

Fred O. Biyela

Politique du prophétisme au Congo-Brazzaville

Hiérarchies
au sein de l'Église
de Zéphirin

LES AFRIQUES

KARTHALA



Politique du prophétisme au Congo-Brazzaville

Fred O. Biyela

Hierarchies au sein de l'Église de Zéphirin

Ce livre aborde la question du prophétisme au Congo-Brazzaville en partant de l'Église de Zéphirin qui n'a encore jamais fait l'objet d'une étude approfondie. Il montre comment cette institution gouverne ses fidèles et de quelle manière s'y recompose l'identité religieuse. En interrogeant le mécanisme de production de sujets et les modes de gouvernance d'une institution ecclésiale, il analyse les enchevêtrements réciproques des pouvoirs religieux, étatiques et lignagers aux marges de la laïcité constitutionnelle héritée de l'ancienne métropole coloniale. L'originalité de la démarche est ici de souligner l'importance du lignage, que les recherches sur les prophétismes ont peu étudié.

Menée de l'intérieur de l'institution prophétique, cette étude met au jour des pratiques issues de l'histoire politique du Congo, que les acteurs religieux reproduisent dans leur Église. À travers l'analyse de ces pouvoirs imbriqués, l'ouvrage s'intéresse à la jeunesse en Afrique, aux conflits intergénérationnels et à l'émergence de nouvelles figures du politique et du religieux. Ces dernières apparaissent largement influencées par le mécanisme sorcellaire appréhendé comme langage de parenté et comme forme de gouvernementalité au sein même d'une institution religieuse qui, officiellement, est censée le conjurer. Le sorcellaire « intra-muros » est un indice privilégié des réinventions de la parenté en vertu desquelles l'Église de Zéphirin se constitue comme un nouveau lignage. Cet ouvrage constitue une plongée inédite dans la politique du prophétisme en Afrique centrale et ailleurs.

Fred O. Biyela est docteur en ethnologie de l'Université de Paris (ex-Paris Descartes) où il enseigne notamment l'anthropologie politique depuis 2015. Il est également chercheur associé au CEPED (Université Paris Cité/IRD).

LES AFRIQUES



COLLECTION DIRIGÉE PAR RICHARD BANÉGAS

LES AFRIQUES

La collection « Les Afriques » accueille des ouvrages traitant des sociétés politiques et économiques en Afrique subsaharienne et en Afrique du Nord. Ouverte à des travaux issus de toutes les disciplines des sciences humaines et sociales, notamment de l'économie politique et de la sociologie historique du politique, elle met l'accent, selon une démarche pluridisciplinaire, sur le va-et-vient nécessaire entre les données de terrain et les réflexions théoriques.

Renouveler les approches et les méthodologies de l'analyse comparée et, ce faisant, aider à produire un autre regard sur les mutations du politique et de l'économique au Sud comme au Nord, telle est l'ambition de cette collection.

© Éditions KARTHALA, 2022
(première édition papier, 2022)

ISBN : 978-2-8111-2968-2

Fred O. Biyela

Politique du prophétisme au Congo-Brazzaville

Hiérarchies
au sein de l'Église
de Zéphirin

Éditions KARTHALA

22-24, boulevard Arago
75013 PARIS

À mes parents Augustine et Michel

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS	9
RÈGLES DE TRANSCRIPTION DES LANGUES LOCALES	11
LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES	13
PRÉFACE DE FABIENCE SAMSON	15
INTRODUCTION	21
CHAPITRE 1 ACTUALISATION DU MESSIANISME PROPHÉTIQUE EN PAYS KONGO. HÉRITAGE MISSIONNAIRE ET LOGIQUES LIGNAGÈRES	53
CHAPITRE 2 NAISSANCE ET DÉVELOPPEMENT DE L'ÉGLISE DE ZÉPHIRIN DU VIVANT DU PROPHÈTE	87
CHAPITRE 3 CONFLITS DE SUCCESSION : LES CRITÈRES DE LÉGITIMITÉ RELIGIEUSE, LIGNAGÈRE ET ÉTATIQUE	111
CHAPITRE 4 DU PROCESSUS DE CONVERSION À LA GOUVERNANCE DES ACTEURS	139
CHAPITRE 5 LE PROCESSUS DE LIGNAGÉRISEMENT : RÉINVENTIONS DE LA PARENTÉ	175
CHAPITRE 6 DISCIPLINARISATION CORPORELLE ET DIMENSION SENSORIELLE DU POUVOIR	209
CHAPITRE 7 JEUNESSE ET RAPPORTS INTERGÉNÉRATIONNELS. MUTATION DES SUBJECTIVITÉS	233
CHAPITRE 8 LE SYNDROME DE L'ÉTAT-PARRAIN. MODALITÉS D'ÉMERGENCE DE NOUVELLES FIGURES DU POLITIQUE ET DU RELIGIEUX	271
CONCLUSION GÉNÉRALE	309
GLOSSAIRE	317

REMERCIEMENTS

Ce livre n'aurait pu paraître sans l'apport de toutes les personnes qui en ont facilité l'écriture. Je remercie tout d'abord Olivier Leservoisier qui a suscité en moi la vocation d'anthropologue du politique. Il a durablement marqué mes deux années de master à Lyon 2 au point que je l'ai suivi à l'université Paris 5 (SHS Sorbonne). En acceptant de diriger ma thèse dont cet ouvrage est la version remaniée, Olivier Leservoisier a continué à me former avec un remarquable investissement, une rigueur scientifique, un suivi régulier, de précieux conseils et suggestions. Je remercie ensuite les collègues qui m'ont permis de valoriser cette étude : Richard Banégas, Jean-François Bayart, Fabienne Samson, Sandra Fancello, Béatrice Hibou, Abel Kouvouama, Marc-Antoine Pérouse de Monclos, Patrice Yengo, Olivier Massamba Loubelo, et la collection « Les Afriques » des éditions Karthala.

Merci à mes parents Augustine Moutinou (épouse Biyela) et Michel Biyela, à tous les membres du Centre Population et Développement (CEPED) : R. Arvanitis, C. Boutet, M. Auzanneau, V. Duchesne, V. Petit, D. Bonnet, H. Dia, Ph. Chaudat, F. Eboko, Ch. Vampo (ma petite sœur de cœur), A. Kaboré, M. Etesse, C. Leinot, L. Montaz, M. Le Gwen, L. Joxe, M. Coste, A. Guillaume, É. Opigez, tous les membres de l'axe 2, l'ensemble du personnel, des doctorants et des chercheurs.

Merci à A. Mary (qui a su m'orienter vers un terrain presque inexploré), B. Coyault, S. Fürniss et les collègues du séminaire d'ethnomusicologie, J.-J. Pérennès, S. Dayan-Herzbrun, S. Goedefroit, le Réseau Interdisciplinaire Afrique Monde (RIAM), les Archives spiritaines de Chevilly-Larue.

Merci à mes interlocuteurs du terrain, notamment tous les fidèles de l'Église de Zéphirin : Antoine et Albertine Lassy, Cécile Lassy, Marie-Pauline Lassy, Joseph Tchiyoko, Jean-Baptiste Moutou, Guillaume Batchi Makaya, Jean-Félix Makaya, Michel Moutou Mamoni, papa Édouard, papa Béro, maman Philo, papa Djona, maman Virginie, papa Bakley,

maman Germaine, papa Pierre, papa Ikapi, papa Josselin, maman Lydie, papa Stani, papa Fanfan, etc.

