

LEADERSHIP FÉMININ DANS LES ÉGLISES DE RÉVEIL EN RD CONGO

Introduction

**Apollinaire-Sam
SIMANTOTO MAFUTA,**

Chercheur associé
au Laboratoire
LincS (Université de
Strasbourg).
Professeur à
l'Université
Pédagogique
Nationale
(UPN/Kinshasa).
sam_apol@yahoo.fr.

En RD Congo, devenir pasteur et créer son Église ne sont pas une équation difficile ni une mission impossible. Contournant souvent les circuits de contrôle et les chaînes de régulation d'activités culturelles par le Ministère de la Justice, le marché religieux est largement ouvert à tous les chanceux et ingénieux. De même, l'engouement vers les Églises et la ferveur religieuse observée au cours de ces trois dernières décennies ne sont pas seulement un phénomène dicté par les besoins de la foi et de la piété, mais par les besoins alimentaires. Car, sans trop s'en rendre compte, les orants changent inconsciemment la définition même de l'Église. Celle-ci n'apparaît plus seulement comme un lieu de prière et de culte, mais une instance de revendication d'identité. Mêlant à la fois folklore, spectacle et divertissement, elle devient aussi un moyen de survie et un vrai gagne-pain dans un pays où les politiques publiques en matière d'emploi sont quasi-inexistantes.

Si être femme était synonyme d'endosser le poids d'un marqueur d'identité préfabriquée renvoyant instinctivement et inconsciemment aux stéréotypes de faiblesse, à la maternité, à la gestion domestique, aux soins et à l'éducation des enfants, cette approche déterministe équivaldrait à faire porter aux femmes des attributs prédéfinis qui caractérisent souvent la subordination et la dépendance aux hommes. Pourtant, les femmes auréolées de titres de pasteur, d'évêque ou de fondatrice d'Églises veulent se départir de cette image misérabiliste et condescendante ; bref, de la figure naturaliste taillée dans la passivité.

Voulant dépasser le clivage hommes-femmes, leur positionnement dans le champ religieux congolais

participe de la logique d'inversion du genre du leadership traditionnel marqué par les empreintes masculines. Or, comme le fait remarquer Florent Champy, « les individus ne sont pas prédestinés à devenir ce qu'ils sont ; ils construisent leur avenir pour partie contre les déterminismes de leur socialisation initiale, au cours d'un processus d'interactions comportant une part de régularités qui intéressent le sociologue, et une part de hasards et de choix irréductibles à l'analyse sociologique »¹.

Historiquement, les fonctions de direction étaient souvent occupées par des hommes tandis que les femmes, elles, se contentaient des activités subalternes ou des métiers moins valorisants, relevant de la sphère privée : charge familiale, ménage, assistance maternelle, etc. À l'heure actuelle, en dépit de la résistance de certains secteurs d'activités professionnelles connotés masculins, les frontières entre les métiers d'hommes et ceux de femmes sont en train de disparaître progressivement, car les femmes utilisent toutes les passerelles pour accéder à certains bastions pré-carrés masculins. C'est dans ce cadre qu'on peut lire la présence ou l'engagement des femmes dans la profession pastorale comme une expression de refus d'être « femmes ». Le fait de choisir librement un métier leur permet de s'assumer comme telles dans tous les états et expressions de leur féminité.

1. Deux parcours de vie pour une même quête d'autonomie : trajectoire d'une vocation prophétique transgressive

Si la politique et l'économie ne sont pas en bonne santé, la foi dans toutes ses expressions se porte généralement bien en RD Congo. Dans la seule ville de Kinshasa, on compte plusieurs milliers d'assemblées dites Églises de réveil. Certaines ont une situation confortable et connue, d'autres disparaissent comme des étoiles filantes. Je dirais avec Élise Renard qu'on ne naît pas religieux, on le devient. Les individus ne sont pas tous religieux au même degré, et parmi les religieux certains le sont plus que d'autres. On se convertit, tout comme on peut perdre la foi.

Quels sont les facteurs qui expliquent la réussite de telles entreprises dès lors qu'on sait que dans des conditions similaires certains connaissent la réussite là où d'autres échouent ? Dans leur parcours de vie, la personnalité est indéniablement en jeu, mais de quelle manière ? Quelle est donc la part de la personnalité dans le cheminement de l'individu qui devient religieux ? Quels sont les liens avec la culture d'appartenance du sujet, sa famille, les effets du contexte, les accidents de la vie ? De nombreuses questions demeurent sur le parcours d'un individu dans le domaine du religieux².

1 Florent CHAMPY, *La sociologie des professions*, Paris, Quadrige/PUF, 2009, p. 114.

2 Cf. Élise RENARD, « Existe-t-il un lien entre religion et personnalité ? », in Nicolas ROUS-SIAU (dir.), *Psychologie sociale de la religion*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 61-62.

Dans cette réflexion qui tente de comprendre l'ascension religieuse de certaines dévotes, mon choix d'étude, certes arbitraire, fait porter mon attention sur deux trajectoires de vie, différentes mais convergentes quant à la finalité de l'engagement au sein des assemblées de la mouvance néopentecôtiste. Il s'agit de Mama Olangi, décédée ; elle a fondé le *Ministère du Combat spirituel* (à Kinshasa), et d'une certaine Rose Mupapa, fondatrice de la *Fidélité Divine Tabernacle*, une petite assemblée opérant dans la Cité d'Idiofa (province du Kwilu, dans le Bandundu). Si le fait d'être femme renvoie à une identité figée, associée instinctivement à la maternité, au ménage, à la gestion domestique, aux soins et à l'éducation des enfants, c'est de cette image que les deux femmes – et bien d'autres – veulent se départir. Car, être femme n'équivaudrait pas à subir la loi des hommes ni à endosser les attributs définis à l'avance, qui caractériseraient la faiblesse, la soumission, la subordination et la dépendance à l'homme. C'est pourquoi leur refus manifeste d'être « femmes » dans le sens où elles sont assujetties, les a conduites à créer leurs propres assemblées de prière. Cette volonté de s'émanciper des schèmes et codes édictés par les hommes traduit, au fond, une quête de sens, d'auto-affirmation et d'autonomie qui animent toutes les femmes du monde, éprises de liberté.

Le (re)positionnement social de certaines fondatrices d'Églises dans un champ religieux congolais éclaté participe de la logique du renversement de la hiérarchie créée par le déséquilibre du rapport de force de genre et du leadership au sein des Églises. C'est pourquoi, la présente analyse sur le parcours comparé de deux femmes se déclarant prophétesses apporte quelques éléments de réponse dans la compréhension du leadership religieux conjugué au féminin. Les éléments de l'histoire personnelle des individus pris en compte ici sont susceptibles d'éclairer le cheminement, la vocation, le sens et le degré d'investissement ou d'engagement des femmes prophétesses et fondatrices de communautés religieuses. En outre, leur parcours de vie de foi indique que, tout comme pour leurs homologues de sexe masculin, les inégalités criantes dans le partage de l'emploi et le manque de travail disponible à l'échelle nationale n'ont pas moins suscité ou réveillé la fibre dormante de la débrouille et stimulé l'esprit entrepreneurial de certaines personnes.

Le dénominateur commun aux deux fondatrices des Églises présentées ici à titre d'illustration, est le fait qu'elles ont fondé des communautés de prière. Cheffes d'orchestres religieux, elles sont deux anciennes catholiques aux parcours différents. Le *Ministère du Combat spirituel* est une communauté transnationale née d'une vision par la révélation des signes « mystiques » donnés par un agent divin : la vision de l'eau, le poisson, le bateau dont a bénéficié Élisabeth Olangi, quadragénaire à l'époque de la révélation (voir le récit de sa vocation). Ces symboles sont évidemment à interpréter. La *Fidélité Divine Tabernacle* est née d'une « apparition divine »

dont aurait bénéficié la fondatrice, trentenaire au moment de la vision. Les deux récits ont un autre point commun : l'une et l'autre fondatrice reçoivent une vision, un « Envoyé de Dieu » leur attribue une mission exprès consacrant la prophétesse pour l'œuvre de Dieu. L'être mystérieux apparaît en personne et leur confie des signes prophétiques (clés données à Rose Mupapa). Les deux assemblées religieuses diffèrent de par leur taille, leurs ressources et les ambitions affichées de leurs fondatrices. Si l'une a franchi les frontières nationales, l'autre, de création récente, reste encore assez peu visible avec un ancrage aux assises locales. Deux idées de foi, deux visions de la mission prophétique. Comme bien d'autres communautés de chercheurs de Dieu, les deux Églises présentées ici sont la marque et la manifestation typique d'un leadership féminin.

a) Le Ministère du Combat spirituel ou la Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ (CIFMC)

Le *Ministère du Combat spirituel* est essentiellement une déclaration de guerre sans merci contre le monde du Diable et ses suppôts. Dénommée à ses débuts *Communauté internationale des femmes messagères du Christ* (CIFMC), l'Église fondée par Élisabeth Olangi Wosho Onyumbe est bien connue sous la dénomination de *Ministère du Combat spirituel*. Elle fait du « Combat » ouvert contre Satan et toutes les formes de maléfice qui lui sont associées son principal cheval de bataille. À ce point, comme pour la plupart des nouvelles Églises créées en RD Congo, la naissance et la croissance de l'Église de Mama Olangi relève avant tout d'une stratégie d'action personnelle mise en œuvre par une femme pour s'auto-réaliser dans un champ religieux autrefois réputé masculin. Comme d'autres Églises fondées par des femmes, le *Ministère du Combat spirituel* conjugue à la fois la recherche de l'autonomie, la revendication, la légitimité et la conquête du pouvoir par une femme.

