



HAL
open science

Les productions de la modernité religieuse au Congo-Brazzaville

Abel Kouvouama

► **To cite this version:**

Abel Kouvouama. Les productions de la modernité religieuse au Congo-Brazzaville. Journée d'études: GEORGES BALANDIER ET LA RECONFIGURATION DES SCIENCES SOCIALES, Centre d'études africaines, Musée du Quai Branly, Feb 2012, Paris (France), France. <hal-05213719>

HAL Id: hal-05213719

<https://hal.science/hal-05213719v1>

Submitted on 18 Aug 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Université de Pau et des Pays de l'Adour
UFR des Lettres, Langues et Sciences Humaines
Laboratoire ITEM – E.A. 3002

**GEORGES BALANDIER
ET LA RECONFIGURATION DES SCIENCES SOCIALES**

**Journées d'études organisées par
Le Centre d'études africaines,
Les Presses Universitaires de France et le musée du Quai Branly.**

Jeudi 2 et vendredi 3 février 2012

**Musée du quai Branly Salle de cinéma du musée du Quai Branly
218 rue de l'Université - Paris 7^e**

Les productions de la modernité religieuse au Congo-Brazzaville

Abel KOUVOUMA

Professeur d'anthropologie
Université de Pau et des Pays de l'Adour

Introduction

L'organisation de ces Journées d'études consacrées à l'immense œuvre de Georges Balandier, à la figure intellectuelle et scientifique du sociologue est en elle-même un évènement. Par delà les rites de célébration, les regards scientifiques croisés que chacun de nous livre ici sur la part inestimable de son apport à la reconfiguration des sciences sociales, notamment des sciences sociales africanistes s'inscrivent dans son geste inaugural d'entreprise féconde de *conversion du regard sociologique* sur le monde des autres, sur les sociétés autres lointaines et *d'ailleurs*, à la fois identiques et différentes du monde de *chez soi*. C'est dans cet esprit que, moi jeune étudiant en Sorbonne, suivant pour la première fois en octobre 1975 au n° 16 de la rue de la Sorbonne, les enseignements de sociologie de l'Afrique noire, dans le cadre du nouveau Diplôme d'Etudes Approfondies, a pu retenir dans le contexte mouvementé des revendications militantes étudiantes africaines au sein de la fédération des étudiants d'Afrique noire en France (FEANF). Ma première thèse de 3^{ème} cycle en 1979 portant l'intitulé « *Messianisme et révolution au Congo* » m'avait déjà conduit à m'interroger si, le travail scientifique n'est pas également, à certains égards, partie prenante de la lutte pour l'expérimentation sociale ? Cette idée fut d'autant renforcée en moi que le paradigme non encore à ce jour « falsifié » que constitue « *la situation coloniale* » ainsi que le concept de modernité ont servi

d'éclairage scientifique sur le terrain de la recherche au Congo-Brazzaville entre 1984 et 1998.

1)- Questions épistémologiques

Permettez-moi pour esquisser la première partie de mon intervention consacrée aux *questions épistémologiques* telles que formulées par Georges Balandier, d'en rappeler les fondements théoriques à travers ces deux citations qui sont d'une profondeur de substance :

Premièrement, « *Toute étude concrète des sociétés affectées par la colonisation s'efforçant, à une saisie complète ne peut cependant s'accomplir que par référence à ce complexe qualifié de situation coloniale. C'est en approfondissant l'analyse de cette dernière, en repérant ses caractéristiques selon le lieu de l'enquête, en examinant les mouvements qui tendent à sa négation qu'il devient possible d'interpréter et de classer les phénomènes observés. Cette reconnaissance de la situation résultant des rapports entre la société coloniale et la société colonisée requiert du sociologue un continuel effort critique le mettant en garde contre les risques d'une observation trop unilatérale* » (G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, dynamique sociale en Afrique*, (Paris, PUF, 1^{ère} édition 1945, 2^{ème} édition 1963, p. 364).

Quelles sont les conditions historiques, sociales et politiques qui caractérisent la situation coloniale ? On peut y repérer quatre éléments :

- C'est la domination imposée, selon Balandier, par une minorité étrangère « racialement » et culturellement différente au nom d'une supériorité « raciale » (ou ethnique et culturelle dogmatiquement affirmée) à une majorité autochtone matériellement inférieure.

