur et ancien secrétaire du PPRD, cette manière d'assurer la légalité à un acte illégal avec son corollaire de manipulations du système électoral (calendrier électoral, mode de scrutin électoral et conditions d'éligibilités) fait de la Constitution un instrument de domination<sup>837</sup>.

On comprend donc la détermination des évêques congolais à protéger la Nation en s'opposant à toute forme de continuisme<sup>838</sup>. Nous leur savons gré d'avoir posé le problème de la fraude à la Constitution au niveau normatif, juridique et éthique. Avec compétence, l'épiscopat congolais fonde l'intangibilité de l'article 220 de la Constitution, le préservant de toute révision formelle et de toute initiative qui le viderait de son contenu essentiel (M27 § 7). Que les évêques aient prévenu des éventuelles voies détournées qui prolongeraient illégalement les échéances électorales en 2016 dénote leur maîtrise des subtilités de la fraude à la Constitution. Qu'ils aient insisté sur la souveraineté du peuple illustre leur détermination à défendre la capacité du peuple à faire prévaloir son choix. De là leur option pour la sensibilisation de la population à

---

<sup>836</sup> HABERMAS, J., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 15-19.

<sup>837</sup> FAURE, Y.-A., *Les constitutions et l'exercice du pouvoir en Afrique noire : pour une lecture différente des textes*, Paris, Economica, 1984, pp. 214-230.

<sup>838</sup> Lire DJEDJRO, M.-F., « Fraudes électorales et constitutionnalisme en Afrique », in J.-P. VETTOVAGLIA *et alii*, *Démocratie et élections dans l'espace francophone*, Bruxelles, Bruylant, 2010, pp. 785-815.

travers l'éducation civique et électorale. L'enjeu pour eux est la refondation morale de la société congolaise (Me22 § 31) et l'inscription de l'éthique dans l'agir politique. L'on comprend donc que le mensonge et la fraude comme problème moral mobilisent leurs réflexions.

La dénonciation de la violence que représente le mensonge érigé au service de l'autoritarisme de l'État<sup>839</sup> par la CENCO a connu une réception positive auprès de la population. En donnant écho à la parole épiscopale, les manifestations dénonçant le projet de révision constitutionnelle ont été un « acte de parole politique » du peuple. Elles ont attesté la souveraineté du peuple et illustré que celle-ci ne s'exerce pas seulement dans les urnes, mais non moins dans la rue. La souveraineté populaire en acte de contestation des élections volées ou de protestation contre le projet de révision constitutionnelle mérite d'être prise en compte par l'épiscopat. À notre avis, elle est productive pour contenir la fraude à la Constitution. Ceci requiert des évêques de dépasser l'interprétation « monologique » de l'action (engagement individuel) au profit de l'action collective au nom de la foi<sup>840</sup>. La fraude électorale et la fraude à la Constitution étant un phénomène récurrent de la jeune démocratie congolaise, nous estimons qu'à l'instar de la Commission Épiscopale pour les Ressources Naturelles créée le 7 juillet 2007 pour répondre à un besoin réel et urgent, à savoir l'éradication de l'exploitation outrancière des minerais de la guerre, l'épiscopat gagnerait à créer une commission dont les observatoires, en synergie avec la CENI et la société civile, travailleraient dans le sens d'une consolidation constitutionnelle en veillant à la loyauté électorale et en œuvrant à limiter les révisions frauduleuses, partielles ou totales de la Constitution<sup>841</sup>.

---

<sup>839</sup> FILLEULE, O., *Sociologie de la protestation, op. cit.*, p. 48.

<sup>840</sup> COLLOVALD, A. et GAITI, B., *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, La Dispute, 2006, p. 206.

<sup>841</sup> Il s'agit, comme l'illustre O. Dabène en prenant l'exemple latino-américain, de soutenir les efforts pour l'équilibre des pouvoirs, une renaissance des prérogatives parlementaires, un renforcement du pouvoir judiciaire et des pouvoirs de contrôle. DABÈNE, O., *La Région Amérique latine. Interdépendance et changement politique*, Paris, PFNSP, 1997.

Cette commission réfléchirait à un modèle électoral de démocratisation qui respecte l'ordre constitutionnel et la souveraineté du peuple. L'épiscopat a ouvert une voie en ce sens avec l'envoi de ses observateurs électoraux. Il lui reste à penser le contrôle de l'intégrité du processus électoral et à développer une approche claire des manifestations en cas d'élections volées.

La tentative de fraude à la Constitution de janvier 2015 a été contreproductive pour la Majorité présidentielle. Elle a été marquée par une défection de son élite et non des moindres, la mobilisation de la population et la formation d'un système de conflit intégrant les transfuges de la Majorité présidentielle. La conjonction de la menace verticale (population) et horizontale (élites de la Majorité présidentielle) aux injonctions de « puissances punitives » (ONU, Union européenne, puissances occidentales)<sup>842</sup> pousse sur l'humus de la réceptivité ou de la vulnérabilité du système politique actuel. Elle mérite d'être capitalisée par la population et vulgarisée comme un chapitre de l'éducation civique et électorale de la CENCO.

La révision de la Constitution pose le problème éthique d'authenticité, de véracité et d'intégrité. Elle questionne la fonction critique de l'Église catholique congolaise sur le point précis de son apport à la moralisation de la vie publique. En fondant la gestion du pays sur l'exigence axiologique, la CENCO établit une congruence entre les valeurs démocratiques et les valeurs de l'Évangile. L'introduction de l'aléthique dans l'espace public autoritaire où la vérité est en exil, engage l'Église catholique à promouvoir la démocratie des valeurs. Nous allons revenir sur cette conviction fortement affirmée des évêques congolais au chapitre suivant.

---

<sup>842</sup> LEVITSKY, S., WAY, L., *Competitive Authoritarianism, Hybrid Regimes After the Cold War*, New York, Cambridge University Press, pp. 40-41.



#### 4.5. Composantes rhétoriques, modèle discursif et cadre générique de la parole épiscopale congolaise

La parole épiscopale congolaise véhicule des idées, des opinions, des faits ordonnés suivant des stratégies rhétoriques dans le but d'enseigner, de faire croire, de faire agir et donc d'inspirer, d'inciter ou d'accompagner les pratiques des chrétiens dans l'espace public. Suivant la distinction établie par bon nombre de traités de l'antiquité, nous proposons, dans les lignes qui suivent, de dégager les composantes rhétoriques de la parole épiscopale congolaise sur les élections. Sans les analyser toutes, nous examinons celles qui correspondent au contenu du discours (*inventio*) et à ses figures (*elocutio*) à savoir les composantes éthiques (*ethos*), argumentatives (*logos*), pathétiques (*pathos*) ainsi que l'organisation du discours (*dispositio*). Nous laissons de côté la composante actionnelle (*actio*) c'est-à-dire la typodisposition, la typographie, la ponctuation ainsi que la composante mémorielle (*memoria*)<sup>843</sup>. Après avoir présenté la manière dont les différentes composantes rhétoriques de la parole épiscopale sont normées par le genre, nous développons les spécificités discursives de la parole épiscopale à partir de sa disposition et de son argumentation.

---

<sup>843</sup> REBOUL, O., *Introduction à la rhétorique*, Paris, PUF, 1991, p. 55 ; KIBÉDI VARGA, A., *Rhétorique et littérature. Études de structures classiques*, Librairie Klincksieck, 1970, p. 32 s.

#### 4.5.1. La parole épiscopale au risque du genre

La parole épiscopale relève de la doctrine sociale de l'Église et appartient au champ religieux. La structuration interne de ce discours se décline en une grande variété regroupée par « airs de famille » à travers une dénomination stabilisée : Homélie, Lettre pastorale, Mandement, Déclaration, Message, Mémoire, Exhortation, Communiqué, Mise au point, Point de presse, Appel. Ces dénominations constituent un « magistère social » que charrie l'expression générique que nous avons convenu d'appeler parole épiscopale<sup>844</sup>. Les différents discours susnommés abordent tous, à des degrés divers et avec des accentuations spécifiques, des questions sociales, morales, spirituelles, politiques et participent à une même visée : inspirer ou accompagner les pratiques des chrétiens dans leur vie privée et dans l'espace public. Dans leur brièveté, ils définissent dans l'espace social une certaine identité énonciative historiquement circonscriptible<sup>845</sup>. Nous rangeons ces divers discours sous le terme parole épiscopale thématifiée comme genre du discours des évêques. Fondé sur R. Amossy, nous estimons que « le genre de discours, en prise sur la société qui l'institutionnalise, détermine des buts, des cadres d'énonciation et une distribution des rôles préalables »<sup>846</sup>.

Suivant leur dénomination propre, chaque discours conserve une structure interne, correspond à un type de locuteur : individuel (Homélie, Mandement, Conférence de presse, Point de presse, Message) et collectif (Mémoire, Déclaration, Exhortation, Message, Appel). Il mobilise suivant les contextes un dispositif de communication qui peut être oral ou écrit, et s'adresse à un auditoire varié : fidèles catholiques, peuple congolais, hommes de bonne volonté, Président de la République<sup>847</sup>. D. Maingueneau

---

<sup>844</sup> Voir supra p. 202.

<sup>845</sup> MAINGUENEAU, D., « Analyse du discours et archive », *Semen* 8, Configurations discursives, Annales de l'Université de Besançon, 1993, p. 97.

<sup>846</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 31.

<sup>847</sup> Nous traitons ici du discours écrit.

souligne que la scène générique est extrêmement stricte, tolérant peu de variation<sup>848</sup>. Avec ses régularités internes, chaque dénomination constitue un genre institué qui se comprend mieux dans le cadre de la situation de communication. Selon D. Maingueneau, « le genre définit aussi les conditions d'utilisation des textes qui relèvent de lui »<sup>849</sup>.

De ce point de vue, « La situation de communication surdétermine en partie les acteurs, leur donne des instructions de production et d'interprétation des actes langagiers "et est donc " constructrice de sens »<sup>850</sup>. Si, à la suite de F. Rastier et B. Pincemin, l'on tient compte du fait que les genres sont déterminés par les pratiques sociales, qu'ils sont reconnus et décrits par la linguistique, on se gardera d'omettre que c'est une réalité intertextuelle, par laquelle peuvent s'expliquer certaines affinités et certaines régularités entre des textes. C'est dire que, s'agissant de la parole épiscopale, on peut parler en termes de « genre sociopolitique de l'épiscopat » et désigner par là, un modèle discursif ayant ses caractéristiques textuelles propres, dont le lexique est dépendant des normativités théologiques<sup>851</sup>.

Remarquons que la parole épiscopale s'inscrit dans un espace discursif préexistant. Elle est régulée par les rôles qui, depuis Rome, sont prescrits aux évêques<sup>852</sup>. Qui plus est, elle est codifiée et normalisée par des interdits, des obligatoires et des contraintes discursifs qui fonctionnent comme des balises de l'orthodoxie et enjoignent les évêques à observer certaines contraintes sociales qui charrient quelques argumentaires récurrents délimitant l'énonçable, le dicible, le scriptible<sup>853</sup>, bref un indiscuté politique<sup>854</sup>. Les

---

<sup>848</sup> MAINGUENEAU, D., « Genres de discours et modes de généricité », *Le français aujourd'hui*, 159, 2007, p. 15.

<sup>849</sup> *Idem*, *Genèse du discours*, op. cit., p. 152.

<sup>850</sup> CHARAUDEAU, P., *De l'argumentation entre les visées d'influence de la situation de communication*, art. cit., p. 15.

<sup>851</sup> RASTIER, F. et PINCEMIN, B., « Des genres à l'intertexte », dans *Cahiers de praxématique* 33, 2000, pp. 83-111.

<sup>852</sup> D. Maingueneau établit que chaque genre de discours comporte une distribution préalable des rôles. Lire de lui, *Le contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993, p. 219.

<sup>853</sup> LE BART, C., TEILLET, P., « Erreur, lapsus, gaffes, fautes... le discours politique comme genre », dans R. RINGOOT et alii, *L'analyse de discours*, Rennes, Éditions Apogées 2004, pp. 53-56 et passim.

textes analysés, de quelque façon que nous leur rendons compte, illustrent que les évêques sont pris dans une formation socio-discursive qui contraint fortement l'énonciation. L'organisation religieuse leur impose des procédés canoniques stéréotypés, fixe les contours de leur statut d'énonciateur, assigne à leur discours des attributs formels et des marques constitutives, des obligatoires discursifs, des cheminements argumentatifs et un « déjà là » discursif argumentatif et interprétatif. Il est certain, en tout cas que, ce modèle discursif, avec ses règles de fonctionnement et de contraintes<sup>855</sup> trace les limites convenues du dicible et du scriptible. Le discours épiscopal est ainsi traversé par une standardisation des points de vue. À bien considérer les choses, c'est un discours de compromis, résultat d'une pluralité de voix qui, au gré des débats, oscille entre accords et désaccords, dissensions et contradictions. Les évêques tirent leur autorité tant de leur position<sup>856</sup> que de leur rôle à l'intérieur de la formation discursive. Leurs énoncés sont encadrés, médiatisés et stabilisés<sup>857</sup>.

Cela dit, la parole épiscopale s'accommode aussi de variations novatrices et de décalages<sup>858</sup>. Il faut convenir que le contrôle institutionnel et la reconnaissance des limites du pensable et du dicible dans une société donnée ne suppriment pas la liberté des locuteurs ni n'entament leur spontanéité créatrice. Comme l'enseigne l'analyse stratégique,

*« la conduite humaine ne saurait être assimilée en aucun cas au produit mécanique de l'obéissance ou de la pression des données structurelles. Elle est toujours l'expression et la mise en œuvre d'une liberté, si minime soit-elle. Elle*

---

<sup>854</sup> LE BART, C., « L'analyse du discours politique : de la théorie des champs à la sociologie de la grandeur », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 72 | 2003, mis en ligne le 29 avril 2008. URL : <http://mots.revues.org/6323>.

<sup>855</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, op. cit., p. 217.

<sup>856</sup> Nous prenons ce terme au sens où l'entend P. Charaudeau à savoir « la position qu'occupe un locuteur dans un champ de discussion » et les « valeurs qu'il défend (consciemment ou inconsciemment) et qui caractérisent en retour son identité sociale et idéologique ». Voir CHARAUDEAU, P. et MAINGUENEAU, D., *Dictionnaire d'analyse du discours*, op. cit., p. 453.

<sup>857</sup> MAINGUENEAU, D., « Analyse de discours et archive », *Semen* 8, mis en ligne le 12 juin 2007, consulté le 23 mars 2015. URL : <http://semen.revues.org/4069>.

<sup>858</sup> ADAM, J.-M., HEIDMANN, U., *Le texte littéraire pour une approche interdisciplinaire*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, s. c., 2009, p. 17.

*traduit un choix à travers lequel l'acteur se saisit des opportunités qui s'offrent à lui dans le cadre des contraintes qui sont les siennes* »<sup>859</sup>.

Les acteurs disposent d'une liberté relative et d'une possibilité de jeu autonome<sup>860</sup>. Il subsiste une zone d'incertitude inhérente à toute situation organisationnelle<sup>861</sup>. Nous entendons bien à la suite de P. Charaudeau que « tout acte de langage se trouve sous la responsabilité d'un sujet qui est à la fois contraint par la situation et libre de procéder à la mise en discours qu'il jugera adéquate à son projet de parole »<sup>862</sup>. Jean Michel Adam et Ute Heidman, pour leur part, évoquent la possibilité pour les locuteurs d'introduire « plus ou moins de variations novatrices, de décalages en jouant tant avec la langue qu'avec le système de genres disponibles »<sup>863</sup>. À cet égard, il convient de s'interroger sur l'usage de cette liberté dans un discours institutionnel, censé manifester la cohérence doctrinale et la cohésion affective, et ce dans un contexte hiérarchique<sup>864</sup>.

La parole épiscopale se déploie donc dans le cadre rigide d'une « conventionalité »<sup>865</sup>. tacite, un « surmoi » ecclésial dont les déterminations sociales et institutionnelles, les dominances et récurrences, les invariants et « lieux communs » marquent le travail discursif du sceau de l'homogène et du régulé. Les quelques traits qui caractérisent le genre sociopolitique de la parole épiscopale ont une valeur normative pour les évêques

---

<sup>859</sup> CROZIER, M., *L'acteur et le système*, op. cit., p. 45 s.

<sup>860</sup> BERNOUX, P., *La sociologie des organisations*, op. cit., p. 121.

<sup>861</sup> *Idem*, p. 137.

<sup>862</sup> CHARAUDEAU, P., *De l'argumentation entre les visées d'influence de la situation de communication*, art. cit., p. 15.

<sup>863</sup> ADAM, J.-M. et HEIDMANN, U., *Le texte littéraire pour une approche interdisciplinaire*, op. cit., p. 17.

<sup>864</sup> Avec la crise postélectorale, par ses conférences de presse, le Cardinal L. Monsengwo, archevêque de Kinshasa, avait mâtiné de quelques virtualités de nouveauté les lois du genre du discours sociopolitique, ses codes, ses préconstruits, ses figures et ses énoncés-types.

<sup>865</sup> Nous nous inspirons de la théorie du développement moral de L. Kohlberg particulièrement de ses développements sur le stade conventionnel. L'absence de remise en cause des références construites pendant l'enfance correspond chez les évêques à l'*habitus* généré par le séminaire (*habitus* individuel au sens où B. Lahire le développe) et à l'*habitus* de classe (*habitus* au sens de P. Bourdieu, celui qui se structure grâce à l'accumulation du capital social commun au sein du corps des « successeurs des apôtres »). La logique du groupe, la loyauté y afférente ainsi que les exigences de l'orthodoxie conditionnent leurs prises de position. Lire KOHLBERG, L., *Essays on Moral Development. Vol. I : The Philosophy of Moral Development : Moral Stages and the Idea of Justice*, New York, Harper and Row, 1981 ; *Idem*, *Essays on Moral Development. Vol. II : The Psychology of Moral development : The Nature and validity of Moral Stages*, New York, Harper and Row, 1984. Sur l'*habitus*, lire LAHIRE, B., *La Culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

si bien que s'exerce sur chacun d'eux, à des degrés divers certes, la logique élasienne de la surveillance et de l'auto-contrôle<sup>866</sup>.

Les contraintes du genre rejoignent de manière frappante les élaborations sociologiques sur la notion de « champ ». D'inspiration bourdieusienne, cette notion correspond à un espace structuré dans lequel les participants accomplissent leurs fonctions<sup>867</sup>. Elle renvoie à « des secteurs de l'activité sociale et intellectuelle qui jouissent d'une relative autonomie par rapport à l'État (ou pouvoir politique)<sup>868</sup>. Le champ religieux possède ses institutions et des contraintes institutionnelles, ses instances de légitimation et un corps de spécialistes<sup>869</sup>. Les évêques par exemple, occupent diverses positions dans le champ. Ces positions influent sur l'exercice de la parole. Qui plus est, les évêques ont été socialisés d'une manière qui leur inculque une *illusio*<sup>870</sup>. Intériorisée comme croyance collective dans le jeu, l'*illusio* « marque les limites assignées aux variations ou infractions, en conditionnant leur force persuasive »<sup>871</sup>. Investis socialement dans un rôle, les évêques intègrent un code institutionnel d'appartenance, intériorisent un *habitus* institutionnel et les valeurs de l'institution au nom de laquelle ils s'expriment. Il nous faut à présent dire un mot sur l'ordonnement de leur discours.

---

<sup>866</sup> ELIAS, N., *La Société de cour*, Paris, Calman-Levy, 1974 ; BONNY, Y., QUEIROZ (de), J.-M., NEVEU, E., *Norbert Elias et la théorie de la civilisation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003.

<sup>867</sup> Sur la notion de champ, lire BOURDIEU, P., « Le champ littéraire », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 89, 89, 1991, pp. 3-46.

<sup>868</sup> GARAND, D., « Propositions méthodologiques pour l'étude du polémique », *art. cit.*, p. 254.

<sup>869</sup> *Ibidem*.

<sup>870</sup> BOURDIEU, P., *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1998 ; LE BART, C., « L'analyse du discours politique : de la théorie des champs à la sociologie de la grandeur », dans *Mots. Les langages du politique* (En ligne), 72, 2003, mis en ligne le 29 avril 2008. URL : <http://mots.Revues.org/6233>, consulté le 25 mai 2013. COSLEY, P., « L'*illusio* chez Pierre Bourdieu. Les (més)usages d'une notion et son application au cas des universitaires », dans *Tracés. Revue de Sciences humaines* (En ligne), 8, 2005, mis en ligne le 20 janvier 2009, consulté le 17 février 2012. URL : <http://traces.revues.org/2133>.

<sup>871</sup> AMOSSY, R., *L'argumentation dans le discours*, *op. cit.*, p. 217. On comprend mieux l'écho rendu au cri des Congolais en examinant les lois du champ religieux. Ce dernier champ, au Congo, n'est pas autonome. Il est relatif à la normativité tant de l'État que de Rome. Il offre aux évêques, d'une part, des avantages matériels attenants à une certaine posture politique de neutralité. D'autre part, il propose le bénéfice symbolique des nominations et promotions qui couronnent une certaine fidélité à l'orthodoxie.

#### 4.5.2. De quelques agencements rhétoriques

« On ne peut persuader sans ordre, sans un arrangement qui plaise au cœur et à l'esprit »<sup>872</sup>, aime à souligner Aron Kibédi Varga. La trame première de tout discours est la distribution, la division et le classement des arguments. C'est ce que les traités de rhétorique appellent la *disposition*. C. Perelman établit qu'elle influe sur la saisie par l'auditoire de l'« ordre des énoncés »<sup>873</sup>. Celui de la parole épiscopale sur la crise électorale se déploie selon des opérations de liage et d'enchaînements qui s'inspirent des discours antiques et recouvre de manière ordonnée les quatre parties de la *disposition* : l'*exorde*, la *narration*, la *confirmation* et la *péroration*<sup>874</sup>.

La parole épiscopale norme une disposition textuelle obéissant à une « grammaire » relativement rigoureuse qui suit un schéma formalisable et récurrent dont elle observe les contraintes : un titre avec un sous-titre tiré de la Bible<sup>875</sup>, suivent la mention des destinataires et le Message proprement dit, organisé, en paragraphes de longueur inégale. Ces derniers sont numérotés et regroupés en unités sous un titre<sup>876</sup>.

L'*exorde* prépare l'auditoire, se concilie son estime et gagne sa bienveillance tout en aiguisant son attention. Il rend compte de l'occasion du discours et décline l'identité des évêques. C'est une entrée en matière par la *captatio benevolentiae*. L'indexation de celle-ci se fait souvent à travers l'énonciation des signataires et la mention explicite de leurs titres (*Cardinal, Archevêques et Évêques*)<sup>877</sup> ainsi que le rappel du statut social et institutionnel de l'épiscopat (*membres de la Conférence épiscopale nationale du Congo*). Les procédés les plus courants insistent sur le fait que l'instance de locution du

---

<sup>872</sup> KIBÉDI VARGA, A., *Rhétorique et littérature. Études de structures classiques*, op. cit., p. 70. Lire aussi PERELMAN, C., OLBRECHTS TYTECA, L., *Traité de l'argumentation*, op. cit. pp. 650-651.

<sup>873</sup> LAURENT, J.-P., *Quand dire, c'est plaire*, op. cit., p. 142.

<sup>874</sup> Comme le fait observer A. Kibédi Varga, certains auteurs disent argumentation au lieu de confirmation, proposition au lieu de narration. Voir KIBÉDI VARGA, A., *Rhétorique et littérature*, op. cit., p. 71.

<sup>875</sup> Certains Messages de l'épiscopat citent un passage scripturaire sans en donner les références, d'autres donnent les références dans le corps du texte.

<sup>876</sup> Il est facile de distinguer les titres par le type de caractères utilisés (italiques ou gras).

<sup>877</sup> À la fin du document, les évêques apposent leur signature, à côté de leurs noms qu'ils font suivre de leur titre et du nom de leur diocèse. Certains documents ajoutent une photo des évêques signataires.

Message épiscopal ne constitue pas une réunion d'évêques indifférenciés, mais un bloc uni, désigné de manière générique par l'acronyme « CENCO ». Il s'agit des « individus sociaux généraux » ayant « une œuvre commune à accomplir et notamment une œuvre discursive »<sup>878</sup>. L'*exorde* comprend l'introduction qui consiste soit en des souhaits adressés à l'auditoire, soit en une précision du lieu d'où les évêques parlent. Les évêques mentionnent souvent dans l'*exorde* le groupe de référence à savoir l'auditoire. Ils y évoquent aussi la *problématisation*. Celle-ci est souvent sectorielle et « structure problématiquement des objets particuliers [...] Sa fonction reste celle de l'inauguration de la parole autorisée, sa justification dans le concert idéologique »<sup>879</sup>. La problématisation s'ouvre par le cadrage de la situation, une présentation des faits. Elle donne aux évêques de construire leur compétence à s'exprimer dans l'espace public. Son principe général est « de prouver que l'Église se devait d'intervenir dans le débat idéologique qui secoue la société pour dénouer une situation autrement insoluble, pour sauver les âmes et la paix civile, pour transformer l'incertitude en connaissances certaines »<sup>880</sup>. L'épiscopat construit sa confiance à produire le discours en mettant en valeur son *ethos* pré-discursif.

La *narration* expose les faits souvent en les ordonnant de manière à construire un effet de contraste. Les points positifs suivent les points négatifs, les zones d'ombre celles de lumière ou vice versa. La *narration* est constituée *des propositions constatives* qui développent la séquence problématique. Ces propositions sont *constatives et verdictives*<sup>881</sup>. Les propositions *constatives* donnent aux destinataires des informations indispensables basées sur des faits. Elles sont *verdictives* au sens d'énoncés performatifs qui portent un jugement éthique. Ces énoncés ont souvent un ordonnancement par symétrie contrastive. Certains énoncés se rapportent à ce qui, du point de vue de

---

<sup>878</sup> CHARAUDEAU, P., MAINGUENEAU, D. (éds.), *Dictionnaire d'analyse du discours*, op. cit., p. 252, cité par R. AMOSSY, *La présentation de soi*, op. cit., p. 157.

<sup>879</sup> OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, op. cit., p. 108.

<sup>880</sup> *Idem*, p. 105.

<sup>881</sup> *Idem*, p. 108.



l'épiscopat, est perçu comme positif, recommandable ; d'autres concernent ce qui est négatif et non-recommandable.

Signalons ici que l'agencement de la parole épiscopale fait souvent entrer la *confirmation* dans la *narration*. Elle présente celle-là sous forme de *réfutation*. Les évêques réfutent les arguments du tiers ou les propos qui circulent dans l'espace public. Ils recourent aussi à des *propositions normatives-résolutoires* et des *propositions normatives-délibératives* qui inscrivent le discours épiscopal dans la praxéologie. Pragmatiques, les évêques n'éludent pas d'un point de vue argumentatif le questionnement qui fait passer de la réflexion à l'action. Sous le modèle prédictif et directif, parfois injonctif, ils adressent des recommandations différenciées à un certain nombre d'acteurs du champ politique congolais (M22, M3, M5, E5, D3, M11, M27) dans le but de faire transformer le monde par l'action future<sup>882</sup>. Ces recommandations prennent les contours des exhortations (M14), soit d'un rappel des responsabilités (D5), des actions concrètes à mener (D3) ou de quelques exigences (M24)<sup>883</sup>. La constellation des destinataires latéraux s'y trouve précisée. Il s'agit des acteurs sociaux désignés qui sont pris parmi les principaux protagonistes impliqués dans la problématique.

*La péroration* reprend le cadrage de la situation et procède souvent par une récapitulation, une reprise de l'objet central du discours. Elle s'achève par une prière et/ou des souhaits de bénédiction.

La parole épiscopale congolaise expose des faits et des problèmes suivant une distribution et une division qui ordonnent les arguments selon un ordonnancement spécifique enchâssant la *narration* et la *confirmation* entre l'*exorde* et la *péroration*. Un mot à présent sur son modèle discursif.

---

<sup>882</sup> Lire sur ce point BURGER, M., *Les Manifestes, parole de combat, op. cit.*, p. 94.

<sup>883</sup> D5b n'a aucune recommandation.

### 4.5.3. Les traits distinctifs du modèle discursif de la CENCO

Notre analyse de la parole épiscopale congolaise établit que la CENCO produit des discours institutionnels stabilisés marqués par une dynamique persuasive particulière. En effet, la parole épiscopale a « une manière qui lui est propre de construire ses paragraphes, ses chapitres, d'argumenter, de passer d'un sujet à un autre »<sup>884</sup>. Elle porte aussi la marque de ses auteurs à savoir les évêques<sup>885</sup>. En mettant en évidence leurs ressources sociales et culturelles, les évêques font une sélection préalable des faits et des valeurs, qu'ils décrivent d'une façon particulière, dans un certain langage et avec une insistance qui varie selon l'importance qu'on leur accorde<sup>886</sup>. On peut dès lors parler d'un style de la CENCO au sens d'une codification du discours perceptible par le choix de vocabulaires et d'expressions ainsi que la manière de dire les choses. Le Secrétaire général qui rédige les discours se conforme à des contraintes régulatrices qui imposent un processus rédactionnel et un type de discours, un genre rédactionnel et une manière de dire qui ont une prédilection pour la simplicité et la répétition, la tension et l'orientation vers l'agir.

Parmi les traits caractéristiques de la parole épiscopale congolaise, on retient qu'elle est une rhétorique sociopolitique basée sur des analyses concrètes et explicites. Il ne s'agit pas de traités doctrinaux ni d'exposés théologiques systématiques sur les questions de société, mais plutôt de discours à visée pastorale. Il demeure que la parole épiscopale congolaise sur les élections a un caractère de révélateur privilégié qui recourt aux voies argumentatives du *logos*, de l'*ethos* et du *pathos* articulées au noyau doctrinal et au savoir du sens commun (*doxa*). Codifiée et normée, elle mobilise comme sources la Parole de Dieu, les textes du Magistère, des principes moraux et des référents

---

<sup>884</sup> MAINGUENEAU, D., *Genèse du discours*, op. cit., p. 104.

<sup>885</sup> KERBRAT-ORECCHIONI, C., *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, 3<sup>e</sup> édition, Armand Colin, Paris, p. 157.

<sup>886</sup> Nous paraphrasons PERELMAN, C., *L'empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1977, p. 48.

normatifs<sup>887</sup>. Mise en discours du social et véhicule des données identitaires et éthiques, elle produit du sens, définit l'identité chrétienne, propose un vivre-ensemble, appuie la ferveur démocratique, informe les pratiques des chrétiens et fait de l'Église catholique un vecteur de mobilisation sociale et éthique. En livrant des principes de réflexion, des normes de jugement et des directives d'action, elle remplit une fonction d'auto-production symbolique de l'institution ecclésiale qui se donne une visibilité, une légitimité et une lisibilité dans l'espace public.