Se définissant comme une Église axée sur le combat spirituel, la *CIFMC* est une de grandes Églises congolaises de la fin du XX^e siècle fondées par une femme. Elle peut être la plus importante de toutes. C'est au début des années 1990, du retour de la Belgique où elle avait passé quelques années aux côtés de son mari alors étudiant à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve (UCL) qu'Élisabeth Wosho fonde ce ministère. Née le 19 novembre 1950, Élisabeth Wosho Onyumbe était très connue sous le nom de Mama Olangi. Elle fut la fondatrice, le pasteur en chef, la présidente et la cheffe spirituelle de cette Église qu'elle a dirigée, avec son mari, depuis sa création jusqu'à leur mort. Mama Olangi ne se désignait pas souvent comme un pasteur mais comme une *Oratrice*, titre qu'elle disait être au-dessus de tous les titres que les pasteurs congolais se donnent. Cette qualification que je n'ai trouvée chez aucun des pasteurs interrogés à Kinshasa il y a quelques

années, est la traduction du mot anglais *Preacher* : celui qui prêche, le prédicateur. De son vivant, Mama Olangi était sans doute la plus célèbre des femmes congolaises exerçant le ministère de pasteur. Grâce au phénomène migratoire, le *Ministère du Combat spirituel* a été transporté partout où vit la diaspora congolaise dans beaucoup de pays d'Afrique, d'Europe et d'Amérique du Nord. L'anthropologue belge Bénédicte Meiers lui a consacré un ouvrage intéressant : *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnographie d'un combat spirituel transnational*³.

Il y a quelques années, mes co-enquêteurs et moi-même avons rencontré la fondatrice du *Combat Spirituel* à la fin du mois de janvier 2014. Le protocole était minutieusement surveillé par des policiers commis à son service : ses gardes du corps omniprésents contrôlaient tout. À la stature imposante, Mama Olangi était une femme d'une soixantaine d'années (64 ans en 2014). Elle nous fixa du regard et martela avant notre entretien : « *Je vois que vous n'avez pas de mauvaises intentions contre moi, c'est pourquoi, je peux vous recevoir* ». Dans son autoportrait, elle raconta l'histoire de sa vocation prophétique en ces termes : elle a fait des études secondaires ménagères aux côtés d'un oncle prêtre catholique. Son mari fut cadre supérieur à la Société nationale d'électricité (SNEL). Sans être totalement dans le dénuement matériel, le couple avait les moyens de survie. Son aventure religieuse a commencé par la réunion d'un petit groupe de prière de 12 à 50 personnes en l'espace de quelques semaines (Quartier Matonge, Kinshasa). Pour connaître et suivre la trajectoire de vie ainsi que les étapes de la reconversion du couple Olangi, on peut se référer à l'ouvrage de B. Meiers déjà cité.

Comme pour la plupart des récits retraçant l'itinéraire spirituel et la reconversion de tous les fondateurs des Églises, celui de Mama Olangi raconte un parcours de foi qui fait état d'une vocation personnelle et mystérieuse. Il est dramatisé par une rhétorique mirobolante dont la bénéficiaire elle-même s'emploie à en donner les garanties d'authenticité et de véracité. Celles-ci expliquent une logique d'autolégitimation qui justifie une vocation attribuée à Dieu en évoquant les signes du ciel qui ont accompagné les scènes d'apparition divine que la prophétesse aurait reçue au cours d'un songe : elle dit avoir eu une vision divine. À ce propos, Bernard Boutter écrit :

Convertie au pentecôtisme en 1980 à la suite de déboires conjugaux, Mama Olangi intègre quelques années plus tard la branche zaïroise de la *Community Women Fellowship International* (CWFI), une organisation dirigée vers les femmes, créée en 1974 au Nigeria par Margaret Idahosa. Devenue la présidente nationale de la CWFI/Zaïre en 1988, Élisabeth Olangi exerce cette fonction pendant plus de deux ans avant de fonder

3 Bénédicte MEIERS, *Le Dieu de Maman Olangi. Ethnographie d'un combat spirituel transnational*, Paris, Louvain-la-Neuve/L'Harmattan, 2013.

son propre ministère, convaincue d'avoir reçu un appel de Dieu en ce sens, non pas pour elle seule, mais pour son couple. En fait, la lecture d'un ouvrage de Tommy Lee Osborn fut l'événement déclencheur de cette vocation, appelant la prophétesse au ministère dans le cadre de ce couple restauré, sur le modèle de celui formé par les époux Osborn⁴.

Au début de son aventure de foi, Élisabeth Wosho s'adressait principalement aux femmes à travers la *CIFMC*. Elle leur proposait des solutions à leurs problèmes de couple, à résister à la tentation de divorce, et surtout, elle leur enseignait les techniques et les méthodes de conduite conjugale, c'est-à-dire la manière dont une « bonne » femme doit se tenir ou se comporter dans le mariage⁵. Il faut reconnaître cependant que par ces enseignements, Mama Olangi n'a pourtant pas sorti véritablement les femmes du carcan de leur rôle traditionnel de mères, d'épouses, d'administratrices de cuisine et de gardiennes attitrées de la maison.

À la direction générale de l'Église-mère, régnait un duo : le couple Olangi. C'était une Église hiérarchisée : le pouvoir était entre les mains de Mama Olangi, assistée et secondée par son mari Joseph Olangi N'koy U'de. C'est elle qui nommait, dirigeait et contrôlait un large réseau de pasteurs affectés dans ses différentes paroisses. Marié religieusement le 24 mai 1969 selon le rite catholique en l'Église Sainte-Marie de Liège, le couple Olangi était vénéré par des milliers de fidèles, hommes et femmes parmi la diaspora congolaise à travers le monde. À Kinshasa, ils sont plusieurs milliers de fidèles, filles et fils spirituels de Mama Olangi, appelés « Combattants spirituels ». Le *Ministère du Combat Spirituel* est aujourd'hui l'une des plus grandes, des plus puissantes et influentes Églises congolaises actives à Kinshasa et en dehors de la RD Congo. Pour ses nombreux adeptes, le *Combat Spirituel* se présente « comme un palliatif, un alternatif entre les Églises traditionnellement établies et celles dites de Réveil nées du Mouvement charismatique chrétien des années 80 [...] ». Pour eux, si Dieu a donné la vision à Mama Olangi, il a confié la mission au couple Olangi. Voilà pourquoi Olangi dit et insiste que le Combat Spirituel est un Ministère Chrétien du Couple »⁶.

L'Église de Mama Olangi est aujourd'hui implantée au Congo-Brazzaville, en Angola, au Gabon, Bénin, Afrique du Sud, au Mozambique. On la retrouve dans presque toutes les communautés de la diaspora

4 Bernard BOUTTER, « Des “servantes discrètes” aux “femmes puissantes”. La féminisation de l'autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Femmes et pentecôtismes. Enjeux d'autorité et rapports de genre*, Genève, Labor et Fides, 2015, p. 191.

5 Cf. Julie NDAYA TSHITEKU, « “Prendre le bic” : le combat spirituel congolais et les transformations sociales », in *AFRICAN STUDIES* 7 (2008), p. 89.

6 Salomon VALAKA, *op. cit.*, Salomon VALAKA, « Fondation Olangi Wosho : le Ministère chrétien du Combat spirituel, 23 années d'existence... La Branche de Raleigh, Caroline du Nord-USA sous l'œil de l'Inquisiteur. Le devoir d'informer. La liberté d'écrire » [en ligne], disponible sur : <http://www.cocomnc.com/assets/combatspirituel-reportage.pdf>, pp. 1 et 5 [Consulté le 7 mars 2018].

congolaise en Occident. C'est grâce à Danielle Mokengo et à son époux que la *CFMC* s'est installée en France au milieu des années 1990. Bénédicte Meiers écrit :

Pionnière aux yeux des adeptes puisque, si l'on envisage l'histoire de l'appropriation du christianisme au Congo-Kinshasa, maman Olangi n'est en effet pas la première femme à engendrer un mouvement religieux. Si les ministères féminins se sont multipliés, seule celle-ci semble toutefois avoir réussi à développer un mouvement transnational particulièrement bien structuré, aux allures de multinationale, avec, en 2011, ses cent cinquante "sièges et antennes préparatoires" dans le monde (Afrique, Amérique, Europe, Asie)⁷.

Solidement implanté à Kinshasa, présent dans le domaine social et caritatif (écoles, formations médicales, etc.), le *Ministère du Combat spirituel* dispose d'importants moyens financiers et matériels gérés sous son label commercial de *Fondation Olangi Wosho* (FOW). Celle-ci finance la Chaîne de télévision Canal Chemin Vérité Vie (CVV). C'est ici que la démarcation reste, le moins qu'on puisse dire, opaque et illisible entre « l'argent de Dieu », c'est-à-dire l'ensemble du patrimoine propre de l'Église, et les biens relevant des affaires personnelles de la famille biologique de la fondatrice. À la mort du couple Olangi⁸, la direction de l'Église est léguée à l'une de leurs filles, Rachel Olangi.