Merci aux pères Anatole Milandou, Bienvenu Manamika Bafouakouahou, Stanislas Lalanne, Guy de Kerimel, Louis-Portella Mbuyu.

Merci à ya Eugène Henri Makosso (qui m'a généreusement hébergé pendant toutes mes missions ethnographiques), ya Alain Loemba Makosso, ya Fabrice Mavoungou, ya Alphonse Taty Mboumba, ya Gilles Isaac Makosso, ya Mathos Makosso, ya Luc Augustin Samba, ya Georges Loemba, ya Benjamin Samanou.

Merci à mes amis qui ont pris le temps de me relire : Anne Bervas Leroux et Bruno Leroux, Elisabeth Maurel, Danielle Emeras, Séverine Moraillon, Marie Gava, Marie-Catherine Daumas Pialoux, Rita Nganga.

Merci à ma famille et à mes amis qui m'ont toujours soutenu et encouragé tout au long de cette recherche : Gladisse et Ludovic Molingo, Christophe Delaigue, Emmanuel Albuquerque, Emeric Dupont, Valérie Gillier, Irène Ondima, Carine Pele, Ursel Nkouka Louthé, Lidwine Kimbekete, Kim Fila, Elisabeth Nyongo Mbadinga, maman Adrienne, tonton Faustin et maman Ida, maman Solange, papa Norbert et maman Jacquie, ya Evelynne, Nadège, les familles Biyela, Mitsieno, Babela, Baniakina, Nicolle, Schmück, Charamel, Robin, Sirven, Renaudin, Grelier, Saincotille, Gindre, Huré, Bollé, Kondé. Merci à mes familles grenobloise, berjallienne, saint-loupienne, auversoise et butryote, véritable extension de mon lignage.

Merci à mes étudiantes et étudiants (principalement celles et ceux de l'Université Paris Cité), à toutes les personnes qui ont contribué à l'élaboration de ce travail.

RÈGLES DE TRANSCRIPTION DES LANGUES LOCALES

Je m'inspire ici de la transcription phonétique et du mode de transcription adopté par Hagenbucher-Sacripanti¹. Étant donné l'usage de plusieurs langues bantoues (vili, munukutuba, lingala, kongo-lari), j'ai choisi de ne pas préciser la longueur des syllabes. Quant aux noms propres, ils conservent leur orthographe officielle.

a [a] comme pâle
u [u] comme clou
o [o] comme pot
e [e] comme fée
g [g] comme gant
k [k] comme calme
ci [tʃi] comme *chicken*
s [s] comme site
ng [ŋ] comme longuement

1. F. Hagenbucher-Sacripanti, *Santé et rédemption par les génies au Congo. La « médecine traditionnelle » selon le Mvulusi*, Paris, Publisud-Orstom, 1989.

LISTE DES SIGLES ET ACRONYMES

ACAP: Association congolaise d'amitié entre les peuples
ACSSp: Archives de la Congrégation du Saint-Esprit (Chevilly-Larue)
COC: Comité de crise (organe du CPA)
COSERCO: Conseil supérieur des Églises de réveil du Congo
CPA: Christianisme prophétique en Afrique
CPAEL: Christianisme prophétique en Afrique, Église lassyste
CSA: Conseil supérieur d'administration (organe du CPA)
CST: Conseil supérieur théocratique (organe du CPA)
CTP: Conseil théocratique provisoire (organe du CPA)
CTU: Comité transitoire d'unification (organe du CPA)
DGT: Direction générale théocratique (organe du CPA)
ECC: Église du Christianisme céleste
EEC: Église évangélique du Congo
EJCSK: Église de Jésus-Christ sur terre par le prophète Simon Kimbangu
GTCPA: Groupe théâtral du Christianisme prophétique en Afrique
JMNR: Jeunesse du Mouvement national de la révolution
MNP: Mouvement national des pionniers
MNR: Mouvement national de la révolution
PCT: Parti congolais du travail
RDPS: Rassemblement pour la démocratie et le progrès social
RFI: Radio France internationale
UDDIA: Union démocratique de défense des intérêts africains
UJSC: Union de la jeunesse socialiste congolaise
URFC: Union révolutionnaire des femmes congolaises

PRÉFACE

Si l'on admet, après Georges Balandier, que le politique est partout, diffus dans chaque institution et dans chaque comportement humain ; et si l'on conçoit surtout que le politique est là où on ne l'attend pas, dans tous rapports sociaux où se nouent des liens de domination, de quête de légitimité et d'indépendance, alors cet ouvrage s'inscrit dans une fine et talentueuse anthropologie politique du religieux.

L'Église de Zéphirin est née en 1948 dans les environs de Pointe-Noire au Congo-Brazzaville, en pleine « situation coloniale ». Elle est l'œuvre d'un prophète, Lassy Simon Zéphirin qui, tels nombre d'autres guides ou messies en ce lieu et à cette époque, trouva dans le religieux un langage de contestation de l'ordre politique. Là est le cœur de ce travail, remarquablement mené par l'ethnographe Fred O. Biyela : cette Église est une affaire de pouvoirs – religieux, politiques, hiérarchiques, lignagers, sorcellaires – qui s'entremêlent, et qui sont tour à tour mobilisés par des adeptes qui cherchent aussi parfois à s'en défaire. L'originalité de l'analyse repose, ici, sur l'articulation centrale des questions lignagères – héritées et construites – à partir desquelles les modes d'exercice des pouvoirs et leurs remises en cause peuvent être appréhendés. Ainsi nous trouvons-nous face à un prophète qui, pour fonder son Église, mêla croyances loango et chrétiennes, constitua un système lignager composé de différents chefs (de villages, de lignages et de terres) devenus pasteurs, et créa une famille-Église avec des disciples dénommés frères et sœurs. Or, malgré lui, ce prophète conçut une structure qui réunit toutes les conditions favorables à une mise en concurrence, logique et inéluctable, des lignages construits et hérités.

Pour tout lecteur non connaisseur de cette zone de l'Afrique, comme pour tout lecteur spécialiste de la vie politique congolaise, cet ouvrage éclaire, comme le fit en son temps Georges Balandier¹, l'histoire du Congo

1. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1955, 529 p.

à travers le prisme du religieux. Car après tout, quel intérêt peut-on trouver dans l'analyse d'une énième Église prophétique, si ce n'est dans ce qu'elle dit de la société où elle est apparue et où elle évolue ? Cet ouvrage propose un continuel va-et-vient entre le dedans et le dehors, le spirituel et le monde tangible, l'Église et l'État, montrant ainsi le Congo d'hier et d'aujourd'hui, et les imbrications politico-religieuses d'un régime marxiste-léniniste qui ne s'est jamais départi d'un rapport au monde empreint de forces mystiques. Dans ce pays, et l'ouvrage le montre avec brio, toute action politique est toujours analysée en termes religieux. Une mort inattendue ou brutale, un élu indétrônable, un rapport de force inégal, chacun interprète tout événement par la mobilisation de puissances surnaturelles. Cela fait le succès d'une Église anti-sorcellaire telle que celle de Zéphirin qui, parce qu'elle lutte contre les attaques en sorcellerie, entretient par la même occasion cette représentation des rapports sociaux sous domination de forces occultes.