La parole épiscopale se révèle comme le discours d'un corps d'énonciateurs unis qui s'exprime d'une seule voix à travers un énoncé homogène. L'unité et l'unicité du discours étant ici signe de la cohésion et de la communion des évêques, ceux-ci adoptent un fonctionnement des « équipes de représentations »<sup>888</sup> qui parlent d'« une seule voix »<sup>889</sup> comme une instance morale. Leur énonciation collective construit l'identité collective de l'épiscopat. La parole épiscopale s'adresse à des destinataires individuels ou collectifs<sup>890</sup>. Son auditoire est soit homogène ou composite. Il se compose des fidèles catholiques, des hommes et des femmes de bonne volonté et/ou de l'ensemble du peuple congolais. La composition de l'auditoire influe sur l'argumentation. Celle-ci navigue dans les méandres des principes moraux. Elle prend les contours d'une moralisation qui recourt à des énoncés injonctifs et s'achève par des phrases à portée pragmatique : les recommandations. Celles-ci entendent faire agir des catégories bien ciblées de l'auditoire.

Les discours de la CENCO se signalent aussi par des titres évocateurs et suggestifs. Ceux-ci sont un acte illocutionnaire, un point d'accrochage dont l'énoncé fait participer

---

<sup>887</sup> Nous n'avons trouvé aucune référence des textes des théologiens dans les discours analysés. Les évêques congolais citent rarement les Pères de l'Église.

<sup>888</sup> GOFFMAN, E., *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 1 : La présentation de soi*, Éditions de Minuit, Paris, 1973, p. 79 s.

<sup>889</sup> Voir. OGER, Cl., « De l'esprit de corps au corps du texte : cohésion militaire et dissolution journalistique », *Langage et société*, n°94, décembre 2000, pp. 9-43.

<sup>890</sup> Il s'agit d'une parole pluriadressée dont l'auditoire est divisé sur les résultats des élections. Comme le dit C. Perelman, le locuteur « devra utiliser des arguments multiples pour gagner les divers éléments de son auditoire ». Lire PERELMAN, C., OLBRECHTS TYTECA, L., *Traité de l'argumentation, op. cit.*, p. 28. Sur l'auditoire pluriadressée, lire AMOSSY, R., « " Double adresse et auditoire composite " dans le discours électoral : Du clip au débat télévisé », dans J. SIESS et G. VALENCY, *La double adresse*, Paris, L'Harmattan, 2002, pp. 41-64.

à une interaction sociale<sup>891</sup>. Ils puisent dans la parole de Dieu et mettent en exergue un passage topique suivi d'une proposition.

Le cadre de référence du discours épiscopal est la mémoire collective de l'Église (Écriture et Tradition), le magistère épiscopal et parfois le souverain Pontife perçu comme lecteur de la mémoire collective. L'appel à une autorité légitimée et autorisée (Écriture, pape)<sup>892</sup> a valeur de caution et valide l'initiative des évêques de s'exprimer sur des questions sociales aux enjeux politiques importants. Il renforce leurs arguments, garantit la validité et l'orthodoxie de leur énonciation tout en confirmant leur souci de s'inscrire dans la continuité de la Tradition de l'Église. Cette continuité se vérifie aussi dans le renvoi aux discours antérieurs des évêques congolais. Le noyau doctrinal se ressourcement donc dans une Tradition qui garde une filiation argumentative avec, d'une part, l'enseignement du Magistère, celui du pape et, d'autre part, une « tradition particulière » : l'enseignement des évêques congolais. Les évêques ordonnent leurs arguments de façon endogène (rappel des écrits précédents, inscription dans une tradition) et les complètent par une ordonnance de façon exogène, articulée essentiellement autour des propositions implicites et des propositions métalinguistiques. C'est ici que leurs discours se renvoient les uns aux autres. On comprend donc que la parole épiscopale véhicule des solidifications discursives, des segments répétés et des unités phraséologiques stabilisées repérables dans les différents discours (lexiques, formulations conventionnelles, figement, collocation, cooccurrence et formules).

Comme le dit R. Amossy, les discours se répondent les uns aux autres, sont en relation avec des extérieurs à eux-mêmes, sont parlés par d'autres, présentent des porosités, circulent par fragments<sup>893</sup>. On peut dire à sa suite qu'il y a « mémoire générique ».

Selon D. Maingueneau, « les énoncés que saisit l'analyse du discours entretiennent une

---

<sup>891</sup> HOEK, L., *La marque du titre*, Paris, Mouton, 1981, p. 248.

<sup>892</sup> Les personnes autorisées sont en posture d'autorité. Elles ont un privilège d'efficacité à énoncer des propositions vraies. Les autres locuteurs-concurrents (autorités politiques) sont dans l'opinion commune disqualifiés pour avoir triché et donc falsifié la vérité. Voir BOURDIEU, P., *Langage et politique symbolique*, Paris, Seuil, 2001 ; DÉTIENNE, M., *Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 2e éd., 1994, pp. 97-103.

<sup>893</sup> AMOSSY, R. et KOREN, R., « Introduction », *Argumentation et analyse du discours* (Online), 1/2008, mis en ligne le 08 septembre 2008, consulté le 10 septembre 2010. URL : <http://aad.revues.org/184>. Cette porosité est rendue par les notions de « dialogisme », « polyphonie », « interdiscours », « intertextualité », « prédiscours ».

relation essentielle à une filiation et une mémorisation, ils s'insèrent dans un système de conservation et de réemploi »<sup>894</sup>. Il y a donc une relation implicite ou explicite entre les différents discours des évêques. On y trouve développé un dialogisme interdiscursif avec le Magistère et la Tradition. À la suite de D. Maingueneau, on peut parler d'intertextualité interne et externe<sup>895</sup>. En effet, la mémoire discursive de la parole épiscopale opère à l'intérieur du champ, lorsqu'elle cite le pape, d'autres textes du Magistère ou les textes de la CENCO. Elle fait œuvre d'intertextualité externe, lorsque le discours des évêques se ressource dans un « déjà-là » argumentatif qui n'est pas scripturaire ni magistériel. Ce discours touche à d'autres champs, par exemple le champ politique, économique ou juridique comme c'est le cas avec le discours sur la fraude à la Constitution.

Essayons à présent de faire une synthèse de l'analyse factorielle faite sur le discours sur les élections. Pour ne pas en rester à des généralités, rappelons que notre analyse s'est faite à partir de quelques catégories grammaticales : verbes, substantifs, adverbes, pronoms, déterminants, adjectifs et conjonctions. Quant à l'analyse des espaces lexicaux du politique, le champ lexical fixé par la CENCO nous permet de dresser une liste des syntagmes de son stock lexical, des formules stéréotypées et figées qui sont caractéristiques de la parole épiscopale congolaise. On peut dégager deux axes sémantiques qui corrént la Transition, les élections et la démocratie (premier axe), la paix, la justice et la vérité (deuxième axe). On relève la récurrence de certains mots (élections, démocratie, balkanisation, mission) et expressions (vérité des urnes, moralisation de la vie publique, culture politique, culture démocratique, État de droit, hommes politiques nouveaux, situation dramatique). Au-delà du sens qu'ils véhiculent grâce à leurs rapports avec d'autres mots, expressions ou propositions de la formation

---

<sup>894</sup> MAINGUENEAU, D., « Analyse du Discours et archive », *Semen* [En ligne], n°8, mis en ligne le 12 juin 2007, consulté le 8 mars 2014. URL : <http://semen.revues.org/4069>.

<sup>895</sup> *Idem*, *Genèse du discours*, *op. cit.*, p. 84.

discursive épiscopale<sup>896</sup>, ces mots et expressions charrient les valeurs mobilisatrices de l'institution ecclésiale.

Les évêques affectionnent trois types d'argumentation : d'abord l'argumentation par déduction ou par induction (structure par déduction et par induction), ensuite l'argumentation par analogie (structure par comparaison et par opposition), enfin l'argumentation par causalité (structure de cause à effet ou d'effet à cause)<sup>897</sup>.

On l'a vu, le sens n'est pas toujours énoncé de manière explicite. Les évêques ont une préférence pour l'implicite et disent certaines vérités sans le dire. O. Ducrot affirme non sans raison qu'« on a fréquemment besoin, à la fois de dire certaines choses et de pouvoir faire comme si on ne les avait pas dites, de les dire, mais de façon qu'on puisse en refuser la responsabilité »<sup>898</sup>. L'implicite « se donne comme une inférence ou proposition implicite que l'on peut extraire d'un énoncé et déduire de son contenu littéral en combinant des informations de statut variable (internes ou externes) »<sup>899</sup>. Il contribue à la construction des présupposés et des sous-entendus. Reposant sur la capacité de l'allocutaire à reconstruire ou à compléter l'élément manquant, l'implicite active une *doxa* préexistante sur les élections et ses organisateurs, sur la fraude à la Constitution et ses protagonistes. Dans la même ligne, les évêques sollicitent les évidences partagées par ceux qui font partie de leur situation de communication. En recourant à l'enthymème, ils laissent aux destinataires attentifs et informés le soin de compléter leurs phrases, de découvrir, dans le texte en pointillé, leurs affirmations importantes, ou encore de tirer une conclusion. Outre l'enthymème, ils préfèrent l'occupation<sup>900</sup>, l'épanorthose<sup>901</sup> et le parallèle<sup>902</sup>.

---

<sup>896</sup> PÊCHEUX, M., *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspero, 1975, p. 145.

<sup>897</sup> Sur ces argumentations, lire FORTIN, N., *La rhétorique. Mode d'emploi, op. cit.*, pp. 33-35.

<sup>898</sup> DUCROT, O., *Dire et ne pas dire. Principes de sémantique linguistique, op. cit.*, p. 5.

<sup>899</sup> KERBRAT-ORECCHIONI, C., *L'implicite, op. cit.*, 1986, p. 24.

<sup>900</sup> FONTANIER, P., *Les figures du discours*, Paris, Flammarion, 1968, p.410, du grec Prolepse, cette figure « consiste à prévenir ou à répéter d'avance une objection que l'on pourrait essayer, ou qui peut donner lieu d'ajouter de nouvelles raisons à celles qu'on a déjà alléguées ».

<sup>901</sup> FONTANIER, P., *Les figures du discours, op. cit.*, p. 408. L'épanorthose consiste à revenir sur ce qu'on a dit, ou pour le renforcer, ou pour l'adoucir, ou même le rétracter tout-à-fait, suivant qu'on affecte de le trouver, ou qu'on le trouve en effet trop faible ou trop fort, trop peu sensé, ou trop peu convenable.

Les évêques congolais donnent souvent l'impression de se retirer de l'énonciation. Par cette stratégie de l'effacement énonciatif, ils renoncent à la prise en charge de leur énoncé et lui attribuent un surcroît d'objectivité<sup>903</sup>. Tel est le cas lorsqu'ils masquent leur subjectivité en employant le présentatif « objectif » impersonnel « c'est ». Avec ce tour emphatique, la CENCO détache son propos par l'effet de saillance du « c'est »<sup>904</sup>. Roselyne Koren considère l'effacement énonciatif comme un simulacre linguistique, relevant d'une stratégie énonciative prise dans un continuum entre la subjectivation et l'effet d'objectivité. Selon elle, « ce type de stratégie est propre à certains genres de discours dans lesquels le locuteur a intérêt à afficher un *ethos* de neutralité et d'objectivité »<sup>905</sup> qui dissimule souvent des effets argumentatifs plus complexes, dont les enjeux sont interactionnels, interprétatifs, voire éthiques<sup>906</sup>. Les évêques se désinscrivent, disparaissent de la scène énonciative et utilisent de plus la modalité impersonnelle « on » qu'ils appliquent soit à eux-mêmes ou à leur auditoire. Ils adoptent une posture de neutralité. Mais on l'a vu plus d'une fois, l'usage de cet énonciateur indéfini et universel est parfois indistinct et prête à confusion<sup>907</sup>. Par prudence ou par convenance, l'épiscopat recourt aussi à l'ambiguïté ainsi qu'à l'euphémisme. Usant des propositions *constatives*, *rapportantes*, *normatives-résolutoires* et *normatives-délibératives*, les évêques emploient souvent l'impersonnel, les tournures modalisatrices et des expressions à très forte performativité. Attentifs « aux voix concurrentes ou convergentes qui circulent », ils imputent des propositions *rapportantes* aux locuteurs-

---

<sup>902</sup> FONTANIER, P., *Les figures du discours*, op. cit., p. 429. Le parallèle consiste dans deux descriptions, ou consécutives, ou mélangées, par lesquelles on rapproche l'un de l'autre, sous leurs rapports physiques ou moraux, deux objets dont on veut montrer la ressemblance ou la différence.

<sup>903</sup> VION, R., « "Effacement énonciatif" et stratégies discursives », in MATTIA (de), M. et JOLY, A., (éds), *De la syntaxe à la narratologie énonciative*, Paris, Ophrys, 2001, p. 334.

<sup>904</sup> LAURENT, J.-P., *Quand dire, c'est plaire*, op. cit., p. 92.

<sup>905</sup> KOREN, R., « La responsabilité des Uns dans le regard des Autres : l'effacement énonciatif au prisme de la prise de position argumentaire », *Semen* [En ligne], 22, 2006, mis en ligne le 02 mai 2007, consulté le 14 juin 2013. URL : <http://semen.revues.org/2820>.

<sup>906</sup> PROVENZANO, F., « Effacement énonciatif et *doxa* dans le discours théorique : l'exemple de Julia Kristeva », *Argumentation et Analyse du Discours* [En ligne], 5 | 2010, mis en ligne le 20 octobre 2010, consulté le 06 novembre 2012. URL : <http://aad.revues.org/973>.

<sup>907</sup> Sur l'amplification de la personne, D. Maingueneau, insiste : *on* est « un élément autonome qui désigne un sujet humain indéterminé. C'est le contexte qui permet de lui conférer une valeur, qui peut être très variable ». MAINGUENEAU, D., *L'Énonciation en linguistique française*. Paris, Hachette, 1994, p. 24. Voir aussi du même, *Les termes clés de l'analyse du discours*, Paris, Seuil, 1996, p. 20.

concurrents qui ne sont pas nommés explicitement dans le texte. Bien que n'étant pas nommés, les auteurs de l'énoncé antérieur qu'ils réfutent ne sont pas pour autant inconnus de leurs destinataires nominaux.

Le discours des évêques congolais affiche une récurrence des déontiques. Son intention étant de convaincre l'auditoire, la compétence discursive des évêques est rendue par l'usage récurrent des trois modalités (vouloir, pouvoir, devoir) qui les situent par rapport à l'action à accomplir et définissent la modalité de certitude, parfois de probabilité et rarement de doute. À travers ces modalités à but directif auxquelles s'ajoutent la modalité interrogative et l'énonciation sentencieuse émerge une éthique qui assigne un comportement à l'auditoire<sup>908</sup>. Les modalités expriment tant ce que les évêques veulent faire que ce qu'ils veulent faire faire.

La CENCO est une institution productrice de performatifs. Dans la ligne d'une quête de précision de leur pensée, les évêques font un usage massif des auxiliaires avec infinitif. Ils expriment leur détermination à travers la modalité pouvoir ou devoir suivi d'un infinitif signifiant la décision et la détermination (nous ne pouvons nous empêcher, nous ne pouvons nous taire, devraient garantir, doivent s'engager, doit se poursuivre, doit venir, doit demeurer). Sous un mode promissif, ils recourent aux verbes pronominaux d'engagement ou des auxiliaires avec infinitif (veut apporter, puissent consolider, est appelé à exercer, ont la charge de veiller, doit se poursuivre, souhaite voir, saura tirer, nous ne nous laisserons pas de dénoncer)<sup>909</sup>.

Les évêques emploient la modalité impersonnelle, les marques de normativité et des formules injonctives (il est urgent, il est impérieux, il incombe, il s'avère) et les verbes performatifs de type assertif (affirmer, assurer, rappeler), engageant (s'engager, prendre acte), déclaratif (bénir, déclarer, condamner, croire, appeler, désapprouver), expressif

---

<sup>908</sup> Pour ne citer qu'un exemple, les évêques affirment : « Un pays ne se construit jamais dans le mépris des valeurs morales » (D5b § 7).

<sup>909</sup> Les évêques font usage aussi de la lexie « en vue de + infinitif » (en vue de renforcer, en vue d'apporter, en vue de démocratiser, en vue d'assurer). Voir M22.



(remercier, féliciter, louer) et directif (dire, réitérer, prier, recommander, inviter, demander).

Quant au modèle temporel, les évêques font usage de plusieurs tiroirs : le présent et le passé composé sont le tiroir pivot dominant l'imparfait, le passé simple et le futur. Le futur décline leur décision de transformer le présent. C'est souvent un futur prédictif qui tient lieu d'engagement. Il s'accompagne d'un infinitif qui met les évêques dans l'obligation morale d'accomplir leur promesse.

Concernant les modalisateurs, les évêques coulent leur certitude dans des adverbes et locutions adverbiales d'affirmation (effectivement, réellement, essentiellement, impérativement, impunément), de manière (facilement, suffisamment, impartialement, scrupuleusement, vivement, résolument) et d'intensité (fortement, efficacement, fermement). Ils font souvent appel aux termes subjectifs et excellent dans des évaluatifs.

Pluri-adressée, la parole épiscopale s'adresse à un auditoire complexe dont elle intègre la *doxa*. Elle répond aux visées persuasives, interactionnelles et informatives. Elle est une exaltation d'intentions morales qui entend inciter l'auditoire à l'action. Sur ce point précis, la parole épiscopale recèle un potentiel de persuasion évident.

Les images que les évêques construisent des destinataires dans leurs discours leur accordent une agentivité faible. Tenant compte de la *doxa* partagée par un auditoire composite, la performance des évêques réactive les possibles actanciels de l'auditoire. C'est ici qu'il convient, dans la perspective « analytique », de s'intéresser non pas seulement aux dits de la parole épiscopale, mais aussi aux silences de l'inénonçable<sup>910</sup>. À s'en tenir au texte, on peut dire qu'un silence plane sur les actions à entreprendre pour par exemple rétablir la vérité des urnes et sanctionner la tricherie. Sur ce point précis des actions à entreprendre, les évêques recourent à un vocabulaire de convenance. Plusieurs discours s'achèvent par des conseils qui portent des préoccupations d'ordre pratique et de l'action de beaucoup de Congolais. Lorsqu'il s'adresse à un auditoire

---

<sup>910</sup> Les lexiques manifestation et protestation ne figurent pas dans le stock lexical de la CENCO. Sur ce silence, lire SIBLOT, P., « L'éloquence des silences », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 23 | 1994, document 1, mis en ligne le 20 juin 2008, consulté le 16 janvier 2015. URL : <http://praxématique.revues.org/1441>.

segmenté entre les partisans du Président et ceux de son concurrent, le discours campe dans des généralités. Sans recourir à l'impératif, les évêques projettent chacun des destinataires dans le futur face à la reconstruction d'un Congo nouveau<sup>911</sup>. Ils leur indiquent la bonne manière, la manière exemplaire d'agir. Moulées sous la forme d'un acte prédictif, les recommandations qu'ils adressent aux acteurs de la scène politique congolaise usent souvent des verbes actifs. Placées sous le label de la vérité et ouvertes à des actions diversifiées, toutes ces indications normatives concrètes énoncent la position d'autorités et de responsables assumée par les évêques. Elles définissent de façon très générale les actions à entreprendre, laissant ouverte la question de leur articulation avec la réalité, car elles ne renseignent pas sur les dispositifs organisationnels à mettre en œuvre. Sans méconnaître l'analyse juridique ni disqualifier l'explication politique et économique, leurs propositions privilégient la perspective éthique et mettent donc l'emphase sur la responsabilité éthique.

L'organisation énonciative du discours épiscopal participe aussi à une autolégitimation qui construit l'image des évêques et celle de leur auditoire. Elle puise aux valeurs, attitudes, évidences partagées et soubassements doxiques. Le discours de la CENCO construit la compétence des évêques, rend compte de l'image qu'ils construisent. La cohérence énonciative de l'épiscopat congolais autorise à conclure que les évêques s'expriment en toute liberté et assument en responsables leurs discours. Engagés, ils construisent les *ethos* de crédibilité et les *ethos* d'identification. Ils les déploient selon un large éventail : *ethos* de « franchise », d'« expert en humanité », de « sérieux », de « vertu », de « puissance », de « caractère », d'« intelligence », d'« humanité », de « chef », de « solidarité », de « légitimité », de « compétence politique », de « responsabilité », de « probité morale », de « garant des valeurs », et de « vulnérabilité ». L'*ethos* d'interlocuteurs impartiaux et d'arbitres objectifs, de négociateurs véridiques et de conciliateurs privilégiés participe non seulement de leur force de persuasion, mais

---

<sup>911</sup> PETITJEAN, L., « L'impératif dans le discours politique », *Mots*, 43, juin 1995, p. 31.

survit aussi à la crise électorale<sup>912</sup>. Il leur permet de jouer aux conciliateurs des protagonistes de la crise électorale.

L'attention aux contraintes institutionnelles, aux pesanteurs doxiques et idéologiques, aux jeux de pouvoir, au genre de la parole épiscopale et à son modèle discursif permet de construire une *poïétique* de la parole épiscopale en contexte autoritaire. Elle renseigne sur l'identité discursive de la CENCO (propension à moraliser), sur sa légitimation ainsi que sur les fonctions de l'institution religieuse en contexte autoritaire. Concluons maintenant nos analyses.

---

<sup>912</sup> On pourrait bien discuter cette posture de neutralité et de désengagement des évêques dans la mesure où la posture « objective » et « impartiale » exclut toute forme de solidarité axiologique avec le peuple. Cette posture ne permet pas aux évêques de dire la vérité des faits ni de publier les résultats réels, vrais et certifiés des élections. Dans le contexte de la crise postélectorale, cette posture conforte l'opinion que l'épiscopat joue le jeu du pouvoir en place avec lequel il demeure solidaire.

## Conclusion

La structuration des relations entre, d'une part, l'Église comme expression administrative et institutionnelle de la religion, et d'autre part, l'État comme instance de régulation sociale nous amène à nous interroger sur l'articulation du religieux et du politique. Nous formulons notre interrogation par le biais des fonctions<sup>913</sup> de la religion en contexte de l'autoritarisme de l'État.

La question des fonctions de la religion n'est pas nouvelle. Elle fut une des préoccupations des pères fondateurs des sciences sociales, pour ne citer que des noms connus, tant dans la version classique d'Émile Durkheim<sup>914</sup> que dans celle structuro-fonctionnaliste de Talcott Parsons<sup>915</sup>, ou dans le néo-fonctionnalisme de Robert King Merton<sup>916</sup>. Mais elle rebondit aujourd'hui, dans les travaux qui cherchent à saisir le phénomène religieux dans la trame de ses relations avec la société globale. P. Michel et

---

<sup>913</sup> Du latin « *functio* » (accomplissement), le terme fonction désigne communément l'action, le rôle spécifique d'un organe. Il a des applications en mathématique, biologie, sociologie, ethnologie... Dans l'acception de P. Michel, il s'agit du rôle, de la tâche politique de la religion dans un ensemble social donné. Chez N. Luhmann, la fonction n'est pas « une causalité déterminante du maintien de certaines structures, en quoi consistaient les systèmes, mais un simple "schéma régulateur de sens", susceptible de permettre l'obtention des "équivalents fonctionnels" pour la solution de chaque problème ». Lire GARCIA AMADO, J.-A., « Introduction à l'œuvre de Niklas Luhmann », *Droit et Société*, 10/11, 1989, p. 47. Pour une approche synthétique, le sens et l'usage de ce mot, lire MENDRAS, H., *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2002, 115-120 ; WILLAIME, J.-P., *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995, pp. 35-39 ; COT, J.-P., MOUNIER, J.-P., *Pour une sociologie politique*, Tome I, Paris, Seuil, 1974, pp. 73-76 ; BOUDON, R., *La crise de la sociologie. Questions d'épistémologie sociologique*, Genève, Librairie Droz, 1971, p. 205 s. Lire aussi BOUDON, R., BOURRICAUD, F., *Dictionnaire critique de la sociologie, op. cit.*, pp. 259-265.

<sup>914</sup> É. Durkheim l'aborde dans *Le suicide* et dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. L'étude des relations causales entre les phénomènes l'amène à des développements sur les liens fonctionnels nécessaires entre les faits sociaux. La religion assume une fonction d'intégration. Lire de lui, *Le suicide*, Paris, Alcan, 1897; *Idem, Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1912.

<sup>915</sup> Selon T. Parsons, « la fonction d'un système vivant correspond à un ensemble d'activités destinées à répondre à un besoin ou à des besoins du système en tant que système ». Lire ROCHER, G., *Talcott Parsons et la sociologie américaine*, Paris, PUF, 1972, p. 60.

<sup>916</sup> R.-K. Merton critique trois postulats du fonctionnalisme de B. Malinowski et Radcliffe-Brown à savoir le postulat de l'unité fonctionnelle de la société, le postulat du fonctionnalisme universel et le postulat de nécessité. Il introduit les concepts de fonctions manifestes et de fonctions latentes. Il mentionne la fonction éventuellement désintégratrice de la religion. MERTON, R.-K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Brionne, Gérard Monfort, 1965, pp. 65-139. Pour sa part, J. Wach évoque aussi les influences destructrices de la religion. Lire WACH, J., *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955, p. 391.

G. Hermet<sup>917</sup> proposent des paradigmes élaborés sur la base du contexte totalitaire ou autoritaire et dont le degré de généralisation éclaire le contexte de l'autoritarisme spécifique à la RDC.

Un des postulats des travaux de P. Michel sur la Pologne souligne qu'en dépit de l'emprise du pouvoir communiste sur la religion, et nonobstant l'hostilité qu'il affiche envers elle, la religion s'y est posée en triple vecteur actif à l'échelle de l'individu, de la société et de la nation<sup>918</sup>. Elle a structuré des espaces d'autonomie. Le sociologue français n'a pas de peine à illustrer comment l'Église est devenue l'espace public de la société, le lieu où s'affiche et s'élabore la liberté de la Nation<sup>919</sup>, alors que l'espace extérieur était abandonné au pouvoir comme marginalisé<sup>920</sup>. Et d'expliquer : « Lieu d'un témoignage moral, le religieux a permis, dans le cadre de la résistance opposée au régime de type soviétique, d'articuler les initiatives sociales et elle a contribué, sinon à la recreation d'une société civile, au moins à remailler un tissu communautaire que le pouvoir s'était appliqué à atomiser »<sup>921</sup>. Véhicule privilégié d'expression d'un mal-être<sup>922</sup>, il a été à la source de l'émergence d'identités communautaires consolidées par l'exigence morale, sur base de la foi, au nom de l'éthique ou de la vérité<sup>923</sup>. La religion a été « un invariant, fournissant le répertoire qui a permis de témoigner du rapport noué par la société polonaise au pluralisme »<sup>924</sup>. Elle a été un véhicule privilégié de

---

<sup>917</sup> Par-delà la spécificité de leurs disciplines, les deux auteurs convergent dans leur questionnement sur la contribution du religieux à la structuration de la réalité politique et sociale. N. Luhmann les complète par ses élaborations sur la fonction interprétative de la religion. Les trois approches ne se ressource pas dans des données issues de l'étude des sociétés sans écriture, mais plutôt dans celle des sociétés contemporaines, dans un contexte totalitaire (P. Michel) ou autoritaire (G. Hermet), où le religieux est fonctionnel, ainsi que dans le contexte d'une société moderne, fonctionnellement différenciée (N. Luhmann).

<sup>918</sup> MICHEL, P., *La société retrouvée. Politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris, Fayard, 1988, p. 10 ; *Idem*, « Religion, sortie du communisme et démocratie en Europe du Centre-Est », dans P. Michel (dir.), *Les religions à l'Est*, Paris, Cerf, 1992, p. 185.

<sup>919</sup> *Idem*, *Politique et religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 64.

<sup>920</sup> *Idem*, p. 63.

<sup>921</sup> *Idem*, « Religion, sortie du communisme et démocratie en Europe du Centre-Est », dans P. Michel (dir.), *Les religions à l'Est*, *op. cit.*, *op. cit.*, p. 186.

<sup>922</sup> *Idem*, *Politique et religion*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>923</sup> *Idem*, p. 72 - 95 *et passim*. Adossé aux catégories religieuses, le discours éthique a sombré après 1989 en un discours d'exclusion.

<sup>924</sup> *Idem*, « Religion en Europe centrale au XXe siècle », dans M. MASLOWKI, *Religion et identité en Europe centrale*, Paris, Belin, 2012, p. 39.

(re)définition et d'affirmation d'une identité<sup>925</sup>. P. Michel établit que de vecteur de latinité et d'ancrage dans la tradition occidentale, la religion catholique est devenue productrice et vecteur privilégié d'orientations axiologiques<sup>926</sup>.

P. Michel reconnaît que la religion remplit les fonctions classiques d'intégration<sup>927</sup>, de légitimation symbolique ou de stabilisation<sup>928</sup> et de recomposition sociale<sup>929</sup>. À ces fonctions, s'ajoutent d'autres, contemporaines, qui font du religieux un des lieux privilégiés du politique<sup>930</sup>. Comme tel, il participe à la redéfinition du politique<sup>931</sup>, à l'attestation d'une identité en transit, en cours de fabrication. À ce titre, le religieux constitue un vecteur potentiel d'opposition, lieu d'expression et de croissance de cette opposition<sup>932</sup>. Il remplit aussi la fonction de protestation contre tout mouvement qui peut générer une crise. Le religieux bouscule tous les repères et contraint à une redéfinition généralisée. Enfin, il tient une fonction de contestation d'instances centrales qui se révèlent incapables d'ordonner le mouvement et d'imposer des repères plausibles<sup>933</sup>. La fonction de protestation chez P. Michel se greffe sur celle de l'idéologisation. Cette dernière permet au religieux de structurer un univers de sens, dans le relatif et le mouvement, donc différent de celui de la politique, mais « en constant rapport de recouvrement et d'emboîtement, de complémentarité et d'opposition, voire de juxtaposition »<sup>934</sup>.

Indéniablement, l'interprétation fonctionnelle de la religion qui fleurit chez P. Michel met au jour les fonctions de contestation (*protest within*) et de protestation (*protest*

---

<sup>925</sup> *Idem, La société retrouvée, op. cit.*, p. 12.

<sup>926</sup> *Idem*, p. 35.

<sup>927</sup> *Idem*, « Le catholicisme polonais. Approches sociologiques », *Arch. de. sc. soc. des rel.*, vol. 49, 1, 1980, p. 168.

<sup>928</sup> *Idem, La société retrouvée, op. cit.*, p. 40.

<sup>929</sup> *Idem, Politique et religion, op. cit.*, p. 49.

<sup>930</sup> *Idem* « Internationalisation, conscience nationale, religion », *Social Compass*, vol. 41, 1, 1994, p. 40.

<sup>931</sup> *Idem, Politique et religion, op. cit.*, p. 49.

<sup>932</sup> *Idem, La société retrouvée, op. cit.*, pp. 30-31 ; 160 ; 172.

<sup>933</sup> *Idem, Politique et religion, op. cit.*, p. 43.

<sup>934</sup> *Idem*, p. 99.

*without*) élaborées par Joachim Wach<sup>935</sup>. On s'en convint aisément, les publications de ce dernier ont eu un écho positif au cœur du travail d'Henri Desroche à travers sa codification dans le triptyque attestation, contestation, protestation<sup>936</sup>. H. Desroche établit que la religion remplit trois types de fonctions relatives aux types de sociétés. Il établit que dans une société s'affirmant, se confirmant, s'attestant, la religion remplit une fonction d'intégration, d'attestation. Dans celle qui s'interroge sur elle-même, se redistribuant ses complémentarités et ses antagonismes, elle se manifeste comme une fonction de différenciation, et à la limite de contestation. Dans celle se niant, se refusant, se refusant elle-même, la religion joue une fonction de protestation, de révolte, voire de subversion<sup>937</sup>. Ce sont ces fonctions que G. Hermet développe dans son étude intitulée « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité »<sup>938</sup>.