Inspirée des enseignements du prédicateur évangélique américain très controversé, le révérend Tommy Lee Osborn (23 décembre 1923-14 février 2013), la doctrine de Mama Olangi rend le Diable « responsable de tous les maux dont souffrent les Congolais, notamment la pauvreté, le chômage, la corruption, la malversation, la stérilité, le célibat, l'envoûtement, la malchance, etc. Le couple des prédicateurs Olangi tient pour coupable nombre d'"enfants sorciers", lorsque des malheurs surviennent dans les familles. Quelle que soit la nature des problèmes éprouvés, ils recommandent le "combat spirituel" dans le jeûne, la continence et la prière pour se délivrer de toutes les attaques et stratagèmes du Diable »⁹.

Indéniable est l'emprise psychique exercée par cette Église sur ses adeptes. Des faits vécus par des *Combattants spirituels* et d'autres témoignages recueillis auprès des transfuges de l'Église se recoupent : nombreux ont été victimes de manipulation et endoctrinement, exploitation, spoliation et appauvrissement, les adeptes étant souvent obligés de

7 Bénédicte MEIERS, *op. cit.*, p. 8.

8 Maman Olangi est décédée dans la nuit de lundi 4 à mardi 5 juin 2018 à Kinshasa. Son mari, né le 14 août 1948 est mort le 1^{er} octobre 2017 à Johannesburg.

9 Cf. Union des Associations de Défense des Familles et de l'Individu Victimes de Sectes (UNADFI). Centre d'accueil, d'étude et de documentation sur les mouvements sectaires (Buchelay, France), « RDC/Les Églises de réveil : un business lucratif » [en ligne], disponible sur : <http://www.unadfi.org/RDC-Les-eglises-de-reveil-un> [consulté le 8 juillet 2017]. L'UNADFI cite ici un article du journaliste congolais Trésor KIBANGULA, paru dans le magazine *JEUNE AFRIQUE* de février 2014.

donner toujours de l'argent à l'Église. L'entrée des personnes dans cette communauté entraîne, pour certaines, la séparation d'avec leurs familles biologiques considérées souvent comme « mondaines », « mauvaises », source de malheurs ou la porte d'entrée du péché et de mauvais esprits, etc. Si des personnes interrogées lors de mes enquêtes ont reconnu que le *Ministère du Combat spirituel* est financièrement bien établi et qu'il est, du point de vue de l'organisation, bien assis, bon nombre ont souligné en revanche son aspect destructeur pour les relations sociales et familiales.

Comme dans tous les mouvements religieux qui absorbent les adeptes et les retirent loin de leurs familles, beaucoup de personnes entrent très enthousiastes et joyeuses dans le *Ministère du Combat spirituel*. D'autres en ressortent blasées, désillusionnées, soupçonneuses et aigries. D'autres encore s'en sont séparées et ont pris leur distance tout en étant très appauvries, épuisées et ruinées sur le plan psychique, matériel et financier. Une observation faite par Maurice Duval peut concerner tous les discours aussi bien des personnes interrogées à Kinshasa dans le cadre de mes recherches que d'autres adeptes d'un autre groupe religieux. En effet, M. Duval fait remarquer que « même si les propos des anciens adeptes sont très intéressants et doivent être recueillis, il convient aussi de les analyser et non pas de les prendre comme des vérités absolues et systématiques dès lors qu'ils ont été énoncés »¹⁰. La passion qui peut marquer les discours de certains adeptes d'un groupe religieux, voire de ceux qui ont quitté une Église « empêche de les considérer comme l'expression de la vérité, même s'ils peuvent néanmoins contenir des exactitudes »¹¹. Par cette observation judicieuse, l'ethnologue français montre combien « le discours des *pour* et des *contre* doit être recueilli bien sûr, mais passé au peigne de l'analyse plutôt qu'être pris comme vérité définitive ».

Si la déception, la colère, la révolte, le dénigrement, peuvent commander leurs attitudes et leurs réactions,

cet aspect est renforcé, écrit M. Duval, par la forte médiatisation qui en est faite et qui stimule le sujet à grossir sa victimisation proportionnellement à la diabolisation de l'ancien groupe d'appartenance. Certes, il existe d'authentiques victimes, mais on ne peut se fier hâtivement et sans précaution à aucun discours passionné, qu'il soit farouchement pour ou farouchement contre. Tout cela devrait encourager la recherche objective, c'est-à-dire la recherche qui tend à prendre le maximum de précautions pour rendre l'étude objective¹².

10 Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, Paris, PUF, 2002, p. 16.

11 *Idem*, p. 16.

12 *Ibidem*, p. 17.

La prise en compte de cette remarque aide à rendre compréhensives l'analyse et l'interprétation des données empiriques fournies dans les discours des personnes interrogées. Elle permet aussi de mesurer le côté purement passionnel et subjectif des jugements émis. Cela est d'autant vrai que les affects et les comportements suscités dans les différents discours des transfuges d'Églises peuvent être d'abord laudatifs, puis très critiques et dépréciatifs.

Pour renchérir, souligne Stéphane Laurens, « nous connaissons, par expérience, la passion amoureuse et la manière dont tout ce que nous faisons et voulons est alors orienté par cette passion. Notre expérience nous apprend aussi que cette passion qui nous semblait alors éternelle peut n'être plus tard qu'un souvenir et que tout ce qui s'inscrivait dans cette passion (des lieux aimés, des personnes fréquentées, des attitudes, etc.) est ensuite, une fois la passion éteinte, très loin, presque incompréhensible si nous ne nous livrons pas à un effort de rappel et de construction de ce passé »¹³.

Ce passage par la psychologie sociale de la religion nous avertit que, sans être des récits crédibles en eux-mêmes et pris à l'état pur comme des vérités absolues suffisantes, les réactions affichées par des individus sont souvent des expressions générées par des connaissances subjectives émanant souvent elles-mêmes de la passion. À ce titre, les différentes opinions pouvant faire l'objet d'études et d'analyses empiriques sont à prendre avec beaucoup de précautions dans l'usage qu'on en fait.

b) La *Fidélité Divine Tabernacle* et l'*illusion* d'un charisme divin d'interprétation prophétique

À l'opposé de la *CIFMC*, la *Fidélité Divine Tabernacle* est une assemblée de création récente. Proche de la mouvance branhamiste, elle est un tout petit regroupement religieux dont les débuts remontent à 2008. Ayant un ancrage local, la petite Église se caractérise par la mise en avant du charisme de l'interprétation des prophéties divines et du décryptage des songes. Fondée par Rose Mupapa, elle recrute essentiellement parmi les classes populaires et pauvres. Sans statistiques précises, elle compterait aujourd'hui deux cents à cinq cents adeptes circons crits dans la Cité d'Idiofa, selon la prophétesse. Autoproclamée prophétesse, Rose Mupapa est quadragénaire au moment de notre entretien. Infirmière-accoucheuse de formation, elle n'exerce plus. C'est à la suite de la révélation qu'elle aurait reçue du Saint-Esprit qu'elle a abandonné son travail de Sage-femme pour se consacrer entièrement à l'évangélisation.

13 Stéphane LAURENS, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *op. cit.*, pp. 52-53.

La jeune femme est née des parents catholiques très pratiquants et investis dans la vie paroissiale. Elle a fréquenté des établissements scolaires catholiques avant de poursuivre sa formation post-baccalauréat dans un établissement privé d'enseignement supérieur : l'Institut Supérieur des Techniques Médicales (ISTM/Ipamu) dans le territoire d'Idiofa (Bandundu, ancienne cartographie) et en est sortie Gradué(e) (A₁) en Sciences Infirmières, Orientation Accoucheuse. Elle est mariée à Olivier Bilo, avoisinant la quarantaine au moment de l'interview. L'homme est légèrement moins âgé que la femme. L'époux de la prophétesse est devenu pasteur à la suite de l'engagement de sa femme. En 2017, Rose était mère de cinq enfants (4 filles et 1 garçon). Avant de rencontrer Olivier, elle a quatre enfants. Elle a quitté son berceau catholique de foi pour se lancer dans la création de sa propre Église, « parce que dans l'Église catholique, on n'accepte pas de prophétesses », dit-elle.

Rassurante et confiante, la jeune femme qui dit porter un message venu du ciel est fière de raconter l'impromptu de sa conversion et la genèse de sa vocation prophétique. Sans détours, elle attribue celle-ci à l'action personnelle du Saint-Esprit. Tout commence par l'appel de Dieu à travers la révélation d'un ange qui aurait tenu la jeune femme par la main et lui aurait donné une clé en guise de la mission que Dieu lui confiait. Convaincus de l'accomplissement des prophéties, des guérisons et miracles de délivrance que la jeune femme croyait réaliser, les témoins de ces signes inattendus commencèrent, petit à petit, à s'y intéresser, à croire et à adhérer au message que portait la prophétesse. La naissance et la croissance de l'assemblée de prière commença autour d'une petite cellule regroupant quelques personnes, d'abord dans la maison de la visionnaire, puis dans sa cour avant d'occuper le local où les adeptes se rassemblent aujourd'hui. Au fur et à mesure que l'effectif de fidèles grandissait, la *Fidélité Divine Tabernacle* était née.