Ce crédo la rend forte, puissante, et attire jusqu'au rang des hommes politiques les plus influents, dont les liens avec l'Église sont plus qu'intimes. D'ailleurs, dès le départ, la démarche religieuse du prophète Lassy était politique, inscrite dans la lutte anticoloniale. Aujourd'hui, les guerres de gouvernance internes à l'Église intéressent au plus haut niveau de l'État, qui s'en tracasse et tente, parfois à ses dépens, de les diriger. Les autorités policières n'hésitent pas à prendre fait et cause pour un clan contre un autre, et les fidèles s'en réfèrent aussi au politique pour régler leurs différends. Preuve de cet enchevêtrement politico-religieux, l'Église est structurée et organisée comme un parti ou un syndicat, et elle semblerait entièrement sous tutelle politique, si l'on n'avait pas compris que le politique est lui-même sous emprise religieuse.

Ainsi cet ouvrage nous parle-t-il tout autant (voire davantage) de la société congolaise et de ses rebonds historiques, de ses luttes et de son organisation actuelle, que d'une pratique religieuse dont la caractéristique première est de se caler, par mimétisme, sur les mécanismes politiques et sur un langage militaro-marxiste-léniniste. Au centre de ces enjeux bien complexes et parfaitement décrits, les fidèles de l'Église de Zéphirin sont entraînés, quant à eux, dans deux démarches opposées et forcément entrelacées par une relation de cause à effet. Ils sont, tout d'abord, assujettis à l'Église, éduqués dans des rituels bien rodés, pris dans des habitus de pensées et de comportements, et soumis à un contrôle social, reposant sur des dispositifs de pouvoirs réels et surnaturels. L'ouvrage appréhende ainsi le rapport à soi, les techniques de soi, les modes d'appropriation, de réappropriation et de reproduction des normes par les disciples. Mais ceux-ci sont aussi, dans un second temps, paradoxalement libres de contester l'autorité de leurs chefs.

Ils remettent en cause leur hiérarchie, produisent et entretiennent des clivages internes à l'Église, dans un contexte de rivalités familiales et d'une guerre de succession.

Les conflits prennent l'aspect d'une lutte générationnelle, la famille-Église se divise, la légitimité des aînés s'abîme, et les plus jeunes s'octroient le droit d'user des rituels pour désavouer les anciens. Cette « révolution » au sein de l'Église, qui couvre finalement plusieurs années, se met en scène. Plusieurs situations sont décrites par Fred O. Biyela avec une telle précision que le lecteur, comme projeté dans un film, imagine parfaitement les séquences. L'écriture est fluide, le texte vivant. L'ethnographie captive. Les « insoumis » de l'Église sont là, sous nos yeux, et le lecteur est passionné par le déroulement de crises dont le langage des corps révèle à la fois l'assujettissement des fidèles et leur lutte contre les dispositifs de pouvoir. L'approche par les matérialités (cloches, bougies, pagnes, soutanes, transes, ancêtres, etc.), très pertinente dans l'étude du « religieux en train de se faire »², favorise la description de ces crises, de leur mise en scène, et sert l'analyse du tiraillement – grand classique des sciences sociales depuis leur création – entre imposition des normes (création du sujet) et remise en cause de celles-ci (transformation du sujet en acteur).

Dans l'Église de Zéphirin, telle qu'elle est abordée par Fred O. Biyela, il est effectivement question de modernité, de rationalisation et de subjectivation des individus en quête de liberté³. L'ouvrage tourne sans cesse autour des contrôles, réels, symboliques, lignagers et sorcellaires : celui des responsables de l'Église sur les fidèles, celui des pasteurs sur leurs concurrents, celui des aînés sur les cadets, des hommes sur les femmes, celui des forces occultes sur les êtres de chair, celui des politiques sur le religieux, et vice versa. En échange, dans une réaction logique, il est également question de renversement des rapports de force, d'instrumentalisation des codes par ceux qui refusent de se soumettre à une autorité ecclésiastique qu'ils ne tolèrent pas. À partir d'une querelle de succession, Fred O. Biyela nous dépeint une microsociété, l'Église, inscrite dans l'histoire générale du Congo, dictée par un imaginaire religieux où l'occulte mène le jeu, et où les individus se débattent pour exister malgré les forces contraires.

Mais cet ouvrage nous parle également d'une autre forme de contrôle, celle exercée sur l'enquêteur, l'ethnographe originaire de la localité – ce qui le rend d'emblée suspect – qui tente de débrouiller tout ce contexte

2. A. Mary, « En finir avec le bricolage... ? », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 116, 2001, p. 27-30.

3. A. Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard, 1994.

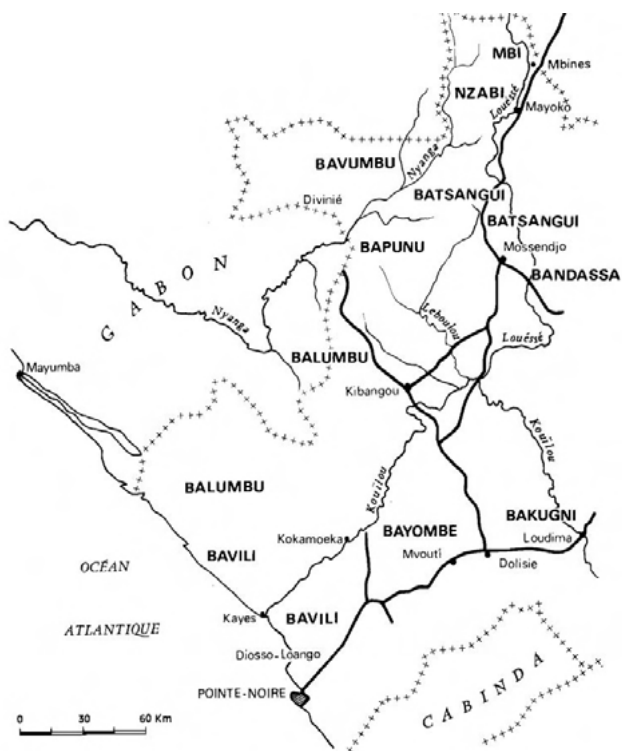
d'enchevêtrement des pouvoirs. Tirailé par les membres de l'Église qui veulent l'attirer dans leur camp, et lui refusent par conséquent le droit de parler à leurs « ennemis », Fred O. Biyela narre son parcours de « recherche », scientifique pour lui, en quête de forces mystiques pour ses interlocuteurs. Ce jeu sémantique autour de sa « recherche », révélateur de l'ambiguïté quant au bien-fondé de sa présence sur le terrain d'enquête, engendra quelques déboires à l'auteur qui fut soupçonné de volonté d'enrichissement personnel ou de celui de ses professeurs, grâce aux pouvoirs surnaturels issus de cette Église et importés en France. Aussi fut-il menacé, à plusieurs reprises, de sanctions invisibles si les intentions de sa « recherche » étaient peu louables. L'auteur fut également réprimandé par ses « pères », sur son terrain, lorsqu'il fut accusé de déloyauté pour avoir enquêté auprès des « insoumis » qu'il ne devait pas approcher. Ce fut là une manière de surveiller son travail, instrumentalisé aussi par les plus jeunes qui, à leur tour, lui reprochèrent d'être du camp des aînés. Par conséquent Fred O. Biyela fut constamment sous le regard contrôlant de ses hôtes, des fractions rivales, et des forces occultes, en vue de le soumettre à un statut (tantôt cadet, tantôt aîné), d'anéantir sa potentielle dangerosité et de limiter ses propres pouvoirs.

