

Mboka Mundele

Africanité, pluralisation religieuse et militarisation des prophètes dans les villes de Brazzaville et Kinshasa

Sarah Demart et Joseph Tonda

Depuis quelques décennies, les champs religieux kinois et brazzavillois donnent à voir des mouvements prophétiques, messianiques et de réveil (pentecôtistes) dont les schémas de libération et de délivrance traduisent des politiques identitaires pour lesquelles *l'africanité*, au sens ethnique et national, est non seulement un enjeu majeur, mais une composante de plus en plus associée à des conflits armés. Au regard de l'histoire longue, on serait tenté d'y lire une continuité, voire une reprise des prophétismes qui se sont déployés durant toute la période (pré)coloniale dans l'espace kongo.¹ Cependant, bien que l'éclatement spatial et la promiscuité ethniques au cœur de ces contestations politico-religieuses, soient largement tributaires des frontières et, ou des brassages coloniaux, les conflictualités internes auxquelles ces dynamiques ethno-identitaires aboutissent, expriment un changement de paradigme radical. Un paradigme tributaire de la postcolonie² que l'on appréhendera au travers des logiques d'imbrication spatiotemporelle et sociale travaillant ces espaces religieux.

Si ces Eglises prônent un Dieu vivant et la possibilité d'être acteur de sa propre vie, si elles exhortent à sortir les logiques du malheur et de l'échec et à croire que rien n'est impossible à

SARAH DEMART est sociologue au Centre d'Etudes de l'Ethnicité et des Migrations à l'Université de Liège et au centre Interculturalism, Migration and Minorities Research à la KU- Leuven en Belgique. Sa thèse consacrée au réveil congolais a fait l'objet d'un ouvrage à paraître aux Editions Karthala (2015) « Les territoires de la délivrance. L'enchevêtrement spatio-temporel du Réveil congolais en RDC et diaspora ». Par ailleurs, Sarah Demart a publié une série d'articles dans la *Revue Européenne des Migrations Internationales* (2008, 2013), *les Cahiers d'Études africaines* (2013), *les Cahiers de la Méditerranée* (2008), *African Diaspora* (2013), et *Brussels Studies* (2013). Ses recherches actuelles portent sur les enjeux postcoloniaux en Belgique, l'ancienne métropole coloniale de la RDC.

JOSEPH TONDA est professeur de sociologie, d'anthropologie et écrivain. Il enseigne à l'Université de Libreville, au Gabon, après avoir été en poste à l'Université de Brazzaville, au Congo, où il a dirigé le Département de sociologie de 1991 à 1997. Ses travaux portent sur la violence des imaginaires du pouvoir dans les champs religieux, politique et du corps. Il a publié plusieurs articles dans les revues internationales et son maître ouvrage, *Le Souverain moderne. Le Corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, a été publié chez Karthala, à Paris, en 2005. Cet ouvrage a été précédé par *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, publié chez Karthala à Paris, en 2002 ; suivi d'un autre, *Les Églises et la société congolaise d'aujourd'hui*, publié avec Jean-Pierre Missié, chez L'Harmattan, en 2006. En 2015, paraît chez Karthala, de lui, un ouvrage sur *L'Impérialisme postcolonial*. Son premier roman, *Chiens de foudre*, a été publié à Libreville, en 2013, par les éditions ODEM.

¹ Asch, Susan, *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*. (Paris : Karthala, 1983); Georges Balandier, « Messianismes et nationalismes en Afrique Noire », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 14, 1953, pp. 41-65 ; Anne Mélice, *Anthropologie du néokimbanguisme : un imaginaire fragmenté et délocalisé, thèse de doctorat*, Université de Liège, 27 mars 2011 ; Aurélien Mokoko-Gampiot, *Kimbanguisme et identité noire*, L'Harmattan, 2004.

² Achille Mbembe, *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2008, pp. 41-93.

celui qui croit, elles sont aussi à l'origine de divisions sociales et productrices de logiques de démantèlement à l'instar des accusations sorcières explosant depuis les années 1990. Sans que ces dynamiques ne soient identifiables d'un point de vue institutionnel, elles renvoient à des tendances transversales, différemment développées par l'idiosyncrasie pastorale, que nous souhaiterions aborder sous l'angle du territoire et de ses recompositions socio-historiques.

Dans ce sens, nous souhaiterions considérer le rapport d'extériorité civilisationnelle que suggère la désignation, au début du XX^e siècle, de la ville congolaise par le terme émique de *Mboka mundele*, le village ou pays des Blancs, par ses habitants noirs. D'un point de vue historique et socio-anthropologique, on pourrait relier ce rapport d'extériorité avec un autre, établi par la pensée scientifique, celui du terme *religion*³ vis-à-vis de la civilisation africaine. Dans les deux Congos, la religion fut, en effet, désignée par *Nzambe* (Dieu), un terme qui décline son principe de pluralité à travers ses identifications et ses fonctions. Au niveau historique, *Nzambe* fut ainsi identifié comme « *Nzambe ya ba Catholiques* » (l'Eglise Catholique), « *Nzambe ya ba Protestants* » (l'Eglise protestante), « *Nzambe ya Bakongo* » (L'Eglise des Bakongo), le Kimbanguisme, le Matswanisme, La Mission Prophétique Lassy Zéphirin ou encore « *Nzambe ya ba Makwa* » (la Mission du cèdre) ; autant de dénominations s'inscrivant dans une logique de pluralisation identitaire ethnique. Sur un plan plus fonctionnel, *Nzambe*, entendu comme religion ou Eglise, réfère à un foyer historique de socialisation à la modernité économique, politique, culturelle, médicale ou sanitaire, également mortuaire puisqu'il est le lieu de socialisation par excellence de la mort.

Si l'on peut s'accorder sur le fait que le terme de pluralisation suggère un contexte d'éclatement des monopoles, alors on peut considérer que la *pluralisation religieuse* renvoie à l'idée d'un marché religieux, solidaire d'autres marchés (de la santé, de l'éducation ou du développement, mais aussi de la mort, du sexe, des armes, de la politique, des identités, etc.) et donc d'autres offres plurielles de biens et de services, matériels ou symboliques. Dans cette perspective, la mise à jour de la pluralisation religieuse, dans cet espace particulier, *Mboka Mundele* passe par le questionnement des fonctions de socialisation à la mort, à l'économie, à la politique ou à l'ethnicité des Eglises. En effet, bien que le terme *Mboka Mundele* qui désignait autrefois la ville par contraste avec le village, ne soit plus utilisé par les habitants des deux capitales congolaises, l'examen approfondi des figures plurielles de *Mundele*, en tant qu'agent de l'*africanité*, permet de rendre compte des processus de compétition, d'influence ou de différenciation à l'œuvre dans ce champ religieux transfrontalier.

Il ne s'agit pas d'une perspective comparative entre les villes de Brazzaville et de Kinshasa mais d'une mise à jour de logiques communes à un espace dont les frontières géographiques héritées de la fin du XIX^e n'épuisent pas les processus de continuité et de fluidité.⁴ Reliées par des « flux » permanents de populations, de produits et d'esprits du christianisme « africanisé », les deux capitales congolaises donnent à voir l'image d'un marché à la fois unique et transfrontalier. Entre autres exemples, les innombrables télévisions chrétiennes de Kinshasa captées à Brazzaville, ou encore la toute puissante « Communauté chrétienne des femmes messagères du Christ » créée à Brazzaville en 1990, alors qu'elle a sa base à Kinshasa.⁵ D'autre part, les territoires de la diaspora forgés depuis plusieurs décennies par des

³ Par exemple, l'article récent de Mondher Kilani, « La religion dans la sphère civile. Une critique du désenchantement », *Esprit*, février 2011.

⁴ Didier Gondola, *Villes Miroirs*, Paris, L'Harmattan, 1997.

⁵ Jean-Pierre Missié, « Les églises de Réveil et l'imaginaire sorcelaire au Congo », in J. Tonda et J.-P. Missié (eds), *Les Eglises et la société congolaise aujourd'hui*, Paris, Karthala, 2006, p. 133.

circulations migratoires et missionnaires constituent des extensions politico-religieuses qui inscrivent les espaces kinois et brazzavillois dans un territoire transnational.

Les données présentées ici s'inscrivent dans le cadre de recherches menées séparément dans les milieux religieux congolais depuis plusieurs années. Des périodes d'immersion, plus ou moins longues, ont été menées au sein d'une quarantaine d'Eglises au sein de ces deux villes. L'entretien semi-directif ainsi que le suivi de la presse congolaise, religieuse ou non, par le Net ont constitué l'essentiel matériau empirique de cet article auquel s'est parfois ajouté une observation participante au sein de l'espace privé des pratiquants et des *leaders*. Ces données s'inscrivent dans le cadre de recherche beaucoup plus larges, impliquant d'autres lieux dans le pays, en Afrique centrale⁶ ou encore en Europe⁷ mais qui ne seront pas abordés dans le présent article. Pas plus que les dynamiques internes au champ, les rapports entre Eglises, les pratiques des membres, etc.