- C'est la mise en rapport de « civilisations » hétérogènes, à savoir, une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations techniques complexes, à économie retardée, à rythme lent et radicalement non chrétienne.

- C'est le caractère antagoniste des relations intervenant entre la société coloniale et la société colonisée et qui s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société colonisée.

- C'est la nécessité pour maintenir la domination coloniale, de recourir non seulement à la force mais encore à un ensemble, dit Balandier, de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés.

Deuxièmement, la modernité désigne, selon Georges Balandier, "le mouvement plus l'incertitude (...) C'est le bougé, la déconstruction et la reconstruction, l'effacement et l'apport du neuf, le désordre de la création et l'ordre des choses en place (...) C'est l'ouverture de tous les espaces individuels et sociaux au nouveau, à ce qui se réalise par la progression accélérée des sciences et des techniques, aux langages requis par les savoirs et savoir-faire les plus récents, à un régime de l'imaginaire nourri d'images jusqu'alors inconnues aux expériences personnelles et collectives alternatives".¹ Il a alors identifié l'existence d'une

¹ Ibid.

logique de la modernité et d'une rhétorique de la modernité: la logique de la modernité se découvrant à travers les activités de production, d'organisation, de pouvoir et de leurs contraintes, tandis que la rhétorique de la modernité serait à chercher dans les mouvements de coupure et de recherche des tensions en direction de la nouveauté et de l'inédit;²

C'est fort de ces approches de la situation coloniale et de la modernité que j'ai essayé, à la faveur d'une immersion prolongée sur le terrain de vie et de la recherche d'analyser la société congolaise. L'interrogation centrale se décline en ces termes : quelles sont, dans les discontinuités historiques anté-coloniale, coloniale et postcoloniale caractéristiques de la société congolaise, les productions religieuses de la modernité et les modalités de formations des subjectivités observables par l'anthropologue? Du point de vue historique, la société congolaise cumule des totalités socio-politiques enchevêtrées desquelles peuvent se lire aussi bien le phénomène de domination coloniale que de contestation de l'ordre colonial par les populations congolaises. En tenant compte de l'histoire mouvementée et discontinue de la société congolaise, on peut considérer comme grille de lecture adéquate de l'histoire discontinue des sociétés africaines coloniales et postcoloniales, celle du blocage du processus d'évolution de ces sociétés du fait de la surimposition coloniale, et d'articulation des croyances et pratiques des individus; et qui inclinent à parler aussi bien des productions religieuses et politiques de la modernité et de formation des subjectivités. C'en est cela que, partant de la production des rationalités contextualisées, je fais cette hypothèse selon laquelle dans le contexte de la société congolaise actuelle, la religion dans ses variantes et dans sa dimension contestatrice est un des lieux propices à la formation de nouvelles subjectivités croyantes.

2)- La modernité religieuse au Congo-Brazzaville : entre continuité messianique et prophétique et pluralisme du croire et.

Les mutations sociales rapides au sein de la société congolaise en particulier ont également mis en évidence le caractère complexe des mouvements politico-religieux. De la forme de résistance et de lutte contre l'oppression coloniale, les messianismes deviendront vite au lendemain des indépendances, le lieu de production d'un pouvoir spirituel, de reproduction idéologique et de différenciation sociale entre les élites et les masses urbaines et rurales. Qui plus est encore, ces mouvements politico-religieux deviendront tout simplement le lieu de production d'une nouvelle socialité pour faire face aux vicissitudes du quotidien. Les nouvelles lectures des mouvements religieux qu'impose dorénavant l'accélération des événements conduisent à être plus attentif aux formes variées de mouvements sociaux; ceux-ci se modifient en fonction de la configuration sociale et culturelle des groupes et des rapports de forces établis ou constitués. C'est ce qui nous a amené à repérer dans les pratiques étatiques, toutes les formes de logiques sociales

² Balandier Georges, *Le détour, pouvoir et modernité*, Paris Fayard, 1985, p.14

susceptibles de rendre compte de cette foisonnante production de sens et de conduites de différents acteurs sociaux. Georges Balandier qui a été le premier à analyser le phénomène messianique en Afrique Centrale dans la démarche dynamiste y dégagait à la fois un sens culturel et sociologique; en premier lieu, il y voyait une tentative d'adaptation du message des missions chrétiennes au contexte africain et une reprise dans un cadre christianisé des éléments encore actifs de la religion traditionnelle. En second lieu, à partir du concept opératoire de "situation coloniale" qui rend compte de la complexité des rapports de domination résultant des contacts entre la société coloniale et la société colonisée, il a appréhendé le Matsouanisme comme "*une réaction à la situation coloniale, à la domination exercée par les minorités européennes*"³.