In fine, et c'est ainsi que l'ouvrage se clôt, revenons au politique. Les jeunes « insoumis » de l'Église s'associent – et sont associés – aux jeunesses socialistes, certains d'entre eux valorisant leur appartenance au parti et leur militantisme passé, pour prouver leur conviction et leur volonté sans faille de destituer les autorités ecclésiales dont ils n'acceptent pas la légitimité. Ce rapprochement entre jeunesse religieuse et militantisme politique crée une radicalité dans le langage de ces « insoumis » qui n'hésitent pas à user de la menace, même ritualisée, pour mettre en garde ceux qui, parmi les pasteurs, ont fait le choix de les suivre. « Si tu recules, nous t'abattons » : cette formule guerrière, familière par l'emploi du « tu », brise les règles d'ânesse, de supériorité hiérarchique, comme le faisaient les jeunes « camarades » du parti marxiste-léniniste qui tutoyaient, dans la révolution congolaise, le « camarade président ». La boucle est bouclée : le politique revient aujourd'hui par la grande porte. Cette association permet d'accoler l'État à l'Église, de se référer à lui en cas de litiges, d'appeler les forces de l'ordre qui deviennent prépondérantes sur les forces religieuses. L'imbrication du religieux et du politique, la domination de l'Église par « l'État-parrain » comme le nomme Fred O. Biyela, sont actées dans un contexte de continuelle militarisation de l'État congolais. Celui-ci n'est plus seulement contrôlant, il devient également mécène de l'Église, il la fait vivre. Alors, il est tout à fait compréhensible que les jeunes « insoumis » réactivent leur

militantisme politique pour, non seulement renverser la hiérarchie de l'Église, mais également s'octroyer une place de choix dans l'appareil d'État. Figures de réussites religieuses et politiques vont de pair, aujourd'hui encore plus qu'hier.

Fabienne Samson
Anthropologue HDR
IRD/IMAF

**Le Loango dans le sud du Congo-Brazzaville:
localités, frontières et populations**



Source: F. Hagenbucher-Sacripanti, *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango, République populaire du Congo*, Paris, Orstom, 1973, p. 19.

INTRODUCTION

Ce livre entend apporter un regard renouvelé sur la manière d'appréhender les pouvoirs et les modes de gouvernance en Afrique, à partir d'un mouvement politico-religieux étudié au Congo-Brazzaville. La recherche ici menée repose en effet sur un matériau inédit principalement recueilli au sein du « Christianisme prophétique en Afrique », aussi appelé « Église de Zéphirin »¹.

La littérature nous indique que les mouvements prophétiques et messianiques – qui répondent à des attentes toujours actualisées – s'organisent souvent autour d'un prophète fondateur considéré comme un envoyé de Dieu, un libérateur à qui sont attribuées des « dispositions singulières [...] attestées par [sa] biographie »². Balandier fut l'un des premiers chercheurs africanistes à porter un intérêt particulier sur ces mouvements religieux qui, dès les années 1950, conduisirent à « de profondes mutations dans les sociétés africaines en "situation coloniale" »³. Dans une perspective diachronique, Balandier analysait les mouvements prophétiques et les dynamiques qui s'opéraient au sein de l'univers culturel kongo en contexte de crises sociopolitiques⁴. C'est dans ces conditions que l'auteur des *Brazzavilles noires* concevait le christianisme

1. Mis à part quelques références de publications évoquant cette Église, le principal travail a jusqu'ici été celui de Catherine Faudemay mené sous la direction de Georges Balandier : C. Faudemay, *Le « christianisme prophétique en Afrique » ou « lassysme », une Église nouvelle dans l'histoire culturelle du Loango*, Mémoire de DEA, EHESS, Paris, 1986. Ce sont, en outre, les conseils d'André Mary qui m'ont orienté vers ce terrain presque inexploré.

2. A. Mary, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1999, p. 85.

3. F. Samson, « Une anthropologie politique du religieux. Sur les traces de Georges Balandier », *Cahiers d'études africaines*, n° 228/4, 2017, p. 995.

4. Le royaume de Kongo, duquel deux pays tirent leur nom, recouvrait une partie des territoires actuels du Congo-Brazzaville, de la République démocratique du Congo, de l'Angola et du Gabon. Il s'étalait donc sur la partie occidentale de ce qu'est devenue l'Afrique

comme un supplément de puissance qui n'excluait pas la religion traditionnelle⁵. Évoquant Balandier, Bastide parlait d'« un changement de perspective » de ce dernier qui se plaçait « non plus au point de vue du colonisateur, mais au point de vue du colonisé » afin de mettre en lumière « le rôle du messianisme comme forme de résistance à la domination et à l'exploitation des peuples colonisés par les colonisateurs, lorsque la voie de la résistance politique est bouchée, et qu'il n'y a plus que la voie religieuse par laquelle puisse passer la protestation »⁶. Pour ainsi dire, les prophétismes et les messianismes apparaissent comme des « mouvements religieux des peuples opprimés »⁷. Ce constat offre la double perspective spatio-temporelle selon laquelle, d'une part, les messianismes ne sont pas spécifiques à une zone géographique donnée et, d'autre part, ces phénomènes traversent les âges au point d'être actifs même après la colonisation, comme l'attestent les données récentes analysées dans cet ouvrage. Messianismes et prophétismes s'adaptent de fait aux « nouveaux modes de religiosités »⁸ consécutifs au pluralisme des années 1990.

Malgré leur évidente proximité sémantique, les catégories d'analyse du prophétisme et du messianisme diffèrent en ce que l'une englobe l'autre. Le prophétisme apparaît en effet comme la matrice au sein de laquelle fourmillent les « messianismes », les « millénarismes », les « syncrétismes ». Cette approche de Lanternari trouve un écho favorable chez Mary pour qui « la catégorie ou la matrice première, "la structure phénoménologique" de ces mouvements indigènes, anciens ou modernes, c'est le prophétisme. Le messianisme est une catégorie seconde qui désigne un ensemble de représentations collectives et de croyances partagées qui éclaire le sens de l'entreprise prophétique »⁹.

En partant de ces différentes approches et de la particularité de l'Église de Zéphirin, je privilégie la notion de prophétisme. Le fondateur de cette Église est en effet communément appelé « prophète », en dépit des promesses messianiques qui ont toujours caractérisé sa confession

centrale. Le Kongo, le Kakongo, le Ngoye et le Loango constituaient les « États » fédérés dans cet espace géographique dont l'organisation politique remonte au XIII^e siècle.

5. G. Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1965, p. 39.

6. R. Bastide, *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970, p. 277.

7. V. Lanternari, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés*, Paris, Maspero, 1962.

8. F. Samson, « Une anthropologie politique du religieux. Sur les traces de Georges Balandier », art. cit., p. 996.

9. A. Mary, « Messianisme et syncrétisme dans les initiatives prophétiques d'Afrique noire. Les enjeux d'une postface et d'une rencontre », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 161, 2013, p. 56-57.

religieuse. Ainsi réinventée, la tradition prophétique du pays Kongo se situe au croisement des logiques culturelles de Loango et de multiples influences extérieures.