Africanité dans *Mboka Mindele*

Du point de vue « indigène » que suggère l'expression *Mboka Mundele*, le rapport entre *africanité* et pluralisation religieuse renseigne une conceptualisation de l'expérience de la « modernité coloniale ». ⁸ La perspective ici suggérée n'a rien à voir avec une quelconque idée d'« incommensurabilité » postcoloniale⁹ de la « vision » des autochtones. Nous voudrions au contraire montrer comment les formes contemporaines de *Mboka Mundele*, la ville, renseignent l'*africanité* en tant qu'opérateur de la pluralisation religieuse ainsi que les dynamiques identitaires travaillant des espaces historiquement organisés en fonction des besoins de *Mundele*, « le Blanc », figure plurielle dans son essence historique. C'est donc à partir du rapport entre d'une part, l'*africanité*, un mot qui suggère des idées de « tradition », d'« ancestralité », d'« authenticité » et par conséquent, de « particularisme culturel », et d'autre part, *Mundele*, que nous interrogerons l'expérience autochtone de la « Ville cruelle »¹⁰ dans des champs religieux indissociables du champ politique.

La figure plurielle de Mundele

L'espace du politique constitue le premier marché de production de la mort et des identités mortifères depuis au moins l'avènement de l'ère globale et néolibérale et de ses « magies »,

⁶ Joseph Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »), 2002 ; *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.

⁷ Sarah Demart « Le 'combat pour l'intégration' des églises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volume 24, n°3, 2008c, pp.145-167 ; « De la transgression des normes morales et sexuelles dans les Eglises de réveil congolaises (en RDC et en diaspora) », *Cahiers d'études africaines*, 2013, Demart S., Meiers B. et A. Melice (2013) « Géographies religieuses et migrations postcoloniales : déclinaisons kimbanguistes, pentecôtistes, olangistes en Belgique », *African Diaspora : a Journal of Transnational Africa in a Global World*, vol. 6, n° 1, pp. 122-149 ; Van Wolputte S., Mélice A. et Pye K., 2014, 'Introduction : Visions du paradis/Visions of paradise'. *Social Compass*, 61(1), 3-10.

⁸ Frederik Cooper *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot, 2010 (2005) ; voir aussi Stoler A.L., 2002, *Carnal knowledge and Imperial power: Race and the intimate in colonial rule*, Berkeley, University of California Press.

⁹ cf. Dipesh Chakrabarty dans *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Editions Amsterdam, 2009, pp. 129-160.

¹⁰ Mongo Bêti (sous le pseudonyme Eza Boto), *Ville cruelle*, Présence Africaine, 1954.

dont le pentecôtisme est une modalité essentielle¹¹. Or, en tant que *Mboka Mundele*, Brazzaville et Kinshasa ont été produites suivant le principe de la consommation économique de la force de travail noire par le Marché colonial. Ce Marché, qui s'était substitué de force aux marchés autochtones, a été conceptualisé par l'imagination africaine suivant une logique du sacrifice que restitue le terme de *Mundele* et ses déclinaisons : *Mundele Ngulu* (le Blanc cochon), *Mundele Mwindu* (le Blanc lumière), *Mundele Ndombe* (le Nègre Blanc) et de *Bula Matari* (l'Etat).

Mundele est donc une notion qui en dit plus que la personne physique du « Blanc ». Ainsi, à Kinshasa, et dans une moindre mesure à Brazzaville, le récit de leurs fonctions fait état au début du XX^e siècle, de Blancs transformant les Noirs en cochons et dont la chair réduite en pâtée serait consommée sous formes de boîtes de conserves.¹² Ce récit du cannibalisme des « Blancs » n'épargna pas les missionnaires, en particulier les catholiques. Une accusation tacite de sorcellerie qui selon Anne Mélice,¹³ favorisa l'avènement du prophète kongo Simon Kimbangu (début XX^e), « Christ noir » dont le devenir martyr, à l'instar de la prophétesse kongo Kimpa Vita qui lui précéda (début XVIII^e), sera durablement associé à l'émergence d'un christianisme « inculturé » dans les deux Congos.

La figure de *Mundele* a également été conceptualisée avec la notion de *Bula Matari* (le casseur de pierre), un sobriquet attribué à l'explorateur H.M. Stanley désignant de manière générique « *les administrateurs territoriaux, les coloniaux, les soldats et les policiers (...)* », ¹⁴ l'Etat colonial puis postcolonial. Outre la violence mortifère de l'ère coloniale c'est le mélange de populations ethniquement différenciées qu'est venue signifier la figure plurielle de *Mundele*. Car c'est bien sur les chantiers de *Mundele Ngulu* ou de *Bula Matari*, ainsi que dans ses églises, ses écoles, ses casernes, ses dispensaires, bref, ces lieux où ils firent l'expérience des pratiques et des idéologies de *Mundele*, que ces Africains firent l'expérience d'un certain pluralisme identitaire ethnique.¹⁵

Cette puissance de consommation des corps, consommatrice de la chair des Noirs, déployait son activité prédatrice suivant un recrutement biopolitique de production d'espaces urbains marqués par une pluralité d'habitants dont les identités n'étaient pas seulement ethniques. Elle répartissait, en même temps qu'elle les mélangeait, les morts et les vivants. Structurés à la fois par une forte logique symbolique (le sacrifice économique de la chair des Noirs, la cohabitation des morts et des vivants), et par des logiques identitaires ethniques plurielles, ces espaces étaient voués à servir de lieux d'imbrications de pouvoirs ethniques relevant de l'*africanité* et de pouvoirs religieux travaillés par des logiques du marché, logiques du « contentieux matériel ».

Les constructions de l'africanité

¹¹ Joseph Tonda, « Pentecôtisme et 'contentieux matériel' en Afrique centrale. La magie du système capitaliste », *Social Compass* 58(1), 2011, pp. 1-19 ; Jean et John Comaroff, *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du sud post-apartheid*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010.

¹² Cf. Paul Lomami Tchibamba dans *Ah ! Mbongo*, Paris, L'Harmattan, 2007, qui situe l'histoire de son roman dans les années 1920 (cf. p. 20).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Tchibamba, *ibid.* : 317.

¹⁵ La sociologie et l'histoire des villes ont largement renseigné ces phénomènes, voir George Balandier notamment *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, Paris, PUF, 1955 ou à Didier Gondola, *ibid.*; Phyllis M. Martin, *Loisirs et société à Brazzaville pendant l'ère coloniale*, Paris, Karthala, 2005.

C'est ensuite dans un contexte colonial pré-indépendance qu'émerge la figure des *Mundele Ndombe* (Blanc-Noir), ces « *Africains qui contrefont jusqu'au ridicule, les habitudes et les attitudes des Européens* ». ¹⁶ Les termes dans lesquels ceux-ci sont décrits constituent une sévère critique à l'égard de celui du « Nègre blanc ». Critique qui s'inscrit aussi, simultanément, dans une exigence d'*africanité* devant émanciper les Africains du ridicule et de la singerie. ¹⁷ Présente, déjà, chez les prophètes ¹⁸ qui pensèrent l'émancipation religieuse et politique par l'avènement d'une *africanité* forte et vraie à travers une relecture de la Bible, cette idée est reprise par les prophétismes et pentecôtismes contemporains mais sur un tout autre mode puisque la nouvelle naissance s'accompagne d'une exigence de rupture forte avec les « traditions ».

L'exigence d'« émancipation » par l'*africanité* fut pensée en même temps par le colonialisme ¹⁹ et par ses Eglises. ²⁰ En ce sens, l'*africanité*, comme univers de significations normatives pour des populations ethniquement différenciées, et contraintes de partager les mêmes espaces de vie, s'est imposée comme produit du rapport des Africains avec l'univers de normes de *Mundele*, de *Bula Matari* et de « son » Dieu.

A Brazzaville et à Kinshasa, capitales de deux Etats soucieux de « modernisation », le « socialisme bantou » ²¹ et le « recours à l'authenticité » ²² n'eurent pas les moyens d'imposer le développement « africain » prôné, tant les leviers de l'économie nationale étaient commandés par les *Mindele*. ²³ En d'autres termes, ces « valeurs africaines » ne purent rompre avec la domination blanche qui avait créé Brazzaville et Kinshasa selon ses besoins de main d'œuvre. ²⁴ Cette logique explique que de façon transfrontalière, les premiers *leaders* du marché politique furent, sur le plan ethnique, des Bakongo, plus prompts que les Teke à s'inscrire dans l'offre coloniale de main-d'œuvre dans tous les domaines de la modernité coloniale, y compris celui des « innovations religieuses » ²⁵ qui marquèrent l'« inculturation » du christianisme ²⁶ et influencèrent la politique postcoloniale.