Plus intéressante est l'analyse fonctionnelle de la religion au sein d'un système politique autoritaire que G. Hermet spécifie comme un régime à pluralisme limité<sup>939</sup>. Son analyse porte sur des situations réelles dont les sites sont l'Argentine de Péron, la Péninsule ibérique, l'Amérique latine, l'Europe orientale et l'Afrique subsaharienne. Le champ offert par l'Église catholique et les sectes protestantes l'amène à vérifier une hypothèse : « Les organisations religieuses relaient involontairement, dans une certaine mesure, les partis impuissants dans l'accomplissement de quelques-unes de leurs fonctions »<sup>940</sup>. En conjuguant la typologie de W.-D. Chambers, C.-D. Epstein et S. Neumann sur les partis

---

<sup>935</sup> WACH, J., *Sociologie de la religion, op. cit.* Le *protest within* est la protestation qui demeure à l'intérieur de ce contre qui elle proteste, le *protest without* est celle qui conduit à sécession.

<sup>936</sup> DESROCHE, H., *Sociologies religieuses*, Paris, PUF, 1968, pp. 56-74. H. Desroche développe une sociologie fonctionnelle qu'il déploie comme une sociologie différentielle. Tout en reconnaissant l'arbitraire de ce vocabulaire, il assimile la fonction d'intégration à celle d'attestation, la fonction de contestation à celle de différenciation. Voir aussi LALIVE D'EPINAY, C., *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris, Mouton, 1975, pp. 207-208.

<sup>937</sup> XHAUFFLAIRE, M., « Le lieu politico-ecclesial des collectifs de base. Vers une théologie contre-institutionnelle », dans M. XHAUFFLAIRE, (dir.), *La pratique de la théologie politique. Analyse critique des conditions pratiques de l'instauration d'un discours chrétiens libérateur*, Tournai, Casterman, 1974, p. 280.

<sup>938</sup> HERMET, G., « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, vol. XXIII, 1973, pp. 439-472.

<sup>939</sup> *Idem*, p. 441.

<sup>940</sup> *Idem*, p. 445.

politiques, il conclut que « dans une certaine mesure et dans certaines conditions, les institutions religieuses assument des fonctions politiques annexes ou substitutives de celles des partis »<sup>941</sup>. Il distingue d'une part, les fonctions politiques de relation avec les États comme les fonctions de légitimation du pouvoir établi (fonction d'appareil idéologique d'État selon les marxistes, et la fonction tribunitienne), et d'autre part, les fonctions de « logistiques » ou de « para-partisanes » (socialisation politique, sélection de leaders et élaboration de programme)<sup>942</sup>.

Disons-le nettement, la contribution de N. Luhmann à l'étude de la religion comme système de sens est aussi importante que difficilement « lisible »<sup>943</sup>. En effet, le sociologue allemand enrichit la théorie fonctionnelle par celle des systèmes. Il est intéressant de s'arrêter à sa théorie de la différenciation fonctionnelle<sup>944</sup>. N. Luhmann établit que « la société moderne est différenciée en sous-systèmes (sphère d'activité) ayant chacune une "fonction" spécifique et une indépendance relative »<sup>945</sup>. Il distingue les sous-systèmes qui s'imposent à tous les membres de la société et qui sont « prescriptifs », « actifs » (la politique, l'économie, la science, l'éducation, le droit) de ceux qui sont « facultatifs », « complémentaires » (l'art, la religion)<sup>946</sup>. Dans la même ligne, « il différencie la fonction spécifique d'un sous-système, c'est-à-dire sa fonction interne, de sa "performance", c'est-à-dire sa fonction externe, qui désigne son influence auprès des autres sous-systèmes, sur leur terrain propre, mais au nom de sa fonction

---

<sup>941</sup> *Idem*, p. 447.

<sup>942</sup> *Idem*, pp. 448-457.

<sup>943</sup> Lire LUHMANN N., *A Systems Theory of Religion*, Stanford, Stanford University Press, 2013, pp. 81-104 ; MINNEMA, L., « La religion comme système de sens. Introduction à la sociologie de la religion de Niklas Luhmann », *Social Compass* 45 (2), 1998, pp. 279-296 ; VINCENT, J.-M., « La société de Niklas Luhmann », *Cahier International de sociologie*, Vol. 107, juill.-déc. 1999, pp. 355-367 ; BARBESINO, SALVAGGIO, S.-A., « La sociologie de Niklas Luhmann », *Recherches sociologiques*, vol. 27, n° 2, 1996, pp. 25-57.

<sup>944</sup> Lire RUDOLI, F., « Différenciation fonctionnelle et sociologie chez Niklas Luhmann », *Société*, 61, 1998, pp. 81-95.

<sup>945</sup> Nous nous inspirons ici de l'article de LAMBERT, Y., « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés contemporaines*, 2000, 37, pp. 11-33, surtout la page 13. Lire aussi SCHÖFTHALER, T., « La théorie systémique dans la sociologie de la religion dans les pays de langue allemande : les paradoxes religieux de Niklas Luhmann », *Social Compass*, XXVII, 1980, 1, pp. 63-74.

<sup>946</sup> *Idem*, pp. 13-14.



spécifique »<sup>947</sup>. En plus de sa fonction sociale nécessaire, de sa fonction spécifique spirituelle, la religion, en tant que système social partiel est un sous-système social parmi d'autres<sup>948</sup>. Elle a une « importance centrale pour la constitution du système social »<sup>949</sup>. Elle remplit d'autres fonctions dans les autres sous-systèmes et concourt à la maîtrise de la contingence sociale, à la diminution de l'incertitude, à la réduction de la complexité<sup>950</sup>. On peut certes critiquer la linéarité du processus que N. Luhmann propose. Il demeure qu'il y a des interférences entre les sous-systèmes. Comme il l'explique, les différents sous-systèmes ne sont pas imperméables les uns par rapport aux autres. Le sous-système religieux n'est pas un champ clos, ni privé. Qui plus est, se fondant sur la nature complexe des sociétés modernes, N. Luhmann en vient à récuser la fonction d'intégration sociale au profit de l'intégration systémique. Il reconnaît au passage la fonction de stabilisation sociale de la religion et nuance sa fonction intégrative au profit de sa fonction interprétative<sup>951</sup>.

On l'aura noté, les auteurs évoqués supra suggèrent unanimement le rôle fonctionnel de la religion comme une participation à la perception et à la formulation du politique<sup>952</sup>. Outre la fonction tribunitienne et logistique, la religion catholique propose des valeurs à la société kinoise et participe à la construction du sens pour un vivre-ensemble fait de cohésion sociale. En remplissant la fonction interprétative et d'idéologisation, elle participe à la socialisation politique qui consolide le lien civique (préparation aux élections). La religion catholique joue aussi une fonction de stabilisation et de recomposition sociale. Vecteur potentiel d'opposition, elle oscille entre les fonctions

---

<sup>947</sup> *Idem*, p. 14.

<sup>948</sup> *Ibidem*.

<sup>949</sup> *Ibidem*.

<sup>950</sup> LUHMANN, N., *Funktion der Religion*, *op. cit.*, pp. 113 et 125.

<sup>951</sup> MINNEMA, L., « La religion comme système de sens. Introduction à la sociologie de la religion de Niklas Luhmann », *art.cit.*, pp. 279-296 *et passim*.

<sup>952</sup> COULON, C., « Religions et politique », dans C. COULON, D.-C. MARTIN, *Les Afriques politiques*, Paris, Éditions la Découverte, 1991, p. 103. Dans le contexte de la RDC, La question est celle des ressources disponibles dont dispose la religion pour aider le sous-système « politique » à résoudre des problèmes qui le dépassent.

«opiacées »<sup>953</sup> et celles de contestation et de protestation (marche des chrétiens). Elle pourvoit la société d'auxiliaires des régimes autoritaires, mais également des leaders de l'opposition effective. On l'a vu, suivant les mandats épiscopaux et les périodes, au gré des contextes et des conjonctures, la religion catholique a joué le rôle de « fonction politique de substitution » scandé dans cinq lignes : conflit, complémentarité, accommodement, collaboration ou ralliement. L'on peut dire qu'en RDC, la religion remplit la fonction d'intégration sociale ou de stabilisation politique. En effet, l'organisation religieuse catholique relaie les partis d'opposition et supplée à leurs fonctions de socialisation politique en structurant le vote, sélectionnant les leaders et élaborant les programmes d'éducation civique et électorale. Elle offre des structures d'accueil, des cadres de formation, d'éducation à la paix et à la non-violence, des moyens distincts de ceux contrôlés par l'État autoritaire<sup>954</sup>. Elle assure également la formation morale, civique et politique en vulgarisant les textes légaux et son enseignement, en brossant le profil des futurs dirigeants et en accompagnant les acteurs politiques. Dernière remarque enfin, la religion joue aussi une fonction désintégratrice en ne soutenant pas les marcheurs chrétiens.

La religion catholique n'est pas à l'abri d'un rôle dysfonctionnel, désintégrateur légitimant la domination. Cette fonction conservatrice est une indication que la religion est parfois, malgré elle, l'alliée objective du pouvoir autoritaire comme l'atteste la neutralité bienveillante ou le conformisme à l'égard du pouvoir tel que vécu avec les manifestations des chrétiens. Il semble assez incontestablement que la parole épiscopale congolaise participe à une forme de régulation des rapports sociaux et du politique fondée sur un système des valeurs et des croyances : valeurs chrétiennes et démocratiques. Elle donne une cohérence axiologique à l'engagement politique et vise la moralisation de l'espace public. Mais on l'a vu aussi, l'organisation religieuse ne promeut pas la constitution de groupes d'intérêt susceptibles de mettre l'État autoritaire

---

<sup>953</sup> Lire HOUTART, F., ROUSSEAU, A., *L'Église force anti-révolutionnaire*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière, 1973, p. 123.

<sup>954</sup> HERMET, G., « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *art. cit.*, p. 440.

devant ses responsabilités. Sa fixation sur l'engagement individuel au détriment de l'engagement collectif l'amène à jouer un rôle dysfonctionnel. Elle légitime indirectement le pouvoir autoritaire et fonctionne comme son auxiliaire. Il nous faut développer davantage sa régulation du politique.

## **Chapitre 5- La régulation religieuse du politique à Kinshasa**

L'analyse de la parole épiscopale congolaise sur les élections nous a permis de noter en creux les effets politiques des dynamiques religieuses. Le processus de recomposition du champ religieux pendant la Transition et la période post-transition rend compte du pouvoir normatif de la religion ainsi que des marquages religieux du politique. En faisant le pari de l'empirisme, nous avons appréhendé le sens et les fonctions de la religion et cerné le potentiel politique de la religion à partir des dynamiques endogènes et exogènes de l'organisation religieuse catholique. L'attention portée au dispositif discursif de la CENCO, à son action institutionnelle et aux pratiques des chrétiens nous a confronté aux valeurs qui ont concouru au remaillage de la société congolaise et à l'invention de nouveaux dispositifs qui renouvellent la sociabilité politique des Congolais. Il n'y a pas de doute que la religion participe à la socialisation politique. Elle façonne un ordre moral et politique particulier.

Le dispositif discursif de la CENCO est une performance dont la plausibilité sociale et l'efficacité politique sont avérées dans la gestion de la relation entre l'État et la société. Des chercheurs comme P. Michel et G. Hermet ont travaillé ce rôle d'interface similaire dans le contexte de totalitarisme (P. Michel) ou d'autoritarisme (G. Hermet). Ils y perçoivent l'exercice des fonctions diverses de la religion. Allant plus avant dans la réflexion, nous estimons que le magistère sociopolitique de la CENCO est une prise de position qui influe sur les procès de transformation de la société congolaise. Il faut en dire autant de la « charge subversive » des manifestations organisées par les chrétiens. Au-delà d'une réappropriation de l'espace normatif, ces manifestations donnent à l'organisation religieuse d'exercer un pouvoir régulateur. Il s'agit là d'une performance au sens où N. Luhmann l'entend, à savoir « la fonction externe, qui désigne l'influence

de la religion auprès des autres sous-systèmes, sur leur terrain propre, mais au nom de sa fonction spécifique »<sup>955</sup>.

Nous allons dans ce chapitre nous arrêter sur cette performance de manière à approfondir la régulation religieuse du politique à Kinshasa. Puisque l'organisation religieuse livre des orientations éthiques, nous allons développer son approche de la moralisation de la vie publique avant de proposer une vision prospective de sa praxis.

---

<sup>955</sup> LAMBERT, Y., « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *art. cit.*, p. 14.

### 5.1. *L'organisation religieuse catholique et la moralisation de la vie publique*

Une des préoccupations de la CENCO est de voir édifier en RDC un État de droit et une démocratie réelle et non pas fictive. L'appréhension juridique de l'État et sa mise en rapport avec le droit s'articulent autour de la Loi dont le respect est, pour l'épiscopat congolais, un des gages de la démocratie. Face au régime autoritaire personnaliste de J. Kabila qui a instrumentalisé le droit et brillé d'une désinvolture insolente dans ses rapports aux textes et à la parole donnée, la CENCO entoure le droit d'une valeur d'objectivité et considère ses formes préétablies comme étant dignes de respect. Elle voit en son instrumentalisation une crise des valeurs et un affaissement éthique préjudiciable à la paix sociale. Non seulement le non-respect du droit normalise l'arbitraire et consolide la violence, il durcit aussi la coupure entre l'État et la société. Pour résoudre tant soit peu cette crise des valeurs, l'organisation religieuse participe au processus de démocratisation du pays de manière variée : elle livre des prescriptions, formule des impératifs, propose des normes, promeut des valeurs, exerce l'influence et accompagne le processus électoral. Bref, en promouvant des valeurs, elle remplit une fonction régulatrice dont la pertinence s'éclaire à l'analyse du contexte sociopolitique, économique et culturel de la RDC.

Dans cette section, nous explicitons ladite fonction en trois temps. Nous commençons par quelques préalables sur l'usage du concept de régulation en sciences des religions. Nous illustrons ensuite la mise en œuvre de cette régulation par l'organisation religieuse catholique congolaise et enfin, nous mettons en rapport la *doxa* de la population congolaise et la moralisation de l'espace public.

### 5.1.1. La régulation comme concept opératoire en sciences des religions

C'est à l'ouvrage publié sous la direction de Madeleine Miaille que l'on doit les exposés les plus systématiques sur le concept de régulation<sup>956</sup>. Le concept a une longue histoire<sup>957</sup>. Il est opératoire en sciences techniques<sup>958</sup> avant de traverser d'autres disciplines notamment la physiologie où il désigne « la fonction qui assure la constance des caractéristiques du milieu intérieur d'un être vivant, en dépit des variations du milieu extérieur »<sup>959</sup>. Jacques Chevallier le retient comme caractéristique du concept d'un milieu en équilibre, malgré les perturbations extérieures, grâce à un ensemble d'ajustements<sup>960</sup>. Le terme de régulation trouve son origine dans la théologie et la métaphysique où il se rapportait à la manière de réduire le hasard et le chaos et de penser l'ordre du monde<sup>961</sup>. Pris dans son sens le plus large, il est dérivé de « *regula* »<sup>962</sup>. Il a connu une pérégrination dans les sciences techniques (mécanique)<sup>963</sup> en passant par la physique<sup>964</sup>, les sciences du vivant (biologie), les sciences sociales<sup>965</sup>, l'économie du

---

<sup>956</sup> MIAILLE, M., (dir.), *La régulation entre droit et politique. Colloque du Centre d'études et de recherches sur la théorie de l'État*, Montpellier, Université de Montpellier, 1992. Pour l'histoire de la notion de régulation, nous recommandons l'ouvrage de LICHNEROWICZ, A. et alii, *L'idée de régulation dans les sciences*, Paris, Maloine-Doin, 1977. Lire aussi, COMMAILLE, J., *L'esprit sociologique des lois*, Paris, PUF, 1994 ; CAMPICHE, R.-J., « La régulation de la religion par l'État et la production du lien social », *Arc. de Sc. Soc. des Rel.* 121, janv.-mars 2003, p. 8. CANGUILHEM, C., article « régulation », *Encyclopedia Universalis*, 1980, vol. 14, p. 1.

<sup>957</sup> Lire LICHNEROWICZ, A. et alii, *L'idée de régulation dans les sciences*, op. cit.

<sup>958</sup> J. Chevallier situe son apparition dès 1728 avec l'usage du terme « régulateur ».

<sup>959</sup> CHEVALIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », *art. cit.*, p. 78.

<sup>960</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>961</sup> MIAILLE, M., « La régulation : enjeux d'un choix », dans M. Miaille, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, op. cit., p. 16.

<sup>962</sup> *Ibidem*.

<sup>963</sup> Ici, c'est plutôt le mot régulateur qui est utilisé dans le domaine mécanique de l'horlogerie. Comme le dit M. Miaille, l'image technicienne d'un monde organisé comme une mécanique prévaudra et promotionnera l'idée de régulation. Lire d'elle, « La régulation : enjeux d'un choix », dans M. MIAILLE, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, op. cit., p. 16.

<sup>964</sup> En cybernétique, le concept de régulation permet aux « systèmes organisés de corriger leurs actions, par l'information qu'ils reçoivent sur les résultats obtenus et les réactions de l'environnement ». Lire CHEVALIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », dans M. MIAILLE, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, op. cit., p. 75 s.

<sup>965</sup> CROZIER, M., *État modeste, État moderne. Stratégie pour un changement*, op. cit., pp. 121-200.

développement et des finances<sup>966</sup>, les sciences politiques<sup>967</sup> ainsi que le droit<sup>968</sup>. Concept-clé de la théorie des organisations, il est adopté en sociologie où il permet le réinvestissement de l'idée de l'*autopoïèse* des institutions sociales<sup>969</sup>. De nos jours, la régulation est un paradigme majeur dans les sciences sociales où il sous-tend un mode de raisonnement dit systémique<sup>970</sup>. Ce mode envisage chaque élément de la réalité sociale, non pas isolément, mais à travers les relations d'interdépendance et d'interaction qui l'unissent à d'autres<sup>971</sup>. Cela noté, la construction du système accuse des limites, notamment l'arbitraire<sup>972</sup>. La régulation apparaît comme une extrapolation du chercheur affaiblie par un raisonnement circulaire ou tautologique : « Tout système appelle une régulation ; mais à l'inverse la régulation présuppose l'existence d'un système »<sup>973</sup>. Notons enfin que la régulation insiste sur l'auto-maintenance et laisse dans l'ombre la communication, l'autoréférence et la production créatrice ou *autopoïèse*<sup>974</sup>. Selon J. Chevallier, l'*autopoïèse* est un élément clé de la théorie générale des systèmes où il recouvre « l'ensemble des processus par lesquels les systèmes cherchent à

---

<sup>966</sup> AGLIETTA, M., *Régulation et crise du capitalisme*, Paris, Calman-Levy, 1976 ; BENASSY *et alii*, « Approches de l'inflation : l'exemple français, Recherches économiques et sociales (CORDES) », *La Documentation française* n° 12, octobre 1978, pp. 7-59. NOUREDDINE EL AOUI, « Théorie de la régulation : la perspective oubliée du développement », *Revue de la régulation* [En ligne], 6 | 2e semestre / Automne 2009, mis en ligne le 14 février 2012, consulté le 15 octobre 2012. URL : <http://regulation.revues.org/7641>. En sciences économiques, la régulation a donné naissance à l'école « régulationniste ». Lire M. MIAILLE, « La régulation : enjeux d'un choix », dans M. MIAILLE, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>967</sup> GAUDIN, J.-P., « La régulation et les sciences politiques », dans M. MIAILLE, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, *op. cit.*, pp. 27-42 ; JOBERT, B., « La régulation politique : le point de vue d'un politiste », in J. COMMAILLE et B. JOBERT (dir.), *Les métamorphoses de la régulation politique*, Paris, LGDJ, 1999, pp. 119-144.

<sup>968</sup> Lire en ce sens, AUTIN, J.-L., « L'usage de la régulation en droit public », dans M. MIAILLE, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, *op. cit.*, pp. 43-55 ; CHEMILLIER-GENDREAU, « Le droit international et la régulation », dans M. MIAILLE, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, *op. cit.*, pp. 57-70 ; JEAMMAUD, A., « Normes juridiques et action : rôle du droit dans la régulation », dans M. MIAILLE, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, *op. cit.*, pp. 95-125.

<sup>969</sup> CAMPICHE, R.-J., « La régulation de la religion par l'État et la production du lien social », *art. cit.*, p. 9.

<sup>970</sup> CHEVALLIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », dans M. MIAILLE, (dir.), *La régulation entre droit et politique*, *op. cit.*, pp. 71-93 ; REYNAUD, J.-D., *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, A. Colin, 1977.

<sup>971</sup> CHEVALLIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », *art. cit.*, p. 78.

<sup>972</sup> *Idem*, p. 82.

<sup>973</sup> *Idem*, p. 83.

<sup>974</sup> *Idem*, p. 84.



maintenir leur "état stationnaire", en annulant l'effet des perturbations extérieures »<sup>975</sup>. Elle conditionne la survie des systèmes et le maintien de leur identité<sup>976</sup>. Dans cette ligne, « la régulation peut correspondre à une représentation de la vie sociale privilégiant l'harmonisation des intérêts, la rationalité de l'organisation sociale et la pacification de l'univers social »<sup>977</sup>. Au niveau des représentations, la régulation véhicule l'idée d'équilibre, d'ajustement, d'adaptation, d'interdépendance, d'évitement des crises, de compromis et de cohésion sociale.

Le Dictionnaire de sociologie applique le terme de régulation à « tout processus de production et de négociation des règles qui organisent le monde social »<sup>978</sup>. Sans réduire la régulation au retour de l'harmonie et de la paix sociale, on peut inférer qu'elle est une « représentation de la vie sociale qui élimine la possibilité de conflits irréconciliables et qui donc pense le consensus comme mode indépassable de gestion des rapports sociaux »<sup>979</sup>. Marnix Dressen distingue la régulation de contrôle de la régulation autonome. La première « vise à instaurer "une relation de subordination sur les acteurs" »<sup>980</sup>. Le deuxième « cherche à instaurer une "régulation de solidarité" entre ceux d'en-bas »<sup>981</sup>. En science politique, la régulation est une des fonctions majeures exercées par le politique à travers la contrainte, la persuasion ou la prise en charge de

---

<sup>975</sup> *Idem*, p. 76.

<sup>976</sup> *Ibidem*. Sur la variété de processus de régulation, lire WALLISER, B., *Système et modèle. Introduction critique à l'analyse de système*, Paris, Seuil, 1977. Il distingue l'homéostasie des systèmes ouverts de l'entropie des systèmes clos ainsi que de la rétroaction positive ou négative. Lire LAPIERRE, J.-W., *L'analyse des systèmes politiques*, Paris, PUF, 1983.

<sup>977</sup> CAMPICHE, R.-J., « La régulation de la religion par l'État et la production du lien social », *art. cit.*, p. 9. On lira aussi avec intérêt, D. MERCURE, *L'analyse du social. Les modes d'explication*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005, pp. 223-313. Lire CHEVALLIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », *art. cit.*, pp. 79-80.

<sup>978</sup> ITÇAINA, X., PALARD, J., « Institutions religieuses et espace public. Les relations croisées entre christianisme et politique », dans T. BERTHET *et alii*, *Les nouveaux espaces de la régulation politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 284. Ils citent BOUDON, R. *et alii*, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 1999 ; BECCI, I., « Régulation : un concept polysémique » et « Tableau synoptique des relations Églises-État en Suisse », in R.-J. CAMPICHE, *Religion et lien social : construction et régulation des mobilisations religieuses*, Rapport final au Fonds national Suisse de la recherche scientifique, Lausanne, Institut d'Éthique Sociale, 2001, pp. 34-39 et annexe.

<sup>979</sup> MIAILLE, M., « La régulation : enjeux d'un choix », *art. cit.*, p. 18.

<sup>980</sup> CHEVALLIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », *art. cit.*, p. 75.

<sup>981</sup> *Idem*, p. 75. PARADEISE, C., « La théorie de la régulation sociale à l'épreuve de la pratique », in G. TERSAC, *La théorie de la régulation de Jean-Daniel Reyraud, débats et prolongements*, Paris, La Découverte, 2003, pp. 41-49.

certaines activités d'intérêt collectif<sup>982</sup>. Prenant appui sur cette acception, on peut parler de la régulation étatique de la religion<sup>983</sup>. Elle est de type normatif. Se pose alors la question de savoir dans quelle mesure peut-on soutenir une régulation religieuse du politique. En d'autres termes, le concept de régulation peut-il fonctionner comme un paradigme et être opératoire en sciences des religions ?

Avant de répondre à cette question, rappelons que l'organisation religieuse catholique parle de la régulation de la natalité. En effet, l'encyclique *Humanae vitae* du pape Paul VI sur le mariage et la régulation des naissances utilise ce terme de régulation au sens de contrôle. Ce sens devient usuel dans le langage ecclésiastique<sup>984</sup>. Se maintient-il lorsque le terme de régulation est appliqué à l'action de l'Église sur l'État ? Sans aller jusqu'à en faire un paradigme, il semble possible d'illustrer son opérationnalité en sciences des religions. Xabier Itçaina et Jacques Palard qui s'y sont appliqués sont fondés à développer la régulation religieuse du politique<sup>985</sup>. Prenant appui sur la science politique et la sociologie, ils entendent par régulation « les processus grâce auxquels un système politique est capable de résoudre les tensions ainsi que les effets déstabilisateurs liés à la concurrence pour le pouvoir », <sup>986</sup> ainsi que « tout processus de production et de négociation des règles qui organisent le monde social »<sup>987</sup>.

---

<sup>982</sup> CHEVALLIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », *art. cit.*, p. 80.

<sup>983</sup> Lire en ce sens, LUCA, N., « De la régulation étatique du religieux », *Arc. de sc. Soc. des rel.* 122, avril-juin 2003, pp. 31-37 ; CAMPICHE, R.-J., « La régulation de la religion par l'État et la production du lien social », *art. cit.*, pp. 5-18 ; ZYLBERBERG, J., « La régulation étatique de la religion : monisme et pluralisme », *Social Compass* 37, 1, 1990, pp. 87-96 ; MICHEL, P., « Légitimation et régulation étatique de la religion dans les systèmes de type soviétique : L'exemple du catholicisme en Pologne, Tchécoslovaquie et Hongrie », *Social Compass* 37, 1, 1990, pp. 117-125.

<sup>984</sup> Chez A et H. Isnard, il s'agit d'espacer les naissances. Lire d'eux, *Harmonie charnelle. Clé de la régulation*. Lyon, A. Isnard, sd.

<sup>985</sup> ITÇAINA, X., PALARD, J., « Institutions religieuses et espace public », *art. cit.*, pp. 283-307 ; *Idem*, « Médiation et socialisation. Les contributions du catholicisme à la régulation religieuse du politique », dans P.-A. TURCOTTE, J. REMY, (dir.), *Médiations et compromis : Institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 211-235.

<sup>986</sup> HERMET, G., BADIE, B., BIRNBAUM, P. et BRAUD, P., *Dictionnaire de la science politique et des institutions politiques*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, A. Colin, 2000.

<sup>987</sup> BOUDON, R., BESNARD, P., CHERKAOUI, M. et LECUYER, B.-P., *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 1999. Elle serait un « ensemble de processus (sociaux, juridiques, économiques, culturels, etc.) qui règlent dans la durée la vie sociale, assurent la préservation de la société, sa reproduction, le maintien du lien social ».

La seconde approche rejoint les idées véhiculées par la déconstruction de ce concept que propose M. Dressen. Ainsi qu'il le dit, « qui dit régulation dit production, renouvellement et interprétation des règles, c'est-à-dire leur actualisation ou encore l'ajustement de règles les unes par rapport aux autres »<sup>988</sup>. Règles est pris ici dans une acception proche de la tradition durkheimienne au sens de contrainte morale<sup>989</sup>, analogie avec la contrainte (physique) qui permet d'agir ou nous interdit d'agir d'une certaine façon<sup>990</sup>. X. Itçaina et J. Palard mettent en perspective la régulation dans la sphère catholique au travers des pratiques de médiation, et des effets à la fois individuels (religion et socialisation militante) et collectifs (matrices religieuses et éthique économique)<sup>991</sup>. Avec toutes les précautions qu'impose le transfert d'une forme théorique d'un registre épistémologique à un autre, nous nous inspirons de leurs travaux pour appliquer l'expression régulation religieuse du politique aux modalités de la prégnance des institutions religieuses sur la sphère politique.

En effet, si l'on place la régulation dans une vision systémique de la société, la religion exerce sa « performance » et son influence auprès des autres sous-systèmes, en l'occurrence le sous-système politique<sup>992</sup> à travers la persuasion et la prise en charge de certaines activités d'intérêt collectif. Les travaux de N. Luhmann suffisent à établir qu'elle participe ainsi à la constitution du système social et concourt à la maîtrise de la contingence sociale, à la diminution de l'incertitude, à la réduction de la complexité<sup>993</sup>. Rappelons que pour l'auteur de *Funktion der Religion*, « dans toute société, il existe une fonction religieuse prise en charge soit par une religion reconnue, soit par une instance

---

<sup>988</sup> DRESSEN, M., « La régulation sociale : de quoi s'agit-il ? », in P. AUVERGNON, *Les régulations sociales en devenir. Espaces, acteurs, modalités*, Lyon, Chronique sociale, 2008, p. 73.

<sup>989</sup> CHEVALLIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », *art. cit.*, p. 73.

<sup>990</sup> *Ibidem*. Lire REYNAUD, J.-D., *Les règles du jeu, L'action collective et la régulation sociale*, *op. cit.*, p. XVI.

<sup>991</sup> ITÇAINA, X., PALARD, J., « Institutions religieuses et espace public », *art. cit.*, pp. 292-299.

<sup>992</sup> Voir par exemple LALIVE D'EPINAY, C., *Religion, dynamique sociale et dépendance. Les mouvements protestants en Argentine et au Chili*, Paris-La Haye, Mouton, 1975. Il propose une mise en rapport entre comportements sociopolitiques et traditions religieuses.

<sup>993</sup> Voir à ce sujet l'article de LUHMANN, N., *The differentiation of society*, New York, Columbia University Press, 1990 ; MINNEMA, L., « La religion comme système de sens. Introduction à la sociologie de la religion de Niklas Luhmann », *art. cit.*, pp. 279-296 ; RUDOLI, F., « Différentiation fonctionnelle et sociologie chez Niklas Luhmann », *art. cit.*, pp. 81-95.; LAMBERT, Y., « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *art. cit.*, p. 13.

sociale remplissant cette fonction »<sup>994</sup>. Nous soutenons donc que la religion peut aider à surmonter des crises de par sa fonction de repenser la réalité et de réorienter les modes de vie<sup>995</sup>.