RÉINVENTION D'UN HÉRITAGE PROPHÉTIQUE

L'Église de Zéphirin réinvente et actualise les manifestations prophétiques de l'ancien royaume de Kongo. C'est au Congo-Brazzaville qu'elle est apparue en 1948, dans les environs de Pointe-Noire. Son fondateur Lassy Simon Zéphirin (1905-1974) entendait ainsi lutter contre la sorcellerie et contre toutes sortes de situations inconfortables, notamment celles relevant de la colonisation¹⁰. La portée anticoloniale de l'Église de Zéphirin résulte entre autres du parcours de son prophète fondateur, un natif de la zone côtière de Loango. Cette région avait connu les ravages de la traite négrière, puis les travaux forcés de la colonisation, si bien qu'il s'exila dans le Congo belge avec son frère aîné en 1920. Il échappait ainsi à la construction meurtrière du Chemin de fer Congo-Océan (CFCO), avant d'être mobilisé dans l'armée française contre l'occupation nazie au plus fort de la Seconde Guerre mondiale.

Au-delà de son expérience individuelle, Lassy bénéficia d'un contexte favorable à l'éclosion de son mouvement. D'une part, les initiatives contestataires des populations colonisées, l'après-Seconde Guerre mondiale et la Constitution de la IV^e République entraînaient un progressif pluralisme politique et religieux dans les colonies françaises. D'autre part, l'espace géographique de l'ancien royaume de Kongo a constamment revendiqué sa tradition prophétique issue de la première évangélisation de missionnaires catholiques européens. Ils y étaient arrivés en 1490, peu après le franchissement réussi de l'embouchure du fleuve Congo par le navigateur portugais Diego Cão en 1483. La Contre-Réforme et les croisades – qui réprimaient les « hérétiques » et proscrivaient les traditions locales jugées « fétichistes » – suscitérent les premières manifestations messianiques, dont la plus illustrative fut celle de la prophétesse Kimpa Vita. Entreprise vers la fin du XIX^e siècle, la seconde évangélisation déclencha l'apparition des *ngunza*, c'est-à-dire les prophètes produits dans les nouvelles circonstances politico-religieuses des colonisations belge, française et portugaise. Au cœur de ces reconfigurations locales, l'ancien catéchiste protestant Simon Kimbangu – baptisé en 1915 au

10. Lassy est le nom du prophète, et Simon Zéphirin ses deux prénoms. D'après les usages au Congo, le prophète est plutôt appelé Lassy, tandis que Zéphirin s'applique à son Église. Rappelons que le terme Église (avec « É » majuscule) désigne une institution ecclésiale, tandis que l'église avec un « é » minuscule signifie « le temple ».

sein de l'Église de la « Baptist Missionary Society »¹¹ – constitue la plus importante figure prophétique. C'est de lui que se réclame le mouvement *ngunziste* auquel se rattache l'Église de Lassy qui continue d'en redéfinir et d'en actualiser les modalités rituelles. L'influence qu'exerça Kimbangu sur Lassy remonte en effet à l'exil de ce dernier au Congo belge. Il s'installa dans la province contestataire du Bas-Congo dans les mois qui précédèrent l'arrestation de Kimbangu survenue en 1921. Aussi Lassy vécut-il de près les répressions coloniales, notamment la déportation de 126 kimbanguistes « liés, chaînes au cou [...] et isolés dans des centres de relégation »¹².

Outre le kimbanguisme, Lassy connut de fortes influences matsouanistes. André Grenard Matsoua – dont se réclame le matsouanisme – avait été mobilisé comme combattant dans l'armée française durant la guerre du Rif au Maroc, puis pendant la Seconde Guerre mondiale. Fondateur de l'« Amicale des originaires de l'Afrique équatoriale française », Matsoua militait pour l'égalité des droits entre la métropole et les colonies françaises. Il dénonça le « Code de l'indigénat » qui « représenta l'abomination coloniale dans tout l'Empire français »¹³, en raison des discriminations et des répressions auxquelles étaient juridiquement livrés les sujets coloniaux. Les actions de désobéissance civile valurent à Matsoua une mort en détention en 1942, peu avant la vision inaugurale de Lassy survenue en 1948.

Au regard de l'héritage spirituel et politique des variantes kongo du prophétisme, la particularité de l'Église de Zéphirin réside dans son ancrage historique de Loango. Bien plus, elle en revendique l'héritage socioculturel au point d'être appelée « *Nzambi Baloangu* » (religion des Baloangu, c'est-à-dire des populations de Loango). Il s'agit d'une assignation identitaire qui repose sur la proximité géographique, culturelle et linguistique entre le prophète fondateur et son Église. Cette étiquette est d'autant plus assumée qu'elle investit les écrits officiels. Dès la première page, un document interne de l'Église de Zéphirin la présente comme un « maillon non négligeable de la civilisation Loango »¹⁴. L'Église est ici définie comme un « arbre de vie planté par Dieu dans

11. H. Desroche, « D'un Évangile à une Église. Note sur le Kimbanguisme et la diversité de ses images », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 31, 1971, p. 11.

12. S. Asch, *L'Église du prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre : 1921-1981*, Paris, Karthala, 1983, p. 27-28. Voir aussi J.-L. Vellut (dir.), *Simon Kimbangu, 1921 : de la prédication à la déportation. Les sources*, vol. 1, Bruxelles, Académie royale des sciences d'outre-mer, 2005.

13. S. Thénault, « Le "code de l'indigénat" », in A. Bouchène et al. (dir.), *Histoire de l'Algérie à la période coloniale, 1830-1962*, Paris, La Découverte, 2014, p. 200.

14. *Historique et cantique vili*, document interne.

le royaume de Loango, y a pris racine [*sic*] et croît par la grâce de Dieu »¹⁵. Elle se présente aussi comme « un produit spirituel Loango de très haute qualité »¹⁶. De la même manière, un curé catholique atteste que « l'Église de Zéphirin est dépositaire de la civilisation de Loango »¹⁷. Autrement dit, cette civilisation se donne à voir au sein de l'Église de Zéphirin qui en conserve les éléments matriciels.

En plus d'un ancrage dans le Loango, l'Église de Zéphirin se nourrit de fortes influences extérieures, d'autant plus qu'elle est active au Congo-Brazzaville, en Angola, en Centrafrique, au Gabon et en RDC. Lassy se singularise également au travers de ses référents culturels variés, qui sont consécutifs à ses nombreux voyages entrepris comme matelot en Europe, entre 1921 et 1946. Engagé dans la marine belge, il séjourna à Anvers où il développa des talents de danseur et de boxeur. C'est au cours de cette période qu'il entra en contact avec deux figures ésotériques d'Anvers, à savoir F. Wittemans (1872-1963) et G. Roux (1903-1981), respectivement « secrétaire des Congrès spirituels mondiaux » et animateur du « Christ de Montfavet »¹⁸, association actuellement dénommée « Alliance universelle ». Devenu prophète, Lassy se rendit aux États-Unis en 1969, où il fut reçu par l'ambassadeur du Congo.