Comme dans bien des récits similaires qui relatent la conversion religieuse, l'arrivée de cette femme en pastorat met en lumière un cheminement inauguré par l'appel de Dieu et la découverte inattendue des dons spirituels qu'il lui fait. Ce parcours met en œuvre une mise en forme très soigneuse et emphatique qui déconstruit la vie du passé de la jeune femme, car pour elle, rien de ce qui existait ne peut subsister désormais. Cette conversion quasi instantanée au néopentecôtisme, comme « toute conversion soudaine est pour celui qui l'éprouve un événement réel, précis, considérable. Il a l'impression irrésistible qu'il n'est que le spectateur et le sujet passif d'une transformation accomplie en lui par une force d'en haut »

¹⁴. Des éléments surnaturels plaçant le merveilleux au cœur de la description

14 William JAMES, *L'expérience religieuse*, Paris, Alcan, 1908, p. 193, cité par Stéphane LAURENS, « Les conversions religieuses, un défi pour la notion d'individu », in Nicolas ROUSSIAU (dir.), *op. cit.*, p. 52.

des faits constituent une justification permettant à la visionnaire de s'auto-légitimer. Ces éléments sont évoqués ici pour construire solidement un témoignage dans lequel apparaissent successivement la réification du divin, l'apparition d'un personnage spirituel, l'appel de Dieu, la révélation des dons du Saint-Esprit, la symbolique des clés spirituelles remise à la femme, le charisme prophétique rendu réel par des guérisons spontanées, l'interprétation des prophéties, la transformation intérieure opérée d'un seul coup, etc.

Le parcours prophétique de cette femme montre aussi que « l'expérience ressentie par le converti de la présence de Dieu par ses manifestations physiques (apparitions, voix, marques) est très fréquente »¹⁵, dans ce genre de cheminement. Tout indiquerait une trajectoire atypique de vie marquée par une grande intensité spirituelle, une autosatisfaction ou autoréalisation, un sentiment de bien-être, une transformation intérieure immédiate et une sanctification presque automatique en conformité avec les attentes et les croyances populaires de la société en fonction du contexte social et historique. Pour ce genre d'expériences dites mystiques, l'environnement familial et social conditionne la conduite de vie, les croyances et les comportements des individus. On peut remarquer que « l'emprise de la société (ou des communautés qui la composent) sur la conversion va bien au-delà de conférer une forme aux conversions en fonction des croyances et des pratiques du moment. La société peut susciter des conversions, elle va parfois jusqu'à les rendre obligatoires »¹⁶.

Comme phénomène contemporain, se convertir c'est aussi être à la mode en adoptant des expressions typiques d'un comportement mimétique dans le sens de ce que voudrait voir et entendre la communauté : on fait comme les autres à qui on voudrait ressembler aussi ; on idéalise autant les personnes déjà converties que la communauté croyante. Il apparaît ici que

les croyances sont habituellement saisies comme un indice d'exotïcité, marquant un écart par rapport à une norme rationnelle, qu'il faudrait expliquer par des facteurs socioculturels. Ou encore, la réorganisation des systèmes de croyances (marquées par le "probabilisme", vécues en marge des institutions, indicatrices d'appartenance sans adhésion à un contenu ou d'adhésion sans appartenance) est considérée comme un symptôme important des mutations contemporaines du fait religieux. Elles sont aussi synonymes de représentations culturelles homogènes et partagées uniformément par tous les individus comme si l'adhésion de chacun allait de soi¹⁷.

15 Henri TINCQ, in *LE MONDE* du 9 avril 1996, p. 7 et du 1^{er} avril 1997, p. 1, cité par Stéphane LAURENS, *op. cit.*, pp. 53-54.

16 Stéphane LAURENS, *op. cit.*, p. 54.

17 Albert PIETTE, *Le fait religieux. Une théorie de la religion ordinaire*, Paris, Economica, 2003, pp. 55-56.

Pour se représenter l'espace d'autorité et l'organisation du pouvoir, il serait inutile de considérer qu'il existe partout un modèle unique, figé et pérenne qui structurerait l'organisation du pouvoir religieux dans les assemblées néopentecôtistes congolaises. Chaque communauté religieuse articule, en effet, un organigramme selon le charisme propre et le modèle inspiré par le prophète-fondateur. Contrairement au modèle collégial protestant reposant sur le principe d'autogouvernement parmi les égaux, l'ordre du pouvoir exercé par la fondatrice de *Fidélité Divine Tabernacle* est hiérarchique, très proche du modèle catholique qui l'a marquée dans son enfance. En effet, la désignation des personnes qui animent l'organigramme proposé par la prophétesse, et agissent souvent comme des volontaires bénévoles dépend de son seul pouvoir discrétionnaire. L'assemblée étant encore en processus de construction, aucune administration digne de ce nom n'y est visible. La prophétesse nomme ses collaborateurs de manière verbale et les démet selon son bon vouloir. Pour sa subsistance et sa prise en charge, la dévote de Dieu vit essentiellement de la générosité de ses fidèles qui lui versent régulièrement une dîme, lui donnent de la nourriture, lui payent les soins de santé et assurent le ménage.

L'Église n'a ni Agrément juridique de fonctionnement ni reconnaissance légale. Mais grâce à la dénomination que lui prête la marque « Tabernacle » empruntée à l'Église de Branham, elle passe pour une communauté d'obédience branhamiste bien qu'elle n'en dépende pas. Comme bon nombre de regroupements charismatiques nés de la mouvance revivaliste, la *Fidélité Divine Tabernacle* fonctionne en toute illégalité. Sa fondatrice cherche encore ses marques de positionnement pour asseoir sa légitimité au-delà de ses portes. La petite assemblée ne dispose pas de moyens matériels et financiers suffisants pour son autofinancement. Son organigramme est structuré du pouvoir imaginé par la fondatrice¹⁸ : représentation légale, équipe pastorale (noyau central d'animation pastorale), diacres et sous-diacres¹⁹, scribes et interprètes chargés de l'administration et des relations extérieures, Vases²⁰, Président du Comité de l'Église (contrôleur et vérificateur, il fait le pont entre la prophétesse et les fidèles). La direction de l'assemblée est assurée par la fondatrice qui représente l'Église devant Dieu et devant la société. Autorité morale et spirituelle, elle conçoit et organise toutes les activités cultuelles.

18 Bien que structurée sur papier, la *Fidélité Divine Tabernacle* est encore très fragile et en voie d'édification.

19 Les diacres sont des auxiliaires chargés de l'organisation quotidienne des activités : ordre et propreté du lieu de culte, gestion matérielle, rassemblements de prière, accueil d'anciens et nouveaux membres, visites des malades, collecte d'offrandes et dons, achats, garde matérielle (tams-tams, planches, livrets, etc.). L'argent est gardé par la prophétesse elle-même. Les sous-diacres secondent les diacres.

20 Titre étrange, les Vases sont des membres de la Cellule d'intercession et ont le don de prophétie. Ce sont des visionnaires de l'Église, ils prédisent et révèlent le contenu des prophéties. Avec la prophétesse, ils constituent l'état-major pour combattre les démons et les mauvais esprits.

2. Quelques observations sur le parcours et l'investissement pastoral des deux fondatrices d'Églises

Les observations que je rappelle ici indiquent que, pour asseoir une certaine légitimité et donner de la consistance ou de la valeur au charisme de prophète qu'elles prétendent détenir, les deux dévotes affirment leur autorité ou leur pouvoir tout en s'appuyant sur des récits fabuleux qui racontent leur conversion. Elles font l'objet d'une élection personnelle qui marque durablement leur vocation par des expériences mystiques ou des révélations divines : c'est une preuve qui fonde leur appel par Dieu. Pour donner de la voix à cela, les deux prophétesses insistent sur le fait que c'est Dieu lui-même qui, intentionnellement, leur aurait parlé dans une vision pour les initier à créer à une Église. Comme le souligne le sociologue allemand Max Weber, « il faut des circonstances très particulières pour qu'un prophète puisse faire reconnaître son autorité sans recourir à une authentification charismatique, c'est-à-dire, normalement, magique. Du moins, ceux qui annoncent une "nouvelle" doctrine ont presque toujours eu besoin d'une telle authentification »²¹.

a) La famille, vecteur de transmission de la foi et de la religion

Selon le modèle classique de transmission des croyances, « la famille constitue le meilleur vecteur de transmission de la religion. Traditionnellement, les parents transmettent leur foi et leurs pratiques religieuses à leurs enfants ou les confient à des clercs pour qu'ils reçoivent une éducation religieuse appropriée »²². Comme bon nombre de pasteurs pentecôtistes, les deux figures présentées ici sont des anciennes catholiques. Mama Olangi a grandi aux côtés de son oncle, prêtre catholique, devenu évêque plus tard. Rose Mupapa est née et a grandi dans une famille pratiquante baignée dans la foi et la tradition catholique. Son père, Grégoire Mupapa, a été animateur pastoral, c'est-à-dire un ministre laïc responsable de communauté ecclésiale de base (cellule de base d'animation pastorale) dans le diocèse d'Idiofa (Bandundu). Les deux femmes ont passé leur scolarisation dans des écoles tenues par des religieuses.

Ce parallèle montre que, de par leur degré de socialisation religieuse, les deux ecclésiastiques, comme bien d'autres encore, sont des purs « produits » du catholicisme bien qu'elles s'en soient désolidarisées plus tard à cause de l'intransigeance et de la méfiance de la plus vieille Église chrétienne du monde vis-à-vis du ministère prophétique, disent-elles. Elles font remarquer aussi que l'Église catholique assimile souvent le prophétisme à des manifestations ou pratiques déviantes proches de la divination. Ne pouvant

²¹ Max WEBER, *Économie et société* (tome 2). *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Agora Pocket, 1995, p. 191.