L'*africanité* s'impose alors comme une idéologie inséparable de l'expérience historique de la pluralisation identitaire ethnique et religieuse sur les sites de *Mundele*, une puissance imaginée ou vécue comme puissance de mort (*Mundele Ngulu* et *Mundele Mwindu*) organisant *Mboka Mundele*, en fonction de ses besoins de *consommation* de la *force de travail* indigène et sur le principe du « commandement ». ²⁷ Idéologie à connotation prophétique ou messianique, ²⁸ l'*africanité* constituera ceux qui en sont les porteurs comme figures

¹⁶ Tchibamba, *ibid.*: 333.

¹⁷ Nicolas Martin-Granel, « Singeries » au Congo », *Cahiers d'Etudes africaines*, L (2-3-4), 198-199-200, 2010, pp. 1113-1145.

¹⁸ Simon Kimbangu est le plus emblématique, mais il est loin d'être le seul, tout comme l'espace kongo n'épuise pas l'ensemble des entreprises prophétiques à l'échelle de l'histoire coloniale congolaise.

¹⁹ Frederick Cooper, *ibid.*

²⁰ Clément Makiobo, *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo- Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, coll. « Congo/Zaïre Histoire & Société », 2004.

²¹ Sous la présidence d'Alphonse Massamba-Débat (1963-68).

²² De 1971-1997 sous la présidence de Mobutu, voir Ndaywel è Nziem, Isidore, *Histoire générale du Congo*. (Bruxelles : De Boeck, 1998).

²³ Pluriel de *mundele*.

²⁴ Gondola, *ibid.*

²⁵ Balandier, 1953.

²⁶ Voir sur l'enjeu de l'africanisation, Makiobo, *ibid.* ; Demart, *ibid.*

²⁷ Mbembe, *ibid.*

²⁸ Mobutu, comme avant lui le révérend père Tempels, partisans de l'africanité, furent, l'un et l'autre, des fondateurs d'Eglises. Pour Tempels, voire Johannes Fabian, *Jamaa. A Charismatic Movement in Katanga*,

indistinctement politiques, religieuses, économiques, nationales ou ethno-nationales luttant contre le principe de mort du pouvoir *Mundele*.

Des hétérotopies postcoloniales

A date contemporaine, on pourrait dire que Brazzaville et Kinshasa, fonctionnent toujours selon le schéma décrit par les concepts autochtones de *Mondele Ngulu* et *Mondele Mwindu*. Ainsi, à Kinshasa, le fait de cimetières bondés, de cadavres abandonnés à la morgue et de *matangas* (deuils) permanents peut conduire à parler de nécropole et thanatocratie.²⁹ Une situation, à peu de choses près, observable à Brazzaville, surtout après les guerres des années 1990-2000. Dès lors, la recomposition du marché religieux dans ces deux villes, au cours des dernières années, apparaît étroitement liée avec leurs caractéristiques de nécropoles ou d'*hétérotopies*³⁰ dont l'une des formes est de façon significative, le cimetière.³¹

Le côtoiement des vivants et des morts qui recompose *Mboka Mundele* en regard du « village des morts » se donne à voir comme la manifestation limite de processus beaucoup plus larges qui font de la ville un lieu de *socialisation religieuse* et de *politisation de la mort*.³² La socialisation religieuse est manifeste dans des pratiques de désengagement forcé de la famille dans le traitement de la mort par une pluralité de groupes dont les solidarités instituées par les Eglises. La « ville cruelle » s'impose ici comme « ville-mort », *lieu autre* produit par le système de *Mundele*, en partie reproduit et « gouverné » par les Papa-pasteurs qui instituent et multiplient ces *espaces autres*, ou *hétérotopies* dans les domiciles, où sont exposés les morts avant leur inhumation, dans les rues, où passent les cortèges funèbres ou encore dans les cours de morgue, les bâtiments publics, les stades, etc. Cette implication des charismes religieux dans la pluralisation du traitement de la mort s'opère, de manière significative, dans le même temps où s'imposent dans l'espace urbain des formes inédites de pluralisation des donneurs de mort, miliciens et militaires, « enfants-sorciers »³³ et « maris de nuit », dont le rapport avec la

Northwestern Univ Pr, 1971 ; André Mary, « la religion des anthropologues et l'anthropologie religieuse des théologiens » in *Approches scientifiques des faits religieux*, Paris, Beauschesne, 1997, p.47-74 ; M'Boukou, 2007, « Mobutu, roi du Zaïre. Essai de socio-anthropologie politique à partir d'une figure dictatoriale », *Le Portique* [En ligne], 5-2007 | Recherches, Altérités, identités, mis en ligne le 06 décembre 2007, Consulté le 02 décembre 2009. URL : <http://leportique.revues.org/index1379.html>

²⁹ De Boeck, *ibid.*

³⁰ Nous nous référons ici à la définition des *espaces autres* donnée par Michel Foucault à travers la notion d'*hétérotopies* permettant de qualifier des lieux réels fonctionnant comme des « *contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables* ». Michel Foucault, « Des espaces autres », *Dits et écrits, t.II*, (360), Gallimard, 2001 (1967), pp. 1571-1581. A Kinshasa, Filip de Boeck cite, au nombre des hétérotopies: les églises, les bars, les boîtes de nuit, le corps, le cimetière, la rue, les théâtres, les podiums, les stades et bien sûr les cimetières, cf. « La ville de Kinshasa, une architecture du verbe », *Esprit*, Décembre 2006, p. 96. Tandis que Sarah Demart mobilise ce concept pour mettre en perspectives la (re)composition des territoires religieux associées au Réveil et inscrits dans l'histoire longue de prophétismes (pré)coloniaux et des liturgies politiques postcoloniales, cf. Mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)", thèse en cotutelle, Université Toulouse-le Mirail, Université Louvain-la-Neuve.

³¹ Voir le film de Filip de Boeck *Cemetery State* (2009).

³² Voir Ivan Vangu Nguimbi, *Jeunesse, funérailles et contestation socio-politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; Joseph Tonda, « Enjeux du deuil et négociations des rapports sociaux des sexes au Congo », *Cahiers d'Etudes africaines*, XL (1), 157, pp. 5-24.

³³ De Boeck Filip, « Le « deuxième monde » et les « enfants-sorciers » en République Démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp.32- 57 ; Sarah Demart, « La place des Eglises de réveil dans les accusations de sorcellerie portées sur enfants en RDC », Actes du colloque les *Enfants accusés de sorcellerie en Afrique sub-saharienne*, Parlement européen, 2011.

pluralisation religieuse est facilement observable. L'irruption des enfants dits sorciers dans l'espace urbain kinois est emblématique de ce rapport. Non seulement il est contemporain de l'explosion médiatique du « travail de Dieu »,³⁴ mais il est en lien avec l'entreprise poursuivie par les Eglises de réveil.³⁵ Le processus de production de l'enfance en « fléau » est, par exemple, largement redevable d'un courant non régulé du Réveil pour lequel chasse aux sorciers et *africanité* maléfique sont indissociables.

C'est dans ce contexte que de fortes personnalités lettrées, socialisées dans les « religions monde » au sens de Weber, et dans les partis uniques « révolutionnaire » ou « authentique » et ethno-nationalement marqués, émergent comme « hommes d'affaires de Dieu ». Fernando Kutino, Ntoumi, Yaucat Guendi et Ne Muanda Nsemi sont quatre figures politico-religieuses incarnant une idéologie de l'*africanité* liée à des « magies » et à des processus de pluralisation complexes. Leurs itinéraires biographiques offrent une lisibilité de la « logique de cumul »³⁶ et de capitalisation de ces prophètes, en termes de pouvoirs, de savoirs et d'avoirs, qui les confronte quasi inmanquablement aux acteurs du marché politique. C'est également leur investissement fort de l'espace public et médiatique ainsi que leur extraordinaire capacité de mobilisation des foules autour d'une *africanité* qui a retenu notre attention.

L'archibishop Kutino : de la prospérité à la congolité

Issu du Ministère Fepaco-Nzambe Malamu, qui le « recueille » alors qu'il est « fou », et pionnier de la prospérité, l'archibishop Kutino se révèle au public kinois à la fin des années 1980 en partie grâce au soutien d'un riche évangéliste hollandais John Maasbach qui met à sa disposition la première station chrétienne de radio et de télévision. La réussite sociale mise en scène pendant des années par l'« Archbishop Kutino », patron de chaîne de télévision et grand sapeur³⁷, est celle d'un standing de vie luxueux dont font partie ses fréquents voyages en Europe. Le pasteur kinois serait d'origine angolaise, cependant ce sont surtout ses origines spirituelles qu'il s'attache à mettre en avant pour démontrer la puissance de Jésus. Les pratiques fétichistes de ses parents kongos faisant la preuve de l'incapacité africaine à sortir de la pauvreté et de la médiocrité tandis que sa piété et sa foi en Christ viennent justifier sa propre réussite sociale et économique.