Les premières recherches que j'avais faites dans les années 1975 sur les messianismes⁴ m'avaient conduit à souligner l'intérêt de les appréhender dans la "longue durée" et d'en voir les évolutions. Ainsi en période coloniale, le messianisme et plus particulièrement le Matsouanisme a d'abord constitué une réponse globale des dominés à la situation d'exploitation/aliénation; cependant il est aussi un mouvement messianique de type adventiste marqué par la logique de l'attente. Et qu'en période post-coloniale, le Matsouanisme, quoique resté messianique dans sa double logique adventiste et contestataire au niveau politique, est devenu aussi un des lieux de "production intense des biens de salut et d'invention d'une nouvelle socialité entre les individus pour faire face aux vicissitudes du quotidien".⁵ Mais cette analyse ne suffisait plus à rendre compte des messianismes en Afrique Centrale, plus particulièrement au Congo-Brazzaville marqué depuis 1990 par un pluralisme religieux et politique sans précédent.⁶ En effet, l'adoption par les populations congolaises, de nouvelles normes d'existence et de nouvelles croyances participe du phénomène de réappropriation et de réinterprétation de la religion par les individus ; en considérant ici la religion dans son caractère pluriel comme l'ensemble des croyances et des pratiques visent à rendre un culte à une force ou à un Etre suprême en passant par la médiation du monde des ancêtres, des saints et des entités spirituelles garants de l'intégrité et de la vie des individus et de la communauté.

³ Georges Balandier, Messianisme et nationalisme en Afrique Noire, in, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, PUF, 1953, Vol. XIV, p.43. Voir également son article, Brèves remarques sur les messianismes de l'Afrique congolaise in, *Archives de sociologie des religions*, 3 (5) 1958, pp.91-95.

⁴ Abel Kouvouama, *Messianisme et révolution au Congo*, Thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris V, 1979; Messianisme et idéologie in, *Document de travail N°7 EHESS*, Centre d'Etudes Africaines, Paris, 1982; « Les mythes du salut », in, *Encyclopédie Mythes et croyances du monde entier, Tome III*, Paris, Editions Lidis-Brepols, 1985, pp.208-215.

⁵ Abel Kouvouama, Du devenir du Matsouanisme dans le Congo contemporain, in, M-E. Gruenais, A. Kouvouama, J. Tonda, *Prophètes, prophéties et mouvements religieux dans le Congo contemporain*, Paris, ORSTOM, 1992, pp.61-101.

⁶ Voir notamment Abel Kouvouama, Conférence Nationale et modernité religieuse au Congo, in, *Questions sensibles*, Centre universitaire de recherches administratives et politique de Picardie, Paris, PUF, 1998, pp.387-410.

Pourquoi d'une part avoir étudié le Matsouanisme et le Kimbanguisme, d'autre part les religions néo-traditionnelles (tel Bulamanaga) et pentecôtistes entre 1984 et 2000 dans la société congolais ? C'est parce que ces religions s'inscrivent aussi dans la compréhension du présent et du quotidien. En effet, on aurait pu avec l'accélération des mutations politiques marquées pendant la proclamation exclusive au sommet de l'Etat de l'idéologie marxiste, aboutir à un phénomène de sécularisation. Bien au contraire, on a assisté depuis lors, à côté des messianismes et des Eglises chrétiennes "historiques", à une multiplication des églises et des mouvements religieux diversifiés. Les nouvelles lectures des mouvements religieux qu'imposent dorénavant la multiplication et la diversification de l'offre religieuse en milieu urbain conduisent à se pencher de nouveau sur les recompositions religieuses et sur les formes variées du croire. On peut dégager les grandes tendances religieuses. Il s'agit :

- des Eglises *catholique, protestante et salutiste et islamiste* (minoritaire) qui sont des institutions anciennes et fortement structurées; des *Eglises prophétiques* et messianiques qui appartiennent à l'espace culturel du Congo-Zaïre (*Ngounzisme, Kimbanguisme et Matsouanisme*) sont liées à l'activité ou à la figure d'un prophète-fondateur Noir, à qui les adeptes reconnaissent une capacité spéciale à entrer en contact avec Dieu et à révéler sa parole; l'investiture divine se manifestant par la réalisation de faits extraordinaires et des miracles de guérison en particulier.