²² Frédéric LENOIR, *Les métamorphoses de Dieu. Des intégrismes aux nouvelles spiritualités*, Paris, Hachette Littératures, 2005, p. 48.

pas espérer un jour développer leur charisme de prophète dans l'Église catholique, du fait de sa discipline non encore complètement débarrassée des stéréotypes négatifs sur le travail des femmes, le Saint-Esprit leur a « ouvert une autre voie ailleurs puisque dans l'Église catholique, on n'accepte pas des prophétesses » (sic) (Rose Mupapa).

La critique virulente à peine voilée contre le Catholicisme de la part de celles qui se sont autoproclamées prophétesses, comme d'ailleurs toutes leurs congénères dans le pastorat et/ou dans l'épiscopat néopentecôtiste est mise en lumière ici sous la forme d'un reproche à l'encontre de la discipline catholique qu'elles qualifient de misogynie. Le problème des femmes a toujours été un sujet de frictions et de passions. Il continue d'alimenter divers débats et réflexions susceptibles de questionner le fondement même de la discipline théologique et canonique sur laquelle se greffent les pratiques catholiques concernant le ministère féminin dans l'Église. Si la majorité des personnes fréquentant l'arène des Églises de réveil vient surtout du Catholicisme et du Protestantisme, voire du Kimbanguisme, il apparaît que bon nombre de femmes pasteurs ou de fondatrices d'Églises sont des Catholiques converties. Le message est bien clair : l'Église catholique ne leur a pas ouvert tous les canaux d'expression, de liberté, d'émancipation, d'épanouissement et de construction. Elles ont trouvé ces canaux dans les Églises de réveil et elles y sont.

Autocéphales, comme toutes les assemblées pentecôtistes en général, les deux Églises présentées ici s'organisent en définissant l'étendue de leur pouvoir et en inventant leur organigramme des fonctions calqué sur les modèles existant ailleurs. La *CIFMC* a un pouvoir fort concentré entre les mains de la famille du couple fondateur Olangi ; elle est très structurée, avec à sa base de fortes assises locales, nationales et internationales. La *Fidélité Divine Tabernacle*, elle, bien qu'ayant un bel organigramme, repose sur des fonctions largement vagues ou informelles au contour flou, qui cherchent encore à être réellement mises en place. L'organigramme du pouvoir mis en place ici est un maillage de fonctions et d'attributions qui brouillent même les limites et l'ordre dans la nomenclature des fonctions vues souvent dans les Églises pentecôtistes (Apôtres, Pasteurs, Anciens, Diacres). L'organigramme de la *Fidélité Divine Tabernacle* reste illisible. Par exemple : les diacres et les sous-diacres passent au-dessus du président du Comité de l'Église. Cela marque le fait que l'Église cherche encore à se faire un vrai nom et à se définir au sein du champ religieux d'Idiofa et de la province.

Dans les deux trajectoires de vie, l'organisation de l'Église repose sur un agenda bi ou trihebdomadaire d'activités culturelles intenses. À leurs membres, cela impose la régularité, la disponibilité et la fréquentation. Aucune formation scolaire ou académique spécifique n'est exigée comme

condition pour s'insérer dans la hiérarchie du pouvoir. Même si c'est le Saint-Esprit qui accrédite tous les préposés au travail dans l'Église, l'entrée dans le *gotha* exige un grand investissement dans le temps et un engagement dans le travail religieux. La spoliation et l'exploitation des fidèles par des méthodes subtiles de récolte d'argent, l'intolérance et l'hyper-campagne de diabolisation des familles (on met Dieu au premier plan de sa vie, sa famille naturelle au second), le discrédit jeté sur les relations sociales (seules les relations entre les coreligionnaires comptent) et sur les autres Églises concurrentes, et le « monde du Diable » omniprésent, sont la marque de fabrique de Mama Olangi. Cette attitude à la fois exaltatrice, méprisante et ostraciste contraste fort bien avec la dédramatisation du discours sorcellaire, l'ouverture et la tolérance de la *Fidélité Divine Tabernacle*.

Ici, comme dans presque toutes les communautés issues du néopentecôtisme, la violence verbale et l'agressivité du langage sont une réalité qui accompagne les prêches. Elles se remarquent parfois par l'usage d'une rhétorique martiale délégitimant systématiquement les croyants d'autres Églises, pasteurs et simples fidèles, qui ne professent pas la foi de la *CIFMC* dans sa prétention d'être la seule Église à détenir la vérité du salut.

b) Le charisme prophétique, source et fondement de la légitimité

Max Weber observe que « le prophète revendique son autorité en invoquant une révélation personnelle ou en se réclamant d'un charisme [...], agit purement et simplement en vertu d'un don personnel »²³. C'est pourquoi en fondant leur légitimité sur l'action prophétique liée à l'intervention directe d'un agent du ciel dans la mise en lumière de la vision de « l'eau » et de « la pirogue » (chez Élisabeth Olangi), et la symbolique de la « clé » (chez Rose Mupapa) – traits typiquement propres au monde biblique –, les deux femmes présentées ici revendiquent leur appartenance à la lignée de prophètes bibliques. Pour elles, la vision reçue matérialise et atteste l'acte de consécration prophétique, de reconnaissance et d'envoi en mission.

La doctrine du *Combat spirituel* s'inspire beaucoup des enseignements du pasteur américain Tommy Lee Osborn, qui est à l'initiative des premières « prières de Combat » à Kinshasa à la fin des années 1960²⁴. Si la mission de la *CIFMC* est avant tout orientée vers le *Combat spirituel*, la libération ou la délivrance et la guerre tous azimuts contre le Diable (« l'esprit chef »), la maladie, le malheur, les esprits mauvais et toutes les entités invisibles, etc., la *Fidélité Divine Tabernacle*, en faisant du combat spirituel aussi, se définit comme un ministère d'interprétation des prophéties divines, c'est-à-

²³ Max WEBER, *op. cit.*, pp. 190-191.

²⁴ Cf. Bénédicte MEIERS, *op. cit.*, p. 88.

dire un service de l'annonce, du dévoilement ou du décryptage des songes, des rêves, des angoisses et de la divination.

Prônant la délivrance et la guerre spirituelle sans merci contre Satan, comme c'est le cas pour bon nombre de nouveaux prophètes et prétendants au travail pastoral, la vision pentecôtiste de l'homme heureux, accompli et béni, passe par l'établissement d'« un contrat de réciprocité avec Dieu. Ce contrat, fondé sur le “sacrifice” du converti, lui autorise la “conquête” de la bonne santé physique et mentale, des équilibres conjugal et familial et de la prospérité financière »²⁵. Un tel contrat engage totalement et manifeste un effort particulier qui veut éloigner l'homme de tout ce qui l'affaiblit et l'appauvrit. Le salut recherché n'est donc pas seulement eschatologique. Il est avant tout un acte du présent ; un salut physique et immédiat, celui d'un corps entier qui veut se libérer de toutes les servitudes physiques, morales, spirituelles, matérielles et économiques qui l'assaillent et le diminuent. C'est le salut intégral du corps qui veut être ou rester toujours sain.

À l'instar de ces deux figures pastorales féminines ici, la génération actuelle de femmes pasteurs, vénérées comme d'authentiques prophétesses, indique de plus en plus une diversité d'origines sociales, de parcours scolaire et académique, de trajectoires de vie et d'engagement. À l'évidence, elles tirent leur légitimité du charisme prophétique qu'elles disent détenir. Celle-ci se construit par des actions et miracles qu'on leur attribue et passe par la remise en cause des normes, le contournement ou la subversion des structures établies et des institutions historiques masculines mises en place. En conjuguant la désobéissance aux normes établies, le refus de la féminité asservie et la transgression des traditions comme arme de combat, les femmes subvertissent l'ordre de la normalité existante qu'elles mettent d'ailleurs en cause. La capacité qu'elles ont à s'investir sérieusement dans le travail pastoral au sein des Églises, et la facilité avec laquelle bon nombre en intègrent l'organigramme du pouvoir, mettent aussi en lumière une reconfiguration plurielle des fonctions dans la hiérarchie des rapports de genre au sein de la société et des Églises. Par ailleurs, comme on pourrait observer la naissance de ces hiérarchies à travers le processus de la bureaucratisation religieuse, « les équipes de tête peuvent s'opposer aux échelons inférieurs [...], se perpétuer par cooptation en attirant certains types d'individualités qui sont susceptibles d'être tout sauf des “hommes religieux” au sens littéral »²⁶.

25 Armand AUPAIS L'HOMME, « Le système de genre de l'Église Universelle du Royaume de Dieu et son ancrage local », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *op. cit.*, p. 156.

26 Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *Archives de sociologie des religions* 23 (1967), p. 121.