En 2003, un nouveau discours se donne à entendre. Le contexte est celui de la « transition » marquée par l'assassinat de Laurent-Désiré Kabila (2001), l'accession de son fils Joseph Kabila comme président de transition, la guerre d'agression ougando-rwandaise depuis 1998 et les accords de Sun City en 2002 (entre autres marqués par la reconnaissance des Eglises du Réveil comme 6^{ème} confession du pays, l'ERC, l'« Eglise du réveil du Congo »). C'est aussi la perspective des élections législatives et présidentielles qui auront finalement lieu en 2006.

³⁴ Joseph Tonda, 2002, *ibid.*

³⁵ Voir Demart S., op.cit., Pype K., 2009, Media Celebrity, Charisma and Morality in Post-Mobutu Kinshasa. *Journal of Southern African Studies*, 35(3), 541-555; Pype K., 2011, Confession cum Deliverance : In/Dividuality of the Subject among Kinshasa's Born-Again Christians. *Journal of Religion in Africa*, 41(3), 280-310 ; (2010). Of Fools and False Pastors: Tricksters in Kinshasa's Television Fiction. *Visual Anthropology*, 23(2), 115-135.

³⁶ Jean-Pierre Dozon, *La Cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporain*, Paris, Le Seuil, 1995.

³⁷ Sur la SAPE en tant que « Société des Ambianceurs et des Personnes Elegantes » auquel est associé le voyage en Europe, voir Justin-Daniel Gandoulou, *Entre Paris et Bas-Congo*, Paris, ed. Centre Georges Pompidou, 1984, 213 p.

De retour d'un voyage en Europe et aux Etats-Unis, l'archibishop lance sur les antennes de sa télévision, l'émission « Sauvons le Congo ». Cet « éveil patriotique », comme il se nomme, connaît une audience spectaculaire au sein de la population congolaise.

Très vite, cependant, l'archibishop se focalise sur la figure du Président tenu responsable de l'agression rwandaise³⁸. Il reprend l'accusation lancée en 2001 par Honoré Ngbanda,³⁹ un mobutiste assermenté mais « blanchi » dans les Eglises de réveil⁴⁰ qui accuse ce dernier, depuis son exil parisien, d'être Rwandais. Sans entrer dans le détail de ce schéma politico-religieux de délivrance, localisant en soi un mal diabolique, signalons que cette accusation sorcière, tirant toute sa force du soupçon, va durablement quadriller le débat politique puisqu'en 2006 comme en 2011 les candidats de l'opposition opposeront au *mopaya* (l'étranger), plus ou moins implicitement accusé d'être le cheval de Troie de la guerre, le slogan *mwana mboka* (l'enfant du pays).

Mais surtout, à partir de 2003, le pasteur Kutino va connaître des ennuis judiciaires qui le conduiront à la prison. En juin 2003, il organise un rassemblement populaire à Kinshasa à la suite duquel une descente de la police a lieu dans les locaux de sa chaîne de télévision. Destruction de matériel et arrêt de l'émission pendant 6 mois. Kutino part alors en exil « forcé » en France où il implante une paroisse de son Eglise. A son retour en RDC, en mai 2006, l'archevêque est accueilli en héros, symbole de résistance congolaise. Il organise un nouveau « culte d'action de grâce » au terme duquel il est arrêté dans ses bureaux en possession d'armes de guerre.

En juin 2006, la Cour militaire condamne le pasteur à 20 ans de prison avec 10 ans de durée incompressible pour « incitation à la haine, détention illégale d'armes de guerre, association des malfaiteurs et tentative d'assassinat » sur un autre Pasteur. La condamnation est confirmée en appel en 2008 sur base de la tentative d'assassinat du pasteur Ngalasi, dont l'Eglise est voisine. La presse parle alors d'un règlement de comptes entre pasteurs pour un « problème de parcelle » tandis que la population s'indigne de la mise en examen de l'archibishop. Son procès conforte aux yeux des fidèles, et pour une bonne partie de l'opinion publique, le soupçon à l'endroit du chef de l'Etat qui chercherait à « faire taire » l'homme de Dieu, et alors même que l'accusation met progressivement à jour la disparition des *mabonza* (les offrandes) censées avoir été investies dans l'achat de la parcelle. Pour d'autres, souvent non membres des Eglises de réveil, le pasteur Kutino est un escroc et un aventurier, à l'instar de la théologie de sa prospérité essentiellement perçue comme un instrument d'enrichissement personnel et d'appauvrissement de la population.

En RDC comme au sein de la diaspora, pasteurs et chrétiens du Réveil se mobilisent pour dénoncer l'atteinte aux droits de l'homme. Amnesty International fait plusieurs communiqués. Des manifestations de soutien ont eu lieu, dénonçant la machination politique. Certaines sont sévèrement réprimées, et des manifestants arrêtés. L'Eglise du Réveil au Congo (ERC) est divisée. Pour les pasteurs chefs de file, la « congolité » du chef de l'Etat ne fait aucun doute ou est secondaire en regard de son projet politique (ramener la paix et conduire le pays aux

³⁸ Voir Leila Bodeux et Sarah Demart, Postcolonial stakes of DRC political space: 50 years after independence, *African Diaspora: a Journal of Transnational Africa in a Global World*, pp. 72-96.

³⁹ Ancien ministre zaïrois de la Défense et ancien conseiller spécial du maréchal Mobutu en charge des services spéciaux.

⁴⁰ Comme de nombreux dignitaires du régime lorsque le pays se « démocratisait » au tournant des années 1990, Ngandu Nkashama P., 1995, *Les magiciens du repentir : les confessions de Frère Dominique (Sakombi Inongo)*, Paris, L'Harmattan, Ndaywel Ê Nziem I, 1993, *La société zaïroise dans le miroir de son discours religieux (1990-1993)*, Zaïre, année 90, volume 3, 102p.

élections). Ces derniers, souvent Katangais comme le chef de l'Etat, sont alors accusés de corruption et de trahison à l'égard de Kutino, membre-fondateur de l'ERC. Dans les Eglises des pasteurs de l'ERC, les membres sont souvent pris entre deux positions idéologico-politiques, certains trouveront un compromis en s'abstenant de voter.

Nous ne pouvons entrer dans le détail de ce procès, ni des différentes tendances du Réveil que ce conflit a révélées et réorganisées, mais il importe de signaler que la trajectoire du pasteur rend explicite le goût de ce dernier pour les armes. Une première condamnation à 8 mois fermes en 1996 ayant révélé non seulement la possession d'armes de guerre mais des réseaux politico-religieux avec les milieux mobutistes, sinon les renseignements⁴¹. Or donc, le passage de la théologie de la prospérité à l'« éveil patriotique » rend intelligible un déplacement du « blocage » et un changement significatif d'échelle dans la localisation de l'*africanité* à combattre. Ce déplacement réfère au contentieux matériel qu'illustrent non seulement la théologie de la prospérité mais, de manière concrète, l'affaire de la parcelle. Sorte de répétition de la scène primitive de la conversion au Dieu des *Mindele*, pourvoyeur de puissance matérielle⁴² ? Comment dès lors, ne pas suggérer l'inextricable lien entre puissances matérielle, politique et spirituelle dans les guerres qui se livrent contre le Diable dans les « territoires de la délivrance »,⁴³ et au-delà, sur tous les marchés de l'occulte, en même temps que sur les marchés du diamant ou du coltan,⁴⁴ en expansion continue depuis le début de l'ère néolibérale, elle-même définie comme ère de la fin des frontières ? Dans la rhétorique des traditions, avec les pratiques fétichistes qui leur sont indexées, et qui font « blocage », n'est-ce pas l'idiome d'une lutte de pouvoir dont l'Etat, accusé de pactiser avec l'ennemi sur base de l'origine supposée étrangère du chef de l'Etat, serait l'enjeu ? La trajectoire du pasteur Ntoumi dans le « Congo d'en face » conforte cette hypothèse à travers une ascension sociale et politique redevable d'une « opposition » ici manifestée par une prise des armes sans précédent.

Le pasteur Ntoumi, l'« Envoyé » de la terreur et de la réconciliation

Anciennement connu sous le nom de Frédéric Bitsangou, le Pasteur Ntoumi était jusqu'en 1997, un acteur soucieux de la santé des malades mentaux qu'il recueillait dans les rues de Brazzaville et traitait dans son Eglise, à Bacongo. En 1997, année où se déclenche (le 5 juin), une guerre qui oppose les milices du général Sassou Nguesso à celles de Pascal Lissouba, Bitsangou dit « l'envoyé » émerge comme figure à la fois militaire, politique, ethnique et mystique. La capacité à produire massivement la mort s'ajoute alors au palmarès de ses aptitudes et charismes, à leur capitalisation.