Nous ne prenons pas la régulation comme l'expression d'une théorie sociale susceptible d'expliquer la corrélation entre religion et politique. Ce qui importe dans notre contexte, c'est son usage descriptif comme une institution, une norme, une pratique, une fonction, des procédures et des processus dont le substrat idéologique rejoint les valeurs mobilisatrices charriées par l'épiscopat. La concrétisation de sa fonction régulatrice est rendue possible grâce aux mécanismes et procédures ecclésiastiques qui organisent un vivre-ensemble harmonieux. Nous appliquons donc le terme de régulation à la crise multisectorielle congolaise sur le point focal des élections. Le lieu d'où se situe notre emprunt est la sociologie et la politique. Comme le précise J. Chevallier, « sur un plan macro-sociologique, [ce terme permet] de mettre en évidence les processus sur lesquels la société parvient à harmoniser les comportements de ses membres, à régler les conflits qui les opposent, à dépasser les contradictions qui la déchirent pour parvenir à l'intégration »<sup>996</sup>. Celles-ci sont marquées par le désordre et des dysfonctionnements qui créent une rupture entre l'État et la société. Cette crise de confiance qui s'apparente à une dialectique entre rupture et continuité<sup>997</sup> se joue sur le terrain des valeurs. Les organes formellement labélisés comme censés réguler cette crise (Assemblée nationale, Sénat, Cour constitutionnelle et CENI) se retrouvent domestiqués, pris dans les rets du clientélisme consécutif à une gestion néopatrimoniale et autoritaire de l'État. Ils connaissent une érosion de confiance et un déficit d'imputabilité entraînant une crise de légitimité. L'État qui selon l'acception de Georges Burdeau est « régulateur dialectique

---

<sup>994</sup> LUHMANN, N., *Funktion der Religion*, Francfort, Suhrkamp, 1977.

<sup>995</sup> BERGER, P., LUCKMANN, T., *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, New York, Double Day, 1966 ; BERGER, P., *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Centurion, 1971 ; *Idem, La rumeur de Dieu. Signes actuels du surnaturel*, Paris, Centurion, 1972 ; *Idem, Affrontés à la modernité. Réflexions sur la société, la politique, la religion*, Paris, Centurion, 1980.

<sup>996</sup> CHEVALLIER, J., « De quelques usages du concept de régulation », *art. cit.*, p. 78.

<sup>997</sup> Dans la ligne de GLEIZAL, J.-J., « Critique du droit et théorie de la régulation », *Économie et société*, tome XVIII, 1984, n° 11, p. 91.

de l'ordre et du mouvement »<sup>998</sup> connaît par conséquent des apesanteurs. Il y a sortie de l'État, une quasi-absence que les évêques explicitent en affirmant que « le pays n'est pas gouverné. La visibilité de l'État est à peine perceptible » (M22 § 10). Bref, l'État se révèle incapable de repenser la réalité. Le déficit d'articulation entre l'État et la société n'est pas ensemencé par une intervention substantielle de l'opposition politique. Cette situation à la lisière de l'anomie permet à l'organisation religieuse d'occuper une position d'interface susceptible de construire le vivre-ensemble propice à l'avènement de l'État de droit et à la démocratisation du pays. Pour reprendre une expression de Paul Valadier, l'Église joue « le jeu de la raison publique, donc de l'argumentation raisonnable et de la discussion, plutôt que celui de l'affrontement »<sup>999</sup>. De cette manière, elle exerce de fait une régulation du politique par des discours, des prises de position et un ordonnancement des pratiques.

---

<sup>998</sup> BURDEAU, G., *L'État*, Paris, Le Seuil, 1970, p. 103 s.

<sup>999</sup> VALADIER, P., *Rôle et place de la religion dans la société*, Paris, Seuil, p. 91.

### 5.1.2. La contribution de l'Église catholique à la régulation du politique

Nous avons déjà eu l'occasion de noter que la configuration sémantique du discours de la CENCO sur les élections est autant sociopolitique que théologique et morale. Elle brode sur les notions de Transition, élections, démocratie, justice, paix et vérité. Il nous faut développer davantage la mise en rapport des trois dernières notions.

L'articulation de la religion à la politique permet d'appréhender le fait religieux comme « un fait social susceptible de générer des comportements politiques, comme une source possible de légitimation politique ou de stratégie de résistance, enfin comme une forme de sociabilité »<sup>1000</sup>, bref, une matrice de production de « biens politiques ». Intégrant l'emprise et la déprise de la religion sur la politique, X. Itçaina et J. Palard ouvrent une piste de recherche sur la régulation religieuse du politique. Ils reconnaissent que la piste de recherche ainsi ouverte est à la fois innovante et plus risquée. C'est une perspective la moins étudiée à ce jour – car la moins assurée dans les recherches sur le religieux dans l'espace public<sup>1001</sup>. Nous allons suivre leur mise en perspective de la régulation religieuse du politique et placer dans une perspective historique plus large ladite régulation en RDC.

La première partie de cette recherche a suffisamment établi que depuis la décompression de la dictature de J.-D. Mobutu en 1990, l'espace public congolais connaît une mutation avec de nouveaux sites de débats, la floraison des ONG, l'effervescence des mouvements religieux et l'occupation de la rue par les manifestants. Jadis entièrement sous l'emprise du Parti-État dont le magistère politique était un vecteur de mobilisation sociale, l'espace public a connu des transformations suite au processus de démocratisation initiée par le Président J.-D. Mobutu. La croissance exponentielle des religions informelles a occasionné des déplacements dans le champ religieux qui est passé de l'économie du monopole à celle de la concurrence. Les

---

<sup>1000</sup> FRÉGOSI, F. (dir.), *Bruno Étienne, le fait religieux comme fait politique, op. cit.*

<sup>1001</sup> WILLAIME, J.-P., « Individus, communauté, société », dans *Semaine sociale de France, Les religions menace ou espoir pour nos sociétés*, Paris, Bayard, 2009, p. 284.

vellités de reconquête de l'espace public par les CPP de L.-D. Kabila et le PPRD de J. Kabila n'ont pas réussi à éroder le rôle du religieux dans l'espace public autoritaire. Des lignes majeures d'une nouvelle interaction entre le religieux et le politique se dessinent. Une nouvelle articulation entre État et Églises prend forme. Rappelons pour mémoire que l'État demeure une entreprise organisationnelle d'inclusion obligatoire, de détermination générale et de contrôle systématique qui soumet les habitants du territoire à la régulation politique, policière, économique, sociale et culturelle<sup>1002</sup>. Organisation de domination et gestionnaire des fonctions d'intégration, de production, de reproduction sociale, l'État laïc continue à exercer son rôle régulateur de la religion, mais dans le sens de la confessionnalisation de la politique. Dans la même ligne que l'action du Président J.-D. Mobutu en faveur d'un profil officiel organique de l'ECZ et d'un soutien logistique à l'Église kimbanguiste, le Président J. Kabila soutient l'organisation rationnelle des Églises de réveil auxquelles un statut légal est accordé. La représentation institutionnelle donne à l'ECC, à l'Église kimbanguiste et aux Églises de réveil une stabilisation sociale et fait d'elles, des interlocuteurs au même rang que l'Église catholique. Mais l'État utilise les autres confessions religieuses comme des appareils idéologiques, alliés face à l'Église catholique. Le jeu à somme positive se joue sur le terrain du clientélisme. Il fait de certains pasteurs opportunistes des médiateurs avides des bénéfices matériels et symboliques, accordés en prime par l'État. Celui-ci fait d'eux des éléments pertinents du système politique kabiliste<sup>1003</sup>.

Ce retour à la récupération politique de certaines institutions religieuses permet de saisir la nature politique inhérente à la religion dans un environnement politique et socio-culturel précis. Il rend obvie les influences réciproques entre la religion qui influe sur le politique et la manière dont celui-ci façonne la religion. La laïcité à la congolaise reconnaît à la religion un rôle de socialisation morale non exclusive dont la latitude

---

<sup>1002</sup> ZYLBERG, J., « La régulation étatique de la religion : monisme et pluralisme », *Social Compass* 1, 37, 1990, p. 88.

<sup>1003</sup> Un exemple suffit pour illustrer cette affirmation : sans vergogne, Mgr Marini a cautionné la fraude électorale en 2011. Il trouve des justificatifs au projet de révision de la Constitution en 2015, alléguant que seule la Bible ne peut souffrir de révision.

fluctue au gré de l'idéologie du pouvoir. Elle ne méconnaît pas l'apport civique, éthique, éducatif, social, culturel et militant de la religion. On se rappelle que le colonisateur belge accordait à la religion catholique une position légale privilégiée et légitime qui en faisait un vecteur religieux incontournable. En rupture avec la période coloniale, l'État théologien zaïrois avait limité le magistère moral et le pouvoir d'encadrement de l'Église catholique en contrôlant ses institutions socialisatrices ainsi que l'inculcation des valeurs religieuses et morales. En prenant le contrôle des programmes et des écoles comme lieu de socialisation, l'État zaïrois authentique entendait édifier une contre-religion civique de l'État. À cet effet, il avait pensé l'ordre moral, le spirituel et l'expérience religieuse, trouvant dans son idéologie des fondements aux valeurs de sa politique. La socialisation morale avec le recours à l'authenticité, le mobutisme, les cours d'éducation civique et la propagande a été un balisage politique du religieux, une tentative de clôture des espaces de vie de la population. En normalisant la religion, l'État est sorti de sa neutralité et de son rôle de régulateur impartial. Il a édicté les règles de fonctionnement à l'Église catholique (suppression des fêtes religieuses), touché à son symbolisme (interdiction des signes religieux dans l'espace public, peinture en noir des saints occidentaux) et même à sa doctrine (interdiction de baptiser avec les prénoms chrétiens). L'espace public était devenu un lieu d'affrontement entre le politique et le religieux sur le terrain des rapports sociaux et de l'inculcation des valeurs. Les limites de l'État en matière d'éducation civique et citoyenne ont fait le lit de la perte des valeurs qui ont déteint sur la vie publique.

Conflictuelle du temps du mobutisme, la régulation du religieux par le politique l'a été aussi du temps de L.-D. Kabila, comme elle l'est encore de nos jours, quoique souvent de manière feutrée avec le régime de J. Kabila. Avec ce dernier, c'est l'Église catholique plus que les autres confessions religieuses qui se retrouve dans la ligne de mire. Ces dernières sont instrumentalisées en fonction de leur utilité sociale et politique telle que définie par le système politique, lequel soit dit en passant, les ravale parfois au rang de ses composantes. L'on reconnaît ici à la suite de Allan Flanders que « le conflit est producteur de valeurs et de règles communes, il est d'ailleurs le meilleur générateur, même si les règles sont contingentes (elles peuvent ou non naître de ces



confrontations)»<sup>1004</sup>. Il aboutit à un « joint regulation » (régulations conjointes)<sup>1005</sup>. Les changements sociopolitiques que connaît la RDC n'éradiquent pas le religieux de l'espace public, mais s'en accommodent, le régentent en faisant advenir comme le dit J.-F. Bayart, une modernité sous forme de dialogue avec Dieu<sup>1006</sup>. Les appareils religieux occupent aussi un autre mode de présence non conflictuel dans la reproduction du social et sont un dispositif de régulation sociale. L'organisation religieuse catholique ne perd pas sa capacité de structurer le social, le monde, l'État et la société. Son intensité baisse sous les Kabila sans pour autant disparaître. On peut dire, pour reprendre a contrario la réflexion de M. Gauchet, qu'il n'y a pas de sortie de religion en RDC<sup>1007</sup>.

La religion exerce un rôle social, une régulation du politique dont la portée, selon X. Itçaina et J. Palard peut être repérée « au travers de deux modalités centrales de la prégnance des institutions religieuses dans l'espace public : les pratiques de médiation, et les effets à la fois individuels (religion et vote), médians (religion et socialisation militante) et collectifs (matrices religieuse et éthiques économiques) d'une socialisation politique marquée par le religieux »<sup>1008</sup>. La gestion de l'espace public par l'État n'épuise pas la capacité de la religion d'informer et d'influencer l'évolution de la société. Cette capacité se déploie aussi de manière informelle, diffuse et spontanée. En nous réappropriant les travaux de X. Itçaina et J. Palard, nous pouvons dire que la capacité de la CENCO est pensée, structurée dans une stratégie oscillant entre attestation (conformisme vis-à-vis du pouvoir) et contestation (dénonciation de la fraude électorale)<sup>1009</sup>.

---

<sup>1004</sup> FLANDERS, A., *Management and Unions, the Theory and Reform of Industrial Relations*, Faber and Faber, 1970, cité par J. Chevallier, « De quelques usages du concept de régulation », *art. cit.*, p. 76.

<sup>1005</sup> *Ibidem*.

<sup>1006</sup> BAYART, J.-F., (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>1007</sup> GAUCHET, M., *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

<sup>1008</sup> ITÇAINA, X., PALARD, J., « Institutions religieuses et espace public », *art. cit.*, p. 193.

<sup>1009</sup> *Idem*, « Médiation et socialisation. Les contributions du catholicisme à la régulation religieuse du politique », *art. cit.*, p. 215. Selon eux, l'action des institutions religieuses dans l'espace public peut s'effectuer dans la discrétion ou dans la visibilité, et exercer une influence latente ou manifeste. Lire aussi BRECHON, P. B., *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, 2000.

Engagé dans un processus politique de quête de légitimité, l'État congolais voit ses efforts de cohésion sociale laminés par son autoritarisme et sa partialité. N'exerçant plus adéquatement ses fonctions de régulation économique, sociale et juridique, il est lui-même à l'origine du désordre alors qu'il devrait œuvrer pour l'ordre et la cohésion nationale. Quant à l'Église catholique de Kinshasa, en amont des élections de 2006, elle étend son influence au niveau symbolique à travers les normes morales qui orientent les comportements des chrétiens et la formule de salutation des catholiques Kinois. Elle développe de nombreux lieux d'apprentissage à incidences politiques notamment les CEV et les divers mouvements de spiritualité. D'autres lieux de formation sociale et politique voient le jour et donnent une impulsion au « *Cri du Congo* » institué par le Cardinal F. Etsou et à l'invite du Cardinal L. Monsengwo : « Kinshasa lève-toi. Resplendis de la lumière du Christ ». L'action pastorale de l'Église de Kinshasa telle que déployée à travers l'éducation civique a des effets individuels perceptibles chez les chrétiens pendant les élections de 2006 et 2011. Celle de la CENCO prend en 2011, les contours d'une médiation censée concilier le Président J. Kabila et l'opposant É. Tshisekedi.

L'on peut donc soutenir que l'action de l'organisation religieuse catholique est une remise en question de l'orientation normative, de l'arrangement des règles et des pratiques du pouvoir en place. Sans s'inscrire ouvertement dans des stratégies de subversion, elle joue plus sur le terrain de l'engagement individuel que celui de l'agrégation des conduites individuelles à travers la mobilisation collective. Pour notre part, nous laissons de côté les effets individuels dans leur rapport entre religion et vote, car ils nécessitent une enquête sociographique articulée sur le rapport entre vote et appartenance religieuse. Cette corrélation ne peut être établie sur base d'études sérieuses pas plus que celle entre identité religieuse et vote idéologique. Il reste que l'Église catholique participe à la régulation du politique en s'impliquant dans la campagne d'éducation civique, en brossant le profil du candidat pour qui voter et en rappelant aux Congolais leur devoir civique. Elle joue un rôle de régulateur des élections en dénonçant les fraudes électorales. Il s'agit ici d'une régulation de contrôle qui ne balaie pas celle de l'État sans pour autant aboutir à une régulation commune. Disons donc qu'en misant

sur les valeurs républicaines adossées aux valeurs évangéliques, l'organisation religieuse catholique postule une régulation conjointe dont les forces et les faiblesses, les excès et les incomplétudes demeurent observables et éclairent les influences réciproques des deux sphères : religieuses et politiques<sup>1010</sup>. Certes, avec le nombre insuffisant de ses observateurs, les résultats concrets de cette régulation, en ce qui concerne les élections, sont limités. Ils suffisent néanmoins pour asseoir la vérité des urnes comme une exigence interpellante. Les effets médians d'une socialisation religieuse ne vont pas jusqu'au militantisme politique. Ils sont perceptibles avec les marches de 1992, 2012, et les manifestations de janvier 2015. Il est bien entendu établi que certains chrétiens membres du parti au pouvoir et des partis d'opposition participent à ces mobilisations.

Ces divers éléments empiriques interprétatifs font de la religion catholique une ressource d'action dans un contexte où les pratiques sociales et politiques restent imprégnées par les valeurs chrétiennes. Celles-ci constituent une matrice culturelle pour la majorité des chrétiens congolais. Sous un mode incitatif plutôt qu'impératif, la religion oriente la quête de sens, fournit des valeurs, donne des repères et exerce une critique sur les enjeux sociaux et politiques du système politique. Il n'est donc pas absent dans la construction du débat public. La visibilité de son action sociale et politique est perceptible dans l'approche morale qui affecte les marqueurs religieux de la politique congolaise. À commencer par la CNS construite sur les valeurs de pardon et de réconciliation, en passant par les concertations nationales fondées sur une approche consensuelle, sans oublier la devise du pays (paix, justice et travail), on découvre une congruence entre certaines valeurs chrétiennes et les valeurs démocratiques. Pour les évêques congolais, ces valeurs qui émaillent leur discours sociopolitique sont partagées par la société, se ressource dans la *doxa* du peuple congolais et constituent le substrat de la construction d'un État de droit. À ce titre, elles appartiennent à un cadre éthique partagé. Les évêques l'articulent à la vérité comme valeur adossée à la justice, la paix et

---

<sup>1010</sup> Il est clair qu'en toute rigueur, la réciprocité ne saurait être qu'imparfaite au regard des relations asymétriques caractéristiques des deux sphères.

l'amour. La manifestation d'une dimension attestataire de pouvoir politique de la religion influe sur les groupes sociaux et sur les systèmes. La CENCO exprime une quête éthique en réponse à la demande de sens en produisant la norme : la vérité.

En conclusion, au cœur de l'espace public autoritaire, la religion développe un rapport au politique qui l'institue comme un régime de justification éthique rationalisateur sur un vivre-ensemble articulé autour de la vérité.

### 5.1.3. La vérité des urnes, une doxa pour la moralisation de la vie publique

Depuis la colonisation belge jusqu'à nos jours, certes avec des nuances qui varient au gré des autoritarismes congolais, la religion joue dans l'espace public congolais un rôle d'« organisation axiologique culturelle »<sup>1011</sup>. Elle est une autorité morale qui œuvre à la structuration de la conscience morale des Congolais et à la refondation éthique de la politique. À partir de 1990, en réponse à la crise multisectorielle que connaît la RDC et au regard du délitement du lien social, sa mission de civiliser les rapports sociaux prend les contours d'une moralisation de la vie publique. Il convient de prendre ce terme de moralisation non pas au sens d'une imposition des valeurs qui aliénerait les choix individuels, mais plutôt comme une proposition des règles de conduite inspirées par l'éthique. La moralisation est une proposition des valeurs hiérarchisées qui sollicite la liberté des hommes et des femmes, et vise la cohérence axiologique, à savoir l'univers du sens, de la signification, de la cohérence en matière des comportements humains et de choix personnels et sociaux<sup>1012</sup>. C'est donc une mise en œuvre d'une éthique dans un contexte social, culturel, politique et historique, en l'occurrence celui de l'effritement des valeurs. Celles-ci sont « des ébauches prospectives, des idées héritées et fondatrices, instituées et institutives »<sup>1013</sup>. La CENCO porte une évaluation et un jugement sur la situation de crise et élabore des *propositions verdictives* dont un des effets perlocutoires est de transformer les Congolais en acteurs de la reconstruction de leur pays. À travers leurs discours, les évêques congolais s'adressent à leurs chrétiens et aux hommes de bonne volonté, à qui ils proposent une parole de foi d'où émerge une éthique. Ils corrént la reconstruction de la RDC et la démocratisation de leur pays à la promotion des valeurs dans la vie personnelle et collective, dans l'espace privé et public.

---

<sup>1011</sup> WILLAIME, J.-P., « Individus, communauté, société », *art. cit.*, p. 132.

<sup>1012</sup> LAMOUREUX, H., *Le citoyen responsable. L'éthique de l'engagement social*, Montréal, VLB éditeur, 1996, p. 25.

<sup>1013</sup> LADRIÈRE, P., « De l'expérience éthique à une éthique de la discussion », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXXVIII, 1990, p. 50.

Garante des valeurs évangéliques qu'elle adosse aux valeurs démocratiques, la CENCO postule un brin de rationalité dans le comportement des protagonistes des élections et leur rappelle que les élections ont une dimension morale. En tirant les conséquences pratiques de ce postulat, l'organisation religieuse catholique, à travers sa hiérarchie et sa base, a été un des vecteurs de mobilisation sociale et politique du processus de la démocratisation de la RDC. Son horizon d'attente, on l'a rappelé, est l'avènement d'un État de droit en RDC, respectueux des droits de l'homme, des libertés et de l'égalité des personnes. La CENCO a par ses discours et ses pratiques joué le rôle d'une autorité morale. À ce titre, elle a produit du sens, définit l'identité chrétienne, proposé un vivre ensemble basé sur l'éthique de la solidarité et du bien commun, assortie à la reconstruction du Congo. Elle a structuré les chrétiens en citoyens et sujets politiques. On comprend dès lors que l'engagement des chrétiens comme agents actifs de la cohésion sociale s'est concrétisé dans des actions de solidarité, des mouvements sociopolitiques et des partis chrétiens. Leur implication active dans la vie politique a été particulièrement appréciée, aussi bien lors de la marche exigeant la réouverture de la CN (1992), de la dénonciation du vol électoral (2011), du rejet de la balkanisation du pays (2012) qu'au moment de défendre l'intangibilité de l'article 220 (2015). Il est bien certain que l'expertise électorale de l'épiscopat confère aux évêques une position discursive de jugement. Elle donne à l'institution « Église catholique » une lisibilité et une visibilité dans l'espace public. Elle exerce une certaine normativité en politique congolaise et constitue une socialisation politique des chrétiens, une régulation religieuse du politique, une participation à la perception et à la formulation du politique.

L'analyse de la parole épiscopale congolaise autorise de soutenir qu'elle est une ressource identitaire et éthique. L'épiscopat congolais est habité par une conviction et partage sa certitude : «Aucun pays ne peut se construire dans le mépris des valeurs morales » (D5 § 7). Tout le propos des évêques est là : « La crise de notre pays est avant tout éthique. Le pays a grandement besoin d'hommes nouveaux et intègres » (D5 § 10) ; « la refondation morale de notre société doit demeurer au centre des préoccupations de tous, car sans éthique dans l'agir politique, il est difficile à la RD Congo de progresser et de se développer » (Me 22 § 31). La crise en RDC est donc une crise des valeurs

morales. Elle réclame la reconstruction matérielle et morale du pays (M5 § 2) et exige « la restauration du civisme, l'apprentissage de la culture démocratique faite de tolérance, de pluralisme, d'alternance » (D3 § 36). Le stock lexical de la CENCO privilégie l'unité lexicale « vérité des urnes » comme noyau de leurs élaborations sur la moralisation de la vie publique. Que cette unité lexicale ait circulé dans l'espace public prouve combien elle rejoint la *doxa* de la population congolaise. Opinion commune faisant désormais partie des représentations sociales de tout Congolais épris de bon sens, cette *doxa* est partagée par les évêques et les destinataires de leur message. L'appel à la vérité des urnes reste en filigrane de l'argumentation des évêques et se donne à comprendre comme une option en faveur d'une éthique de la parole publique qui, loin de placer la société congolaise sous l'influence de la norme chrétienne, entend structurer les chrétiens, les hommes et les femmes de bonne volonté. Cette manière de dynamiser leur engagement politique donne une efficacité politique à la parole des évêques.

En s'appuyant sur la *doxa* des Congolais, la CENCO entend « consolider les bases d'une destinée communautaire à construire dans la justice, la vérité et la paix, et ouvrir de nouveaux horizons pour l'avenir de la Nation » (E25 § 2). Elle lève l'option de promouvoir « *la paix dans la vérité* »<sup>1014</sup>, s'assigne une mission de vérité (M11 § 9) et fait de la question de la sincérité, de l'authenticité et de la vérité une préoccupation constante. Convaincu que « le chemin de la paix passe par le respect de la parole donnée et l'application des Accords signés » (M15 § 16), l'épiscopat s'emploie à combattre le non-respect des textes légaux, lequel à ses yeux, paralyse la cohésion nationale. On découvre ici un *éthos* catholique, un jeu de références et d'*habitus* qui déclinent l'identité catholique comme une manière « d'être et de faire la vérité » (Jn 3, 21. 32). Elle sollicite non seulement un renouvellement des pratiques et des attitudes, mais infère aussi un exercice de la responsabilité individuelle et collective.

---

<sup>1014</sup> Lire en ce sens, CENCO, *Appel à l'engagement pour la paix dans la vérité. Déclarations et Message des Évêques de la cenco sur la guerre dans l'Est et le Nord-Est de la RD Congo*, Kinshasa, Editions du Secrétariat général de la CENCO, 2009.

La charge éthique portée par la valeur de vérité prend tout son sens. En effet, l'introduction du lexique de la vérité situe la parole épiscopale sur le registre éthique. Elle fait saisir la crise électorale comme une crise des valeurs et de légitimité démocratique. À ce titre, elle donne un nouvel horizon à l'engagement politique : l'avènement d'un État de droit au Congo. Au regard de la culture de tricherie, de mensonge et de terreur, de militarisation et d'atteinte flagrante à la liberté d'expression, les évêques valorisent l'impératif de la vérité. Leur Message participe à une forme de régulation des rapports sociaux et du politique à travers la moralisation de l'espace public. Le recours à l'aléthique dans l'espace public entend engendrer chez l'auditoire une éthique de la responsabilité et de la vérité. Une telle éthique est, on l'a déjà dit, adossée aux valeurs chrétiennes et démocratiques de justice, de paix et de vérité.

Au regard de la récurrence de la valeur de vérité dans la parole épiscopale, on comprend donc que l'épiscopat congolais entrevoit les élections à l'aune de la vérité. En ajoutant au substantif « vérité » le déterminant « des urnes », les évêques font des élections un moment d'établissement de la vérité, celui qui fait triompher la vérité sur le mensonge : « Nous tenons absolument à l'organisation des élections, dans un climat de vérité et de transparence » (M24 § 2), déclarent-ils. L'option fondamentale en faveur des élections fait des urnes « la seule voie pour la conquête du pouvoir et sa légitimité » (M24 § 2). La vérité des urnes devient garante de la paix et un impératif auquel l'on doit se soumettre (D12 § 3). Elle a ses agents : les observateurs nationaux et internationaux (D12 § 5). Critère ultime d'exercice du pouvoir, elle enjoint les évêques à s'opposer à « toute tentative d'organiser le pouvoir contrairement à la vérité des urnes » (D12 § 3). La vérité devient un évaluateur critique de la compétition politique notamment des élections et un inspirateur de l'action dans un espace public où les représentations sociales sur la vérité et la justice sont en conflit.

Le syntagme « vérité des urnes » a fonctionné comme une formule au sens où A. Krieg-Planque l'emploie, à savoir « une unité qui signifie quelque chose – mais pas la même



chose – pour tous en même temps qu'elle devient l'objet des polémiques »<sup>1015</sup>. Comme, elle l'explique,

« À un moment du débat, une séquence verbale, formellement repérable et stable du point de vue de la description linguistique qu'on peut en faire, se met à fonctionner dans les discours produits dans l'espace public comme une séquence conjointement partagée et problématique. Portée par des usages qui l'investissent d'enjeux socio-politiques parfois contradictoires, cette séquence connaît alors un régime discursif qui fait d'elle une formule : un objet descriptible dans les catégories de la langue, et dont les pratiques langagières et l'état des rapports d'opinion et de pouvoir à un moment donné au sein de l'espace public déterminent le destin – à la fois envahissant et sans cesse questionné – à l'intérieur des discours »<sup>1016</sup>.

L'analyse de la parole épiscopale montre que le lexique des évêques congolais associe habituellement les élections à la vérité et à la transparence<sup>1017</sup>. Nous relevons pour notre propos que l'origine du syntagme « vérité des urnes » est à situer autour des années 2006. Déjà dans le Message *La vérité vous rendra libres (Jn 8, 32). Le verdict des urnes dans la transparence*, parlant de la CEI, les évêques de la CENCO affirment : « Cette institution est appelée à améliorer l'organisation des prochaines échéances électorales, afin que la vérité des urnes triomphe et que le résultat soit accepté sans contestation par toutes les parties » (M5 § 4).

Dans un point de presse, le 1<sup>er</sup> mai 2006, Mgr L. Monsengwo, alors archevêque de Kisangani et Président de la CENCO avait plaidé pour une campagne électorale dans la vérité<sup>1018</sup>. Cette dernière concernait les personnes, leur identité ainsi que leurs faits et

---

<sup>1015</sup> KRIEG-PLANQUE, A., « "Formules" et "lieux discursifs" : propositions pour l'analyse du discours politique. Entretien avec Philippe Schepens », dans *Semen* 21, avril 2006, Presses Universitaires Franche-Comté, p. 23.

<sup>1016</sup> KRIEG-PLANQUE, A., « *Purification ethnique* ». *Une formule et son histoire*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 14. Lire aussi du même, « "Formules" et "lieux discursifs" », *art. cit.*, pp. 19-41.

<sup>1017</sup> Elle a consacré un Message sur ce thème : « *La vérité vous rendra libres (Jn 8, 32). Le verdict des urnes dans la transparence. Message des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté* », dans Mgr F.-J. MAPWAR BASHUTHE, *Le discours socio-politique des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). T. 2, op. cit.*, pp. 166-172. Voir notre analyse de ce Message, supra pp. 262-280 et *passim*. Les développements qui suivent s'inspirent de notre contribution « "Du courage de la vérité" (2 Cor 7, 14) à la publicisation de la "vérité des urnes" », *art. cit.*, pp. 313-336.

<sup>1018</sup> Point de presse par Mgr Laurent Monsengwo Pasinya, dans Mgr F.-J. MAPWAR BASHUTHE, *Le discours socio-politique des Évêques de la Conférence Épiscopale Nationale du Congo (CENCO). T. 2, op. cit.*, p. 189.

gestes, mises en rapport avec la validité des actes juridiques posés d'ici la fin de la transition politique<sup>1019</sup>. Il n'était pas encore question, à l'époque, d'une corrélation immédiate entre vérité et résultats du scrutin. Celle-ci apparaît pour la première fois dans une Lettre pastorale du Cardinal F. Etsou adressée aux fidèles de l'Archidiocèse de Kinshasa<sup>1020</sup>. La notion émergente est reprise par l'épiscopat congolais qui cite le défunt archevêque : « Que les résultats proclamés correspondent réellement à la vérité des urnes »<sup>1021</sup>. Il s'agissait d'une requête formulée avant la publication des résultats des élections organisées la même année. Le syntagme réapparaît le 3 décembre 2011 dans la conférence de presse du Président de la CENCO. Celui-ci invitait la CEI à « s'en tenir impérativement à la vérité des urnes telle qu'affichée dans les bureaux de vote »<sup>1022</sup>. Mais seulement, la notion qui avait commencé à « circuler » ne va devenir « événement de discours » et recevoir une référence discursive remarquée que lorsque le 12 décembre 2011, le Cardinal L. Monsengwo l'emploie à deux reprises dans sa Déclaration sur les élections présidentielles<sup>1023</sup>. D'une simple notion, « vérité des urnes » va devenir une formule et revêtir les caractéristiques que les travaux d'A. Kieg-Planque reconnaissent à toute formule. Pour le dire avec les mots de Maria Brilliant, elle agit<sup>1024</sup>.