3. Charisme prophétique et vocation pastorale féminine : ministère contre la hiérarchie et la domination masculine

La fonction pastorale telle qu'exercée par des femmes dans les Églises de réveil naît et se développe en dehors du cadre strictement institutionnel. En effet, une institution « engage l'acte officiel de nomination par lequel un mandataire reconnu décerne un titre officiel (comme un titre scolaire), les "noms de qualité" [...] »²⁷. Cependant, si la légitimité d'un tel pastorat exercé au féminin ne vient pas d'une institution attestée ou qu'il ne passe pas par l'adoubement opéré par la force des rites, le pastorat ouvert à tous se pose en concurrent de celui qui s'est développé dans un cadre défini par la norme. Situé à la marge, il se veut avant tout un ministère qui bouscule les institutions et les hiérarchies existantes. Il proteste et revendique sa légitimité par la subversion. Car, par le fait de leur entrée forcée ou de leur « intrusion » dans la chaîne organisationnelle du champ religieux, les femmes fondatrices ou simples pasteurs d'Églises imposent leur présence comme actrices sociales de taille et contestent le système de leur mise à l'écart du pouvoir par l'institution hiératique masculine au sein des Églises instituées.

a) Une autorité et un leadership conjugués à l'indicatif féminin

La déclinaison de l'autorité et du leadership religieux au féminin amène à se poser les questions ci-après : comment comprendre la reconnaissance revendiquée ou la légitimité que les femmes veulent acquérir en brisant le plafond de verre d'une fonction traditionnellement fondée sur la seule hiérarchie de forces dans les rapports masculins-féminins ? Comment les femmes déploient-elles leur nouveau statut de pasteur, d'évêque ou de prophète au sein de la nouvelle hiérarchie qui tend à s'affranchir du poids des institutions masculines, et qui prend de plus en plus ses racines en dehors du cadre institutionnel ou normatif des Églises ? Puisqu'on est véritablement en présence d'un pastorat défini au masculin et qui tient à une institution d'une part, et d'autre part, d'un pastorat non institué, né à la périphérie de la norme, exercé au féminin, on peut se demander jusqu'à quel niveau se situerait la différence entre les deux ministères. Comment se joue la confrontation entre les deux manières d'exercer cette fonction hiératique ?

À religion nouvelle, hiérarchie nouvelle ! Il faut se convertir pour adhérer à la nouvelle foi. La plupart des femmes qui détiennent une parcelle de pouvoir dans les nouvelles Églises sont des reconverties. La conversion est un acte qui signe une nouvelle naissance (*born again*) au sein du pentecôtisme. Elle l'a été aussi dans le christianisme missionnaire, c'est-à-dire dans le catholicisme et le protestantisme au cours des décennies

²⁷ Pierre BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard/Seuil, 2001, p. 156.

qui ont suivi la décolonisation de l'Afrique. Mais, dans sa pratique au sein du pentecôtisme, la conversion apparaît comme un phénomène lié à l'évolution actuelle de la société, dans laquelle l'explosion de nouvelles Églises et religions donne à penser. Le fait de renier sa foi de naissance et de changer d'Église n'est pas anodin. Comme dans les décennies qui ont suivi la décolonisation, la conversion au christianisme est apparue comme un signe de modernité ; le métier de prêtre ou de pasteur, une voie d'ascension sociale à l'exemple des Églises missionnaires qui cherchaient elles-mêmes à africaniser leur encadrement²⁸.

L'investissement des femmes pasteurs dans les Églises de réveil fait apparaître le champ religieux comme un lieu qui leur permet de prendre ou de libérer librement la parole, d'intégrer un monde traditionnellement réservé aux clercs masculins et d'établir leur place dans la hiérarchie. En s'affirmant comme telles, elles se prennent en charge et s'émancipent vis-à-vis des structures du pouvoir religieux masculin. Face au refus de certaines personnes d'admettre la possibilité qu'ont les femmes d'assurer la direction des Églises et l'organisation des cultes, le pastoralat féminin apparaît comme une remise en cause par des femmes, et une contestation de l'ordre établi. Il apporte une nouvelle dimension dans les rapports hommes-femmes au sein des Églises. Délégitimant en quelque sorte son pendant masculin, le pastoralat féminin se pose comme un ministère rival, authentique, concurrentiel, décomplexé, assumé et complémentaire à celui qu'exercent les hommes.

Certaines gens, même parmi les pasteurs de sexe masculin qui, pour dénoncer ce qu'ils considèrent comme une imposture des femmes pasteurs, évoquent le choix préférentiel de Jésus qui a institué le groupe des douze Apôtres, essentiellement tirés parmi les hommes. D'autres se servent de la parole de Saint Paul pour interdire ouvertement aux femmes de prêcher ou de prendre la parole dans les assemblées (Cf. 1 Cor 14, 34-35 ; 1 Tim 2, 11-12). Les détracteurs des femmes digèrent mal la présence de celles-ci dans le pastoralat ou l'épiscopat. C'est pourquoi, le pastoralat féminin apparaît aussi comme un ministère anti-ministère dans la mesure où il vient concurrencer et bousculer son homologue masculin tout en revendiquant sa spécificité, son originalité, sa légitimité et son autonomie vis-à-vis de celui exercé par les hommes. En réagissant de la sorte, les femmes évoquent le fait que c'est l'Esprit Saint qui agit sur tout le monde sans distinction de sexe. C'est pourquoi ce ministère ne doit pas être l'apanage des hommes.

28 Cf. Denis PELLETIER, « Les espaces du christianisme contemporain », in Jean-Christophe ATIAS et Esther BENBASSA (dir.), *Encyclopédie des religions*, Paris, Fayard/Pluriel, 2012, p. 365.

L'évolution des catégories de genre dans le champ des Églises de réveil inverse et déplace progressivement les frontières dans les rapports hommes/femmes. Il s'agit des barrières qui caractérisaient alors le monde du travail, du pouvoir et de l'autorité religieuse dans les Églises. Les femmes pasteurs tiennent souvent un discours égalitariste, contestataire, subversif et parfois autoritaire lorsqu'elles doivent se définir et surtout exister au milieu de leurs collègues masculins. Le pastorat pentecôtiste (re)valorise ainsi les femmes. Et pour montrer qu'elles n'ont pas démerité dans l'exercice de leurs fonctions, les femmes mettent en lumière non seulement leurs qualités humaines mais surtout le fait qu'elles sont qualifiées autant que les hommes, qu'elles ont la connaissance de la science de Dieu et la maîtrise des textes bibliques.

Lorsqu'on se base sur les parcours personnels peu élogieux de certaines femmes pasteurs, d'aucuns contestent leur légitimité. Mais l'analyse de leurs trajectoires et de leurs discours montre cependant qu'elles ne peuvent se prévaloir autrement qu'en tant que servantes authentiques de Dieu. C'est pourquoi elles s'appuient sur la révélation qu'elles auraient reçue, en évoquant aussi leurs ressources charismatiques et prophétiques singulières en qualité de détentrices de dons divins et prêchuses de l'Évangile au même titre que les hommes. Pour elles, si c'est le même Esprit Saint qui les a investies, comme il a aussi investi les hommes dans leur mission évangélique, elles ne cherchent plus d'autre légitimité, fût-elle d'une quelconque institution humaine. Leur accréditation vient directement de Dieu qui les a choisies.

À ce point, malgré quelques résistances accompagnées parfois de méfiance et de mépris à leur égard, les hommes et les femmes d'Église que j'ai rencontrés à Kinshasa se sentent investis d'une mission divine. Pour échapper au déterminisme que leur imposeraient certaines représentations négatives et prégnantes de la société, les femmes pasteurs revendiquent tout autant que les hommes, l'autorité prophétique et pastorale dans l'exercice de leur métier. Max Weber n'avait pas tort de dire : « Le prophète et le sauveur ont en règle générale trouvé leur légitimité dans la possession d'un charisme magique, mais celui-ci n'était pour eux que le moyen de faire reconnaître et d'imposer leur personnalité soit dans sa valeur d'exemple, soit dans sa qualité d'envoyé ou de sauveur »²⁹.

Contrairement aux assemblées où des femmes pasteurs semblent n'avoir seulement que « les privilèges sans le pouvoir »³⁰, le rôle de beaucoup de ces femmes ne se réduit pas à un simple déplacement de leurs attributs domestiques vers le cadre de l'Église. On pourrait penser que ces femmes

29 Max WEBER, « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 416.

30 Bennetta JULES-ROSETTE, « Privilege Without Power: Women in African Cults and Churches », in Rosalyn TERBORG-PENN et Andrea BENTON RUSHING, *Women in Africa and African Diaspora*, Washington, Howard University Press, 1996, pp. 101-119.

étaient là seulement dans les Églises pour s'occuper de l'encadrement des enfants et d'autres femmes, pour assurer la propreté des lieux de cultes, l'accueil des personnes, l'entretien et le ménage, etc. Loin de là. À l'exemple de ces deux prophétesses sous étude, bon nombre d'entre elles entrent dans un modèle de construction et de représentation de soi accepté et assumé qui les met en valeur. En même temps, elles s'assument « en ne se contentant plus d'être des "servantes discrètes", mais en s'autorisant à créer et à diriger un ministère prophétique ou une Église, voire en travaillant à devenir des leaders influentes et "puissantes", à l'égal de certains hommes »³¹.

Sandra Fancello dira même que ces femmes

parviennent à se créer des espaces d'autorité inédits, en tant que "prophétesses", et à asseoir leur influence, indépendamment des dirigeants masculins. Dans l'Église de Pentecôte, les femmes "leaders" qui ont le plus d'influence, plus encore que les femmes de pasteurs, sont celles qui dirigent des camps de guérison. Elles s'accordent le statut de "prophétesse" indépendamment de la hiérarchie propre à l'Église et se forgent une réputation qui occulte parfois leur appartenance dénominationnelle aux yeux des fidèles puisqu'elle est essentiellement fondée sur leur "charisme" et leur pouvoir de guérison. Certains auteurs voient, dans la concurrence des camps de guérison par rapport aux Églises, un aspect positif pour l'accès des femmes au leadership qui leur est refusé dans les Églises pentecôtistes "classiques". Les femmes dotées de charismes peuvent ainsi créer leur propre centre de délivrance³².