Le 15 octobre 1997, la victoire des troupes miliciennes de Sassou Nguesso, aidées par les troupes angolaises et la fuite de Bernard Kolélas, premier ministre de Pascal Lissouba et

⁴¹ Nous nous basons ici sur le témoignage de plusieurs pasteurs et de son ancien garde du corps, aujourd'hui bégayé au sein de l'Eglise du pasteur Ngalasi, qui, après moult négociations, accepta de revenir sur les années passées auprès du pasteur Kutino (1992-96). Par ailleurs, nous avons en partie suivi le procès du pasteur Kutino 2007-08 (Makala, Kinshasa).

⁴² Cf. Achille Mbembe, « La prolifération du divin en Afrique » in G. Kepel (dir.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 182, Ruth Marshall Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigéria », *Politique africaine*, 82, p. 24-44. ; Jean-François Bayart, « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire* [Lausanne], 6, sept. 1998, pp. 9-38 ; Achille Mbembe, 1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, p. 128.

⁴³ Demart, 2010, *ibid.*

⁴⁴ Véritable enjeu de la guerre d'agression se déroulant à l'est du Congo.

fondateur de la milice Ninjas, conduit le pasteur Bitsangou à organiser la violence milicienne dans la région kongo du Pool. Ses miliciens sont ses patients, mais aussi la jeunesse dont une majorité est constituée d'anciens miliciens *Ninjas* de l'ancien premier Ministre Bernard Kolélas, lui-même auréolé dans l'imaginaire collectif de puissances extraordinaires prophétiques ou messianiques de la tradition kongo.

Comme l'écrivait en 2007 la presse, « *Gourou et guérisseur, il (Ntoumi) règne sur cette armée de soldats aux pieds nus, qui s'adonnent aussi bien à la terreur armée sur les populations qu'à la construction d'infrastructures de base (écoles, dispensaires) et divers métiers manuels, générateurs de revenus substantiels* ». ⁴⁵

La politique de mort et le contentieux matériel qui orientent l'action militaro-religieuse de la terreur, que répandent Ntoumi et ses soldats mystiques et mystifiés, s'énoncent dans les rhétoriques journalistiques dans les termes courants d'une *africanité* tribale ou ethnique. Or, il suffit de constater que cette terreur n'est pas seulement orientée contre les forces gouvernementales, elle s'abat aussi contre les « parents ethniques » (les « populations ») du *leader* et de ses combattants, pour se rendre compte du caractère fondamentalement idéologique de ces rhétoriques. La terreur du pasteur Ntoumi apparaît, en effet, comme une terreur *ethniquement déparentélisante* qui constitue de fait les enfants-soldats, miliciens appelés *Nsilulu*, en « enfants-sorciers » violant par leurs armes matérielles et sexuelles les intégrités corporelles de leurs « parents ».

Au niveau de l'échiquier politique, Ntoumi se définirait comme « *ami des Etats-Unis et du président Bush qu'il oppose au président Sassou Nguesso, soutenu selon lui par la France* ». ⁴⁶ C'est d'ailleurs au nom de cette « amitié » qu'il exigea la présence de représentants américains ⁴⁷ à la table des négociations qui aboutirent à l'accord du 17 mars 2003. ⁴⁸ Furent ainsi invités à prendre part aux négociations de paix, entre le Conseil national de résistance (CNR) de Ntoumi et le gouvernement congolais, un « médiateur » gabonais, un représentant de la Banque mondiale et un autre du PNUD. A la suite de cet accord, l'ambassadeur des Etats-Unis à Brazzaville proposa son « assistance » à l'homme de Dieu militaire devenu homme politique et apôtre de la paix. Mais surtout, cet accord consacra l'action militaro-religieuse du pasteur par une insertion dans l'échiquier politique national. Car après 12 années de maquis, il se vit nommé « Délégué général chargé de la promotion des valeurs de paix et de la réparation des séquelles de guerre » (décembre 2009).

Cette reconversion politico-religieuse est à la mesure de l'insécurité qu'il fit régner en tant qu'« opposant », dans le Pool, région Kongo. Il serait bien évidemment intéressant de mettre en perspectives le nettoyage ethnique opéré par le pasteur en regard de l'entreprise de normalisation psychiatrique précédemment opérée *via* l'Évangile, d'une part, et en regard du cadre politique global, et des enjeux relatifs à l'échiquier franco-américain dans la région, d'autre part. Cependant, pour ce qui nous intéresse ici, relevons surtout que cet accord consacre la carrière politique du pasteur Ntoumi à travers la capitalisation de sa capacité à donner la mort tout en réduisant l'*africanité* à une idéologie efficace de l'obscurcissement de son lien historique avec un certain pouvoir. En l'occurrence, le système de *Mundele*, ou de *Bula Matari*, hérité et reconfiguré par *Mundele Ndombe* (le Nègre-Blanc) sous la pression, dans tous les domaines, du contentieux matériel et des logiques de déparentélisation

⁴⁵ *Continental, Magazine panafricain d'information*, 64, Octobre 2007, p. 19.

⁴⁶ *Centre d'Information géopolitique*, « Prophètes, Eglises et milices au Congo-Brazzaville, Paris, Commission des recours des Réfugiés, (CRR)-Centre d'Information géopolitique, 24.08.2004, https://web.archive.org/web/20071108212205/http://www.commission-refugies.fr/IMG/pdf/Congo-prophetes_Eglises_et_milices.pdf.

⁴⁷ L'article signale le refus du gouvernement congolais d'inviter les Américains à ces négociations, *ibid.*

⁴⁸ *ibid.*

lignagères ou ethniques. Bien des personnes interrogées à Brazzaville font valoir l'idée d'une instrumentalisation de Ntoumi par le pouvoir et l'armée congolaise (les officiers auraient profité de l'argent décaissé par l'Etat pour mener la guerre contre le révérend pasteur guerrier). Ce qui est probable. Cependant, cela n'épuise pas le fait que la logique ethno-nationale de sa mission a été significativement démentie par son action et la transformation de la région kongo du Pool en « camp » militaro-religieux. Le « transnationalisme » revendiqué et mis en scène à travers un réseau support de l'ascension politique du pasteur contraste avec force avec une autre forme de transnationalisme, celle du pasteur William Arsène Yaucat Guendi, attestée par son lieu de production, l'Europe.

William Yaucat Guendi, « Prophète des nations » ou « prophète Makwa »?

C'est à Paris que William, ancien activiste de l' « Union de la Jeunesse socialiste du Parti Congolais du Travail » (PCT) rencontra la puissance divine. Bien qu'« orienté » en Algérie à l'Institut des Sciences économiques, il préfère l'informatique, en regard de « *pléthore dans la branche économique dans notre pays* » et se réoriente après trois années d'études.

A Paris, il assiste, dans le cadre du cycle d'Ingénieur-Programmeur, à une conférence sur l'« *Informatisation du Tiers monde et ses conséquences* ». Durant le buffet qui suit la conférence, il entend des « *gens chanter dans les locaux voisins* ». Au terme de la louange, des paroles retiennent son attention : « *Le Seigneur sauve, le Seigneur guérit* ». S'ensuivent des témoignages, dont celui d'une femme guérie d'« un cancer généralisé », celui d'une fillette de 12 ans, « *naine et qui a repris sa croissance après que les « choses » qui l'avaient condamnée aient été brûlées* ». William s'enquit auprès du responsable du groupe religieux : « *Monsieur, dites-moi qu'est ce que c'est que cette secte ?* ».

La « secte » en question est une assemblée évangélique, dénommée « Rencontre Espérance », qui lui remet une Bible. William se met à lire afin, dit-il, de « *contredire le monsieur* ». Pour ce faire, il lui faut un « *maximum de questions* ». C'est dans cette posture, de « *doute* » qu'il est « *terrassé* » et commence à « *parler bizarrement* », avant de « *rencontrer* » un homme qui lui dira « *Le Seigneur a dit : 'cherchez vous trouverez'* ». Ce dernier lui remet l'enseignement sur « le Sermon de la montagne », précisant : « *Gardez soigneusement ce que vous venez de recevoir* ». C'est ainsi que débute la vocation prophético-thérapeutique à Paris, de celui qui se considère comme le « père du réveil spirituel au Congo Brazzaville », d'abord dans les milieux blancs, non sans concurrence face à l'offre maraboutique, alors autrement plus développée.

Quelques années plus tard, il rentre au pays et crée en 1987 son Eglise « La Prophétique et Apostolique Universelle Mission du Cèdre » plus communément appelée « la Mission du cèdre » ou « William », implantée dans la partie nord de la capitale. Dans la géographie politico-ethnique de Brazzaville héritée des biopolitiques coloniales de *Mundele*, le nord de Brazzaville correspond aux expansions du quartier originairement pluri-ethnique de Poto Poto. Bien que l'implantation de l'Eglise dans cette zone obéisse à une logique géopolitique ou spatiale ethno-nationale le Prophète des nations va lui aussi, à l'instar du pasteur Ntoumi, être confronté à la logique de mort constitutive du pouvoir (post)colonial.