Intégré à la doctrine de son Église, le plus important des voyages de Lassy fut son séjour dans un ashram en Inde, ashram de la « Divine Life Society » à Rishikesh (juillet 1968-janvier 1969), séjour au terme duquel on le nomma « Sri Lassy ». Sur son tombeau, des écrits relatifs à ce voyage évoquent la consécration d'un prophète placé au-dessus des 34 plus grandes religions du monde. Plutôt que d'interroger la véracité d'une telle information, il convient d'observer la manière dont les dogmes de l'Église prophétique l'inscrivent dans un processus de globalisation qui transcende l'héritage prophétique de Kongo et de l'ancrage culturel de Loango. Prenant en compte les dynamiques locales marquées par des influences extérieures, j'appréhende donc l'Église de Zéphirin dans les processus de « cosmopolitisation » sans me limiter à la singularité de ses « productions culturelles »¹⁹. Je ne me limite pas non plus à la manière

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. Entretien avec l'abbé E. Makosso, Pointe-Noire, février 2014.

18. M. Sinda, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Payot, 1972, p. 342.

19. S. Capone et A. Mary, « Les translogiques d'une globalisation religieuse à l'envers », in K. Argyriadis et al. (dir.), *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*, Louvain-la-Neuve, L'Harmattan-Academia/IRD, 2012, p. 36.

dont l'Église de Zéphirin s'est approprié l'œuvre missionnaire. Cette posture, qui dépasse celle du « nationalisme méthodologique »²⁰, permet de rendre compte de la complexité des influences extérieures, au-delà du paradigme syncrétique qui caractérise les prophétismes en Afrique, et plus particulièrement au Congo-Brazzaville.

L'ÉGLISE DE ZÉPHIRIN DANS LE CHAMP RELIGIEUX CONGOLAIS

Estimée à environ 5 millions d'habitants, la population congolaise est chrétienne à 89,9 %, dont 62 % de catholiques, 12,7 % de protestants (notamment ceux de la mission suédoise dénommée « Église évangélique du Congo »), 13 % appartenant aux Églises pentecôtistes et prophétiques²¹. C'est donc parmi ces 13 % de fidèles chrétiens que figurent ceux de l'Église de Zéphirin. Faute d'études statistiques sur leur institution, les responsables de l'Église de Zéphirin avancent le chiffre d'environ 26 000 fidèles au Congo-Brazzaville, dont près de 10 000 dans la ville de Pointe-Noire. Quoi qu'il en soit, ces effectifs traduisent un déclin par rapport à ce qu'était le mouvement de Lassy à ses débuts : « Dès 1955, les autorités admettaient que le bougisme [nom attribué au mouvement de Lassy] avait attiré plus de 45 000 fidèles, dont le nombre augmentait sans cesse, grâce à des prédicateurs qui allaient prêcher dans les villages non encore convertis²². » En comparaison des catholiques et des protestants, les fidèles de Zéphirin sont donc une petite minorité plus ou moins assidue. De fait, l'importance de cette institution prophétique ne repose pas tant sur ses effectifs que sur ses rapports étroits avec la politique : une Église aux allures d'une « religion d'État »²³ et dont l'histoire est reliée à celle du Congo-Brazzaville.

La complexité des diverses influences dont témoigne l'Église de Zéphirin réside certes dans le parcours atypique de son prophète, mais davantage dans l'histoire politique du Congo postcolonial : les trois décennies de régime marxiste-léniniste (1963-1991) ont largement

20. U. Beck, « Nationalisme méthodologique – cosmopolitisme méthodologique : un changement de paradigme dans les sciences sociales », *Raisons politiques*, n° 54, 2014, p. 103.

21. D'après les statistiques de 2010 établies par le Centre for the Study of World Christianity, F. O. Biyela, « Le christianisme au Congo-Brazzaville », in I. Apawo Phiri et D. Werner (éd.), *Anthology of African Christianity*, Oxford, Regnum Books International, 2016, p. 535.

22. P. Vennetier, *Pointe-Noire et la façade maritime du Congo-Brazzaville*, Paris, Orstom, 1968, p. 414.

23. P. Moukoko, *Dictionnaire général du Congo-Brazzaville. Alphabétique, analytique et critique, avec des annexes et un tableau chronologique*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 186. La Constitution du 8 juillet 1979 comptait l'Église de Zéphirin parmi les sept confessions religieuses officielles, au détriment de 95 autres stigmatisées et réprimées comme « sectes » jusqu'à l'ouverture démocratique des années 1990.

influencé l'organisation hiérarchique de l'Église prophétique. Ainsi, le pouvoir d'État contribue à façonner des sujets religieux. Dans ces conditions, les « souverainetés » ecclésiales et étatiques se concrétisent « au sein des mêmes espaces géo-humains et au sein du même champ historique », sources d'interactions inéluctables²⁴.

LES MODES DE GOUVERNANCE ET LEUR INCIDENCE DANS LA PRODUCTION DES SUJETS

Les interactions du politique et du religieux se donnent à voir dans la manière dont l'État place constamment sous sa tutelle l'Église de Zéphirin, au point d'avoir imposé, en 1984, un autre chef que celui publiquement désigné par le prophète. Partant de ce fait et des réitérations toujours actuelles du « patronage » étatique d'actions ecclésiales, ce livre soutient l'inscription commune du politique et du religieux dans un même « lieu d'exercice du pouvoir »²⁵. Or, l'imbrication des deux instances est souvent symptomatique des « fondamentalismes »²⁶, qui ne caractérisent pas l'Église de Zéphirin. Mon approche se base plutôt sur la capacité des « instances politiques et religieuses à entrer en contact sous toutes sortes de formes relationnelles »²⁷. Il en est ainsi des sociétés d'Afrique subsaharienne qui ne dissocient guère ces deux instances²⁸, si bien que Lassy assumait les fonctions de leader religieux et d'acteur politique susceptible d'influencer le parcours des élites congolaises, de 1953 à sa mort en 1974.

En réalité, les sociétés africaines n'ont pas le monopole de la fluidité entre le religieux et le politique. Aux États-Unis d'Amérique s'observe une « immixtion et une présence réciproques du politique dans la sphère du sacré »²⁹. C'est l'omniprésence des pouvoirs qui explique le caractère

24. J.-A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p. 23.

25. A. Kouvouama, « Conférence nationale et modernité religieuse au Congo », in CURAPP (dir.), *Questions sensibles*, Paris, PUF, 1998, p. 36-37.

26. M. Juergensmeyer, « Symbolic Violence: Religion and Empowerment », in M. B. ter Borg et J. W. van Henten (éd.), *Powers. Religion as a Social and Spiritual Force*, New York, Fordham University Press, 2010, p. 39-50 ; N. Caron et G. Marche, « Introduction. Du religieux au politique. Terrains anglophones », in N. Caron et G. Marche (dir.), *La politisation du religieux en modernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 7-14.

27. É. Claverie, « Religion et politique », *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n° 51, 2008, p. 4.

28. S. Fath et C. Mayrargue, « Les nouveaux christianismes en Afrique. Introduction thématique », *Afrique contemporaine*, n° 252, 2014, p. 21-22.

29. A. Barb, « La gauche religieuse et la réforme démocrate du système de santé : étude de cas sur la politisation du sacré aux États-Unis », in N. Caron et G. Marche (dir.), *La politisation du religieux en modernité*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2015, p. 165.