Sorties du lot, les femmes pasteurs sont perçues par un public tantôt méprisant, tantôt admiratif et valorisant qui voit en elles des personnes aux trajectoires atypiques, détenant personnellement des qualités, capacités et compétences. En dépit de quelques résistances de la part de certains hommes et femmes aussi vis-à-vis du pastoralat féminin, l'accession de celles-ci au ministère est vue comme un capital qui leur confère une marque de distinction symbolique et sociale : la reconnaissance et la réussite sociale. Pour les femmes pasteurs, cette réussite passe par un maillage de réseaux de connaissances et d'alliances multiples, construits tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du pays, grâce à la circulation inter-Églises à travers l'animation des séminaires de formation, des campagnes ou croisades d'évangélisation, conférences et journées d'études bibliques, etc. Pour d'autres, dont le travail est circonscrit sur un territoire local étroit, éclaté et compétitif ou concurrentiel, construire durablement une légitimité est un pari qui n'est pas encore gagné.

31 Bernard BOUTTER, « Des "servantes discrètes" aux "femmes puissantes". La féminisation de l'autorité au sein de la mouvance évangélique charismatique en France », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *op. cit.*, p. 199.

32 Sandra FANCELLO, « Pouvoirs et protection des femmes dans les Églises pentecôtistes africaines », in *REVISTA DE ESTUDOS DA RELIGIÃO* (Sao Paulo), « Gender and Religion » 3 (2005), p. 87.

Pour toutes les femmes pasteurs qui envisagent une carrière religieuse durable, l'accès aux positions dominantes dans la hiérarchie pentecôtiste, c'est-à-dire l'exercice du pouvoir et de l'autorité dans les Églises, est surtout le fruit d'une longue et âpre conquête personnelle. La quête de reconnaissance, d'autonomie et le désir de liberté relèvent avant tout d'une stratégie individuelle d'adaptation à un contexte politique, social, économique et religieux, particulièrement incertain. Le discours de ces femmes se conjugue sur le mode égalitaire. De la sorte, dans la nouvelle vision du monde qu'elles désirent construire, elles remettent en cause le déséquilibre traditionnel dans les rapports de genre en élaborant un registre sémantique qui renvoie au discours d'égalité, d'émancipation et de respectabilité. Gravitant autour du rôle, du statut et du corps des femmes, ce discours fait écho à la forte pression qui, depuis les années 1970, veut revaloriser la place des femmes dans la société³³ après des décennies de silence dans les Églises de vieille chrétienté.

b) Émiettement de la notion d'Église et redéfinition du concept d'autorité religieuse

Bien au-delà de ces deux assemblées de prière présentées ici, c'est la question même de la compréhension de la nature et de l'étendue de la notion d'autorité qui se pose dans les Églises néopentecôtistes en général et congolaises en particulier. Comme soulignent Gwendoline Malogne-Fer et Yannick Fer, « la diversité croissante des ministères, notamment dans les courants charismatiques avec l'essor considérable des titres de prophètes, d'apôtres, d'évangélistes, etc., nécessite en outre un travail de redéfinition des contours de l'autorité religieuse, parfois disséminée dans une multitude de ministères qui ne s'adosent pas nécessairement à une organisation religieuse centralisée et hiérarchisée »³⁴. Mis à part l'imprécision des termes, l'ambiguïté et le bricolage des fonctions créées au sein de ces assemblées, la multiplication des formes dénominationnelles et la nomenclature des professions engendrées dans ces organisations religieuses mettent en lumière non seulement l'émiettement et la dispersion de la notion du pouvoir et d'autorité religieuse entre une infinité d'acteurs, mais elles rendent aussi compte de la complexité et de la souplesse du mouvement pentecôtiste ainsi que de sa grande capacité d'adaptation au contexte économique, politique, historique, religieux, social et culturel, dans un monde en mutation.

33 Cf. Géraldine MOSSIÈRE, « Transmission et appropriation de modèles matrimoniaux pentecôtistes auprès des jeunes congolais à Montréal. Des discours sur le genre, l'ethnicité et les rapports de genre », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *op. cit.*, p. 132.

34 Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *Idem*, p. 24.

Dans les Églises qui revendiquent leur appartenance au pentecôtisme, en même temps qu'est construite une nouvelle fraternité, les anciennes solidarités familiales se défont et se distendent. L'appartenance à une nouvelle famille de foi, bien au-delà de la famille biologique ou naturelle, crée une communauté de biens symboliques, constituée de « frères » et de « sœurs en Christ ». Dans le discours construit au sein de la nouvelle communauté, les relations de sang ou biologiques, familiales, lignagères et ethniques ne disparaissent pas ; mais elles cèdent progressivement la place à une fraternité alternative qui recompose les référents traditionnels d'affinités. Artificielle et souvent idéalisée, cette fraternité est basée sur le sentiment d'appartenance à une nouvelle famille dans le partage de la même foi et l'adhésion aux mêmes valeurs et croyances. « Véritable famille symbolique, communauté de certitudes spirituelles et de conduite pour les fidèles, cette nouvelle famille élargie est placée sous l'autorité du pasteur, figure idéale du bon père de famille »³⁵. L'Église, c'est la famille de substitution ; la nouvelle famille des enfants de Dieu sauvés par le Sang de Jésus (*Makila ma Yesu*).

Pour bon nombre d'adeptes néopentecôtistes, la lecture de la Bible et la pratique de la vie fraternelle remodelent l'équilibre des rapports hommes-femmes en stimulant l'effort d'une quête individualiste de bonheur, de salut personnel, de spiritualité, dans une quête de prospérité matérielle. Et même si le pentecôtisme reste profondément fondamentaliste et conservateur dans ses principes religieux et moraux, l'engagement des femmes dans ce mouvement et la féminisation de l'autorité dans les Églises permettent surtout aux femmes de renégocier des espaces personnels de liberté, de prise de parole et de quête d'autonomie pour la construction de leur identité et l'affirmation de leur moi. Leur engagement pastoral bouleverse les représentations de genre, généralement associées aux traditions culturelles.

Dès lors que la condition de clerc se sécularise, que la fonction de pasteur se démocratise en même temps que les assemblées de prière se féminisent de plus en plus, et que les attributs du pouvoir et de l'autorité religieuse se conjuguent au féminin, beaucoup de représentations sociales des femmes véhiculées par le biais de celles qui exercent le travail pastoral tendent à se démarquer des contours ou du poids d'anciens stéréotypes entourant le genre féminin. Elles influent pour remanier la perception et la définition essentialiste de la femme et de l'homme dans un contexte de mutations sociales. Si le modèle organisationnel des Églises de réveil opère quelquefois des ruptures par rapport à celui des religions établies, il en reproduit néanmoins d'autres aspects dans une continuité qui se voudrait nouveauté. C'est ici qu'on peut, par exemple, voir le désir de nouvelles autorités d'être comme les autres.

35 Anne-Marie LOSONCZY et Patrick MENGET, « Religions d'Amérique latine », in Jean-Christophe ATTIAS, Esther BENBASSA (dir.), *op. cit.*, p. 629.

Je dirais avec l'ethnologue Maurice Duval qui a aussi observé le phénomène lors de son enquête sur les *Aumistes* de la secte du *Mandarom* (Alpes-de-Haute-Provence en France) que beaucoup de dirigeants des nouveaux mouvements de foi « sont partiellement en rupture avec la religion dominante, mais structurellement pourrait-on dire, ils sont dans la continuité puisque, pour la question au moins de l'autorité et de l'image du père, ils reproduisent la structure classique du catholicisme, beaucoup plus que celle du protestantisme. Il en est de même, en ce qui concerne les aspects de l'organisation pyramidale de la hiérarchie religieuse. Dans le protestantisme, il n'y a pas de pouvoir concentré entre les mains de quelques uns, alors que l'Église catholique connaît une hiérarchie très structurée»³⁶. Bien que s'éloignant du modèle traditionnel par leur forme d'organisation, elles sont nombreuses, « ces nouvelles bureaucraties religieuses, qui, toutes, peuvent être considérées comme d'ironiques dérivés du prototype romain »³⁷. Ne ressemblent-elles pas au modèle du pouvoir dont elles veulent pourtant prendre distance ?

Les faits observés et vécus dans les Églises de réveil ne trompent pas. Ils montrent que, dans la recherche de la nouveauté, les dirigeants religieux issus du pentecôtisme veulent être différents tout en s'efforçant de prendre distance de la hiérarchie traditionnelle. Paradoxalement, en voulant se démarquer du modèle mis en cause, les nouveaux ressemblent pourtant aux anciens clercs dès lors qu'ils s'affichent comme eux. En témoigne cette similitude troublante qui reproduit dans les moindres détails non seulement la forme vestimentaire extérieure (habits de culte, col romain) inspirée du style latin, mais les insignes symbolisant le pouvoir sacerdotal et épiscopal catholique ou orthodoxe (mitre, croix pectorale, anneau, crosse, calotte). C'est de la même manière aussi qu'ils décalquent soigneusement l'usage des titres d'honneur sacerdotaux qu'ils détestaient (évêques/*bishops*, archevêques/*archbishops*, révérends, etc.). Pour les femmes pasteurs et prophétesses, il s'agit de gérer une autre tension permanente : comment assumer pleinement leur féminité et être femmes sans chercher à ressembler aux hommes, ni faire ce que font les hommes ? Cette volonté et ce danger d'effacement progressif du genre correspond ainsi à la quête incessante de stratégie d'affichage, de reconnaissance et de légitimité dans la société.