- Des Eglises néo-traditionnelles, l'instar de *Bulamananga* qui revendiquent avec force l'ancrage identitaire ethno-régional.

- Des *Eglises de Réveil*, Eglises autonomes appartenant à la mouvance évangélique ou pentecôtiste, qui sont surtout de très jeunes églises; la plupart d'entre elles ont moins de dix ans, et s'inscrivent dans la lignée croyante pentecôtiste.

- Des Organismes interconfessionnels d'évangélisation qui sont placés sous le contrôle du *Conseil Oecuménique des Eglises* (COE).

- Des Mouvements transconfessionnels telle, la *Communauté Internationale des Femmes Messagères du Christ* (CIFMC).

- Des Mouvements spiritualistes et philosophiques ainsi que les sectes transnationales (Moon).

Mais en plus des nouvelles églises et mouvements spiritualistes qui occupent actuellement l'espace religieux brazzavillois, il y a les Eglises "historiques" institutionnelles qui, nées d'une entreprise missionnaire occidentale depuis le début du siècle, ont pris leur autonomie relative au moment de l'indépendance du Congo .

Dans ce pluralisme religieux, le Matsouanisme apparaît comme original et les raisons et l'intérêt de son étude se justifient de la sorte : d'abord, parce qu'après plus de 60 ans, il continue d'exister dans un contexte politique, social et économique qui n'est plus le même et constitue même l'un des acteurs de la vie religieuse et politique au Congo. En d'autres termes, en faisant une socio-anthropologie du Matsouanisme, il s'agit également d'analyser la société urbaine dans laquelle il se trouve en

appréhendant le fonctionnement du champ religieux et du champ politique à Brazzaville.

La première idée me permet de dire que dans la stratégie matsouaniste, la mise en rapport entre le temps du mythe et le temps du monde recontextualise la logique de l'espérance à travers la relecture des événements religieux et politiques passés, la réactivation des structures de crédibilité et de croyance telles, la référence constante à la figure intemporelle du "messie" Matsoua venu et encore attendu jusqu'à ce jour par les fidèles matsouanistes. Ils continuent, tout en puisant massivement dans le registre culturel autochtone, et en se réappropriant l'organisation liturgique propre au christianisme, de construire une nouvelle représentation de l'ordre politique à partir des lectures locales du message chrétien ; affirmant une double identité religieuse et politique urbaine. Les enquêtes quantitatives et qualitatives que j'avais menées de 1988 à 1998 sur les caractéristiques et les pratiques religieuses des adeptes du Matsouanisme, ainsi que sur la structure de leur "Gouvernement central" situé dans l'un des arrondissements (Bacongo) de Brazzaville ont permis de comprendre la dynamique actuelle du mouvement ; ses rapports avec d'autres mouvements religieux ngounzistes, tel Bulamananga. De la sorte, tout en gardant la référence à la figure d'André Matsoua leader syndical idéalisé après sa mort, le Matsouanisme s'est adapté à la concurrence de nouvelles religions pour se maintenir dans le contexte actuel du pluralisme religieux et politique. Par ailleurs, l'espace public est constamment occupé par de nombreux entrepreneurs politiques et religieux d'"en haut" et d'"en bas" qui passent à des périodes données de leurs trajectoires sociales d'un champ à l'autre, en fonction des intérêts, des profits matériels et symboliques qu'ils tirent de leurs activités de dispensateurs des biens spirituels de salut ; de même que la pratique religieuse des pasteurs et des prophètes libérerait des initiatives individuelles hors des contraintes familiales de la parenté consanguine au profit d'une parenté spirituelle de "frères et sœurs en christ". Et lorsque cette parenté spirituelle investit le champ politique, elle placerait les acteurs religieux qui sont aussi des agents de l'Etat dans une position dominante pour le contrôle des sites de décision et de redistribution du capital économique.