Le substrat événementiel sur lequel se développe cette formule est donc le doute qui pèse sur les résultats partiels publiés par la CENI. Les échos en provenance de plusieurs bureaux de vote jettent le discrédit sur la fiabilité de ces résultats. Ces derniers sont au cœur des discussions dans l'espace public. L'appel à la proclamation impérative de la

---

<sup>1019</sup> *Ibidem*.

<sup>1020</sup> Cité par les évêques congolais dans D5 § 6.

<sup>1021</sup> *Ibidem*.

<sup>1022</sup> CENCO, « Mise au point du Secrétariat général de la CENCO sur l'observation électorale par l'Église catholique ». Datée du 8 décembre 2011, cette mise au point répond à l'article publié par Digital Congo dans son édition du 6 décembre 2011 sous le titre « Selon les observateurs de la CENCO, les résultats publiés sont à 97, 6% exacts ». L'article insinue que les témoins de l'Église catholique sont à 97, 6% d'accord avec les résultats publiés par la CENI. On trouve cette mise au point sur le site <http://www.cenco.cd/index.php/actualite/248-r>.

<sup>1023</sup> Sur cette Déclaration, consulter le site <http://www.dia-afrique.org/index.php?option=29>.

<sup>1024</sup> Par cette expression, M. Brilliant souligne le fait qu'à la différence des slogans ou des maximes, la formule donne lieu à des usages conflictuels. Elle est souvent remise en cause dans ses significations et vit par les interprétations qu'elle suscite dans les débats polémiques qui l'entourent. Lire, BRILLIANT, M., « L'émergence de la polémique autour de la formule « immigration choisie » dans la presse française (janvier-juillet 2005) », dans *Semen* [En ligne], 31 | 2011, mis en ligne le 01 avril 2011, consulté le 17 juillet 2012. URL : <http://semen.revues.org/9105>.

vérité des urnes et l'offre de l'aide de l'Église à la justice pour l'établir font de cette formule un référent social au sens où Pierre Fiala et Marianne Ebel l'entendent, à savoir « une formule dont les gens parlent, dont les lieux de surgissement se diversifient et qu'elle devient un objet partagé de débat »<sup>1025</sup>. Jean Jacques Courtine précise que la notion de référent social

*« exprime le fait que dans un certain état des rapports de force, des formules surgissent dans le langage par rapport auxquelles l'ensemble des forces sociales, l'ensemble des locuteurs sont contraints de prendre position, de les définir, de les combattre ou de les approuver, mais en tout état de cause, de les faire circuler d'une manière ou d'une autre »*<sup>1026</sup>.

La formule « vérité des urnes » devient une catégorie particulière du lieu discursif, un lieu d'ancrage du discours sur les élections. À ce titre, elle inspire des variantes prototypiques et lexicologiques (la vérité des élections, la vérité électorale, le verdict des urnes). Elle revêt diverses significations et se prête à une variabilité d'interprétations et d'emplois métadiscursifs dans l'espace public kinois en fonction des attentes engagées par les différents milieux d'appartenances politiques (rébellion<sup>1027</sup>, opposition, Majorité présidentielle) et des requêtes formulées par les diverses confessions religieuses (catholiques, protestants, évangéliques, pentecôtistes, adeptes des églises de réveil).

La formule connaît néanmoins une dilution et n'apparaît *ex professo* qu'une seule fois dans le Message du 11 janvier 2012. Ce dernier l'extrait de l'Appel du 3 décembre 2011. Adossée cependant à des enjeux sociopolitiques divers, les médias l'utilisent comme un condensé du Message des évêques. Notons à la suite d'A. Krieg-Planque que « ce qui caractérise la formule comme référent social, ce n'est pas qu'elle fasse l'unanimité (puisque bien au contraire elle ne fait pas consensus), mais qu'elle

---

<sup>1025</sup> FIALA, P. et EBEL, M., *Langages xénophobes et consensus national en Suisse (1960-1980) : discours institutionnels et langage quotidien ; la médiatisation des conflits*, Université de Neuchâtel, Faculté des Lettres, 1983, p. 14.

<sup>1026</sup> COURTINE, J.-J., « Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse de discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens », dans *Langages*, Paris, Larousse, n°62, juin 1981, p. 32.

<sup>1027</sup> Le M23 retient parmi ses revendications le rétablissement de la vérité des urnes.

représente à un moment donné, un passage obligé »<sup>1028</sup>. Condensé argumentatif pour les uns, subversif pour les autres, explosif pour d'autres encore, éminemment politique pour d'autres enfin, cette formule a produit du sens dans l'espace public kinois, charriant comme présupposé que les résultats proclamés étaient discutables. Mais en quoi consiste la vérité des urnes dans les faits ? Doit-on la prendre comme un ensemble de procédures relatives à la production des résultats objectifs, vrais vérifiés, vérifiables et véridiques ? La vérité des urnes devient un devoir, au nom de la foi et du patriotisme qui dénonce la tricherie, la fraude et décline la vérité, même compromettante pour le pouvoir en place.

Il semble assez incontestable que cette formule porte le projet éthique de construire le nouveau Congo sur des valeurs. Les évêques congolais sont explicites : « Le Congo nouveau sera fondé sur les valeurs républicaines, les valeurs morales de la vie sociale et les valeurs évangéliques ». (M5 § 27). Pensée non pas de manière exclusive, le socle de la morale collective puise dans les trois ressources dont la conjonction construit un consensus. Partant de cette coexistence des valeurs, les évêques considèrent que le projet démocratique n'est pas en contradiction avec l'idéal de l'éthique chrétienne. Ils prennent la mesure de la crise des valeurs qui sévit dans leur pays, en discernent les enjeux éthiques et s'engagent sur la voie d'une mise en éthique du politique. Il nous faut bien le reconnaître, leurs Messages sur les élections font des valeurs chrétiennes corrélées aux valeurs démocratiques une pierre de touche, le pivot central de la démocratisation du Congo. Ces valeurs participent dès lors à la définition d'un nouveau rapport du chrétien et des hommes et des femmes de bonne volonté au politique. Ainsi prend forme une régulation des rapports sociaux et du politique fondée sur un système des valeurs qui donne une cohérence axiologique à l'engagement politique et vise la moralisation de l'espace public. S'en tenir à des déclarations de bonnes intentions ne suffit pas. Les évêques proposent une nouvelle approche des élections marquée par la valorisation éthique et fondée sur la justice, la vérité, la paix et la liberté. L'horizon de leurs propositions est la dignité et l'authenticité de l'homme et de la femme ainsi que les

---

<sup>1028</sup> KRIEG-PLANQUE, A., « "Formules" et "lieux discursifs" », *art. cit.*, p. 26.

valeurs chrétiennes notamment les éléments moraux de justice, de vérité, de paix et de liberté. Ce faisant, ils dépassent le niveau de dénonciation pour une éthique de proposition qui, au-delà de la simple prétention d'ordre rhétorique, diffuse un imaginaire social à travers des repères essentiels pour l'action<sup>1029</sup>.

Pour les évêques, la définition du bien commun et de l'ordre public ne saurait se passer des valeurs notamment de la vérité. Entrevue du point de vue des élections, la vérité est d'une part, authenticité, sincérité, probité morale des candidats et électeurs, et d'autre part, soumission des uns et des autres aux résultats objectifs et vrais des urnes. Cette visée pragmatique qui n'est pas un projet politique constitue une influence importante de la CENCO sur le processus électoral. C'est ce qu'éclaire la prise de position du Cardinal L. Monsengwo sur la fraude électorale.

L'*ethos* discursif de l'archevêque de Kinshasa ne porte pas sur son autorité institutionnelle que le titre de Cardinal ou d'évêque métropolitain lui donnerait. Il se fonde sur sa probité morale et ses nombreuses qualités personnelles. L. Monsengwo dont la vérité est une composante de sa devise épiscopale, a déjà projeté dans l'espace public congolais l'*ethos* d'un homme droit, intègre, juste et compétent. En se ressourçant dans la vérité, son *ethos* discursif s'impose dans sa singularité. Elle place la vérité à la racine de l'action et fustige le mensonge dans la conquête du pouvoir, la tricherie et la fraude dans le processus électoral. L. Monsengwo accorde à la vérité des urnes un caractère normatif et injonctif qui l'inscrit dans le régime éthique de la parole vraie. L'expression « vérité des urnes » prend une valeur technique dans le contexte électoral que L. Monsengwo précise : « Le verdict des urnes est vrai lorsqu'on proclame comme résultats des bulletins de vote ce qui a été déposé par les électeurs »<sup>1030</sup>. Le

---

<sup>1029</sup> C'est dans cette ligne qu'il convient de lire les recommandations qu'ils font aux protagonistes de la reconstruction de la RDC. Sur les recommandations, se reporter aux pages 337.

<sup>1030</sup> MONSENGWO, L., « Réception du Prix œcuménique à Berlin, 5 juin 2012. La vérité des urnes et la moralisation de la vie publique. À l'occasion du Prix des ONG œcuméniques », *art. cit.*, p. 566. Il est intéressant de référer la notion de vérité des élections à celle de la liberté. G. Hermet retient entre autres exigences des élections libres, le fait que « les résultats officiels correspondent vraiment, sauf erreurs minimales ou falsifications très locales, aux suffrages émis ». On peut inférer à sa suite que la falsification des scrutins est un mensonge qui nie la liberté des électeurs. Lire HERMET, G., « Les élections dans les régimes autoritaires. Esquisse d'un cadre d'analyse », dans G. HERMET *et alii*, *Des élections pas comme les autres*, *op. cit.*, p. 27.

savoir partagé qui émaille son appel à « la vérité des urnes » repose sur ce fond doxique : les élections ont été le théâtre de mensonge et de beaucoup d'irrégularités<sup>1031</sup>. Le mensonge est à ses yeux une violence, une forme d'injustice qui accouche de la violence. Le mensonge, la fraude, la tricherie et la corruption sont des maux dont souffre le Congo depuis 1960. Ils rallongent la liste des antivaleurs répertoriées par la CENCO : « [...] l'absence de critères de moralité, la corruption et la vénalité, l'achat des consciences, le manque de loyauté et de sincérité, l'infidélité à la parole donnée, la cupidité, le goût du gain facile, les détournements de deniers publics, la violence » (M5 § 9).

Après avoir décliné factuellement les faits, chiffres à l'appui, l'archevêque de Kinshasa illustre les dérives du mensonge : « Comment, par exemple, comprendre que le 6 décembre, Monsieur TSHISEKEDI qui avait 5.927.728 voix sur 17.329.137 suffrages exprimés, ait le 9 décembre 5.863.745 voix sur 18.144.154 suffrages ? Il perd par conséquent 64.000 voix alors qu'on venait d'ajouter 34.000 bureaux...»<sup>1032</sup>.

La querelle des chiffres qui l'oppose avec la CENI<sup>1033</sup> le conforte dans sa quête de la rupture et donc la responsabilité dans la gestion du processus électoral. À suivre son itinéraire, on comprend mieux son insistance sur la moralisation de la vie publique. En effet, son allocution à la cérémonie de remise du prix des ONG œcuméniques développe un système aléthique et axiologique ancré sur la moralisation de la vie publique<sup>1034</sup>. Les considérations que l'archevêque de Kinshasa développe sur la fausseté, la fraude et la manipulation nous apparaissent pareillement importantes que la définition de la formule «vérité des urnes ». Bien plus, il l'approfondit du point de vue de l'éthique et la corrèle à la paix sociale. Son raisonnement repose sur les principes de la doctrine sociale de l'Église. Il cite le pape Benoît XVI qui évoque l'éthique courageuse des

---

<sup>1031</sup> AHRENDT, H., « Du mensonge en politique » dans H. AHRENDT, *Du mensonge à la violence*, Agora Presses Pocket, 1972, p. 9 s. Selon elle, « la capacité de mentir, c'est-à-dire la négation délibérée de la réalité et la capacité de modifier les faits, celle de l'agir, sont intimement liées ».

<sup>1032</sup> Voir Déclaration du Cardinal Laurent Monsengwo Pasinya sur l'élection présidentielle en RDC, sur le site <http://www.dia-afrique.org/index.php?option=29>.

<sup>1033</sup> Sur la réaction de la CENI, lire le potentiel des 13 et 14 décembre 2011.

<sup>1034</sup> MONSENGWO, L., « Réception du Prix œcuménique à Berlin, 5 juin 2012. La vérité des urnes et la moralisation de la vie publique. À l'occasion du Prix des ONG œcuméniques », *art. cit.*, pp. 565-569

responsabilités<sup>1035</sup>. La vérité des urnes est la condition de la paix et du dialogue social, un repère sémantique d'une société démocratique. Ce noyau doctrinal l'amène à fonder la démocratie sur la vérité des urnes. Cette dernière est, à ses yeux, la seule voie défendable en ce qui concerne les élections si l'on veut bâtir une démocratie solide, exempte de tares que sont la fraude, le mensonge, la corruption érigés en système de gouvernement. Souscrire à cette exigence de la vérité, c'est « faire preuve d'un sens élevé de l'État et de la gouvernance ». S'inscrire dans une dynamique de tricherie, de fraude est non seulement un manque d'honnêteté intellectuelle et morale, c'est, poursuit-il, « un péché contre l'Esprit Saint »<sup>1036</sup>. La similarité du stéréotype qu'il établit permet d'appliquer ce qui est dit du péché à la fraude. Elle est de l'ordre de l'air de famille (fraude, mensonge, péché, délit), de l'aire lexicale commune. De la ressemblance, on peut passer à la substitution. Le passage de la dynamique de la tricherie à l'exigence de la vérité ouvre à la démocratie des valeurs. On le voit, la vérité des urnes chez L. Monsengwo ne fait pas l'objet d'un emploi émotionnel ou irréfléchi. Elle est une proposition d'une nouvelle échelle de valeurs. Elle revêt les harmoniques d'une formule descriptive (les stratégies de falsification de la vérité des urnes lui sont attenantes), prescriptive (les valeurs de paix, d'amour, de justice lui sont adossées) et expressive (la probité, le sens élevé de l'État et de la gouvernance lui sont tributaires). À ce titre, elle est susceptible de réactiver l'imaginaire des Congolais.

On ne peut qu'acquiescer à ces développements de l'archevêque de Kinshasa qui font de la moralisation de la vie publique le fondement d'une nouvelle construction sociale. Le contexte du Congo étant celui d'un asservissement et d'une paupérisation de la population par un régime autoritaire personnaliste, prédateur et néopatrimonial, qui a institué une corruption systémique et banalisé la violence, les effets politiques de la

---

<sup>1035</sup> Il cite Benoît XVI, Discours au Palais présidentiel à Cotonou. Voir le site [http://www.la-croix.com/religion/s-informer/Actualité/benoit-XVI-au-palais-de-Cotonou-Aie-confinace-Afrique-le-Seigneur-t-appelle.-\\_NG\\_-2011-19-737833](http://www.la-croix.com/religion/s-informer/Actualité/benoit-XVI-au-palais-de-Cotonou-Aie-confinace-Afrique-le-Seigneur-t-appelle.-_NG_-2011-19-737833).

<sup>1036</sup> L'impensé de son discours voue à la damnation les tricheurs et les voleurs. En effet, d'après l'enseignement du Christ, tout péché sera pardonné sauf le péché contre l'Esprit Saint (Mt 12, 31-32).

nouvelle *doxa* sur les élections requièrent une éthique de responsabilité plutôt qu'une éthique de conviction<sup>1037</sup>.

Les évêques n'instrumentalisent pas la vérité au service de la paix sociale et de la démocratie. Au-delà des considérations éthiques, ils la placent au cœur de l'action de l'homme, de l'homme d'action et de l'homme politique. Comme ils le reconnaissent, «la crise de notre pays est avant tout éthique. Le pays a grandement besoin d'hommes nouveaux et intègres » (D5 § 10). La démocratie est corrélée non à des procédures, mais à des hommes dont l'intégrité, l'authenticité et la probité morale participent à la vérité des urnes. Dans leur Message « "À vin nouveau, outres neuves" (Mc 2, 22). Ne pas décevoir les attentes de la Nation »(M7), publié le 7 juillet 2007 à l'occasion du 47e anniversaire de l'indépendance de la RDC, les évêques congolais en appellent à un changement de mentalité et placent les nouveaux dirigeants en face des exigences éthiques de leurs responsabilités (M7 § 6),

*« A vin nouveau, outres neuves » (Mc 2,22). Nous ne le dirons jamais assez : sans exigences morales et spirituelles, nos ressources naturelles et toute la technicité du monde ne peuvent rien apporter pour l'avènement d'un Congo nouveau. Nous sommes convaincus que l'avènement des gouvernants élus ne peut à lui seul entraîner automatiquement le changement tant souhaité et attendu par notre peuple. Nous croyons que seule la conversion des cœurs nous aidera tous à édifier une société juste et fraternelle<sup>1038</sup>. Ce changement de mentalité, travail de longue haleine, passe par **une bonne éducation aux valeurs** en famille, à l'école, dans les médias et dans un environnement moralement sain » (M7 § 17).*

Il est certes vrai que l'éthique développée par la CENCO intègre quatre modalités complémentaires : dubitative, critique, dénonciatrice et valorisante<sup>1039</sup>. Sa récusation du système des valeurs de l'autoritarisme de l'État gagnerait aussi à devenir constructrice.

---

<sup>1037</sup> Plutôt que de s'en remettre à la Providence, il convient de s'interroger sur les actions concrètes à entreprendre. Lire WEBER, M., *Le Savant et le Politique*, Paris, Plon, 1959, p. 206 s.

<sup>1038</sup> Cf. *Avance en eau profonde*, n.10.

<sup>1039</sup> POCHÉ, F., *Blessures intimes, blessures sociales. De la plainte à la solidarité*, Paris, Cerf, 2008.



## 5.2. La parole épiscopale comme discours ethopoïétique

Les évêques congolais certifient avoir « déjà à maintes reprises adressé un message de paix et de justice à toute la Nation. Il est dommage que leurs nombreuses prises de position et leurs appels pour le redressement de la Nation ne semblent pas avoir porté beaucoup de fruits de paix et de justice »<sup>1040</sup>. Et c'est vrai, la production discursive de l'épiscopat congolais est appréciable tant par le nombre que par la qualité<sup>1041</sup>. A. Mutonkole Muyombi attribue le déficit d'agentivité du Message de l'épiscopat à la langue de production (français). C. Makiobo stigmatise le manque de moyen de vulgarisation et l'inadaptation de leur mode de diffusion aux réalités de la RDC. Quant à A. Kambale, il ébauche l'écart entre les déclarations des évêques et la réalité. Pour notre part, nous savons gré aux évêques congolais de s'exprimer avec des mots d'usage courant et d'éviter des mots techniques et un vocabulaire spécialisé. Ceci rend facile la compréhension de leur discours certes, mais ne dispense pas de sa vulgarisation. Au demeurant, nous lions la question de la plausibilité sociale et politique de leur discours aux conditions et modalités de sa production. L'écart entre les déclarations des évêques et l'engagement des chrétiens nous oriente vers d'autres possibles qu'ouvre la parole épiscopale et d'autres possibilités de discours qu'offre la configuration politique actuelle.

Force politique médiante, force d'éducation et de persuasion, force symbolique de représentation et de production éthique<sup>1042</sup>, l'organisation religieuse catholique s'est engagée dans une entreprise discursive de dénonciation du mensonge, en

---

<sup>1040</sup> Lire à ce sujet, CENCO, « Non à la guerre, oui pour la paix et la justice. Déclaration aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté », dans SAINT MOULIN (de), L. et GAISE, R., *Église et société. Le discours sociopolitique de l'Église catholique du Congo (1956-1998)*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1998, p. 463. Pour une critique de ce manque de performativité, lire METENA M'NTEBA, « À bout portant : les politiciens dans la mire des évêques », dans *Congo-Afrique*, 389, 2004, pp. 396-422.

<sup>1041</sup> Le pape François, par exemple, renvoie aux évêques congolais dans son Exhortation *Evangelii Gaudium*. Il cite son Message du 5 décembre 2012, sur la situation sécuritaire dans le pays.

<sup>1042</sup> DEFOIS, G., « L'Église, acteur social », *art. cit.*, p. 85.

prônant la valeur de la vérité comme clef d'interprétation de la réalité. Les objets empiriques analysés, à savoir les manifestations des chrétiens et le vote, permettent de soutenir que pour l'épiscopat congolais, la démocratie ne s'accommode pas du mensonge. Elle a des prétentions et des conséquences morales et elle suppose la liberté, des hommes libres et des élections libres. Il nous faut ici, à partir de ce que Michel Foucault appelle « le diagnostic du présent »<sup>1043</sup>, conjointement un questionnement épistémologique à une recherche éthique. Nous focalisons l'attention sur les potentialités des forces inédites susceptibles de rompre le cours de l'histoire. Il ne s'agit pas ici de risquer une prédiction, mais simplement de postuler une prospective qui fasse « saisir à ses contemporains ce qui était en train de se passer »<sup>1044</sup>. Ce regard sur l'a-venir du rapport entre religion et politique en RDC, s'articule autour de l'activité discursive de l'épiscopat congolais perçue essentiellement comme une proposition d'une manière d'être et d'agir, d'un *logosbioéthikos* qui produit l'*éthos*.

Tel qu'il ressort de nos analyses, le discours des évêques congolais sur les élections ne se limite pas à donner une information. En effet, le contexte d'autoritarisme congolais amenuise le pouvoir de surveillance exercé par le Parlement, les médias, les partis d'opposition et la société civile. Comme modalité d'expression sociale et de participation politique, la parole épiscopale sur les élections supplée à ce déficit en construisant les problèmes sociaux. Cette construction dans l'espace public est une forme textualisée de l'action<sup>1045</sup>. C'est un moyen d'action politique par lequel l'épiscopat influe sur l'agir de son auditoire. Nous faisons nôtres les développements de Pierre Rosanvallon sur la démocratie et

---

<sup>1043</sup> ARTIÈRES, P., « Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault », dans F. GROS, *Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002, p. 11.

<sup>1044</sup> *Idem*, p. 12.

<sup>1045</sup> GUÉRIN, O., « Lecture de L. Fillietaz, La parole en action. Éléments de pragmatique psychosociale », *Cahiers de praxématique* [En ligne], 43 | 2004, document 11, mis en ligne le 01 janvier 2013, consulté le 01 décembre 2013. URL : <http://praxématique.revues.org/1872>.

lui empruntons ses catégories<sup>1046</sup>. Comme lui, nous retenons que le bon gouvernant fait preuve d'intégrité et de parler-vrai. Nous sommes dès lors fondé à considérer la pratique discursive de l'épiscopat, comme relevant de la démocratie de confiance et d'expression. En effet, elle est une prise de parole d'un segment de la société, manifestation d'un sentiment collectif, formulation de jugements sur les gouvernants et leurs actions, émission de revendications<sup>1047</sup>. La pratique discursive de la CENCO s'ouvre à peine à la démocratie d'implication et par conséquent, elle n'intègre pas suffisamment les moyens par lesquels les chrétiens, les hommes et les femmes de bonne volonté inscrivent dans la réalité concrète la parole épiscopale. Une telle ouverture met en consonance le mode actionnel privilégié par l'épiscopat (action individuelle) avec l'action collective. Promouvoir ce mode d'action conjointe débouche sur la démocratie d'intervention, intégrant toutes les formes d'action collective, qui mettent en interdépendance les visées des évêques et les aspirations et attentes de la population congolaise.

Il faut y insister : la parole épiscopale a un aspect pragmatique qui en fait une forme d'action. Elle est un acte de parole, un discours qui ouvre à une *poïesis*. Il faut nous arrêter à cette approche du discours religieux comme une *poïétique* sociopolitique, un dire initiateur d'un faire producteur d'un vivre-ensemble autre. Le développement qui suit s'ordonne autour de trois points qui nous font passer d'une approche analytique et descriptive à une approche prospective. La notion d'*éthopoïèse* étant arrimée à celle de la *parrhêsia*, nous construisons d'abord cette dernière. Nous esquissons ensuite les virtualités d'une parole épiscopale *parrhêsia* avant de proposer quelques linéaments d'une organisation religieuse *parrhêsia* en contexte autoritaire

---

<sup>1046</sup> On se reportera à ses articles, « La myopie démocratique », *Commentaire* 3, 2010, pp. 599-604 ; « L'universalisme démocratique : histoire et problèmes », *Esprit* 1, 2008, pp. 104-120 ; « Le déchainement des démocraties », *Esprit* 8, 2008, pp. 46-61, et surtout à son dernier ouvrage *Le bon gouvernement*, Paris, Seuil, 2015. P. Rosanvallon retient trois « éléments constitutifs » qui concourent à la « démocratie d'appropriation » : la lisibilité, la responsabilité et la réactivité.

<sup>1047</sup> ROSANVALLON, P., *La contre-démocratie : la politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, 2006, p. 26.

### 5.2.1 Genèse et contenu de la notion de la parrhêsia

Préoccupé par la question de la réflexivité du sujet et du discours de vérité, M. Foucault fait la généalogie de la notion de la *parrhêsia* et souligne l'historicité des régimes de vérité. Comme Henri de Monvallier aide à le faire comprendre, l'idée directrice de M. Foucault est d'arracher la question de la vérité à la sphère logique ou épistémologique et de retrouver, derrière le souci de dire le vrai, une certaine puissance éthique, un engagement personnel<sup>1048</sup>. Ceci l'amène à penser le sujet à partir de ses pratiques, notamment celles par lesquelles il se constitue dans un rapport déterminé à la vérité. Par l'analyse généalogique, M. Foucault propose une histoire politique de la vérité et éclaire les liens entre pouvoir et savoir, pouvoir et vérité, valeur de la vérité et fonction de la vérité. Ce qui renouvelle les relations entre le sujet, la vérité et le pouvoir<sup>1049</sup>. Considérant la philosophie comme une manière de vivre, M. Foucault distingue dans la culture antique quatre grandes modalités du dire vrai : une modalité prophétique, une modalité de sagesse, une modalité technicienne et la modalité de la *parrhêsia*<sup>1050</sup>. Cette dernière modalité se rapporte au « courage de la vérité », à l'articulation entre véridiction et souci de soi<sup>1051</sup>.

Dans la seconde partie d'un cours au Collège de France dont le titre est le *Gouvernement de soi et des autres*, M. Foucault développe l'historicité de la constitution philosophique du sujet dans sa relation aux jeux de la vérité. Il s'intéresse à la manière dont le sujet se constitue comme acte, comme éthique,

---

<sup>1048</sup> Nous nous inspirons de sa contribution intitulée « Michel Foucault : Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Le dernier cours de Foucault », dans <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article124>.

<sup>1049</sup> Pour un exposé systématique de la pensée de M. Foucault, voir TERREL, J., *Politiques de Foucault*, Paris, PUF, 2010, p. 172 ; BROSSAT, A. *et alii*, *Foucault dans tous ses éclats*, Paris, L'Harmattan, 2005.

<sup>1050</sup> GROS, F., « La parrhêsia chez Foucault, 1982-1984 », dans F. GROS, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 157 ; CHAUMON, F., « Michel Foucault, Le courage de la vérité », *Essaim* 2/2009 (n° 23) , p. 151-154.

<sup>1051</sup> <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article124>.

dans sa relation à la vérité. De là, il aborde la *parrhêsia*<sup>1052</sup>. Ce faisant, il inscrit ses élaborations dans la ligne d'une éthique de l'immanence adossée à l'adéquation entre les actes et les paroles. Son intérêt pour la *parrhêsia* politique l'amène à confronter la parole vraie avec le pouvoir<sup>1053</sup>. La *parrhêsia* revêt plusieurs formes historiques que M. Foucault revisite, commençant par Euripide en passant par Periclès jusqu'à Socrate, sans oublier Platon. D'un philosophe à l'autre, la *parrhêsia* s'énonce comme une manifestation de la vérité qui requiert le courage. Elle est à corréler avec la notion de risque. Son cadre est la direction de conscience de l'antiquité hellénistique et romaine. Son terrain d'exercice, le rapport entre maître et disciple, se déploie non pas dans la ligne de la pédagogie, mais plutôt de la *psychagogie*<sup>1054</sup>. Nous allons y revenir.

Énonçons tout de suite en quoi consiste la *parrhêsia* selon M. Foucault : « Dire, sans dissimulation ni réserve ni clause de style ni ornement rhétorique qui pourrait la chiffrer et la masquer, la vérité. Le "tout-dire" est à ce moment-là : dire la vérité sans rien en cacher, sans la cacher par quoi que ce soit »<sup>1055</sup>. Gaëlle Jeanmart la définit comme « la franchise qui fait qu'on dit ce qu'on a à dire, quand et devant qui on juge opportun de le faire, et dans la forme dont on croit nécessaire d'user pour le dire »<sup>1056</sup>. C'est « tout dire », mais « indexé à la vérité »<sup>1057</sup>.

Selon Francisco Paolo Ardonio, la *parrhêsia* est

*« un type d'activité verbale dans laquelle le locuteur a une relation spécifique à la vérité à travers le franc-parler, une certaine relation à sa propre vie à travers le danger, un certain type de relation à soi ou aux autres à travers le criticisme (critique de soi ou d'autrui), et une relation*

---

<sup>1052</sup> Pour un examen très complet, sous de multiples aspects, et notamment dans la philosophie grecque et l'antiquité hellénistique et romaine, lire FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Gallimard, 2009.

<sup>1053</sup> FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Seuil-Gallimard, 2001, p. 94.

<sup>1054</sup> *Idem*, *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 348-390 et *passim*.

<sup>1055</sup> *Idem*, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, op. cit.*, p. 11.

<sup>1056</sup> JEANMART, G., *Généalogie de la docilité dans l'Antiquité et le Haut Moyen-Âge*, Paris, Vrin, 2007, p. 24.

<sup>1057</sup> FLEURY, C., *La fin du courage. La reconquête d'une vertu démocratique*, Paris, Fayard, 2010, p. 143.

*spécifique à la loi morale à travers la liberté et le devoir. La parrhêsia est une activité verbale dans laquelle un locuteur exprime sa relation personnelle à la vérité, et il risque sa vie, car il considère que le dire-vrai est un devoir pour améliorer ou pour aider la vie des autres (comme il le fait pour soi-même) »<sup>1058</sup>.*

F.-P. Ardono explicite l'option pour la *parrhêsia* comme un choix gros de liberté : « Dans la *parrhêsia*, le locuteur utilise sa liberté et il choisit de parler franchement plutôt que de persuader, la vérité plutôt que le mensonge ou le silence, le risque de la mort plutôt que la vie et la sécurité, la critique plutôt que la flatterie, et le devoir moral plutôt que ses intérêts et l'apathie morale »<sup>1059</sup>. C'est donc une manière particulière de se situer face à la vérité, à soi-même, aux autres et au monde. Elle implique, selon M. Foucault, « une certaine forme de courage dont la forme minimale consiste en ceci que le parrésiasite risque de défaire, de dénouer cette relation à l'autre qui a rendu possible précisément ce discours. En quelque sorte, le parrésiasite risque de toujours saper cette relation qui est la condition de possibilité de son discours »<sup>1060</sup>. La *parrhêsia* intègre une dimension de risque qui expose la vie au danger et, par ce fait, restaure et ennoblit la vie des autres. M. Foucault s'intéresse à ses implications politiques pour la démocratie athénienne. La *parrhêsia* y est vécue comme le courage d'un dire-vrai qui s'exerce depuis l'exposition publique d'une tribune politique. Le courage de la vérité participe à l'authenticité et à l'effectivité du jeu démocratique, mais s'accompagne du risque encouru par celui qui prend la parole. Ce risque délibéré est le fondement éthique de la démocratie. Le jeu politique est dès lors une mise en jeu de l'existence.