Faisant de la prospérité matérielle, du renouveau face aux malheurs, de la sorcellerie et du providentialisme ses convertisseurs thématiques de prédilection, le mouvement pentecôtiste s'appuie principalement sur la guérison, la conversion des « païens », y compris ici les catholiques et d'autres croyants. Et, puisqu'il s'agit d'un courant hétérogène auquel

36 Maurice DUVAL, *Un ethnologue au Mandarom. Enquête à l'intérieur d'une « secte »*, Paris, PUF, 2002, pp. 174-175.

37 Peter L. BERGER et Thomas LUCKMANN, « Aspects sociologiques du pluralisme », in *ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS* 23 (1967), p. 120.

se rattache une multitude d'assemblées et d'acteurs aux sensibilités nettement différentes, il fédère autour de la même foi en Jésus-Christ et des mêmes croyances en Dieu révélé dans la Bible. Certains facteurs donnent aux Églises de réveil une grande marge de liberté et d'autonomie qui permettent d'expliquer la mobilité de leurs fidèles : absence d'autorité centralisée, de structures institutionnelles hiérarchisées et de dogmes de foi définis, souplesse de la liturgie (moins rigide, elle n'est pas codifiée, mais improvisée), communautés acéphales, autonomes, indépendantes. Pour répondre à la quête spirituelle de leurs fidèles, elles investissent le champ social en offrant des œuvres, des cures d'éveil et des cures d'âme. Elles proposent en même temps une thérapie comprenant des remèdes d'ordre religieux, souvent communautaires (prières, jeunes, etc.), face aux différents maux et malheurs de la vie quotidienne.

Sans pour autant la penser essentiellement en termes numérique selon leur déploiement sur l'échiquier du leadership, l'évaluation de la présence des femmes pasteurs dans les nouvelles assemblées ne nie pas l'existence d'une logique de « différenciation/hiérarchisation des sexes dans la société en général ou dans leur profession en particulier »³⁸. Mais à travers l'exercice de nouvelles professions nées au sein des Églises de réveil, les femmes pasteurs « cherchent [ainsi] à modifier les “règles du jeu” de l'organisation sexuée de la société dans son ensemble et non pas seulement en ce qui concerne leur propre investissement professionnel [...]. Marquées par une adhésion aux valeurs de l'individualisme, elles s'inscrivent dans une logique d'autodétermination dans toutes les sphères du social et rejettent toute idée d'un déterminisme sexué sur leurs propres expériences sociales »³⁹. Dans ce sens, les expériences sociales des femmes fondatrices d'Églises sont marquées par ce que Nicole-Claude Mathieu appelle « “la subversion d'un système de pensée”, par la pluralité des caractéristiques qui les définissent en tant qu'être humain, plutôt qu'en tant que femme »⁴⁰.

Mises de côté Maman Olangi et bien d'autres femmes pasteurs comme Esther Malela Londi alias “Mama 100 jours” (Église *Mission Évangélique, Prophétique et de Délivrance*), l'évêque Judith Kalonji (épouse de l'archevêque Diamant Kalonji (*Ministères chrétiens Logos-Rhéma*) ou la *bishop* Émie Mananga Kutino, épouse de l'*archbishop*⁴¹ Kutino Fernando (*Armée de Victoire*), etc., Rose Mupapa présentée ici est un cas loin d'inspirer

38 Nicky LE FEUVRE, « La féminisation des anciens “bastions masculins” : enjeux sociaux et approches sociologiques », in Yvonne GUICHARD-CLAUDIC, Danièle KERGOAT et Alain VILBROD (dir.), *L'inversion du genre. Quand les métiers se conjuguent au féminin... et réciproquement*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 318.

39 Nicky LE FEUVRE, *op. cit.*, p. 318.

40 Nicky LE FEUVRE, *idem*, p. 318, cite ici Nicole-Claude MATHIEU, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991, p. 230.

41 Il convient de remarquer ici que chaque pasteur choisit le titre qui lui plaît : évêque, prophète, apôtre, évangéliste, *bishop*, *archbishop*, même si ces termes anglais ont leurs équivalents français (évêque, archevêque). Mais le choix d'une terminologie copiée sur les usages nigériens ou anglo-saxons dans un espace francophone peut signifier le fait de vouloir absolument se distinguer des évêques et archevêques catholiques de la place.

une grande figure charismatique. Elle est prise comme un modèle empirique d'analyse permettant de comprendre que le leadership religieux décliné au féminin est bel et bien une réalité sociale en RD Congo. Le fait d'avoir des femmes fondatrices d'Églises, des évêques dans un univers connoté masculin permet d'en faire un modèle abstrait d'analyse sociologique à portée significative et paradigmatique. Comme l'a souligné Norbert Elias, « il ne s'agit pas en l'occurrence d'un récit historique, mais de l'élaboration d'un modèle théorique vérifiable de la constellation que constitue un individu par ses interdépendances avec d'autres personnages sociaux de son époque »⁴². De cette manière, si les ecclésiastiques féminins évoqués ici ne représentent pas grand-chose par rapport au contexte de la prolifération des Églises en RD Congo, les illustrations de la figure des femmes rendues plus visibles que jamais dans le champ religieux congolais par les nouvelles technologies de l'information et de la communication montrent cependant que les choses changent. Mais ce n'est pas encore l'apothéose.

Conclusion : réification du charisme prophétique et théâtralisation de la foi

Au regard de l'évolution qui s'est dessinée dans la configuration de la société congolaise à la fin du XX^e siècle et au début du XXI^e siècle, l'ascension inattendue et fulgurante des femmes dans l'organigramme du pouvoir parmi les Églises de réveil, voire dans celui de l'ordre politique en RD Congo, est un fait qu'il convient de regarder avec beaucoup d'attention.

Ce qui est sous-jacent à la conversion des femmes et à leur ministère au sein des Églises pentecôtistes, c'est notamment leur volonté de pouvoir être ce qu'elles sont, et non devoir être autres qu'elles-mêmes en défendant leur autonomie, mais aussi faire valoir leur capacité à s'assumer en tant qu'être humain. Les conversions au pentecôtisme permettent aux femmes de s'affirmer, d'être des acteurs et de sortir du rôle domestique et reproductif qui fait d'elles un groupe vulnérable, pauvre et passif qui doit recevoir l'assistance de la communauté [...] ⁴³.

Le désir affiché par certaines femmes de ressembler coûte que coûte aux représentants des religions établies, ne marque-t-il pas une certaine façon de s'auto-affirmer, de célébrer leur compétence et de s'auto-valoriser ? Ne signe-t-il pas ainsi la visibilité de ces nouveaux acteurs dans le champ socioreligieux par le recours à l'homonymie et l'identité des fonctions à travers le port d'attributs ou de qualificatifs et certains insignes symbolisant le pouvoir religieux ? Pour tenter de bien comprendre le sens profond des

⁴² Norbert ELIAS, *Mozart. Sociologie d'un génie*, Paris, Seuil, 1991, p. 25.

⁴³ Edmond VII MBALLA ELANGA, « Les transformations des rapports sociaux de genre au sein des familles des femmes converties au pentecôtisme à Yaoundé », in Gwendoline MALOGNE-FER et Yannick FER (dir.), *op. cit.*, p. 81. L'auteur cite ici Ester BOSERUP, *La femme face au développement économique*, Paris, PUF, 1983.

nouveaux métiers religieux exercés par des femmes ainsi que la logique d'entrée et de présence féminine au sein des institutions hiératiques traditionnellement dominées par les hommes, il convient de prendre en compte, d'un point de vue historique, les représentations des femmes par les hommes. On ne doit pas oublier les évolutions successives et les ruptures qui accompagnent les différents statuts des femmes ainsi que leurs rôles dans la société, au sein des Églises instituées et pentecôtistes nouvellement positionnées sur la scène religieuse congolaise. Cela fait apparaître qu'il y a des avancées sensibles et significatives qui marquent un vrai tournant ou un renversement d'échelle dans les différentes manières de percevoir le leadership des femmes dans l'exercice du pouvoir pastoral/épiscopal exercé au féminin.

Au demeurant, je reprendrais les propos d'une activiste kinoise des Droits des femmes selon lesquels « c'est le début d'une nouvelle ère pour les femmes congolaises qui ont su rompre avec les croyances et traditions dépassées, qui ont su défier de nombreux tabous et préjugés afin d'assurer leur équilibre, leur émancipation dans la société, en harmonie avec elles-mêmes. C'est dans cette optique qu'elles ont réussi à se surpasser pour intégrer et participer à la construction d'un monde plus ouvert et plus tolérant. Par les voyages, les rencontres avec d'autres femmes et d'autres cultures, elles ont su s'épanouir grâce à l'action des médias. Même la paysanne a su se valoriser en acquérant une plus grande autonomie dans la gestion de sa propre vie. Elles sont capables aujourd'hui, en plus de leur rôle de mère, d'assumer des responsabilités, de remplir des fonctions jusque-là réservées uniquement aux hommes »⁴⁴.

Un pas est posé, l'histoire des femmes et la page féminine de la sociologie des professions religieuses dans les Églises de réveil s'écrivent de manière irréversible. C'est une gageure pour les femmes congolaises afin de sortir du prisme des assignations de genre. Bien sûr, la partie n'est pas totalement gagnée. Le chemin reste encore long pour toutes les personnes qui veulent réellement quitter les lieux communs prédéterminés et définis par le genre de leur sexe. ■

44 Bernadette KANZA, « L'éveil de la Femme congolaise », in *RDC LOGOS*, Magazine de culture et d'éducation 004 (2014), p. 2.