La seconde phase de la recherche s'est faite entre 1990 et 1998⁷. La conjonction des dynamismes sociaux externes (chute du "mur de Berlin" en 1989) et des dynamismes internes (multiplication des mouvements sociaux au Congo suivie de l'affaiblissement du parti unique, le PCT, démocratisation politique et pluralisme

⁷ Voir notamment, Joseph Tonda et Abel Kouvouama, *Nature des recours thérapeutiques et modalités de recherche de la guérison au Congo*, Brazzaville, Orstom, 1990; Marc-Eric Gurenais, Abel Kouvouama, Joseph Tonda, *Prophètes, prophéties et mouvements religieux dans le Congo contemporain*, Paris, Orstom, 1992; Abel Kouvouama, Conférence nationale et modernité religieuse au Congo, in *Questions sensibles*, Paris, PUF, 1998; Elisabeth Dorier-Apprill et Abel Kouvouama, Pluralisme religieux et société urbaine à Brazzaville, in *Afrique contemporaine n°186*, Paris, La Documentation française, 1998.

religieux, etc.), seront un moment propice pour la recherche; ce d'autant plus que la multiplication des maladies, la montée en puissance des accusations en sorcellerie, l'accroissement de la pauvreté sont l'occasion pour les matsouanistes, toutes tendances confondues, de réaliser une percée prudente sur le marché des biens de salut, tout en continuant leur grève eschatologique vis-à-vis de l'Etat congolais. C'est durant ces phases de la recherche que j'ai pu patiemment recenser une partie de la population matsouaniste à Brazzaville.⁸ L'estimation faite de façon grossière permet néanmoins d'avancer le chiffre de 1 100 adeptes répartis par ordre d'importance, et selon dans les sept (7) arrondissements de Brazzaville : Bacongo, Makélékélé, Mfilou, MOUNGALI, Ouenzé, Talangai et Poto-Poto (voir la carte). La plupart d'entre eux n'ont pas voulu décliner leur identité réelle ni indiquer leur lieu d'habitation, mais lors de grandes cérémonies matsouanistes, tous se retrouvent à Mpissa, quartier de Bacongo; les leaders des différentes tendances se réunissent au "gouvernement central" de la rue K. toujours à Bacongo. Ainsi, sur les 1 100 personnes recensées, on compte 850 hommes dont l'âge varie entre 26 et 70 ans; 175 femmes de 25 à 60 ans; et 75 jeunes filles et garçons avec un âge variant entre 14 et 25 ans. En ce qui concerne la profession, on note par ordre d'importance une majorité de commerçants, suivis des artisans et des agriculteurs, tous des travailleurs indépendants qui se livrent aussi à la pluriactivité. Viennent les employés de bureaux, les étudiants et les élèves en infime minorité, et qui sont pour la plupart fils et filles de matsouanistes.

Il convient tout de même de souligner cette tendance à l'autonomisation des matsouanistes qui s'inscrit dans leur projet politique depuis 1945 : Matsoua étant le "messie" déjà venu mais encore attendu est à leurs yeux le véritable détenteur du pouvoir politique usurpé par tous les "flateurs Noirs" qui se sont succédé jusqu'à ce jour à la tête de l'Etat congolais. Dans cette attente messianique, les matsouanistes poursuivent la grève eschatologique qui se traduit par le refus de payer l'impôt depuis l'époque colonial (avec l'impôt dit des "trois francs"); le refus de posséder une carte d'identité nationale, de se faire soigner dans les hôpitaux et dispensaires publics; de se faire recenser par l'Etat. Ceux qui sont employés de bureaux, élèves et étudiants appartiennent à la jeune génération d'enfants matsouanistes plus soucieux d'assurer leur avenir matériel en milieu urbain que d'imiter leurs parents. J'ai eu ainsi l'occasion d'avoir des fils matsouanistes parmi les étudiants à l'Université de Brazzaville, mais tous y compris les employés de bureau dissimulent pour des raisons diverses leur appartenance au Matsouanisme. C'est la raison pour laquelle, ces jeunes fils et filles de matsouanistes ont créé la tendance "Amicale-Bulamananga" qui s'efforce également de moderniser leurs cultes en fixant leur dogme par écrit, comme nous le verrons plus loin.