« diffus » du politique, à tel point que les « croyances et rites d'immolation » peuvent se comprendre comme un « lieu du politique »³⁰. La séparation rigide entre religion et sécularité relève donc d'une construction historique occidentale, comme le montrent les lois qui « sécularisent » la France au début du XX^e siècle³¹. En revanche, la société congolaise « méconnaît la distinction tranchée entre champ religieux et champ politique »³². Comment alors comprendre mon évocation du politique *et* du religieux comme deux catégories distinctes ? Comment justifier la séparation *formelle* de ces deux catégories ?

De fait, ce distinguo que j'adopte pourtant comme mode opératoire exprime le point de vue émique. C'est donc le terrain qui m'impose cette séparation formelle, de laquelle les analyses contextualisées s'affranchiront ponctuellement en s'appuyant sur des données de ce même terrain. Autrement dit, l'ethnographie a permis de déconstruire un découpage institutionnalisé du politique et du religieux, que mes interlocuteurs appellent respectivement *mambu ya kinsuni* (affaires charnelles) et *mambu ya kilunzi* (affaires spirituelles). Au niveau de l'État, l'institutionnalisation de cette séparation prend corps dans les Constitutions successives du Congo-Brazzaville ; des textes constitutionnels fidèles à la loi de 1905, relative à la laïcité en France et dans ses anciennes colonies. C'est à ce titre qu'en 1971 la deuxième personnalité politique du Congo mit en garde des missionnaires catholiques, pendant une période marxiste-léniniste résolument anticléricale : « Notre Constitution [...] fait bien la séparation entre l'État et l'Église et, dans les pays d'où ces messieurs viennent, l'Église est bien séparée de l'État³³. » C'est dans cette même perspective que l'Église de Zéphirin se dit officiellement *apolitique*. Plusieurs documents internes de l'institution prophétique martèlent ce caractère apolitique et revendiquent une nature strictement religieuse. Cependant, c'est sous une forme plastique que la séparation institutionnelle du politique et du religieux se traduit dans les faits. Il en est ainsi des logiques plurielles du processus de décolonisation, avec des « figures

30. M. Abélès, *Le lieu du politique*, Paris, Société d'ethnographie, 1983.

31. J. Baubérot, « La Laïcité française. Régulation du sacré ou sacré implicite ? », in F. Champion, S. Nizard et P. Zawadzki (dir.), *Le sacré hors religions*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 82. Voir aussi T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore-Londres, Johns Hopkins University Press, 1993 ; T. Asad, « Penser le sécularisme », *Multitudes*, n° 59, 2015, p. 69-82 ; S. Dayan-Herzbrun, « Utopies anti-autoritaires et projet démocratique en contexte musulman », *Tumultes*, n° 49, 2017, p. 108.

32. J. Tonda, « De l'exorcisme comme mode de démocratisation. Églises et mouvements religieux au Congo de 1990 à 1994 », in F. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique en Afrique*, Paris, Karthala, 1997, p. 251.

33. C. E. Ndalla, cité par le journal *Etumba* n° 180, semaine du 4 au 11 février 1971.

du politique et du religieux »³⁴ comme l'abbé Youlou (premier président de la République)³⁵ et le prophète Lassy.

Au-delà de la trajectoire atypique de Lassy qui voyagea à travers les continents comme matelot, comme soldat des forces alliées pendant la Seconde Guerre mondiale, puis comme prophète ; au-delà du fondateur de l'Église de Zéphirin, ce livre interroge la conduite de ses fidèles dans une institution fortement hiérarchisée. De ce fait, comment l'Église de Zéphirin gouverne-t-elle ses fidèles et de quelle manière s'y produisent les sujets ? Outre les pouvoirs coercitifs de la hiérarchie pyramidale, comment les fidèles se gouvernent-ils eux-mêmes ? Plus précisément, quels sont les modes d'action qui permettent aux fidèles de Zéphirin de se constituer comme sujets politiques ?

Point de départ de la réflexion, ces interrogations visent à comprendre les modes de gouvernance de l'Église de Zéphirin et leur incidence dans la production des subjectivités individuelles et collectives, qui s'approprient des normes relevant de la religion, de la politique et du lignage. J'appréhende le lignage dans sa double acception sociale et idéologique. Social, le lignage renvoie à un groupe de parenté réel ou symbolique. Idéologique, le lignage exprime le lieu de croyances et de pratiques. Ce deuxième sens se rapproche de la notion de « coutume » ou de « tradition » ; il traduit l'ordre politique et social traditionnel. Ainsi, la logique coutumière ou traditionnelle signifie un ordre ancien, que mes interlocuteurs verbalisent en langue vili sous l'expression *cikul' ci buala* (mode de faire ancien, manière d'être du village). Il ne s'agit pas de prétendre à une quelconque pureté originelle, qui relèverait du culturalisme et de l'illusion passéiste dans un contexte de profondes mutations, avec de fortes influences migratoires et globalisantes. Il s'agit en revanche de « comprendre les enjeux de la réactualisation d'un ordre hiérarchique traditionnel »³⁶. J'interroge la réactualisation de cet ordre ancien dans les procédures chrétiennes et étatiques, notamment autour des pouvoirs invisibles, précisément le sorcellaire que j'analyse avant tout comme

34. A. Kouvouama, *Modernité africaine : les figures du politique et du religieux*, Paris, Paari, 2001.

35. Fulbert Youlou s'engagea en politique auprès de son mentor, le père Charles Lecomte, un missionnaire français qui fut élu à l'Assemblée territoriale en 1947. En décembre 1955, la détermination de l'abbé Youlou à poursuivre son engagement politique (auquel s'était opposé son évêque) lui valut cependant une sanction ecclésiale qu'il instrumentalisa à son avantage. Il apparaissait dès lors comme une victime de ses supérieurs européens ; il s'identifiait en outre aux prophètes de la mouvance messianique kongo revêtus du statut de résistants coloniaux. Ce fut l'une des raisons de son ascension politique.

36. O. Leservoisier, « Nous voulons notre part ! », *Cahiers d'études africaines*, n° 179-180, 2005, p. 988.

une technique lignagère prescriptive, normative, voire nécessaire à tout exercice d'autorité.

Ainsi, à l'imbrication de la politique et de la religion, cet ouvrage associe l'instance lignagère que les travaux sur les prophétismes ont peu étudiée. Souvent ces recherches portent sur des crises de succession entre les descendants du prophète fondateur après la mort de ce dernier, comme l'illustre le kimbanguisme³⁷. D'ailleurs, le terme lignage n'apparaît pas dans l'œuvre magistrale de Vellut sur l'histoire du kimbanguisme. L'allusion à la parenté apparaît en bas de page, lorsque l'auteur évoque la mort de la mère de Kimbangu à la naissance du futur prophète qui fut allaité et pris en charge par sa tante maternelle³⁸. Pour sa part, Gonçalves a montré comment la dynamique politique kongo du XVI^e au XVIII^e siècle a contribué à l'émergence de figures prophétiques qui ont œuvré pour la réorganisation des lignages. D'après lui, l'émergence de la prophétesse Kimpa Vita découle entre autres des luttes lignagères relatives à la succession des chefs institués et des chefs traditionnels. Face au système politique influencé par le Portugal, « système dont le formalisme ne rentrait pas dans les conceptions et les pratiques traditionnelles [...], la prophétesse va tenter de créer le royaume du Kongo doté d'un réseau de pouvoir efficace et original et devenir elle-même le vrai roi »³⁹. Autrement dit, l'échec de la légitimation christianisée du pouvoir conduit à la redécouverte de la légitimation lignagère. Les analyses de Gonçalves montrent toutefois des limites, que souligne Yengo. D'après ce dernier, « Gonçalves tombe dans les travers qu'il dénonce ; sous sa plume, le prophétisme et ses enjeux se réduisent à de simples manifestations magico-religieuses et à des luttes pour le pouvoir », à tel point que celles-ci inscriraient « le prophétisme dans une pathologie lignagère »⁴⁰. Aussi Yengo propose-t-il de situer le lignage au centre de tout : « Tout l'incarne, tout y conduit : la terre, les relations humaines, le pacte social, l'organisation politique, la cosmogonie »⁴¹. » Cette prise de position permet à Yengo d'appréhender le prophétisme congolais en termes d'alliance : « Le lieu de l'alliance étant toujours le ventre, le *moyo*, autrement dit le lignage, les nouveaux arrivants [missionnaires