Si pour les membres de son ethnie Makwa (située au nord du pays), c'est essentiellement l'avènement d'un Dieu propre, faisant concurrence aux Bakongos, que vient traduire l'avènement d'un prophète Makwa, pour William il s'agit au contraire de se définir comme

« prophète des nations ». Et dans ce travail de définition de sa mission, le prophète va jusqu'à prophétiser contre les intérêts de ses frères nordistes, en annonçant la défaite de leur *leader* politique aux Présidentielles. Le jour même, le 13 avril 1997, un mois et demi avant le début de la guerre, les membres de son Eglise sont sauvagement battus et pourchassés dans les quartiers nord de Brazzaville par les miliciens Cobras du général Sassou Nguesso.⁴⁹

Cette prophétie sanctionnait une contestation du Parti unique « nordiste » et de ses dirigeants qui s'exprima dans des termes religieux de satanisme et de sorcellerie. Du point de vue des partisans, nordistes de Sassou Nguesso, cette prophétie démontrait que William était un traître nordiste au service de la cause ethno-régionale du sud kongo. Ces violences annonciatrices de la guerre de 1997, et qui ont lieu à l'intérieur du « Camp Nord »,⁵⁰ révéleront un enjeu majeur, irréductible à l'argumentaire ethnique mis en avant, lorsque le pillage des marchandises ponctuera les combats, indifféremment des camps ethno-régionaux dans lesquels ils auront lieu.

Le contentieux matériel apparaît ici aussi au cœur de la production massive de la mort. Cependant, les partisans du prophète des nations apparaissent plutôt comme les victimes de cette politique, loin de l'offensive du pasteur Ntoumi et des siens. L'entreprise religieuse de William n'en manifeste pas moins une forte inscription dans les logiques économiques du contentieux matériel, en particulier à travers ses visées en matière de « développement », dont le village de Djiri est le témoin. Peuplé de plus de 700 personnes, ce village, qui revêt à bien des égards les aspects d'un camp de disciplinarisation⁵¹ par les savoirs économique et religieux, fait du Prophète des nations un puissant entrepreneur économique mettant au travail une main-d'oeuvre disciplinée par la ferveur pentecôtiste qu'il a su produire, entretenir et conforter par entre autres mécanismes, celui de la publicisation de son œuvre dans les médias, dont son propre journal et son site internet du nom de l'Eglise.

Ici, deux dynamiques identitaires sont imbriquées. Les ambitions nationales et transnationales du *leader*, d'une part, et l'affirmation ethno-identitaire des fidèles, entérinée par les relations que le « Prophète des nations » entretient avec des autorités traditionalistes congolaises de Kinshasa, d'autre part.⁵² Dans la mise en perspectives du brouillage entourant les velléités transfrontalières *versus* les affirmations ethnico-prophétiques d'un mouvement religieux, on ne peut ignorer le mouvement *Bundu dia Kongo* au Congo-Kinshasa.

Ne Muanda Nsemi et la restauration du territoire kongo

Bundu dia Kongo (BDK)⁵³ affirme se battre pour la réhabilitation des valeurs culturelles de l'ethnie Kongo et pour la renaissance des civilisations qui existaient en Afrique Centrale avant

⁴⁹ Joseph Tonda, « La démocratie aux risques du prophétisme et du corps-sexe féminin », *Politique africaine*, 67, octobre 1997, pp. 103-112.

⁵⁰ Joseph Tonda, « La guerre dans le « Camp Nord » au Congo-Brazzaville : ethnicité et ethos de la consommation/consumation », *Politique africaine*, 72, Décembre 1998, pp. 50-67.

⁵¹ Lire Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Hautes études, Gallimard, Seuil, 1997, pp. 154, 161-166.

⁵² Le 24 mars 2010, le Prophète des nations a reçu de l'ODAT (Ordre Divin de l'Autorité traditionnelle) à Kinshasa, le prix du « Parfait agent de développement ». Cf. *Les Dépêches de Brazzaville*, numéro 955, du 26 mars 2010.

⁵³ Voir la thèse d'Odon Kawayu Meya sur le sujet, soutenue le 13 septembre 2014, Université catholique de Louvain-la-Neuve, non publié.

l'arrivée de *Mundele*, l'homme blanc. A ce titre, il conteste l'OUA dont les frontières ont été tracées par l'Acte de Berlin. Mais alors que le mouvement existe depuis 1986,⁵⁴ les années 2000 sont marquées par d'importants affrontements entre ce mouvement prophétique et le pouvoir de Kinshasa. Tandis que le mouvement religieux dénonce les massacres orchestrés par l'Etat dans la province du Bas-Congo depuis 2002, l'Etat accuse BDK d'insurrections (avec assassinat de fonctionnaires d'entreprises étatiques) et d'intentions sécessionnistes.

Sur le site internet de BDK, on peut lire que le fondateur du mouvement a reçu la visite de l'Esprit de Dieu en 1969, alors qu'il était étudiant en chimie à l'Université Lovanium (Kinshasa), lui révélant que Simon Kimbangu n'a pu terminer sa mission et que l'œuvre a été déviée de son chemin : « *Conduis mon peuple dans le "Nzila kongo", car la tradition kongo est l'axe principal de la religion universelle adaptée à la mentalité des peuples négro-africains. La religion kongo sera l'âme de la Renaissance négro-africaine (...)* ». ⁵⁵ Selon une trajectoire classique des itinéraires prophétiques, Muanda Nsemi refuse la mission, eu égard à sa formation scientifique « *je ne me suis jamais intéressé à la religion. Je ne suis pas qualifié pour accomplir une telle mission...* ». ⁵⁶

C'est 17 ans plus tard qu'il accepte la mission et fonde BDK dont l'objectif est non seulement de promouvoir la « renaissance » du peuple africain et de ses valeurs mais de lui restituer les ressources économiques de la zone géographique de l'ancien Royaume kongo. Le mouvement apparaît alors autant comme un « relais d'intégration » pour les étrangers issus de pays relevant de l'ancien royaume Kongo (notamment les deux Congos et l'Angola du nord) que comme une « porte d'exclusion des non originaires », ⁵⁷ à savoir les Blancs et les groupes ethniques auxquels ont été « mélangés » les bacongos. Dans cette logique, la ville de Kinshasa apparaît confisquée par les bangalas, originaires de l'Equateur (sous le régime de Mobutu) et les baswahili, originaires de l'est (sous le régime de Joseph Kabila) alors que l'indépendance du pays serait redevable du fédéralisme nationaliste kongo et la capitale, une composante de l'ancien Royaume Kongo.

Dans les années 2000, une série d'affrontements et de massacres a lieu dans le Bas-Congo, à plusieurs reprises. Les adeptes de Bundu dia Kongo s'attaquent aux représentants du pouvoir, notamment les dirigeants non kongos de sociétés étatiques. La répression de l'Etat, sous la gouverne du ministre de l'Intérieur, le Général Denis Kalume, est sans appel. En 2005, on enregistre plus d'une centaine de morts, adeptes du mouvement et policiers. L'insistance sur la mentalité et la culture kongo littéralement souillée par le mélange ethnique découlant de l'occupation coloniale et pré-coloniale s'exprime alors ainsi : « *envoyer des policiers à mentalité génocidaire, dans une province de mentalité noble, est une catastrophe pour la province, un désordre moral pour les Autochtones de la province. De 1965 jusqu'à ce jour, l'Unitarisme Centralisateur et dictatorial a échoué. La Territoriale des Non Originaires a véhiculé des anti valeurs bannies par la Loi Sacrée du Seigneur Akongo. L'heure est donc venue de tirer les leçons de ce passé négatif, et de rectifier le tir.* » ⁵⁸

⁵⁴ Reconnu le 11 juin 1988 par un arrêté du Ministre de la Justice et agréé le 14 juillet 1995 par un arrêté du Ministre des Affaires Sociales.

⁵⁵ <http://www.bundudiakongo.org/Histoire.htm>. Consulté le 22 décembre 2010.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ cf. Ernest Kiangu Sindani. 1992. Quebec and Bukavu, DRC: Chaire de recherche du Canada en histoire comparée de la mémoire, Université Laval and Réseau Démographie, Agence universitaire de la Francophonie (AUF), Unité d'enseignement et de recherche sur l'histoire de la mémoire, Institut pédagogique supérieur.

⁵⁸ cité par Kiangu Sindani, *ibid.*

En 2006 Muanda Nsemi est élu Député à l'Assemblée Nationale, en tant que candidat indépendant pour la région de Luozi dans le Bas-Congo, une élection qui ne met pas fin aux affrontements. Entre juin 2006 et février 2007, de sanglants évènements sont à nouveau enregistrés dans le Bas Congo sous couvert de contestation du résultat de l'élection pour le gouverneur de la région Mbatshi Mbatsha, membre du PPRD, le parti au pouvoir. Celui-ci est accusé de ne pas être mukongo, alors qu'il est du Mayombe (une région du Bas-Congo dont les mœurs sont réputées légères). On parle alors d'une cinquantaine de morts. Ces violences se répétèrent en 2008. Finalement le mouvement est frappé d'interdiction et incité à se constituer en parti politique afin de lever toute ambiguïté. Ce qui se concrétisa avec la venue du parti *Bundu Dia Mayala* dont Ne Muanda Nsemi devient le Président.