Nous nous appesantiront d'une part, sur sa dimension identitaire pour montrer son importance dans la refabrication de la cohésion religieuse et politique du Matsouanisme ainsi que dans l'affirmation de sa modernité urbaine ; d'autre part,

⁸ Malheureusement ces matériaux écrits et sonores ont été brûlés avec ma maison lors de la guerre de décembre 1998-avril 1999.

sur le rôle fondamental de la guérison au centre thérapeutique du quartier Mpissa comme structure centrale de résolution des problèmes des citoyens; sur les modalités de production de la croyance et du don de guérison dans le Matsouanisme dans la recherche de l'efficacité sociale et symbolique de la guérison et d'invention de nouvelles formes de socialités.

La contestation politique est demeurée vivante dans les églises matsouanistes qui, d'après le même Wambat que j'ai interrogé plus tard en 1991 au lendemain de la fin de la Conférence Nationale Souveraine, existent sur le territoire national. Il en dénombrait plus d'une soixantaine de foyers matsouanistes entre 1960 et 1970 et aujourd'hui à peine une vingtaine. Au nord du Congo, la région de la Cuvette, notamment autour de Boundji et de Kellé, a vu des familles de matsouanistes se reconstituer rapidement peu après leur arrivée autour des années 60. Elles se sont vite signalées par leur mode de vie en vivant coupées des populations mbochi et mbéti, tout en poursuivant la "grève eschatologique" par l'insoumission totale à l'Etat, et priant dans l'attente du retour du "messie" Matsoua. D'autres foyers matsouanistes sont signalés par Wambat dans les régions du Niari et du Kouilou au sud du Congo. Certaines familles matsouanistes ont, à la suite de leur "déportation" fini par se mêler à d'autres groupes ethniques, parlant couramment la langue de la région d'accueil. Ce sont d'excellents paysans "malafoutiers", c'est-à-dire des vendeurs du "malafu"(vin de palme); ils font aussi de la vannerie, de la pêche et de l'activité de guérison.

La mise en scène des prétendus discours et actions de Matsoua fait appel à un personnage vivant, témoin apparent de l'événement, donc des ruses et du miracle accompli par Matsoua en face du colonisateur : *"C'est pourquoi, il (Matsoua) se fera amener par Moutsila qui a reçu des instructions de Matsoua devant les blancs. Moutsila prendra la voiture à bord de laquelle se trouvait Matsoua et un commandant blanc qui l'avait auparavant accompagné en Europe. Quelques temps plus tard, Matsoua disparaît et le blanc (commandant) de demander d'arrêter tous les vieux et toutes les femmes qu'il trouvera en chemin. Il va alors le rencontrer en chemin avec son petit sac et pose la question à Matsoua de savoir ce qui n'allait pas. Il va monter dans la voiture mais dit au préalable à Moutsila: "Si jamais on vous mentait que Matsoua est mort, ne croyez pas car moi je vais en Europe pour arrêter la guerre. Il ne faut pas qu'on vous mente, fait circuler la nouvelle auprès des autres que Matsoua est rentré en Europe." Alors, il va se transformer en Blanc, en Sara avec des balafres (allusion faite ici aux populations musulmanes Sara du Tchad, miliciens de la coloniale), et ceci à trois reprises. Ils ont emprunté la piste de Djambala qui n'existe plus, il avait fait apparaître des étangs. Moutsila l'avait accompagné jusqu'à Dakar. Les blancs, pour corrompre Moutsila afin qu'il ne dise rien, lui donneront 200 000 francs et de ce fait devint citoyen français. Il acheta une voiture qu'on appelait à l'époque "blindé". Pour convaincre les gens que Matsoua était mort, on enveloppa dans un drap un tronc de bananier qu'on enterra. Quand les lari disent que Matsoua est mort, mais qui avait fait cesser la guerre en Europe ? Moutsila qui avait gardé au secret la nouvelle, curieusement elle va être connue de tout le*