37. A. Mélice, *Prophétisme, hétérodoxie et dissidence. L'imaginaire kimbanguiste en mouvement*, Thèse de doctorat, Université de Liège, 2011.

38. J.-L. Vellut (dir.), *Simon Kimbangu, op. cit.*, p. 69.

39. A. C. Gonçalves, *Le lignage contre l'État. Dynamique politique kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Lisbonne, Instituto de investigação científica tropical, 1985, p. 180.

40. P. Yengo, « Clôture coloniale, horizon messianique. Alliance et contrat prophétique dans le Bassin du Congo », in R. E. Ziavoula, P. Yengo et A. Kouvouama (dir.), *À l'ombre de la ligne de fuite : une alternative des possibles*, Paris, Paari, 2020, p. 180-181.

41. *Ibid.*, p. 189.

européens] sont intégrés dans le *moyo*. Ainsi, la rencontre avec l'autre s'est faite sur fond d'hospitalité inconditionnelle qui a permis de l'intégrer dans la sphère lignagère, le ventre⁴². »

De manière concomitante à ces récents travaux de Yengo, mon apport consiste en l'imbrication des trois composantes (lignage, religion, politique). Bien plus, il s'agit de comprendre les modalités par lesquelles ces sphères entremêlées fabriquent des subjectivités. En d'autres termes, religion, pouvoir d'État et lignage, qui sont liés, constituent ce que je nomme le *trinôme subjectivant*. Une fois posés ces questionnements, l'argument central est celui des enchevêtrements réciproques des pouvoirs, en vertu desquels le trinôme subjectivant permet aux autorités étatiques de produire du religieux et du sorcellaire (ici entendu comme langage de parenté), tandis que les fidèles des Églises chrétiennes sont eux aussi susceptibles des mêmes actions politiques et lignagères. La particularité de ce livre repose en ce sens sur la manière dont ce trinôme produit des sujets.

Pour comprendre l'exercice commun des pouvoirs religieux, lignagers et politiques, au-delà de la laïcité formelle et constitutionnelle, mes observations de terrain me conduisent en effet à adopter le processus de subjectivation comme cadre d'analyse. Foucault, à qui l'on doit cette notion, y donne un double sens : celui du « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance », et la situation du « sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit »⁴³.

La reprise des travaux de Foucault a certes souvent suscité des critiques. Ainsi, Amselle stipule que « la pensée de Foucault est exclusivement eurocentrée » et que « jamais Foucault n'a pris en compte ni ne s'est intéressé aux réalités extra-européennes »⁴⁴. Cependant, loin de sacrifier à une mode épistémologique quelconque qui consisterait à survaloriser les travaux de Foucault, l'outil théorique du processus de subjectivation correspond le mieux à ce que j'observe sur le terrain de l'Église de Zéphirin⁴⁵. J'étudie ce processus à la suite des recherches

42. P. Yengo, « L'autre du prophétisme congolais. Épigénétique du syndrome prophétique chez Sony Labou Tansi », *Continents manuscrits* [En ligne], n° 12, 2019, <https://journals.openedition.org/coma/3897> (consulté le 28 juillet 2022).

43. M. Foucault, « Deux essais sur le sujet et le pouvoir », in H.-L. Dreyfus et P. Rabinow (dir.), *Michel Foucault : un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 302-303.

44. J.-L. Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, p. 17.

45. De la même manière, la gouvernementalité dont il sera question ne répond pas à un conformisme ; elle explicite des données empiriques.

que Bayart et Warnier ont menées sur le politique en Afrique⁴⁶. Précisément, j'interroge l'assujettissement des fidèles de Zéphirin à des « dispositifs » de pouvoir. Je questionne aussi le rapport à soi, l'ethos du « souci de soi » ou encore les « techniques de soi » proposées, voire imposées par cette Église que j'appréhende comme un appareil disciplinaire.

Dans ces conditions, parler de processus de subjectivation au sein d'une Église peut paraître superflu, puisque l'adhésion aux dispositifs religieux implique inéluctablement la soumission à un ordre divin : les fidèles sont sujets de leur Église dont ils partagent les croyances et les pratiques inspirées notamment de la Bible et des traditions locales. Pourtant, le « rapport à subjectivité »⁴⁷ concerne bien les fidèles de l'Église de Zéphirin. En effet, les enchevêtrements réciproques des pouvoirs – principal objet de cet ouvrage – s'observent notamment dans la réappropriation religieuse des normes de l'État. Concrètement, les acteurs religieux miment les mécanismes d'un appareil politique qui se traduisent dans les registres du langage marxiste-léniniste, voire militaire. Leurs pratiques discursives ou non verbales rendent compte des normes de l'histoire politique du Congo qu'ils ont intériorisées et qu'ils reproduisent dans leurs actions. C'est le cas de la « jeunesse » confessionnelle.

Apport majeur de ce livre, l'étude des actions juvéniles explicite les reproductions politiques observables dans des pratiques religieuses, à tel point que j'appréhende la jeunesse prophétique comme un avatar de la jeunesse du parti unique. En effet, la hiérarchie de l'Église de Zéphirin accuse la jeunesse ecclésiale, dont se réclament des leaders parfois sexagénaires, de se comporter comme des activistes de l'ancien parti unique durant la deuxième partie de la période révolutionnaire (1968-1991)⁴⁸. Il s'agira donc de montrer comment les relations intergénérationnelles au sein d'une Église se traduisent par la régénération du régime marxiste-léniniste en contexte pluraliste, sur fond de menaces sorcelaires des anciens qui n'ont guère d'effet sur les jeunes contestataires. Les acteurs fortement politisés de l'institution prophétique s'inscrivent alors dans la logique endogène qui n'autonomise pas le politique et le religieux. Par conséquent, l'assujettissement à l'ordre divin n'empêche

46. Voir notamment J.-F. Bayart et J.-P. Warnier (dir.), *Matière à politique : le pouvoir, les corps et les choses*, Paris, Karthala, 2004.

47. P. Dardot, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », *Revue du MAUSS*, n° 38, 2011, p. 235.

48. La période révolutionnaire s'étend de la chute de l'abbé-président F. Youlou à l'ouverture démocratique, de 1963 à 1991. La brève période de la transition démocratique (1991-1997), qui fait suite à la « Conférence nationale souveraine », a été interrompue par une guerre qui a permis le retour au pouvoir du PCT, l'ancien parti unique.