Depuis l'Assemblée Nationale, Ne Muanda Nsemi conteste les accusations portées à l'encontre de BDK et dénonce les modes de « restauration de l'autorité de l'Etat ». En 2008, on pouvait ainsi assister à une session parlementaire au cours de laquelle il démentait chacune des accusations portées par l'Etat depuis les médiations mises en place par le mouvement pour faire face aux défaillances d'un Etat « corrompu » qui n'auraient rien à voir avec des « tribunaux », jusqu'aux « prétendus » liens de BDK avec les Ninjas du pasteur Ntoumi (cf. *supra*) ou le FLEC (mouvement indépendantiste cabindais, province de l'Angola). Pour Ne Muanda Nsemi, ces accusations de militarisation de BDK relèvent d'un « montage de toute pièce de l'Etat » en vue de s'attirer la sympathie du Congo Brazzaville et de l'Angola dans le « massacre des Bas-Congos ».

En 2009, Lokasola N'Koy Bosenge notait dans un article publié sur le site de la Société Civile, « *qu'une fois de plus, tout porte actuellement à croire que le pouvoir en place s'apprête à honorer pour la nième fois ceux qui avaient pris l'option de le défier militairement* ». ⁵⁹ Et l'observateur de comparer avec le CNDP (Conseil national pour la défense du peuple) de Laurent Nkunda ⁶⁰ qui, après avoir guerroyé dans l'Est de la République démocratique du Congo s'est retrouvé « récompensé » par des postes ministériels, dans le gouvernement provincial. « *Ce mouvement serait-il aujourd'hui l'objet d'un traitement aussi discriminatoire s'il était autrefois aussi militairement solide que le CNDP de Laurent Nkunda?* ». La question reste ouverte, néanmoins ce dossier est « ressorti » autour de l'affaire Chebeya, militant des droits de l'homme dont l'assassinat (juin 2010) serait lié à des « dossiers » compromettant pour l'Etat concernant les massacres des adeptes de Bundu Dia Kongo ainsi que la rébellion mystico-militaire d'Enyele, un mouvement insurrectionnel localisé dans l'Equateur.

Cela étant, la trajectoire de Ne Muanda Nsemi va plutôt dans le sens d'une insertion dans le projet centralisateur de l'Etat puisqu'en 2011, il se présentait sous la bannière d'un autre parti à connotation ethnique « Congopax » et était élu comme Député pour la ville de Kinshasa. Son discours désormais plus conciliant avec le pouvoir s'inscrit à présent dans la continuité idéologique de plusieurs leaders Bas-Congos appelant à rejoindre le pouvoir et à rompre avec une posture systématique d'opposition.

⁵⁹ « Serait-il prudent et juste d'ignorer politiquement la question de Bundu Dia Kongo ? »

<http://www.societecivile.cd/node/4166>, consulté le 04/01/11.

⁶⁰ Officier Tutsi, promu au grade de Général de brigade qui, durant la Transition refusa d'intégrer la nouvelle armée nationale. Il mit en avant la notion de protection de son groupe ethnique et fomenta une rébellion qui sévira jusqu'en août 2009, date à laquelle l'officier sera arrêté par le Rwanda qui, jusqu'à ce jour refuse à Kinshasa son extradition.

Conclusion

Personnages à vocations multiples ou plurielles, ces pasteurs et prophètes incarnent les intrications profondes de différents champs sociaux au sein des sociétés africaines postcoloniales. Les dynamiques qui leur sont consubstantielles forment et informent le rapport entre *africanité* et pluralisation religieuse au sein de territoires « originaires » considérés comme « villages ou pays des Blancs », autrement dit, villages ou pays de la modernité. En ce sens, on peut dire que *Mboka Mondele* signale un *Ailleurs* structurel à partir duquel un ensemble de choses se pense, se conçoit ou s'effectue, à commencer par l'*africanité* en lien avec les dynamiques identitaires nationales, ethno-nationales et, ou transnationales produites par ces espaces.

Ainsi, les processus de conflictualité, de compétition et d'alliance à l'oeuvre s'expriment par des usages différenciés et stratégiques de la Bible, symbole de modernité, et de l'idiome de la Sorcellerie (et donc des pratiques et représentations des « économies occultes »), symbole de *l'africanité*. Ces usages traduisent non seulement la croyance de « tous » (chrétiens et « païens ») aux contenus des mythes qui les définissent mais également, le fait que Bible et Sorcellerie sont instituées comme armes de guerre des uns contre les autres. Investies d'une *agency*⁶¹ inséparablement spirituelle et politique, ces « armes » exercent leur puissance indifféremment des variations spatio-temporelles de la conflictualité intrinsèque à ces formes religieuses. Les logiques présidant à localiser le malheur et le « blocage » (concernant la réussite individuelle, la santé ou le développement de la nation) dans les coutumes, les mentalités, la parenté ou le pouvoir aboutissent à des géographies religieuses qu'il est heuristique d'appréhender en regard du temps long et de perspectives plurilocalisées. En particulier pour distinguer ce qui relève d'une variation des échelles *versus* d'une différence de logiques dans la transformation des dispositifs de délivrance. Car sur l'ensemble du marché prophético-pentecôtiste, une continuité significative est repérable. De la même manière que les infortunes de l'individu réfèrent à l'économie familiale, ceux de la nation peuvent s'interpréter dans les logiques d'un « nous » ou d'un « corps » collectif (familial) faisant l'objet de « blocages » ou d'attaques « extérieurs » avec des complicités « intérieures ». Le cas du pasteur Kutino, retenu ici, illustre de manière particulièrement forte la continuité des logiques entre une théologie de la prospérité et une accusation sorcière sous couvert d'ethno-nationalisme. Les trajectoires du révérend Ntoui et du prophète des nations William Yaucat Guendi quant à elles relèvent de vocations religieuses intimement liées à des trajectoires de militance politique et de guérison divine, lesquelles débouchent sur des entrepreneuriats en « développement » et en « guérison politique » originaux dans un contexte post-conflits ethno-nationaux. Le prophétisme kongo que Ne Muanda Nsemi oppose à l'Etat post-colonial articule quant à lui l'idée d'un développement économique par l'avènement d'une religion ethno-transnationale susceptible de renouer avec un territoire pré-colonial.

Sous des modalités différenciées, le passage à l'acte militaire, à l'initiative ou à l'encontre des mouvements religieux, articule ici de façon systématique l'ethnicité à un contentieux matériel dont les déclinaisons renseignent les figures mythiques *et* contemporaines de *Mundele*. Au travers de leur implication dans le travail de Dieu, *mosala ya Nzambe*, dans *Mboka mundele*, les hommes de Dieu se confrontent effectivement à des enjeux identitaires, politiques, économiques et mortuaires constitutifs de l'institutionnalisation de la pluralisation religieuse

⁶¹ Sur cette notion qui signifie « intentionnalité », « volonté quasi humaine » attribuée aux objets d'art, aux fétiches, lire Alferd Gell, *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Dijon, Ed. Les Presses du Réel, 2009 (1998). Voir aussi Sherry Ortner's *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*, 2006, John Hope Franklin Book Center.

dans cet espace. Ces marchés investis par les leaders religieux, et qui ont leurs entrepreneurs, leurs clients, leurs stratégies de marketings, leurs « lieux » et leurs « non-lieux⁶² », sont bien souvent indiscernables des marchés des « économies occultes⁶³ », à la faveur des reconversions, parfois spectaculaires, dans le champ politico-religieux et militaro-religieux. Le brouillage des catégories et typologies qui en résulte signale l'imbrication des registres et des temporalités sous-jacentes à ces entreprises et innovations religieuses. La notion de nécropolitique développée par Mbembe peut être reliée ici aux milices des chefs religieux, ces machines de guerres qui permettent au pouvoir religieux, dont le lieu est l'ethnie ou la nation, est un pouvoir qui fait de la race (la "race" étrangère, Rwandaise ou autre) le justificatif de son droit de donner la mort.

Egalement l'autonomisation des schèmes politico-religieux à l'instar de l'accusation relative aux origines du président congolais largement repris en dehors des Eglises y compris au sein de mouvements politiques « anti-pasteurs »⁶⁴ ou disqualifiant Honoré Ngbanda, au titre de son passé mobutiste.