monde que c'est lui qui l'avait accompagné. Quand il était rentré en Europe, il avait auparavant appelé Pierre Kinzonzi, il lui dit de faire collecter de l'argent avec l'aide des militaires mais ça soit vite fait. Une partie de la collecte sera versée en banque et une autre sera envoyée en Europe. A la fin de la guerre, les français avaient gagné d'où notre indépendance. Notre petite indépendance attribuée n'est qu'une indépendance de diable, mais la vraie indépendance viendra après et quand lui-même reviendra ça va barder, mais quand on vous dit que Matsoua est mort, ce n'est pas vrai puisqu'il se promène ici et nous, nous le voyons de nos propres yeux et s'il veut me voir, il vient.(sic!)" (Entretiens). Cette affirmation sur la preuve de l'existence de Matsoua repose ici sur une prétention du discours d'énonciation de la vérité à partir de l'expérience visuelle vécue par le narrateur, complètement transporté dans un temps social rendu sacré par la croyance messianique à l'événement qui réactive cette existence et cette présence de Matsoua dans la conscience des adeptes.

Cette affirmation sur la preuve de l'existence de Matsoua repose ici sur une prétention du discours d'énonciation de la vérité à partir de l'expérience visuelle vécue par le narrateur, complètement transporté dans un temps social rendu sacré par la croyance messianique à l'événement qui ravive cette existence et cette présence de Matsoua dans la conscience des adeptes. L'invention d'une vision autochtone du christianisme occidental par l'incorporation des référents symboliques occidentaux dans le dispositif ancestral de croyances a constitué un support de forces subjectif contribuant à légitimer socialement leur refus de l'ordre colonial par la valorisation de l'activité sacrale d'André Matsoua considéré par ces derniers en tant que « messie ». La superposition de la logique de l'attente et de la logique de l'espérance nourrit alors chez les adeptes de nouvelles formes d'imagination instituant : d'abord, en transformant la croyance messianique en une conviction indispensable pour leur salut.

En fin de compte, tous ces faits sociaux montrent à l'anthropologue, la complexité des problèmes rencontrés dans la saisie de la modernité religieuse et la formation des subjectivités dans la société congolaise actuelle ; ceci dans le contexte mouvementé de la mondialisation des rapports économiques, sociaux et politiques. En somme, le local peut se lire dans le global tout comme le global est partie prenante du local. C'est dire que cette complexité sociale et analytique s'inscrit, à la suite de nombreux travaux et réflexion en anthropologie et en sociologie notamment, dans le double paradigme individu/communauté, de singularisation des appartenances individuelles et collectives ; ce, à travers les formes contradictoires suivantes de reconnaissance et de solidarités, à la fois de l'individu par le groupe et du groupe par l'individu qui laissent décliner deux modes d'invention du sujet individuel et du sujet collectif : d'une part, une solidarité de *type horizontal* fondée sur la communauté de sang, les relations de parenté, le partage des valeurs, des croyances et des représentations communes ; d'autre part, une

solidarité *de type vertical* fondée sur la différenciation sociale, sur l'organisation capitaliste de la division sociale du travail et de la spécialisation des fonctions ; sur la concurrence, la compétition et l'autonomie individuelle. Loin d'opposer ici les deux types de solidarités en cours dans la société congolaise, il s'agit pour l'anthropologue d'analyser dans chaque situation concrète sur le terrain, de quelle manière l'individu en acte s'appuie sur ses « foyers d'expérience » dans les divers espaces sociaux pour produire du sens ; c'est-à-dire, pour structurer son rapport à l'autre, à la nature et à la société. En conclusion, il me paraît opportun de dire : premièrement, que la science anthropologique est à apprécier aussi bien dans sa dimension critique que dans sa dimension professionnelle appliquée, en ce qu'elle analyse le vécu et les croyances des individus dans le monde social, tant dans de petites unités sociales que dans les grandes. Deuxièmement, parce qu'elle s'interroge en permanence dans une auto-réflexion sur ses fondements méthodologiques et sur son utilité sociale face à la pluralité des objets étudiés qui imposent un pluralisme des postures anthropologiques, l'anthropologue est sans cesse conduit comme le souligne sans cesse Georges Balandier, à adapter ses grilles de lecture en fonction des terrains et des objets d'étude sans sacrifier son autonomie réflexive de pensée et d'engagement social. Et c'est dans une démarche comparée du travail scientifique que l'anthropologie saurait répondre aux attentes sociales et produire du sens pour affronter les défis du monde contemporain soumis aux impératifs multiples du changement.

Pau, le 30 janvier 2012