Dans la perspective de M. Foucault, la *parrhêsia* a des implications politiques et éthiques : elle développe une « éthique de la parole », « une nouvelle éthique du rapport verbal à l'autre »<sup>1061</sup> et sa condition de possibilité n'est pas logique. Il

---

<sup>1058</sup> ARDONO, P.-F., « La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique », dans F. GROS, *Le courage de la vérité, op. cit.*, p. 56.

<sup>1059</sup> *Ibidem.*

<sup>1060</sup> FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, op. cit.*, p. 13.

<sup>1061</sup> *Idem, L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 158.

importe de noter le déplacement du lieu d'exercice de la *parrhêsia*. M. Foucault l'illustre avec Socrate et Diogène.

Réagissant à la crise de la démocratie athénienne, et pour contourner le danger véhiculé par l'exercice de la *parrhêsia* (mort ou exil), Socrate déplace le lieu de la *parrhêsia* de l'assemblée à la cour, du corps de la cité vers l'âme des individus. Il conjoint la *parrhêsia* et l'*epimeliea heautou*, « le souci de soi ». Celui-ci devient chez Socrate une dimension inhérente à la *parrhêsia*. Il se rapporte au *bios* et prescrit de bien vivre. C'est le « souci du vrai qui demande du courage et un souci du monde et des autres, qui exige l'adoption d'une vraie vie comme critique permanente du monde »<sup>1062</sup>. On voit donc qu'ici, le dire-vrai est corrélé au style de vie et devient un *éthos* et une manifestation visible et sensible de la vérité dans le *bios*<sup>1063</sup>. Aussi, dans la fidélité à sa vocation, Socrate renonce à l'engagement politique pour qu'advienne le discours qui porte le souci de soi. Avec Socrate s'opère le passage du dire-vrai politique au dire-vrai éthique. Le dire-vrai est désormais noué à la vraie vie, à une vie axée sur la vérité. L'évocation de Socrate permet de toucher à sa posture vis-à-vis de la mort et surtout à son positionnement par rapport à la *doxa*. Ceci est important à noter pour le *parrhêsia* dont la liberté, la conviction et le sens de responsabilité sont un dépassement des préjugés, de la maladie du discours et des fausses vérités. Le *parrhêsia* dont Socrate est un modèle, excelle dans l'esthétique de l'existence. M. Foucault y insiste et développe le concept de *bios* comme posture par rapport à la vérité et mise en rapport à la vérité. La vraie vie paraît en définitive comme un accord entre le *logos* et le *bios*, une adéquation entre la pensée et la vie, le discours et le mode de vie, bref une harmonie. Ainsi comprise, la *parrhêsia* est un dialogue qui vise la formation de l'*éthos* de l'individu et s'applique à son âme. C'est celle-ci que le

---

<sup>1062</sup> GROS, F., « Situation du cours », dans M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, op. cit.*, p. 320.

<sup>1063</sup> FOUCAULT, M., « À propos de la généalogie de l'éthique : aperçu du travail en cours », dans M. FOUCAULT, *Dits et Écrits*, t.IV, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), [1983] 1994, p. 402 ; *Idem, Naissance de la biopolitique*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

philosophe s'évertue de conduire vers la vérité, c'est elle qu'il accouche à la vérité, cette dernière étant la matrice du mode de gouvernement de soi, des autres et du monde. Nous retenons donc ici, l'exigence socratique d'arrimer le discours sur la vérité à la pratique de la vérité et à sa manifestation.

Les cyniques reprennent de manière radicale l'articulation socratique de la vie et de la vérité. L'accord entre le *bios* et le *logos* se visibilise aussi chez eux par et dans l'existence<sup>1064</sup>. Cette manière d'assigner non pas la pensée, mais la vie devant le tribunal de la vérité converge vers la production de la vérité par la vie. Le dépouillement de la vie fait apparaître la vérité. L'*aleuthurgie* se double d'une propension à choquer, à provoquer et à scandaliser<sup>1065</sup>. Comme l'illustre M. Foucault, dans la ligne de cette propension, Diogène de Laërce, applique le principe de l'altération et renverse les valeurs. La « démonétisation » fait passer d'une vie transparente à une vie impudique, d'une vie pure à une vie infâme, d'une vie droite à une vie d'animalité sauvage, d'une vie souveraine à une souveraineté de dérision, bref de la vraie vie à la vie autre. De cette manière, le souci de soi se décline en une manière de vivre, une esthétique de l'existence. Mais à la différence du stoïcisme, la corrélation entre paroles et actes, vérité et vie n'est pas pour le cynique qu'une question de correspondance réglée et harmonieuse. C'est aussi une monstration de la vérité inscrite dans le corps, qui se vit comme une provocation, une vie de scandale. Dans la perspective du cynisme, la *parrhêsia* commande de « rendre directement lisible dans le corps la présence éclatante et sauvage d'une vérité nue, de faire de son existence le théâtre provocateur du scandale de la vérité »<sup>1066</sup>. Elle postule une esthétique de l'existence qui expose de manière radicale et brutale, scandaleuse et agressive, une vie « autre ». Comme M. Foucault

---

<sup>1064</sup> FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 158-159.

<sup>1065</sup> Ce néologisme dont la paternité est attribuée à M. Foucault relie l'*aletheia* (vérité) à l'*eigon* (travail, acte de produire). Il exprime la production de la vérité et se rapporte à l'acte par lequel le sujet disant la vérité se manifeste, aux procédés verbaux ou non qui dévoilent l'indicible, mettent au jour le vrai et le sortent de l'oubli. Lire FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 4.

<sup>1066</sup> GROS, F., « La parrhêsia chez Foucault, 1982-1984 », *art. cit.*, p. 163.



l'explicite, la *parrhêsia* cynique se double d'une exigence politique : l'exigence d'un « monde autre ».

Le détour par la notion de la *parrhêsia* a fait l'économie des conceptions chrétiennes de la *parrhêsia* (ascétisme chrétien)<sup>1067</sup>. Il permet néanmoins de saisir que le discours vrai exige un travail sur soi et sur les autres. Il a des conséquences politiques. Il ne suffit donc pas d'être dispensateurs de certitudes, ni de dire la vérité, de bien la dire pour faire dire, agir et réagir les destinataires de son discours. Il faut en plus que le dire-vrai soit en consonance avec la vie. Essayons d'appliquer cette modalité de vérédiction à la parole épiscopale.

### 5.2.2. Pour une parole épiscopale parrhêsiaiste

La parole épiscopale est une parole publique ordonnée à l'exigence de la vérité. Cette exigence est inséparable de l'ordre des pratiques. En contexte d'autoritarisme d'État, une telle exigence questionne le système d'autorité des organes de l'Église et son système d'inculcation des vérités religieuses. On sait que l'organisation religieuse catholique est pourvue d'un système vertical, descendant qui distingue ceux qui ont le monopole du pouvoir et la tâche de direction, d'innovation et de contrôle, des autres qui sont sous leur autorité. Elle est constituée des structures unitaires centralisées, fonctionnant sous le sceau du secret. Ces structures monopolisent l'information, contrôlent la communication, autonomisent les clercs, marginalisent les laïcs et s'articulent autour du Magistère, des rites, de la théologie et du droit canonique. On l'a dit, c'est un système vicié

---

<sup>1067</sup> SENELLART, M., (éd.), *Michel Foucault, Du gouvernement des vivants*, (cours au Collège de France, 1979-1980), Paris, « Hautes Études », 2012, leçon du 13 février 1980, pp. 307-308 ; SENELLART, M., « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n°7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 28 mai 2015. URL : <http://cem.revues.org/12872> ; DOI : 10.4000/cem.12872.

par des relents d'autoritarisme et réfractaire à une pluralité d'idées et d'opinions. Comme tel, il reproduit l'autoritarisme étatique. Sa structure de communication est organisée autour d'un présupposé qui lie la compétence discursive des évêques à la grâce octroyée par leur ministère et au caractère transcendant de leur autorité. Adossé au charisme de fonction, tel que codifié, le processus rédactionnel de leurs documents se nourrit des débats internes dont le résultat, peu importe les divergences, est coiffé par l'unicité du discours et la cohésion du groupe. Il s'ensuit que les conditions d'élaboration des textes souffrent d'un manque de remontée de l'information de la base au sommet et marginalisent les laïcs. Il n'y a pas d'interlocution entre les évêques et les destinataires de leurs discours. La parole épiscopale congolaise est un discours au nom du peuple et pour le peuple. Est-elle autant un discours avec le peuple ? Au-delà de la dimension cognitive, la conjonction entre parole épiscopale et parole de la base s'impose. Elle requiert des formes d'action et des constructions organisationnelles et institutionnelles qui concrétisent la fraternité et promeuvent un mode d'appropriation libre et critique qui responsabilise les laïcs. Ceci rend compte de manière obvie de la nécessité pour l'épiscopat de s'affranchir d'un optimisme naïf qui espère changer la situation à coup d'admonestations sur la paix, la justice et les droits de l'homme.

La fixation autoritaire des normes de conduite chrétienne et la structuration autoritaire de l'Église, nous amènent à suggérer l'enrichissement de la discursivité épiscopale par l'interlocution. Cette suggestion invite les évêques à être à l'écoute de la base et à instaurer un dialogue socioecclésial dans la ligne de la cohérence *poïétique*. De la sorte, la capacité de persuasion de la parole épiscopale sera une résultante de leur dialogue existentielle avec leur auditoire. Elle ne résulterait pas seulement d'une compétence logique et linguistique, mais aussi et surtout, d'une articulation de la vérité avec le vécu de la base. En trouvant sa terre natale dans l'interlocution, le discours qui s'articule au vécu se nourrit des potentialités d'action de la base et prend les contours d'une parole qui mobilise, dérange, désinstalle, inquiète et oppose. Pour reprendre une idée de Maria Paolo Fimiani, c'est une parole dont la vérité « ne peut unir et concilier qu'après avoir ouvert le

conflit et défait les appartenances »<sup>1068</sup>. Le défi lancé à la parole épiscopale est celui de passer de la rhétorique à la *parrhêsia*, du compromis à la rupture, de la dénonciation à des actions concrètes. Autrement dit, la parole épiscopale devrait viser l'adéquation entre la vérité dite et la pratique, entre la vérité de l'être qui s'exprime, la vérité à dire et la vérité à faire. L'exigence d'adéquation à la réalité vécue par la base se double de la requête d'authenticité. En effet, l'authenticité de l'énonciateur est le garant de la vérité de l'énoncé. Ceci requiert de l'énonciateur d'être un énonciateur responsable<sup>1069</sup>, qui profère « une parole vraie, engagée et risquée »<sup>1070</sup> et ne se dédouane pas de l'engagement. Bref, un énonciateur qui est un *parrhêsiate*.

La question du rapport de la parole épiscopale à la réalité a traversé notre recherche. Nous pensons qu'il sied de l'aborder désormais à partir de la *parrhêsia*. Une telle option touche à l'*éthos* de la vie des acteurs religieux et à la rectitude de leur vie. C'est ici que l'exigence se fait jour de nouer la justesse des discours sur l'authenticité de la vie. La question de la régulation religieuse du politique mérite d'être posée aussi à l'intérieur de l'organisation religieuse encore en proie à la dichotomie entre le dire et l'être, le dire et le faire, le temporel et le spirituel, le politique et le religieux, l'individuel et le collectif<sup>1071</sup>. La construction d'une véritable action sociale à incidences politiques nécessite de dépasser ces dichotomies. Nul doute que la mission première de toute organisation religieuse est d'ordre essentiellement religieux. Cette mission comporte également une dimension sociopolitique. Se retrancher derrière la neutralité pour le moins verbale de l'Église n'est qu'une démission feutrée qu'affectionne le « démon de la pureté

---

<sup>1068</sup> FIMANI, M.-P., « Le véritable amour et le souci commun du monde », dans F. GROS, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 124.

<sup>1069</sup> MAINGUENEAU, D., *Analyser les textes de communication*, *op. cit.*, p. 41.

<sup>1070</sup> GROS, F., « La parrhêsia chez Foucault, 1982-1984 », *art. cit.*, p. 157.

<sup>1071</sup> Il faut bien le dire à la suite du Pape Paul VI : « Il ne suffit pas de rappeler les principes, d'affirmer des intentions, de souligner des injustices criantes et de proférer des dénonciations prophétiques : ces paroles n'auront de poids réel que si elles s'accompagnent pour chacun d'une prise de conscience plus vive de sa propre responsabilité et d'une action effective ». PAUL VI, « Octogesima adveniens », dans *Documentation catholique* 48, 1971, p. 512.

» et que conforte le zèle « des mains propres ». Cette neutralité qui n'est que camouflage et camouflet à la réalité consacre l'alliance entre l'autel et le trône, la liaison entre l'autel et le capital au grand dam de ceux qui, au bord du chemin, sont assis et courbés, blottis et écrasés par l'injustice sociale. Ainsi que nous l'avons comprise, les exigences de la vérité requièrent, de manière corrélative, la conversion de l'organisation religieuse et de ses acteurs au courage de la vérité. L'organisation religieuse peut-elle exploiter cette ressource pour sa gouvernementalité par la vérité ? Une chose est certaine, cette vérité de soi, ce souci des autres, doublé de l'oubli de soi qui vaut le risque de mort a été pratiquée par P.-E. Lumumba, J.-A. Malula, E. Kataliko, F. Etsou et F. Chebeya. La nappe phréatique qui les a produits n'a pas tari. Il convient de la réactiver.

### 5.2.3. Demain à Kinshasa, une organisation religieuse parrhésiate ? Le courage de la vérité en contexte autoritaire

La parole épiscopale congolaise sur les élections est un discours qui résonne dans un contexte de mensonge, d'imposture et d'autoritarisme d'état. Ce contexte est aussi celui de mutisme étatique où les rares prises de parole du pouvoir en place trafiquent le sens des mots, brouillent les chiffres et réécrivent de manière partisane l'histoire. Il convient de ne pas perdre de vue le fait que le régime autoritaire congolais est personnaliste. Comme tel, il repose sur une *Winning Coalition* restreinte et personnaliste. Celle-ci connaît aujourd'hui une érosion avec la défection des élites et les manifestations antigouvernementales. Non assuré de l'appui de la communauté internationale, le régime autoritaire congolais qui peut encore se prévaloir d'une absence de coalition oppositionnelle sérieuse est affecté par la vulnérabilité. Comme l'établissent les études documentées de B. Geddes, le leader politique d'un tel régime considère la perte de pouvoir préjudiciable à ses ressources financières et redoute des poursuites judiciaires conséquentes à la corruption, à la répression et aux crimes qui lui sont imputables<sup>1072</sup>. Perdre le pouvoir a un coût exorbitant pour lui. En conséquence, on ne peut attendre de lui l'organisation des élections démocratiques exemptées de toute fraude. Peut-on lui faire confiance lorsqu'il propose un dialogue des forces vives de la Nation ? N'est-ce pas là une autre manœuvre dilatoire d'un régime décidé à garder le pouvoir et à opérer un glissement qui le pérennise au pouvoir ?

Le développement sur la *parrhêsia* est riche, l'on s'en doute, de conséquences pour l'organisation religieuse. Nous n'en évoquons qu'une seule, la plus fondamentale à nos yeux, celle qui prescrit à l'organisation religieuse la

---

<sup>1072</sup> GEDDES, B., *Paradigms and Sand Castles, Theory Building and Research Design in Comparative Politics*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, pp. 53-56.

redéfinition de sa configuration dans le sens d'une cohérence *poiétique* : devenir *parrhêsia*ste, manifester par ses discours et ses pratiques la vérité, inscrire dans la cohérence argumentative l'exigence éthique d'une action accordée et assortie au discours. Sans avoir à outrepasser sa mission, l'organisation religieuse est appelée à promouvoir une esthétique de l'existence qui corrèle la vérité à l'*éthos* et confère au sujet éthique une attitude de liberté<sup>1073</sup>. Ces considérations nous amènent à insister sur l'opportunité de faire de l'organisation religieuse catholique une « gouvernementalité », un foyer type spécifique de pouvoir que M. Foucault appelle gouvernement des hommes<sup>1074</sup>. Rappelons sommairement que dès les IIe et IIIe siècles, la religion chrétienne excelle dans le souci de tous et de l'humanité. Dans le cours *Sécurité, territoire, population*, donné en 1978 au Collège de France, M. Foucault éclaire la notion de « gouvernement des hommes » à partir du christianisme. Son approche de l'État qu'on pourrait appliquer aussi à l'organisation religieuse est des plus suggestives : « Ce n'est pas un pouvoir incarné dans des personnes, des fonctions ou des appareils, ce n'est pas un ensemble de lois, ce n'est pas un territoire, ce n'est pas un ensemble de biens ou de sujets, c'est une manière de penser le meilleur rapport entre tout ceci »<sup>1075</sup>. À cette approche de l'État s'adosse une manière singulière de gouverner reposant sur le savoir et la liberté<sup>1076</sup>. Appliqué à l'Église, le « pouvoir pastoral » vise à conduire les autres. À ce titre, le pastorat comme gouvernement des autres et pratique réfléchie articule les trois opérateurs de tout gouvernement à savoir le salut, la loi et la vérité. Pour notre propos, cette articulation est inspiratrice.

---

<sup>1073</sup> Lire en ce sens GRADEV, V., « Les jeux de vérité », dans A. BROSSAT (dir.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1994, p. 47.

<sup>1074</sup> CHEVALLIER, P., « Étudier l'Église comme "gouvernementalité" », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n°7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 16 juin 2015. URL : <http://cem.revues.org/12874>, DOI : 10.4000/cem.12874.

<sup>1075</sup> *Idem.* FOUCAULT, M., *Sécurité, territoire, population*. Paris, Gallimard-Seuil, 2004 ; M. SENELLART (éd.), Paris, 2004 (Hautes études), p. 282.

<sup>1076</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que la critique ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 84, 1990, p. 37.

En effet, au regard de la relation entre pouvoir et mensonge, l'organisation religieuse est appelée à retrouver le diagnostic du présent dont parle M. Foucault et le nouage du dire-vrai à la vraie vie. La manifestation discursive de la vérité ne devrait pas être coupée, du moins pour l'institution et ses acteurs, d'une manière d'être, d'agir et de faire. Ceci n'éloigne pas de la tradition de l'organisation religieuse puisque le langage biblique lui-même rend cette exigence de manière suggestive. En effet, la requête pour l'Église (institution et individus) d'être le levain dans la pâte, le sel de la terre, la lumière du monde ou une ville située sur une montagne (cf. Mt 5, 13-16, Mc 9, 50; 4, 21; Lc 14, 34-35) rejoint les développements sur l'être-vrai des philosophes. Dans le contexte presque d'anomie caractéristique de la RDC où l'État effondré gît dans les rets de la mauvaise gouvernance et patauge dans la mare d'antivaleurs, où la société civile connaît une résilience et les partis d'opposition politique sont quasi neutralisés, les organisations religieuses sont conviées à jouer un rôle supplétif et une vigilance critique.

L'accomplissement de ce rôle ne va pas sans un *aggiornamento* de l'organisation religieuse catholique et un ajustement des pratiques suggérées par les croyances diffusées. Nous envisageons cette remise à jour au niveau statique et dynamique. Au niveau statique, nous suggérons une nouvelle approche de la relation entre la hiérarchie et la base sur le point précis de la visée de la parole épiscopale. Celle-ci ne devrait plus être descendante ni autoritaire. Articulée sur la *parrhêsia*, la parole épiscopale devrait, au niveau dynamique, avoir des visées non seulement pédagogique et informationnelle, mais également *psychagogique*. Laissons M. Foucault préciser ce concept : « [...] on peut, je crois, appeler "psychagogique" la transmission d'une vérité qui n'a pas pour fonction de doter un sujet quelconque d'aptitudes, etc., mais qui a pour fonction de modifier le mode d'être de ce sujet auquel on s'adresse»<sup>1077</sup>. Cette modification du mode d'être des acteurs de l'organisation religieuse vise à faire d'eux des *parrhêsiaistes*. Une organisation

---

<sup>1077</sup> FOUCAULT, M., *L'herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 389.

religieuse *parrhêsia* vit différemment ses rapports avec son environnement et articule son discours avec la pratique. Traversé par la *parrhêsia*, son discours produit des effets similaires aux manifestations de rue. Son discours est une manifestation qui n'entre pas en contradiction avec les manifestations non conventionnelles d'action collective initiées par la base. Cette coalescence de manifestations est un potentiel de renouvellement tant de l'organisation religieuse que de l'engagement de ses acteurs. Elle n'est opératoire que lorsque l'organisation religieuse vit elle-même sous le régime éthique de la parole vraie et non pas du mensonge ni d'imposture. Comme le thématise tout particulièrement Philippe Chevallier, les développements de M. Foucault sur la gouvernementalité aident à penser l'Église catholique comme une pratique réfléchie qui nécessite un art de gouverner le peuple de Dieu, articulé à des dispositifs liturgiques, politiques et juridiques, sans pour autant se confondre avec eux<sup>1078</sup>.

Dans un bref article où il essaie de faire dialoguer M. Foucault et Vaclav Havel, Alexander Kiossev évoque la *parrhêsia* dissidente telle qu'elle se découvre dans le *Pouvoir des sans pouvoir*<sup>1079</sup>. Il aborde la question du refus de « vivre dans le mensonge » comme expression verbale traversée par la "vie dans la vérité" et qui donne au *parrhêsia* d'enfreindre le caractère systématique des règles totalitaires »<sup>1080</sup>. Le dire du *parrhêsia* rend claire une réalité indicible, mais qui demeure pour autant obvie : « L'empereur est nu »<sup>1081</sup>. Il porte en lui-même sa destruction puisqu'il ne peut être réitéré, incorporé à des séries, des champs de propagation ou corpus<sup>1082</sup>. Cela dit, on ne peut contester son efficacité ni sa capacité à « ouvrir la situation au point d'affecter le mode ontologique du sujet parlant, les séries symboliques, les grilles structurelles et les types institutionnels qui rendent

---

<sup>1078</sup> Nous paraphrasons ici CHEVALLIER, Ph., « Étudier l'Église comme "gouvernementalité" », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n°7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 16 juin 2015. URL : <http://cem.revues.org/12874> ; DOI : 10.4000/cem.12874.

<sup>1079</sup> VACLAV HAVEL, *Le pouvoir des sans pouvoir*, Paris, Calman-Lévy, 1989.

<sup>1080</sup> KIOSSEV, A., « Paranoïa de la parrhesia », dans A. BROSSAT (dir.), *Michel Foucault. Les jeux de la vérité et du pouvoir. Études transeuropéennes*, op. cit., p. 171.

<sup>1081</sup> *Ibidem*.

<sup>1082</sup> *Ibidem*.



possible la reproduction de l'ordre symbolique »<sup>1083</sup>. Comme A. Kiossev l'illustre, l'ordre symbolique de mensonge ne résiste pas à la vérité. Les révolutions de velours le confirment. La vérité est subversive et l'acte *parrhêsiaque* dangereux. C'est cette subversion et cette dangerosité, évacuées et éludées qu'il convient de redécouvrir pour la reconstruction de la RDC. En faire une activité de tous les chrétiens, c'est ne pas l'enclorre dans les limites de l'expression verbale ni limiter son exercice dans les rapports avec l'État. Pour nous, la *parrhêsia* touche aussi à l'expression non verbale, qui s'exprime par l'insoumission silencieuse. Elle devrait s'exercer également au sein de l'organisation religieuse. Elle devrait dès lors dénoncer la résignation déprimée du peuple et la surenchère sur la prière qui condamne le peuple à végéter dans la misère et à se consoler dans le chant et la danse, témérairement qualifiés de religieux. Il convient d'examiner de près ces divertissements qui jouent le rôle de propagande et de mobilisation démobilisatrice, enchaînant le peuple dans une prière désincarnée qui le détourne des questions essentielles. La religion peut avoir une efficacité si elle-même crée des espaces d'apprentissage en son sein où cette liberté et les expressions verbales *parrhêsiaques* sur l'Église ne sont pas censurées, car en face du *parrhêsiaque*, il n'y a pas que le tyran. Il arrive que celui-ci place sa piaule dans l'organisation religieuse et revête le costume et la calotte ecclésiastiques.

Au-delà d'une quelconque néo-politisation réactive de la foi, l'organisation religieuse catholique au Congo entend soulever la pâte d'une humanité enfin humaine en faisant émerger une société civile engagée et déterminée à inventer les structures de rassemblements ouvertes à l'engagement concret. Une telle invention créatrice en faveur de la reconstruction du Congo requiert des chrétiens, outre la prière et le partage de la Parole de Dieu, la promotion d'une culture démocratique et politique. Accomplir une telle mission dans un contexte de conjoncture politique fluide, c'est renoncer à la neutralité, refuser la duplicité, dénoncer l'imposture, démasquer le mensonge, décrier l'arbitraire, décourager la tricherie, se défaire de

---

<sup>1083</sup> KIOSSEV, A., « Paranoïa de la parrhesia », *art. cit.*, p. 172.

la culture de l'incivisme, bref, combattre l'autoritarisme de l'État et conjurer les élections sans choix<sup>1084</sup>. Cette mission à l'aune de la culture démocratique promeut la culture de la parole donnée et le respect des textes<sup>1085</sup>. Dans cette ligne, accompagner le processus électoral par l'éducation civique et électorale, c'est adopter des pratiques des contestataires du Royaume de Dieu. Ceux-ci refusent de bâtir la maison Congo sur le sable du mensonge. Ils ne se complaisent pas de l'inactivité, mais assurent au Congo la solidité du roc de la vérité en promouvant trois formes novatrices d'apprentissages : l'analyse sociale, la réflexion éthique et l'action collective. Voilà qui nécessite une information objective sur la crise congolaise et une vulgarisation de l'éducation des consciences<sup>1086</sup>.

Confrontées à un régime autoritaire personnaliste, les organisations religieuses chrétiennes congolaises adoptent des postures divergentes qui sont fonction de plusieurs variables. Elles oscillent généralement entre neutralité, accommodement et conflit. Pour ce qui concerne l'organisation religieuse catholique, elle représente un pôle de résistance majeur à l'État autoritaire et par la voix de ses évêques, on l'a suffisamment établi, elle éclaire la conscience des fidèles et aiguise leur discernement. Les Églises protestantes réunies au sein de l'ECC sont marquées par la fragmentation confessionnelle. Elles bénéficient d'une reconnaissance de la part de l'État et affichent une posture difficile à classer. En effet, accordant une autonomie au politique, elles privilégient les choix individuels qu'elles distinguent d'une éventuelle prise de position de l'Église. On peut dire qu'elles oscillent entre le ralliement et la neutralité. Il faut dire autant des Églises de réveil en ajoutant qu'une frange chapeauté par le pasteur Albert Kankienza Mwana Mbo campe dans la résistance. Quant aux Églises kimbanguistes, leur posture s'embourbe dans

---

<sup>1084</sup> Sur ces élections, lire HERMET, G., « Les élections sans choix », *Revue française de science politique*, 27<sup>e</sup> année, n°1, 1977, pp. 30-33.

<sup>1085</sup> Lire en ce sens NGOMA BINDA, *Principes de gouvernance politique éthique... Et le Congo sera sauvé, op. cit.*, pp. 69-89.

<sup>1086</sup> En 2001, l'archevêque de Kinshasa, feu Cardinal F. Etsou avait lancé une campagne allant en ce sens. D'autres initiatives telles que l'éducation civique dans les paroisses, la préparation des élections, la revisitation des contrats léonins sont à encourager.

les méandres de la confusion et parfois de l'évasion qui somme toute, est une forme larvée d'accommodement, aussi vrai est-il qu'

*« une Église qui de fait, a partie liée avec le pouvoir, dont elle accepte au moins le système de valeurs, ne saurait en aucun cas être l'Église des pauvres, des opprimés, des laissés pour compte. Elle a beau, au travers de sa hiérarchie, affirmer sa neutralité politique ; cette neutralité, elle-même, parce qu'elle tend consciemment ou non, à ne pas gêner le pouvoir, constitue déjà un acte d'allégeance politique »<sup>1087</sup>.*

Toutes ces Églises, l'Église catholique exceptée, voient certains de leurs leaders religieux occuper des fonctions politiques ou s'engager au parti au pouvoir. N'entraînant aucune involution idéologique, cette participation concourt à la reproduction du système politique et déteint sur toute contestation de l'autoritarisme. En travaillant en faveur de la stabilisation des rapports sociaux de domination, leurs leaders font jouer à la religion la fonction de compensation dans les faits des rapports sociaux dominants. La religion joue ici un rôle de désintégration. L'organisation religieuse catholique peut aider les autres confessions religieuses à conjurer un tel rôle. Elle pourrait dans cette ligne promouvoir des initiatives contestataires, une subversion de l'ordre, une critique des convenances sociales, une dénonciation des situations inhumaines d'injustice, une approche contributive qui stimule la lecture critique du peuple et développe sa vertu inventive en vue des pratiques contestataires collectives. Bref, l'éthique de transformation libératrice que nous préconisons requiert, au-delà des pratiques de dissidence quotidienne, de libérer les forces prophétiques à l'instar de celles des « marcheurs chrétiens ». Ces *parrhêsias* avant la lettre ont résorbé l'incapacité des chrétiens à faire de la pratique politique, le lieu de vérification de la foi. Faut-il dire que la nappe phréatique qui les a produits a tari ? Oui, si l'organisation religieuse catholique demeure sous les rets de la rhétorique. Non, si elle inscrit sa

---

<sup>1087</sup> MEHL, R., « Les groupes informels dans l'Église. Un point de vue protestant », dans R. METZ et J. SCHLICK, (éd.), *Les groupes informels dans l'Église*. 2e Colloque du Cerdic. Strasbourg ; 13-15 mai 1971, Strasbourg, Cerdic Publication, 1971, p. 237.

rhétorique dans la ligne de la *parrhêsia*. Nous n'en sommes pas encore complètement là.

## Conclusion

L'organisation religieuse catholique, on vient de le voir, co-produit le politique en informant, formant et persuadant les destinataires de la parole épiscopale. Elle s'inscrit dans un rapport de pouvoir qui est dans les faits un rapport de régulation. La création du lien social dans un contexte dominé par l'autoritarisme de l'État illustre l'utilité et la fonction tant sociale que politique de l'organisation religieuse catholique. La régulation religieuse du politique en RDC est fonction tant des acteurs religieux, de l'appareil d'exécution et de gouvernement que de la tradition. Cette dernière, à bien la considérer d'un épiscopat à l'autre, demeure la même dans ses expressions symboliques, la structure de la doctrine et les expériences types. Le processus de son interprétation révèle des harmoniques spécifiques lorsqu'on la considère du point de vue du discours des évêques sur les élections. L'introduction du lexique de la vérité situe leur discours sur le registre éthique et fait saisir la crise électorale comme une crise des valeurs et de légitimité démocratique. La parole épiscopale participe à une forme de régulation des rapports sociaux et du politique à travers la moralisation de l'espace public. Adossé aux valeurs chrétiennes et démocratiques de justice, de paix et de vérité, le recours à l'aléthique dans l'espace public ouvre à l'éthique de respect des textes et de la parole donnée, à une culture politique nouvelle, une culture du droit, de la justice et de la légalité. Bref une culture démocratique. Le profilage de cette dernière touche à la thématique de la responsabilité de la population et à l'éthique de la responsabilité.