Dès lors, on ne peut s'étonner du fait que l'ère néolibérale du pluralisme politique, ayant succédé, à Brazzaville et à Kinshasa, à l'ère des partis uniques, ait été marquée par la montée en puissance de *leaders* en majorité situés dans le marché religieux pentecôtiste et ayant un rapport plus ou moins direct avec les marchés de la mort, dont la rhétorique et l'expression militaire est l'une des formes les plus significatives à date contemporaine. Comment alors ne pas analyser les reconversions politico-religieuses, voire militaro-religieuses en regard de la « *capacité de sacralisation de l'espace urbain fondée sur le recours à des mythes fondateurs anciens et contemporains* »⁶⁵ ? Mais surtout, dans ces *hétérotopies*, la référence aux *Mindele*, ces « revenants »⁶⁶ amène à visibilité, dans un contexte de transition sans fin,⁶⁷ la violence potentielle des « *postcolonial ruins* ».⁶⁸

Bibliographie

Bayart, J.-F. (1998) « Fait missionnaire et politique du ventre : une lecture foucauldienne », *Le Fait missionnaire* [Lausanne], 6, sept. : 9-38

Bêti, M. (sous le pseudonyme Eza Boto) (1954) *Ville cruelle*, Présence Africaine.

Chakrabarty, D. (2009) *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, Paris, Editions Amsterdam : 129-160.

⁶² Marc Augé, *Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, 1992.

⁶³ Jean et John Comaroff, *ibid.*

⁶⁴ Bodeux et Demart, *ibid.*

⁶⁵ Dorier-Apprill, 2006 :59.

⁶⁶ C'est ainsi qu'au XV^{ème} siècle les peuples de la côte kongo désignèrent les Portugais venus de l'autre côté de l'océan.

⁶⁷ Mbembe Achille, 2000, *op.cit.*, Marshall Ruth, 2009, *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University Of Chicago Press.

⁶⁸ Stoler A.L., 2008, *Imperial debris: reflections on ruins and ruinations*, *Cultural Anthropology*

Cooper, F. (2010) *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot,
Comaroff, J. & Comaroff J.L. (2010) *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du sud post-apartheid*, Paris, Les prairies ordinaires.

De Boeck, F. (2000) « Le « deuxième monde » et les « enfants-sorciers » en République Démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 80, décembre : 32-57.

De Boeck, F. (2009) *Death Matters: Intimacy, Violence and the Production of Social Knowledge by Urban Youth in the Democratic Republic of Congo*. In: A. Pinto Ribeiro (ed.), *Can there be Life without the Other?* Manchester: Carcanet Press.

Demart, S. (2008) « Le 'combat pour l'intégration' des églises issues du Réveil congolais (RDC) », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, volume 24, n°3 : 45-167.

Demart, S. (2013) « De la transgression des normes morales et sexuelles dans les Eglises de réveil congolaises (en RDC et en diaspora) », *Cahiers d'études africaines* 4, n° 212 : 783-811.

Demart, S., Meiers B. & A. Melice (2013) « Géographies religieuses et migrations postcoloniales : déclinaisons kimbanguistes, pentecôtistes, olangistes en Belgique », *African Diaspora : a Journal of Transnational Africa in a Global World* 6, n° 1 : 122-149.

Demart, S. & Bodeux, L. (2013) *Postcolonial stakes of DRC political space: 50 years after independence*, *African Diaspora: a Journal of Transnational Africa in a Global World*, pp. 72-96.

Dozon, J.-P. (1995) *La Cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporain*, Paris, Le Seuil.

Foucault, M. (1997) « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Hautes études, Gallimard, Seuil : 154, 161-166.

Gondola, D. (1997) *Villes Miroirs*, Paris, L'Harmattan.

Kiangu Sindani, E. (1992) « Les identités régionales et ethniques dans l'Ouest de la République démocratique du Congo (Bas-Congo et Kwango-Kwilu) », in *Constructions, négociations et dérives des identités régionales dans les États des Grands Lacs africains : approche comparative*, Bogumil Jewsiewicki et Léonard N'sanda Buleli (eds.) : pp.71-74.

Lomami Tchibamba, P. (2007) *Ah ! Mbongo*, Paris, L'Harmattan.

Makiobo, C. (2004) *Église catholique et mutations socio-politiques au Congo- Zaïre. La contestation du régime de Mobutu*, Paris, L'Harmattan, coll. « Congo/Zaïre Histoire & Société ».

Martin-Granel, N. (2010) « Singeries au Congo », *Cahiers d'Etudes africaines*, L (2-3-4), 198-199-200: 1113-45.

Marshall Fratani, R. (2001) « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigéria », *Politique africaine*, 82, p. 24-44.

- Marshall, R. (2009) *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press.
- Marshall, R. (2014) « Christianity, Anthropology, Politics », *Current Anthropology* 55, Supplement 10, December.
- Mbembe, A. (1993) « La prolifération du divin en Afrique » en G. Kepel (ed.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil : 182.
- Mbembe, A. (1988) *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, p. 128.
- Mbembe, A. (2000) *De la postcolonie: essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala : 41-93.
- Mbembe, A. (2001) *On the Postcolony*. Berkeley : University of California Press.
- Mbembe, A. (2006) « Nécropolitique », *Raisons politiques* 1 (No 21), p. 29-60.
- Mélice, A. (2011) *Anthropologie du néokimbanguisme : un imaginaire fragmenté et délocalisé, thèse de doctorat*, Université de Liège, 27 mars 2011.
- Missié, J.-P. (2006) « Les églises de Réveil et l'imaginaire sorcelaire au Congo », en J. Tonda et J.-P. Missié (eds.), *Les Eglises et la société congolaise aujourd'hui*, Paris, Karthala : 133.
- Mokoko-Gampiot, A. (2004) *Kimbanguisme et identité noire*, l'Harmattan.
- Mulumba, J. (2007) *L'évolué au Congo belge: l'homme à l'identité en pièces*, Mondes francophones. Revue mondiale des francophonies, disponible sur <http://www.mondesfrancophones.com/espaces/Afriques/articles/l-evolue-congo-belge/view>
- Ndaywel è Nziem, I. (1998) *Histoire générale du Congo*, Bruxelles : De Boeck.
- Pype, K. (2009) Media Celebrity, Charisma and Morality in Post-Mobutu Kinshasa. *Journal of Southern African Studies* 35(3), 541-55.
- Pype (2010) Of Fools and False Pastors: Tricksters in Kinshasa's Television Fiction. *Visual Anthropology*, 23(2), 115-35.
- Pype, K. (2011) Confession cum Deliverance : In/Dividuality of the Subject among Kinshasa's Born-Again Christians. *Journal of Religion in Africa* 41(3), 280-310.
- Stoler A.L. (2002) *Carnal knowledge and Imperial power: Race and the intimate in colonial rule*, Berkeley, University of California Press.
- Stoler A.L. (2008) *Imperial debris: reflections on ruins and ruinations*, *Cultural Anthropology*.
- Tonda, J. (1997) « La démocratie aux risques du prophétisme et du corps-sexe féminin », *Politique africaine* 67, octobre : 103-112.

Tonda, J. (1998) « La guerre dans le « Camp Nord » au Congo-Brazzaville : ethnicité et ethos de la consommation/consumation », *Politique africaine* 72, Décembre : 50-67.

Tonda, J. (2000) « Enjeux du deuil et négociations des rapports sociaux des sexes au Congo », *Cahiers d'Etudes africaines* XL (1), 157, pp. 5-24.

Tonda, J. (2001) « Pentecôtisme et ‘contentieux matériel’ en Afrique centrale. La magie du système capitaliste », *Social Compass* 58(1) : 1-19

Tonda, J. (2002) *La Guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Paris: Karthala

Tonda, J. (2005) *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala (« Hommes et sociétés »), 2002 ; *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

Van Wolputte, S., Mélice A. & Pype K. (2014) « Introduction : Visions du paradis/Visions of paradise », *Social Compass* 61(1), 3-10.

Vangu NGuimbi, I. (1997) *Jeunesse, funérailles et contestation socio-politique en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

RÉSUMÉ

Depuis quelques décennies, les champs religieux kinois et brazzavillois donnent à voir des mouvements prophétiques, messianiques et de réveil (pentecôtistes) dont les schémas de libération et de délivrance traduisent des politiques identitaires pour lesquelles l'africanité, au sens ethnique et national, est non seulement un enjeu majeur, mais une composante de plus en plus associée à des conflits armés. Ces dynamiques expriment un changement de paradigme radical que l'on mettra en perspective au regard du rapport entre africanité et pluralisation religieuse qui se donne à voir, depuis quelques années, dans ces deux champs religieux. Significative de l'expérience de la « modernité coloniale », l'expression Mboka Mundele (le village ou pays des Blancs) nous permettra d'objectiver le contexte urbain actuel au sein duquel émergent ces « hommes d'affaires de Dieu ». Fernando Kutino, Ntoumi, Yaucat Guendi et Ne Muanda Nsemi sont quatre figures politico-religieuses majeures dont on verra qu'elles incarnent une idéologie de l'africanité liée à des « magies » et à des processus de pluralisation complexes.