Il est bien certain que l'expertise électorale de l'épiscopat congolais confère aux évêques une position discursive de jugement. Elle donne à l'institution « Église catholique » une lisibilité et une visibilité dans l'espace public. Elle exerce une certaine normativité en politique congolaise et concourt à la socialisation politique des chrétiens. Elle est dès lors une forme de régulation religieuse du politique, une participation à la perception et à la formulation du politique. À ce titre, elle

renforce le monopole d'interprétation de la tradition par la hiérarchie et légitime l'engagement individuel au détriment de l'engagement collectif.

Il est certes vrai que les quatre arènes de contestation à travers lesquels les chrétiens pourraient affronter le régime (arène législative, judiciaire, électorale et les médias) sont à la solde de la Majorité présidentielle. Investir ces arènes attend de l'organisation religieuse catholique une nouvelle mise en rapport entre ses acteurs, la tradition et l'appareil d'exécution et de gouvernement. L'analyse des opportunités politiques<sup>1088</sup> de l'heure avec la défection de certains membres de la Majorité présidentielle<sup>1089</sup>, la présentabilité internationale<sup>1090</sup> et l'engagement des ONG, requiert de l'organisation religieuse catholique la capitalisation de ces trois variables comme des sources de vulnérabilité de l'autoritarisme étatique. En l'absence d'une véritable coalition de l'opposition, l'échec de toute manipulation du prochain processus électoral dépend en partie, du courage de l'organisation religieuse catholique à entraîner les autres organisations religieuses à structurer le vote et à agréger les intérêts des Congolais opposés à la révision constitutionnelle. Au-delà de la fonction tribunitienne qu'elles exercent toutes, les organisations religieuses congolaises doivent s'acquitter des fonctions substitutives ou supplétives des partis politiques<sup>1091</sup>. Cette requête les installe dans ce que Hans Urs Von Balthasar appelle l'épreuve décisive<sup>1092</sup>. C'est l'heure de vérité, le *Kairos* pour un témoignage qui conjoigne le discours avec la responsabilité politique et

---

<sup>1088</sup> FILLIEULE, O. et PÉCHU, C., *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, Paris, L'Harmattan, 1994, pp. 171-189.

<sup>1089</sup> GEDDES, B., *Why Parties and Elections in Authoritarian Regimes ?* Paper presented at the annual meeting of the American Political Association, Washington DC, 2005, p. 6.

<sup>1090</sup> LEVISTKY, S., WAY, A.-L., *Competitive Authoritarianism, Hybrid Regimes After the Cold War*, *op. cit.*, p. 40. Ces auteurs évoquent le degré de "vulnérabilité" des régimes autoritaires électoraux qui reposent sur leur pouvoir de négociation envers les pouvoirs punitifs (pays occidentaux). Ils mentionnent aussi les dommages économiques causés par les sanctions de la communauté internationale.

<sup>1091</sup> Nous nous inscrivons dans la ligne des développements de G. Hermet sur les fonctions politiques – ou à tout le moins para-politiques – des organisations religieuses : fonction de légitimation du pouvoir établi (caution idéologique, endoctrinement moral ; fonctions logistiques ou para-partisanes : socialisation politique, sélection des leaders et élaboration des programmes). Lire sa contribution, « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *art. cit.*, pp. 444-470.

<sup>1092</sup> VON BALTHASAR, H.-U., *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris, Beauchesne, 1969. L'ouvrage évoque le témoignage du sang.

sociale. Pour des organisations religieuses qui stimulent l'implication de leurs acteurs en leur proposant le modèle de vie d'un Contestataire dont la vie et la mort ont été une *martyria* de la vérité, accompagner le processus électoral par l'éducation civique et électorale, ne saurait être autre chose qu'adopter des pratiques des contestataires du Royaume de Dieu. C'est refuser de bâtir la maison Congo sur le sable du mensonge, renoncer à se complaire de l'inactivité, mais assurer au Congo la solidité du roc de la vérité. Accomplir une telle mission dans un contexte de conjoncture politique fluide, c'est contester le système de valeurs du régime autoritaire personnaliste, renoncer à toute forme de stabilisation ou de légitimation, de recharge ou de reproduction de l'autoritarisme de l'État. C'est aussi dénoncer les relations d'exploitation, de domination et d'aliénation. Pratiquer la *parrhêsia* de la sorte met l'organisation religieuse en demeure d'adopter une posture de contestataire pour la moralisation de la vie publique. Un nouveau paradigme ecclésial est à redécouvrir qui vise la cohérence *poiétique*, la probité morale et l'intégrité existentielle des chrétiens. L'organisation religieuse a dès lors à déployer les potentialités de son ecclésialité en tant que *corps d'espérance* qui réactive la mémoire subversive de Jésus, anticipe et rend présent et actuel le salut du monde annoncé par Jésus.

## Conclusion de la deuxième partie

Cette partie de notre travail s'était assignée comme but de rendre compte de l'organisation religieuse comme régulatrice des discours et des pratiques. L'intérêt pour la production discursive de l'épiscopat congolais nous a permis d'inscrire notre démarche dans la ligne de l'argumentation dans le discours de R. Amossy et la théorie de l'argumentation de P. Charaudeau. Notre parti pris initial était d'analyser les déclarations institutionnelles de l'épiscopat congolais sur les élections. L'intérêt de cette partie était de montrer que l'organisation religieuse catholique exerce une fonction politique supplétive aux partis politiques. Cette fonction prend les contours de la moralisation de la vie publique et se décline sous forme de prescriptions, impératifs, recommandations et normes. C'est une manière d'exercer une fonction régulatrice assortie au régime autoritaire personnaliste de J. Kabila. La régulation religieuse du politique s'exerce en RDC au niveau individuel par l'expertise électorale de l'organisation religieuse catholique. Elle s'exerce aussi au niveau collectif à travers la matrice éthique. La mise en évidence de la préférence par la CENCO pour le niveau individuel nous a donné un aperçu général de la manière dont elle articule la *doxa* de la vérité des urnes avec le témoignage. Pour développer cette approche, nous avons choisi, à la suite de M. Foucault, le concept de *parrhêsia*. Ceci nous a amené à concevoir la parole épiscopale comme un discours *ethopoïétique* dont l'effectuation réclame un nouveau système d'action institutionnelle de l'organisation religieuse. En creux, le rapport religion et politique est désormais à envisager à l'intérieur de l'organisation religieuse dont la structure, le fonctionnement, le contrôle de l'information ne sont pas à l'abri des relents d'autoritarisme. L'organisation religieuse a dès lors à redécouvrir la gouvernementalité par la vérité.



## **Conclusion générale : Synthèse et perspectives de la recherche**

À ce terme, nous voudrions, brièvement rappeler les résultats auxquels la présente recherche a abouti et les perspectives qu'elle ouvre de manière à dégager de nouvelles émergences thématiques ou méthodologiques et à entrevoir des chemins possibles à parcourir dans une recherche ultérieure.

Le titre donné à cette recherche – *Autoritarismes étatiques et régulation religieuse du politique en RDC. Analyse discursive de la parole épiscopale catholique sur les élections (1990-2015)* – l'inscrit dans les sciences des religions. Ces dernières, telles que déployées dans notre travail mobilisent diverses disciplines connexes : histoire, sociologie, politique, anthropologie, analyse du discours, philosophie et théologie. Leur conjugaison a fait percevoir la pertinence et la cohérence de la thématisation de la régulation religieuse du politique, rarement étudiée par les sciences humaines, celles de l'étude des modèles sémantiques de la parole épiscopale dans leurs dimensions sociales et politiques, et celles d'une épistémologie de la *parrhêsia* ainsi que d'une praxéologie du courage adossée à une éthique politique, applicable aux organisations religieuses et à leurs acteurs. En visant une information autant large que précise, nous avons emprunté nos outils à l'analyse des régimes autoritaires, à la pragmatique de la communication, à la théorie des organisations, à la sociologie des mobilisations et à l'éthique de la parole.

Ce fut tout l'intérêt du chapitre liminaire de la thèse que de clarifier les outils heuristiques. Axé autour de la méthodologie, des notions opératoires et de la revue de la littérature, ce chapitre a aidé la recherche à progresser en ordonnant sa matière en deux parties construites respectivement autour des concepts d'autoritarisme (première partie) et de régulation (deuxième partie). La posture et la démarche choisies exigeaient une grande vigilance vis-à-vis des concepts. Elles ont renoncé à postuler a priori, une épistémologie ou une certaine compréhension des concepts structurants. Cette orientation heuristique a opté pour principe

organisateur la construction et l'évaluation des concepts opératoires notamment ceux de religion, organisation religieuse, valeurs mobilisatrices, autoritarismes et régulation.

Renonçant à définir a priori le concept d'autoritarisme, la première partie s'est attelée à le construire. C'était l'objet de notre deuxième chapitre. L'approche événementielle et thématique de l'histoire sociopolitique de la RDC dans ce chapitre nous a permis de revisiter les rapports entre religion et politique à partir de l'analyse des faits et phénomènes, événements et situations concrètes, stratégies, actions et projets des acteurs sociaux politiques et religieux, tant individuels (Présidents, évêques) que collectifs (citoyens, partis politiques, chrétiens, prêtres). Le premier mouvement de cette analyse alimentée par la facticité des faits et leur identifiabilité, non comme des données mais comme des problèmes, a consisté en une mise en évidence de la singularité des trois autoritarismes qui se sont succédé en RDC, en commençant par celui de J.-D. Mobutu pour terminer par ceux des Kabila. La conjugaison de diverses variables tirées des travaux de D. Bourmaud, R. Fregosi et A. Siaroff, nous a familiarisé avec des convergences et divergences, des continuités et ruptures caractéristiques des autoritarismes congolais. Entre autres traits de ces derniers, nous avons relevé l'extraversion politique et militaire, financière, économique et culturelle. Essentiellement néopatrimoniale, les autoritarismes congolais affichent une méconnaissance délibérée de l'autorité de la loi, une instrumentalisation des élections, une monopolisation des ressources persuasives, une mobilisation néopatrimoniale des ressources rétributives, un renforcement des moyens coercitifs et une banalisation de l'arbitraire. Les autoritarismes congolais nous ont apparu marqués par l'extraversion du pouvoir. Tous s'arrogent les pleins pouvoirs et s'octroient des prérogatives constitutionnelles qui neutralisent les institutions parlementaires, atrophient les pouvoirs de contrôle de l'exécutif et entravent le fonctionnement de la justice. Leur essence est constituée des réseaux relationnels (tribaux, régionaux, familiaux et amicaux) tissés de liens « affectifs » et de liens de sang. Les autoritarismes congolais s'approprient les ressources rétributives et

réquisitionnent l'économie à des fins du pouvoir. Ils contrôlent des réseaux clientélistes et jouissent d'une large capacité rétributive. Leurs mécanismes d'accumulation débouchent sur une corruption institutionnelle et institutionnalisée, des transactions collusives (abus de pouvoir, adjudications, prébendes) et l'accroissement des inégalités sociales et économiques. Ils mobilisent à des fins de pouvoir des ressources persuasives enracinées dans le nationalisme défensif. Ils sont instrumentalisés à des fins soit de pouvoir politique (J.-D. Mobutu), de populisme (L.-D. Kabila) ou d'opportunisme (J. Kabila). Leurs dispositifs rhétoriques visent l'encadrement de la population au sein des partis politiques qui constituent la Majorité présidentielle. Ce qui leur permet le contrôle du maillage de la surface sociale et celui des comportements grâce aux institutions de contrôle et de répression que sont la police et l'armée. Ce contrôle ne va pas sans la subordination des ministères de l'Intérieur, de la Justice et de l'Information.

Les traits caractéristiques des autoritarismes congolais nous ont permis de nous interroger au chapitre trois sur l'insertion de l'organisation religieuse dans les structures politiques et économiques, sociales et culturelles dans un contexte d'autoritarisme d'État. Nous avons présenté les évêques des Cardinaux J.-A. Malula, F. Etsou, L. Monsengwo. À partir de l'examen des valeurs mobilisatrices de chaque évêché, nous avons montré comment chacun a structuré les chrétiens comme des membres actifs et des sujets politiques. Pour mener à bien notre analyse, nous avons développé l'apport spécifique des fidèles catholiques dans la co-production et/ou la contestation de l'autoritarisme étatique. Au terme d'un examen que nous avons voulu attentif à la mise *in situ* des valeurs mobilisatrices de chaque évêché, il nous a paru que l'organisation religieuse catholique est elle-même affectée par l'autoritarisme ecclésiastique. Pour mieux comprendre ce dernier, nous avons analysé les formes de participation politique qu'elle a stimulées : l'une non-conventionnelle, les manifestations de rue ; et l'autre conventionnelle le vote. L'examen du répertoire de l'action collective des chrétiens nous a permis de focaliser notre investigation sur les formes d'action protestataire des laïcs chrétiens, du clergé de Kinshasa et de la CENCO. Nous

avons analysé la marche du 16 février 1992, celle du 16 février 2012 ainsi que celle organisée par la CENCO, le 1<sup>er</sup> août 2012. Nous avons placé ces différentes manifestations dans le cadre de la sociologie des mobilisations. D'une marche à l'autre, nous avons pu vérifier le système d'alliance et de conflit, leurs dynamiques en tant que mobilisation politique, la latitude dont disposent les chrétiens pour une participation politique citoyenne ayant pour cible le gouvernement. La question qui a émergé à ce niveau de la recherche est celle de la production collective de la protestation contre l'autoritarisme d'État. Dès lors, la question que nous avons agitée est celle de l'essence de l'apesanteur de l'organisation religieuse catholique. Est-elle le fait de la pesanteur de l'épiscopat ou tient-elle aux lourdeurs de sa figure organisationnelle ?

C'est dans la deuxième partie de notre recherche que nous avons esquissé la réponse à cette question. Pour ce faire, nous avons articulé la sémantique du discours et le fonctionnement institutionnel. C'est ainsi, qu'au chapitre quatre, avons-nous analysé, le discours des évêques congolais sur les élections. Nous nous sommes intéressé à l'offre normative de sens de l'organisation religieuse catholique ainsi qu'à une activité que l'épiscopat considère comme une forme de participation politique et indicateur de la démocratisation : le vote. Ce chapitre s'est ressourcé dans l'argumentation dans le discours de R. Amossy et la théorie de l'argumentation de P. Charaudeau. Après avoir introduit les concepts fondamentaux à savoir ceux de situation de communication, discours sociopolitique, parole épiscopale, scène d'énonciation, genre et formation discursive, nous avons fixé les notions d'agentivité, *doxa*, auditoire, *ethos* et dialogisme. Afin de mieux saisir la visée pastorale et la détermination sociopolitique de la parole épiscopale, notre démarche méthodologique s'est inspirée à la fois de N. Fortin et A. Seignour. La construction du corpus autour de l'objet discursif « les élections » nous a permis d'analyser les déclarations institutionnelles de la CENCO sur les élections de 2006 et de 2011, ainsi que ses élaborations sur le projet de révision de la Constitution au courant de l'année 2015. Pour comprendre les enjeux qui s'expriment dans les textes de la CENCO sur les

élections, nous avons remis en présence pour chaque texte sa situation de communication spécifique. Au terme d'une analyse articulée autour des indices énonciatifs, référentiels, organisationnels et du fonctionnement global du texte, nous avons dégagé les thèses défendues ou réfutées par les évêques congolais. Nous avons éclairé le point d'ancrage de leur discours et de ses non-dits. Il s'agissait, d'une part, de rendre compte de la manière dont les évêques construisent leur image et celle de leur auditoire, et, d'autre part, de préciser comment ils modélisent les actions et les comportements de leur auditoire. L'enjeu de notre analyse était de vérifier la régulation religieuse du politique et la moralisation de la vie publique. En ce sens, il était important de montrer que le lien entre religion et politique pouvait encore être perçu à travers le dit et le dire de la parole épiscopale. Nous avons suffisamment relevé les limites de ce dit et de ce dire dans les sections consacrées aux problèmes et perspectives. Nous espérons avoir éclairé quelque peu la nature et l'enjeu de la parole épiscopale dans un contexte régi par un régime autoritaire personnaliste qui instrumentalise les arènes législatives, judiciaires, électorales et les médias. Les observables de la parole épiscopale congolaise sur les élections engagent des postures non seulement épistémologiques, religieuses et spirituelles, mais aussi politiques. Dès lors s'est posée la question de la reproduction de la culture consensuelle qui fait le lit de l'autoritarisme et renforce le *statu quo* en s'accommodant des compromis et compromissions.

En menant une réflexion plus poussée sur l'objet linguistique « vérité des urnes », nous avons touché à la question de la cohérence, de la plausibilité et de l'efficacité de l'organisation religieuse engagée désormais à introduire l'aléthique dans la vie publique. Nous avons donc été amené à montrer comment la parole épiscopale écrit et décrit l'organisation religieuse. Nous avons également illustré comment celle-ci, au-delà de l'agentivité humaine, a pareillement une certaine agentivité textuelle. Bien évidemment, il nous est apparu que pour les évêques congolais, l'institutionnalisation d'un État de droit dans leur pays et l'intégrité du processus électoral étaient liées à des élections libres, transparentes, démocratiques, justes,

fiables, crédibles, apaisées, dans la paix et la légalité. À partir de cette approche des élections, on décèle mieux la portée des campagnes d'éducation civique, électorale et de conscientisation organisées par la CENCO. Mais on a pu encore voir sur ce point les limites de l'approche épiscopale de la démocratisation par les élections. Non seulement les évêques méconnaissent la dynamique électorale des régimes autoritaires, mais encore, ils considèrent les élections fondatrices comme la marque d'une démocratisation achevée. À la suite de T. Carothers, nous avons critiqué cette approche au regard de la censure, de la manipulation et de la tricherie caractéristiques du régime personnaliste de J. Kabila. À propos de la tricherie, nous avons noté la prudence consensuelle de l'épiscopat qui dénonce la fraude électorale et clame la vérité des urnes, mais ne demeure pas en phase avec les initiatives de sa base. Tel est le paradoxe : l'épiscopat dénonce la fraude électorale et émet des réserves sur les résultats des élections, mais ne soutient pas l'action collective de la population, ni les manifestations antigouvernementales organisées par les chrétiens pour rétablir la vérité des urnes. Nous avons stigmatisé cette manière tacite de renforcer le *statu quo* qui produit et reproduit la culture consensuelle propice à l'autoritarisme étatique. Or, nous avons pu établir, en nous fondant sur M. Wahman, M.-R. Thompson et P. Kuntz, que les manifestations de rue sont une arme pour rétablir la vérité des urnes. Des exemples ne manquent pas pour corroborer les propos de nos auteurs : Philippines (1986), Serbie (2000), Madagascar (2001) et Ukraine (2004). Nous avons également laissé entendre que les évêques congolais ne tirent pas profit de l'opportunité démocratique que les marches des chrétiens ouvrent. Les travaux de M. Bratton, A. Obershall, M.-M. Howard et M.-M. Roesler voient dans de telles manifestations une marque de vulnérabilité du pouvoir qui érode sa légitimité. Nous avons encore noté que le mensonge du régime en place affecte le processus électoral dans son intégrité (listes électorales, déroulement du vote, dépouillement et proclamation des résultats) et n'épargne pas la Constitution. Comme nous avons pu le montrer, l'ingénierie constitutionnelle et l'instrumentalisation de la démocratie parlementaire par la Majorité présidentielle avaient en 2011 obtenu la révision de la Constitution. La CENCO avait pris acte de cette supercherie en la dénonçant au

passage. La tentative de fraude à la Constitution en 2015 la mobilise et l'amène à poser au niveau normatif, juridique et éthique le problème de l'intangibilité de l'article 220. L'enjeu étant pour l'épiscopat congolais la refondation morale de la société congolaise et l'inscription de l'éthique dans l'agir politique, les évêques souscrivent pour une démocratie des valeurs. L'organisation religieuse en tant que système des valeurs et d'actions structuré autour de la vérité fonde la gestion du pays sur l'exigence axiologique qui congrue des valeurs se situant à l'intersection du registre politique et du registre religieux : les valeurs démocratiques et les valeurs de l'Évangile.

L'analyse de la production discursive de l'épiscopat congolais sur les élections ouvre la voie à la réflexion sur les fonctions de la religion en contexte d'autoritarisme d'État. Disons tout d'abord que l'organisation religieuse catholique relaie les partis d'opposition dans l'accomplissement de leurs fonctions de socialisation politique. À l'analyse, il s'agit d'une fonction substitutive ou supplétive qui structure le vote, sélectionne les leaders et élabore les programmes et les objectifs. De ce point de vue, ce qui nous importe le plus a été de développer la régulation religieuse du politique. Ceci nous a occupé au chapitre cinq.

Nous avons mis en évidence comment l'organisation religieuse catholique exerce une performance dont la plausibilité sociale et l'efficacité politique sous forme de prescription ou d'influence, de procédés discursifs incitatifs ou de dispositifs mobilisateurs participent à la régulation religieuse du politique. En inscrivant ce chapitre dans un cadre épistémologique sociopolitique, nous avons fixé le concept de régulation de manière à le rendre opératoire en sciences des religions. En nous appuyant sur X. Itçaina et J. Palard, nous tenons, pour nous, que la religion participe à la résolution des crises, à la négociation des règles qui concourent au vivre-ensemble. Dans cette optique, on peut dire que par ses pratiques de médiation et de socialisation politique, elle influe sur l'évolution de la société au niveau tant individuel (vote), médian (socialisation militante) que collectif (matrice éthique). De fait, on doit constater que l'organisation religieuse catholique situe son action davantage sur le terrain de l'engagement individuel que

celui de la mobilisation collective. De cette manière, elle pose la question de la relation entre religion et politique au niveau des attitudes individuelles. À cette préférence correspond cependant la requête en faveur de la moralisation de la vie publique pour un vivre-ensemble axé sur la vérité, l'authenticité, le respect de la parole donnée et des textes. Une telle requête ne peut éluder le niveau des ensembles sociaux. Nous avons thématiqué la capacité d'informer et d'influencer la démocratisation de la RDC en considérant la parole épiscopale congolaise comme un discours *ethopoïétique* qui produit un *éthos* et demeure corrélée à la pratique de la vérité. C'est pourquoi il nous a semblé que les élaborations de M. Foucault sur la *parrhêsia* étaient suggestives pour comprendre que le rapport entre religion et politique pouvait être saisi à l'intérieur de l'organisation religieuse catholique. De là la requête formulée pour un nouveau système d'action institutionnelle de l'organisation religieuse *parrhêsia* susceptible de promouvoir le courage de la vérité en contexte autoritaire. Cette innovation permet de corréler la cohérence *poiétique*, la probité morale et l'intégrité existentielle des protagonistes de la démocratisation de la RDC. Elle postule pour l'organisation religieuse catholique une gouvernementalité par la vérité.

On l'aura constaté, l'intérêt de notre recherche dépasse largement le cadre de la RDC et celui de la religion catholique. Basée sur l'analyse de la parole épiscopale catholique congolaise sur les élections, notre recherche empirique a porté sur la régulation religieuse du politique, rarement étudiée par les sciences humaines. La démarche analytique que nous avons privilégiée a une portée théorique bien réelle dans la mesure où elle esquisse un cadre d'analyse des dynamiques politiques de l'organisation religieuse. Du point de vue méthodologique, elle permet de déconstruire les évidences et d'approcher la religion à partir de l'analyse du discours. Essayons au moins, brièvement, d'indiquer quelques voies dans lesquelles pourrait s'engager ultérieurement l'approfondissement de notre thème de recherche. Nous voyons pour notre part trois pistes de recherche.

La première est l'approche de la parole épiscopale comme une forme de manifestation ou de mobilisation. En effet, l'élargissement du concept de



répertoire intègre de manière dérivée l'activité discursive comme une action publique et publicisée, une forme textualisée de l'action et un mode de mobilisation. Des études pourraient être menées sur les colloques scientifiques et les conférences de presse des acteurs religieux, lesquels sans investir la rue, demeurent des manifestations qui visent un public et inscrivent dans l'espace public une problématique. La publicisation de cette dernière par la presse pourrait aussi donner lieu à des recherches suggestives tant sur les supports médiatiques du discours religieux que sur la vulgarisation des valeurs évangéliques et démocratiques par les organisations religieuses.

L'analyse de la parole épiscopale sur les élections induit de nouvelles problématiques relatives à la démocratie électorale et à la démocratie d'intervention. Une deuxième piste de recherche pourra développer l'application de la *parrhêsia* à l'organisation religieuse. Comme le suggère notre étude, l'intérêt des chercheurs pourra également se tourner davantage vers l'application de la *parrhêsia* aux acteurs, à la tradition ainsi qu'à l'appareil d'exécution et de gouvernement de l'organisation religieuse catholique. Il serait intéressant d'élargir le champ de la recherche aux autres confessions religieuses, chrétiennes et non-chrétiennes. L'on pourrait alors construire les objets comparatifs sur les trois composantes de toute organisation religieuse sus mentionnées ainsi que sur l'agentivité des discours sociopolitiques des principales organisations religieuses en RDC. Les variables à opérationnaliser pour une telle étude ne manqueront pas d'offrir des perspectives fructueuses pour une analyse de l'engagement politique des leaders religieux. À coup sûr, elles éclaireront la contribution décisive de la religion à la démocratie électorale, à celle d'implication et à celle d'intervention. Les élaborations de M. Foucault peuvent stimuler la réflexion et l'orienter selon deux axes : le premier pourrait étudier les organisations religieuses comme gouvernementalité<sup>1093</sup>. Le

---

<sup>1093</sup> Signalons ici la suggestive contribution de CHEVALLIER, Ph., « Étudier l'Église comme "gouvernementalité" », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n°7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 16 juin 2015. URL : <http://cem.revues.org/12874> ; DOI : 10.4000/cem.12874.

second pourrait revisiter l'approche de M. Foucault sur l'intellectuel de manière à l'appliquer aux leaders religieux.

Une troisième piste de recherche pourrait développer le régime des pratiques à partir d'une *éthopoïétique* susceptible de transformer la vérité en *éthos* pratique. L'enjeu du nouage du discours à la vie et du couplage de l'éthique au politique est de convertir le discours des organisations religieuses en une pragmatique sociopolitique arrimée à la *parrhêsia*. Cet important travail nous occupera ultérieurement.

## Bibliographie

Nous ordonnons la bibliographie autour de cinq rubriques : religion et faits religieux, sociologie et politique, analyse du discours, République démocratique du Congo et autres ouvrages et articles consultés.

### *Religion et faits religieux*

ACQUAVIVA, S., *La sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994.

BAYART, J.-F., (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Paris, Karthala, 1993.

BÉGUIN, J. et alii, *Cent ans de sciences religieuses en France*, Paris, Cerf, 1987.

BERGER, P.-L. et alii, *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

BOBINEAU, O., *L'empire des papes. Une sociologie du pouvoir dans l'Église*, Paris, CNRS Éditions, 2013.

BOBINEAU, O. et alii, (dir.), *L'avenir en question : la fin des promesses ? Religion et politique face à l'imprévisible*, Paris, Armand Colin, 2013.

-----, *Dieu et César, séparés pour coopérer*, Paris, DDB, 2010.

BOBINEAU, O. et TANK-STORPER, S., *Sociologie des Religions*, Armand Colin, Paris, 2007.

BOTTE, R., « Pouvoir du Livre, pouvoir des hommes : la religion comme critère de distinction », *Journal des africanistes*, 1990, t. 60, 2, pp. 37-51.

BOURDIEU, P., « Genèse et structure du champ religieux », *Revue Française de sociologie*, Vol. 12, No. 3 (Jul. - Sep., 1971), pp. 295-334.

BOVAY, C. et CAMPICHE, R.-G., *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1992.

BOYER, P., *Et l'homme créa les dieux, comment expliquer la religion*, Paris, Laffont, 2001.

- CAILLE, A., « Nouvelles thèses sur la religion », *Revue du MAUSS*, 2003/2, n° 22, pp. 318-327.
- CIPRIANI, R., *Manuel de sociologie des religions*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- DENÈFLE, S., *Sociologie de la sécularisation. Être sans religion en France à la fin du XXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- DESPLAND, M., et VALÉE, G., (eds), *Religion in History/La Religion dans l'histoire*, Waterloo, Wilfrid Laurier Press, 1992.
- DIANTEILL, E., LÖWY, M., *Sociologies et religion : Tome 2, Approches dissidentes*, PUF, Paris, 2006.
- DOBBELAERE, K., *Secularization : A Multi-Dimensional Concept*, Londres, Sage Publications, 1981.
- DUCRUET, R., HERVIEU-LÉGER, D. et LADRIÈRE, P., (dir). *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990.
- DUMOUCHEL, P., « La religion comme problème politique », *Revue du MAUSS*, 2003/2, n° 22, pp. 236-247.
- GAUCHET, M., « Ce que nous avons perdu avec la religion », *Revue du MAUSS*, 2003/2, n° 22, pp. 314-317.
- , « Le politique et la religion. Douze propositions en réponse à Alain Caillé », *Revue du MAUSS*, 2003/2, n° 22, pp. 328-333.
- , *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
- GISEL, P., *Qu'est-ce qu'une religion ?* Paris, Vrin, 2007.
- GUEYE ABDOULAYE, « De la religion chez les intellectuels africains en France. L'odyssée d'un référent identitaire », *Cahiers d'études africaines*, 2001/2, n° 162, pp. 267-291.
- HERVIEU-LÉGER, D., « La religion, mode de croire », *Revue du MAUSS*, 2003/2, n° 22, pp. 144-158.
- HERVIEU-LÉGER, D et WILLAIME, J.-P., *Sociologies et religion : Approches classiques*, Paris, PUF, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, D., *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- JAUME, L., ROLLET, J., « Religion et politique. Le christianisme, l'Islam, la démocratie », *Revue française de science politique*, n°5-6,2002, pp. 651-653.

- LAMBERT, Y., *La naissance des religions*, Paris, Armand Colin, 2007.
- LAMBERT, Y., MICHELAT, G., PIETTE, A., *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- LAPLANTINE, F., « Penser anthropologiquement la religion. Le religieux en mouvement », *Anthropologie et Société*, Vol. 27, n°1, 2003, pp. 11-33.
- LÖWY, M., « Le Temps de la Religion. Le Religieux dans le politique », *Arc. des sc. soc. des rel.*, vol. 53, n°2, 1982, pp. 360-362.
- MADÉLIN, H., « "Dieu et César" ». À l'Ouest, du nouveau », *Études*, 2001/6, Tome 394, pp. 762-774.
- MASSIGNON, B., *Des dieux et des fonctionnaires. Religions et laïcités face au défi de la construction européenne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.
- MICHEL, P., « La "religion", objet sociologique pertinent ? », *Revue du MAUSS*, 2003/2, n° 22, pp. 159-170.
- , « Religion et politique dans un monde en quête de centralité », *Revue internationale et stratégique*, 2001/4, n° 44, pp. 33-40.
- OBADIA, L., « Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie* [En ligne], N°17-18 | 2006, mis en ligne le 16 janvier 2007, Consulté le 09 octobre 2012. URL : <http://socio-anthropologie.revues.org/index448.html>.
- POULAT, O. et POULAT, É., « Le développement institutionnel des sciences religieuses en France », *Archives de sociologie des religions*, 21, 1966, pp. 23-36.
- RIVIÈRE, C., *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1998.
- SCHLEGEL, J.-L., « Le religieux face au politique », *Projet*, 2001/3 n° 267, pp. 35-47.
- SINGLETON, M., « L'au-delà, l'en deçà et l'à côté du religieux », *Revue du MAUSS*, 2003/2, n° 22, pp. 181-196.
- TRIGANO, S., *Qu'est-ce que la religion ? : La transcendance des sociologues*, Paris, Flammarion, 2004.
- WILLAIME, J.-P., « La religion : un lien social articulé au don », *Revue du MAUSS*, 2003/2, n° 22, pp. 248-269.
- , *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995.

WAARDENBURG, J., *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Lausanne, Labor et Fides, 1986.

*Sociologie et politique*

BACH, D.-C. et MAMOUDOU GAZIBO, (dir.), *L'État néopatrimonial. Genèse et trajectoires contemporaines*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2011.

BADIE, B. et HERMET, G., *La politique comparée*, Paris, Armand Colin, 2001.

BAYART, J.-F., *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.

-----, J.-F., *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996.

-----, J.-F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard, 1989.

BERGER, P., LUCKMANN, T., *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986.

BERTHET, T. et alii, *Les nouveaux espaces de la régulation politique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

BOBBIO, N., *Le futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007.

BRAUD, P., *Manuel de sociologie politique*, Paris, LGDJ, 1992.

BURGER, M., *Les manifestes, paroles de combat : de Marx à Breton*, Paris, Delachaux & Niestlé, 2002.

CAMAU, R. et MASSARDIER, G. (dir.), *Démocraties et autoritarismes. Fragmentation et hybridation des régimes*, Paris/Aix-en-Provence Cedex 1, Karthala/Institut d'études politiques, 2009.

CHATAÏGNIER, J.-M. et MARGRO H., (dir.), *États et sociétés fragiles : entre conflits, reconstruction et développement*, Paris, Karthala, 2007.

HAZEL, F., *Du pouvoir à la contestation*, Paris, LGDJ, 2003.

COLLOVALD, A. et GAITI, B., *La démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, La Dispute, 2006.

DABÈNE, O. et alii, *Autoritarismes démocratiques et démocraties autoritaires. Mélanges offerts à Michel Camau*, Paris, La Découverte, 2008.

-----, *La Région Amérique latine. Interdépendance et changement politique*, Paris, PFNSP, 1997.

DALOZ, J., QUANTIN, P., *Transitions démocratiques africaines*, Paris, Karthala, 1997.

DOBRY, M., *Sociologie des crises politiques*, Paris, PFNSP, 1992.

- ENRIQUEZ, E., *L'organisation en analyse*, Paris, PUF, 1992.
- FAVRE, P., *Comprendre le monde pour le changer. Épistémologie du politique*, Paris, PFNSP, 2005.
- FILLIEULE, O. et PÉCHU, C., *Lutter ensemble. Les théories de l'action collective*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- FILLEULE, O., *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1993.
- , *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Paris, Presses de Science Po, 1997.
- FILLIEULE, O., AGRİKOLIANSKY, É., SOMMIER, I., (dir.), *Penser les mouvements sociaux. Conflits et contestation dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 2010.
- FREGOSI, R., *Altérité et mondialisation. La voie latinoaméricaine*, Paris, Ellipses, 2006.
- , *Parcours transnationaux de la démocratie. Transition, consolidation, déstabilisation*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, 2011.
- GANDHI, J., LUST-OKAR, E., « Elections Under Authoritarianism », *Annual Review of Political Science*, vol.12, 2009, pp. 403-422.
- GEDDES, B., « What Do We Know About Democratization After Twenty Years? », *Annual Review of Political Science*, vol. 2, 1999, pp. 121-122.
- HERMET, G., *Exporter la démocratie ?* Paris, Les Presses Sciences PO, 2008.
- , *L'Hiver de la démocratie ou le nouveau régime*, Paris, Armand Colin, 2007.
- , *Les populismes dans le monde. Une histoire sociologique XIXe-XXe s*, Paris, Fayard, 2001.
- , *Sociologie de la construction démocratique*, Paris, Economica, 1986.
- , « Les fonctions politiques des organisations religieuses dans les régimes à pluralisme limité », *Revue française de science politique*, vol. XXIII, 1973, pp. 439-472.
- HERMET, G., LINZ, J.-J., ROUQUIÉ, A., *Des élections pas comme les autres*, Paris, PFNSP, 1978.
- HIBOU, B., *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006.
- LAFARGUE, J., *La protestation collective*, Paris, Armand Colin, 2005.
- LECOMTE, P., DENNI, B., *Sociologie du politique*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1990.

- LINZ, J.-J., STEPAN, A., *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-Communist Europe*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996.
- LINZ, J.-J., « Totalitarism and Authoritarian Regimes », in Greestein F., Polsby N., (eds), *The Handbook of Political Science, Readings*, Addisons Wesley, 1975, pp. 145-411.
- MAMOUDOU GAZIBO, M., *Introduction à la politique africaine*, 2e édition revue et augmentée, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2010.
- MANN, P., *L'action collective. Mobilisation et organisation des minorités actives*, Paris, Armand Colin, 1991.
- MÉDARD, J.-F., « Les paradoxes de la corruption institutionnalisée », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 13, 4, 2006, pp. 697-710.
- MÉNARD, C, *L'Économie des organisations*, 1990, Paris, La Découverte.
- MENDRAS, H., *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2002.
- MERCURE, D., *L'analyse du social. Les modes d'explication*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2005.
- MERTON, R.-K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Brionne, Gérard Monfort, 1965, pp. 65-139.
- MIAILLE, M., (dir.), *La régulation entre droit et politique. Colloque du Centre d'études et de recherches sur la théorie de l'État*, Montpellier, Université de Montpellier, 1992.
- MICHEL, P., *Politique et religion*, Paris, Albin Michel, 1994.
- MINTZBERG, H., *Structures des organisations : synthèse de la recherche*, Montréal, Université de Montréal, 1979.
- NEVEU, E., *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, Éditions La découverte, 2000.
- OFFERLÉ, M., *Sociologie des groupes d'intérêt*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Montchrestien, 1998.
- , *Les partis politiques*, (2e édition), Paris, Presses universitaires de France, 1991.
- POISSON, B., « Schéma d'analyse de l'organisation religieuse », *Sociologie et sociétés*, vol. 1, n° 2, 1969, pp. 147-170.
- PORTIER, P., *Église et politique en France au XXe siècle*, Paris, Montchrestien, 1993.
- REYNAUD, J.-D., *Les règles du jeu. L'action collective et la régulation sociale*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, A. Colin, 1977.
- ROCHER, G., *Introduction à la sociologie générale, t. 3, Le changement social*. 2<sup>e</sup> édition, Montréal, Editions Hurtubise HMH, 1969.
- ROSZEHAZY, R., *Pour comprendre l'action et le changement politiques*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1996.



- SCHEMEIL, Y., *Introduction à la science politique. Objets, méthodes, résultats*, Paris, Presses de Sciences Po et Dalloz, 2010.
- SCOTT, J., *Domination and the Arts of resistance. Hidden Transcripts*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1990.
- SECA, J.-M., *Les représentations sociales*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Armand Colin, 2010.
- SHEDLER, A., « Comment observer la consolidation démocratique », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 18, 2, 2001, pp. 225-244.
- SIAROFF, A., *Comparing Political Regimes. A Thematic Introduction to Comparative Politics*, 2<sup>nd</sup> Edition, Toronto, University of Toronto Press, 2009.
- SYDNEY, T., *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- TARROW, S., *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy, 1965-1975*, Oxford and New York, Oxford University Press, 1989.
- , *Power in Movement : Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- TERSSAC, T., *La théorie de la régulation de Jean-Daniel Reymaud, débats et prolongements*, Paris, La Découverte, 2003.
- THOMPSON, M.-R., KUNTZ, P., « After Defeat : When Do Rulers Steal Elections ? », in A. SCHEDLLER, *Electoral Authoritarianism. The Dynamics of Unfree Competition*, London, Lynne Rienner Publishers, 2006, pp. 113-128.
- , « Stolen Elections : The Case of the Serbian October », *Journal of Democracy*, vol.15, n°4, 2004, pp.159-172.
- TILLY, C., *La France conteste : de 1600 à nos jours*, Paris, Fayard, 1986.
- TOURAINÉ, A., *La voix et le regard*, Paris, Seuil, 1978.
- WACH, J., *Sociologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.
- WALLISER, B., *Système et modèle. Introduction critique à l'analyse de système*, Paris, Seuil, 1977.
- WILLAIME, J.-P., *Sociologie des religions*, Paris, PUF, 1995.
- , *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992.
- ZYLBERBERG J., « La régulation étatique de la religion : monisme et pluralisme », *Social Compass*, 37, 1, 1990, pp. 87-96.

*Analyse du discours*

AMBROISE, B., *Qu'est-ce qu'un acte de parole ?* Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2008.

AMOSSY, R., *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, PUF, 2010.

-----, *L'argumentation dans le discours*, 2e édition, Paris, Armand Colin, 2006.

-----, *L'Argumentation dans le discours, discours politique, littérature d'idées, fiction*, Paris, Nathan, 2000.

AMOSSY, R., (dir.), *Images de soi dans le discours : la construction de l'ethos*, Paris-Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1999.

ANGENOT, M., 1889. *Un état du discours social*, Longueuil, Éditions du Préambule, 1989.

-----, *La Parole pamphlétaire. Contribution à la typologie des discours modernes*, Paris, Payot, 1982.

AUSTIN, J.-L., *Quand dire, c'est faire* (Traduction française par G. Lane), Paris, Le Seuil, 1970.

BAKHTINE, M., *Esthétique de la création verbale*, Paris, Gallimard, 1984.

BONHOMME, M., *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Honoré Champion, 2005.

BOURQUE, G. et DUCHASTEL, J., *Analyser le discours politique duplessiste : méthode et illustration*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay 2007.

BRES, J. et NOWASKOWSKA, A., « J'exagère ? Du dialogisme interlocutif », dans M. BIRKELUND, M. HANSEN *et alii*, *L'énonciation dans tous ses états*, Mélanges offerts à H. Nølke à l'occasion de ses soixante ans, Berne, Peter Lang, Novus, 2008, pp. 71-100.

-----, « Dialogisme : du principe à la matérialité discursive », dans L. PERRIN L. (dir.), *Le sens et ses voix. Dialogisme et polyphonie en langue et en discours*, Metz, Université de Metz, Recherches linguistiques, 2006, pp. 21-48.

CHARAUDEAU, P., *Le discours politique. Les masques du pouvoir*, Paris, Vuibert, 2005.

DAMBLON, E., *Rhétorique et rationalité*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2002.

DETRIE, C., *De la non-personne à la personne : l'apostrophe nominale*, Paris, Armand Colin, 2006.

DUCROT, O., *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.

-----, *Dire et ne pas dire* (Principes de sémantiques linguistiques), Paris, Herman, 1972.

- FLØTTUM, K., JONASSON, K., NOREN, C., *On, pronom à facettes*, Louvain, Duculot, 2007.
- FORTIN, N., *La rhétorique. Mode d'emploi. Procédés et effets de sens*, Québec, L'instant même, 2007.
- GHIGLIONE, R., *Je vous ai compris ou l'Analyse des discours politiques*, Paris, Armand Colin, 1989.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C., et MOUILLAUD, M., *Le discours politique*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1984.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C., *Les interactions verbales*, t. II, Paris, Armand Colin, 1994.
- , *L'implicite*, Paris, Armand Colin, 1986.
- , *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, 3<sup>e</sup> édition, Armand Colin, Paris, 1980.
- KRIEG-PLANQUE, A., *Analyser les discours institutionnels*, Paris, Armand Colin, 2012.
- , « *Purification ethnique* ». *Une formule et son histoire*, Paris, CNRS Éditions, 2003.
- LAURENT, J.-P., *Quand dire, c'est plaire. Essais d'analyse du discours*, Namur, Presses universitaires de Namur, 2010.
- LE BART, C., LEFÈVRE, R., *La proximité en politique. Usages, rhétoriques, pratiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2005.
- MAINGUENEAU, D., *Analyser les textes de communication*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Armand Colin, 2012.
- , *Genèse du discours*, Bruxelles, Pierre Mardaga Éditeur (s. d.).
- , *L'énonciation en langue française*, Paris, Hachette, 1994.
- , *L'analyse de discours : introduction aux lectures de l'archive*, Paris, Hachette, 1991.
- MAINGUENEAU, D. et CHARAUDEAU, P., *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2008.
- MOIRAND, S., *Le discours de la presse quotidienne. Observer, analyser, comprendre*, Paris, PUF, 2007.
- NDONGALA MADUKU, I., « "Du courage de la vérité" (2 Cor 7, 14) à la publicisation de la "vérité des urnes". Contribution à l'analyse du Message des évêques congolais du 11 janvier 2012, dans N. YAOVI SOEDE, L. SANTEDI KINKUPU, (éd.), *De la Tierce Église ma mère à l'Église-Famille de Dieu. Royaume de Dieu et fraternité. Mélanges de l'Association des Théologiens Africains en l'honneur de Mgr Anselme T. Sanon*, Abidjan, Éditions ATA, 2012, pp. 313-336.

- OGER, Cl., « De l'esprit de corps au corps du texte : cohésion militaire et dissolution journalistique », *Langage et société*, n°94, décembre 2000, pp. 9-43.
- OSSIPOW, W., *La transformation du discours politique dans l'Église*, Lausanne, Éditions l'Âge d'Homme, (1978).
- PÊCHEUX, M., *Les vérités de La Palice*, Paris, Maspero, 1975.
- PERELMAN, C., *L'empire rhétorique*, Paris, Vrin, 1977.
- PERELMAN, C. et OLBRECHTS-TYDECA, L., *Traité de l'argumentation : la Nouvelle rhétorique*, Paris, PUF, 1958, réédité en « poche » (Bruxelles, Éditions de l'ULB, Paris, PUF, 1988).
- RASTIER, F. et PINCEMIN, B., « Des genres à l'intertexte », *Cahiers de praxématique* 33, 2000, pp. 83-111.
- SARFATI, G.-E., *Éléments d'analyse du discours*, Paris, Armand Colin, 2009.
- SEIGNOUR, A., « Méthode d'analyse des discours ». L'exemple de l'allocution d'un dirigeant d'entreprise publique, *Revue française de gestion*, 2011/2, n° 211, pp. 29-45.
- TAVERNIER, A., (dir.), *Figures sociales des discours. Le « discours social » en perspectives*, Lille, Les Éditions du Conseil scientifique de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 1992.
- TROGNON, A. et alii, *Pragmatique du discours politique*, Paris, Armand Colin, 1994.
- VANDERVEKEN, D., *Les actes de discours*, Liège, Pierre Mardaga, 1988.
- WOERTHER, F., *L'Ethos aristotélicien. Genèse d'une notion rhétorique*, Paris, Vrin, 2007.

*République démocratique du Congo*

AFANA, D., *La balade démocratique du Zaïre. Sept ans de transition tumultueuse (1990-1997)*, Kinshasa, HIPOC, 1998.

AFOAKU, O.-G., « Between Dictatorship and Democracy : A Critical Evaluation of Kabila's "Revolution" in the Democratic Republic of Congo », in J. OMOZUANUBO IHONUBERE *et alii*, (ed.), *Political Liberalization and Democratization in Afrika. Lessons from Country Experiences*, Westport, Connecticut, London Praegen, 2003, pp. 217-241.

AUTESSERRE, S., *The Trouble with the Congo. Local Violence and the Failure of International Peacebuilding*, Cambridge, University Press, 2010.

BOISSONNADE, E., *Kabila clone de Mobutu ?* Paris, Éditions Moreux, 1998.

BOUVIER, P. et OMASOMBO, J., « Les élections de 2011 en République démocratique du Congo », in S. MARUSSE, et J. OMASOMBO, (dir.), *Conjonctures congolaises : chroniques et analyses de la RD Congo en 2011*, Paris, L'Harmattan, 2012, pp. 28-59.

BOUVIER, P., *Le Dialogue intercongolais. Anatomie d'une négociation à la lisière du chaos. Contribution à la théorie de la négociation*, Paris, L'Harmattan, 2004.

CENCO, *Coordination des actions pour la réussite de la transition de l'Église catholique*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat général, 2004.

-----, *L'Église catholique en R.D. Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, Kinshasa, Éditions du Secrétariat Général de la CENCO, 2011.

CHALEARD, J.-L. et POURTIER, R., (dir.), *Politiques et dynamiques territoriales dans les pays du Sud*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000.

CONAN DOYLE, A., *Le crime du Congo belge*, Paris, Les nuits rouges, 2005.

CORREIG, I.-M., *Laurent cardinal Monsengwo Pasinya. Pasteur zélé au service de la foi. 6 ans au service de la Vérité de la foi dans le monde (2008-2013)*, t. IV, Kinshasa, Paris, Mediaspaul, Karthala, 2013.

DENEAULT, A., ABADIE, D. et SACHER, W., *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*, Montréal, Les Éditions Ecosociété, 2008.

DORLODOT (de), P., « Marche d'espoir », *Kinshasa 16 février 1992. Non-violence pour la Démocratie au Zaïre*, Paris, Groupe Amos, L'Harmattan, 1994.

GAISE N'GANZI, R., *L'Église catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990-24 avril 1995). Essais et témoignages*, Kinshasa, FCK, 1996.

GAISE, R. et NDAYWEL, I. (Éd.), *25 ans d'Épiscopat au service de la Vérité, la Justice et la Paix (1980-2005), Tome III, Mgr Laurent MONSENGWO PASSIONNE DE SCIENCE*, Kinshasa, Paris, Médiaspaul, Karthala, 2008.

-----, *25 ans au service de la vérité, la justice et la paix (1980-2005)*, t. II, Kinshasa, Paris, Mediaspaul, Karthala, 2008.

GIBBS, D.-N., *The Political Economy of Third World Intervention. Mines, Money and U.S. Policy in the Congo Crisis*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1991.

GONDOLA, C.-D., *The History of Congo*, Connecticut, Greenwood Press, 2002.

HERDT (de), T., (dir.), *À la recherche de l'État en R-D Congo. Acteurs et enjeux d'une reconstruction post-conflit*, Paris, L'Harmattan, 2011.

HUGO J.-F., *La République démocratique du Congo. Une guerre inconnue*, Paris, Éditions Michalon, 2006.

KABONGO-MBAYA, Ph.-B., *L'Église du Christ au Zaïre: Formation et adaptation d'un protestantisme en contexte de dictature*, Paris, Karthala, 1992.

KABUYA-LUMONA SANDO, C., *Pouvoirs et liberté : la transition au Congo-Zaïre ; (triomphe et crise de l'idée démocratique)*, Kinshasa, Secco, 1998.

KALULAMBI PONGO, M., *Transition et conflits politiques au Congo-Kinshasa*, Paris, Karthala, 2001.

KAMBALE RUKWATA, A., *Pour une théologie sociale en Afrique. Étude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Église catholique au Congo-Kinshasa*, Paris, L'Harmattan, 2004.

KANKWENDA MBAYA, J., *L'économie politique de la prédation au Congo Kinshasa, des origines à nos jours 1885-2003*, Kinshasa, Washington, ICREDES, 2005.

KESTERGAT, J., *Du Congo de Lumumba au Zaïre de Mobutu*, Bruxelles, Paul Legrain, 1986.

LANOTTE, O., *République Démocratique du Congo. Guerres sans frontières*, Bruxelles, Éditions Complexe, GRIP, 2003.

MAKIOBO, C., *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo-Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, 2004.

MARTENS, L., *Kabila et la révolution congolaise*, t. 1, Anvers, Éditions EPO, 2002.

MATTHIEU, P. et alii, *Conflits et guerres au Kivu et dans la région des Grands Lacs. Entre tension locale et escalade régionale*, Paris, L'Harmattan, 1999.

MAUREL, A., *Le Congo de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1992.

MBEKO, P., *Le Canada dans les guerres en Afrique centrale. Génocide & pillages des ressources minières du Congo par le Rwanda interposé*, Montréal, Éditions Le Nègre Éditeur, 2012.

MONNIER, L. et alii, *Chasse au diamant au Congo/Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 2001.

MPISI J., *Le cardinal Malula et Jean-Paul II. Dialogue difficile entre l'Église «africaine» et le Saint-Siège*, Paris, L'Harmattan, 2005.

MUKANYA- KANYINDA, J.-B., *Église catholique et pouvoir au Congo/Zaire. Enjeux, options et négociations du changement social à Kinshasa, 1945-1997*, Paris, L'Harmattan, 2008.

MUTONKOLE MUYONBI, A., *L'engagement de l'Église catholique dans le processus de démocratisation en République Démocratique du Congo*, Frankfurt Am Main, Peter Lang, 2007.

NDAYWEL È NZIEM, I., *Nouvelle histoire du Congo. Des origines à la République Démocratique*, Tervuren Africa, Le Cri Édition, Afrique Éditions, 2008.

-----, *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993)*, Bruxelles, Institut africain-CEDAF (« Cahiers africains », 6), 1993.

-----, *Nouvelle histoire du Congo. De l'héritage ancien à la République démocratique du Congo*, Bruxelles, De Boeck & Larcier s.a., 1998.

NDONGALA MADUKU, I., « L'Église de Dieu qui est à Kinshasa (1979-1989). Contribution à l'étude de l'image de l'Église-fraternité », dans M. CHEZA & G. VAN SPIJKER, (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris /Yaoundé, Karthala, Clé, 2007, pp. 183-230.

-----, « Le cardinal Malula et la formation des prêtres. Horizons pour l'an 2000 », *Telema* 2-3, 2000, pp. 28-37.

-----, « Religious socialisation and political involvement of Christians : The experience of basic ecclesial communities in Kinshasa », in K. Krämer and K. Vellguth, (Ed.), *Mission and Dialogue. Approaches to a Communicative Understanding of Mission*, (One world Theology 1), Freiburg im Brisgau, Herder, 2012, pp. 129-143.

NLANDU MAYAMBA, T., *Du Zaïre au Congo démocratique. Une plume pour une transition en folie ?* Paris, Éditions Publibook, 2006.

NZONGOLA-NTALAJA, G., *The Congo from Leopold to Kabila. A People's History*, London and New York, Zed Books, 2002.

OMASOMBO, J. et VERHAEGEN, B., *Patrice Lumumba. Acteur politique. De la prison aux portes du pouvoir, juillet 1956-février 1960*, Cahiers africains 68-70, Paris, L'Harmattan, 2005.

PEAN, P., *Carnages. Les guerres secrètes des grandes puissances en Afrique*, Paris, Fayard, 2010.

POLLET-PANOUSSIS, D., « La Constitution congolaise de 2006 : petite sœur africaine de la Constitution française », *Revue française de droit constitutionnel* 75, 2008/3, pp. 451-498.

POURTIER, R., « L'Afrique centrale dans la tourmente. Les enjeux de la guerre et de la paix au Congo et alentour », *Hérodote* 111, 2003/4, pp. 11-39.

-----, « Du Zaïre au Congo : un territoire en quête d'État », *Afrique contemporaine* 183, 1997, pp. 7-30.

-----, « La guerre au Kivu : un conflit multidimensionnel », *Afrique contemporaine* 180, 1996, pp. 15-38.

PRUNIER, G., *Africa's World War : Congo, the Rwanda Genocide and the Making of a Catastrophe*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

-----, *Africa's Worldwar. Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe*, Oxford, University Press, 2009.

RENTON, D., SEDDON, D., ZEILIG, L., *The Congo. Plunder & Resistance*, London & New York, Zed Books, 2001.

REYTIJENS, F., *The Great African Warb : Congo and Regional Geopolitics, 1996-2006*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

-----, *La Guerre des Grands Lacs. Alliances mouvantes et conflits extraterritoriaux en Afrique centrale*, L'Harmattan, Paris, 1999.

SAINT MOULIN (de), L. et NDAYWEL, I., *Kinshasa : enracinements historiques et horizons culturels*, Paris, L'Harmattan, 2012.

SAINT MOULIN (de), L. et GAISE, R., *Église et société. Le discours sociopolitique de l'Église catholique du Congo (1956-1998)*, Kinshasa, FCK, 1998.

SAINT MOULIN (de), L., *Villes et organisation de l'espace en République démocratique du Congo*, (Cahiers Africains Afrika Studies 77), Paris, L'Harmattan, 2010.

-----, *Œuvres complètes du cardinal Malula*, 7 vol., Kinshasa, FCK, 1992.

SCHATZBERG, M.-G., *Mobutu or Chaos ? The United States and Zaire, 1960-1990*, Lanham, Philadelphia, University Press of America, Foreign Policy Research Institute, 1991.

-----, *The Dialectics of Oppression in Zaire*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

TURNER, T., *Congo Wars : Conflict, Myth and Reality*, London-New York, Zed Book, 2007.

VANDERLINDEN, J., *La crise congolaise*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1985.

VERHAEGEN, B., *Rébellions au Congo*, Bruxelles, CRISP, 2 t. 1, 1969.

VILLERS (de), G., *République démocratique du Congo. De la guerre aux élections. L'ascension de Joseph Kabila et la naissance de la Troisième République (janvier 2001-août 2008)*, Cahiers africains 75, Paris, L'Harmattan, 2009.

VILLERS (de), G. « La guerre dans les évolutions du Congo-Kinshasa », *Afrique contemporaine*, 2005/3, n° 215, pp. 47-70.

VILLERS (de), G., JEWESIEWIECKI, B., MONNIER, L., (éd.), *Manières de vivre. Économie de la « débrouille » dans les villes du Congo/Bruxelles*, Cahiers africains 45-50, Paris, L'Harmattan, 2002.



VILLERS (de), G. *et alii*, *Guerre et politique. Les trente derniers mois de L.-D. Kabila (août 1998-janvier 2001)*, Cahiers africains 47-48, Paris, L'Harmattan, 2001.

VILLERS (de), G., OMASOMBO TSHONDA, J., « La bataille de Kinshasa », *Politique africaine* 84, décembre 2001, pp. 17-32.

-----, *Zaire. La Transition manquée (1990-1997)*, Cahiers africains 27-29, Paris, L'Harmattan, 1997.

WAMU OYATAMBWE, *De Mobutu à Kabila : avatars d'une passation inopinée*, Paris, L'Harmattan, 1999.

WILLAME, J.-C., « On s'est trompé d'"histoire de paix" au Congo », *La revue nouvelle*, déc. 2008, pp. 82-87.

-----, *L'odyssée Kabila. Trajectoire pour un Congo nouveau ?*, Paris, Karthala, 1999.

-----, « Laurent-désiré Kabila : les origines d'une anabase », *Politique africaine* 72, décembre 1998, pp. 68-80.

-----, *L'automne d'un despotisme. Pouvoir, argent et obéissance dans le Zaïre des années quatre-vingt*, Paris, Karthala, 1992.

-----, *L'épopée d'Inga. Chronique d'une prédation industrielle*, Paris, L'Harmattan, 1986.

YOUNG, C., *Introduction à la politique congolaise*, Bruxelles, CRISP, 1968.

ZACHARIE, A., et JANNA D'OTHEE, F., *L'Afrique centrale. Dix ans après le génocide*, Bruxelles, Éditions Labor, 2004.

#### *Autres ouvrages lus*

BOBBIO, N., *Le futur de la démocratie*, Paris, Seuil, 2007.

BOSHAB, E., *Entre révision de la constitution et l'inanition de la nation*, Bruxelles, Éditions Larcier, 2013.

CASTILLO DURANTE, D., *Les dépouilles de l'altérité*, Montréal, XYZ éditeur, 2004.

DJOLI ESENG'EKELI, J., *Droit constitutionnel. L'expérience congolaise (RDC)*, Paris, L'Harmattan, 2013.

DRAÏ, R., *Le pouvoir et la parole*, Paris, Payot, 1981.

ETCHEGOYEN, A., *La démocratie malade du mensonge*, Paris, François Bourin, 1994.

FAURE, Y.-A., *Les constitutions et l'exercice du pouvoir en Afrique noire : pour une lecture différente des textes*, Paris, Economica, 1984.

- FOUCAULT, M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*, Paris, Éd. F. Gros, Galmlimard, 2009.
- , *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard, 2001.
- , *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- GOFFMAN, E., *La mise en scène de la vie quotidienne, tome 1 : La présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.
- GROS, F., (dir.), *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.
- HABERMAS, J., *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997.
- JANNEAU, B., *Droit constitutionnel et Institutions politiques*, Paris, Dalloz, 8<sup>e</sup> éd., 1991.
- KANKWENDA MBAYA, J. (dir.), *Les intellectuels congolais face à leurs responsabilités devant la nation. Mélanges en mémoire du professeur A.-R. Ilunga Kabongo*, Kinshasa, Montréal, Washington, ICREDES, 2007.
- KASUBA MALU, R., *Joseph-Albert Mahula. Liberté et indocilité d'un cardinal africain*, Paris, Karthala, 2014.
- LE PILLOUER, A., « De la révision à l'abrogation de la constitution : les termes du débat », *Jus Politicum* 3, 2009, pp. 1-20.
- MBEMBE, A., *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- MOERSCHBACHER M., NDONGALA MADUKU I., *Culture et foi dans la théologie africaine. Le dynamisme de l'Église catholique au Congo Kinshasa*, Paris, Karthala, 2014.
- MOPO KOBANDA, J.-P., *Les Crimes économiques dans les Grands lacs africains. 5 millions de morts pour les enrichir : les multinationales occidentales, le Rwanda, l'Ouganda et leurs complices congolais*, Paris, éd. Menaibuc, 2006.
- NDONGALA MADUKU, I., *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999.
- , « Le ministère des prêtres en Afrique », dans E. BABISSANGANA et KALAMBA NSAPO, (dir.), *Qu'as-tu fais de ton frère ? Mélanges en l'honneur de Mgr Jan Dumon*, Munich, Kinshasa, Paris, Publications Universitaires Africaines, 2012, pp. 457-486.
- NGOMA BINDA, P., *Principes de gouvernance politique éthique... Et le Congo sera sauvé*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 2009.
- PENOUKOU, E.-J., *Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris Karthala, 1987.
- PYPE, K. *The making of the Pentecostal melodrama : religion, media, and gender in Kinshasa*, Oxford, New York, Berghahn Books, 2012.

SAINT MOULIN (de) L., « Le projet de Constitution de la RDC, III. Dimension sociale», *Congo-Afrique* 397, sept. 2005, pp. 84-94.

SCMIDTT C., *Théorie de la Constitution*, Paris, PUF, 1993.

VETTOVAGLIA, J.-P. *et alii*, *Démocratie et élections dans l'espace francophone*, Bruxelles, Bruylant, 2010.