
Robert Ziavoula, Abel Kouvouama, Patrice Yengo (éd.)

Les territoires du sacré

Images, discours, pratiques



KARTHALA

Comment un mouvement religieux s'implante-t-il sur un territoire et le sacralise-t-il ? Ou, autrement dit, comment les individus, les groupes et les mouvements sacralisent-ils le territoire dans leurs pratiques et représentations sociales, politiques et religieuses ?

Les terrains d'enquêtes de cet ouvrage se situent principalement en Afrique centrale et en particulier au Congo-Brazzaville. Les processus de constitution du sacré sont étudiés à travers différents phénomènes historiques ou plus contemporains. C'est le cas avec le matsuanisme au Congo, les images et les écrans modernes comme dispositifs des sociétés de l'éblouissement, la place du corps du roi dans la société bamiléké, l'implantation du prophétisme japonais Sukyo Mahikari en Afrique de l'Ouest.

Les territoires du sacré sont encore abordés avec les pratiques de deuil au Cameroun, l'étude des métaphores nécrologiques issues des médias à Brazzaville, le tchikumbi et le sacré matrimonial ou bien les rites autour des restes de Pierre Savorgnan de Brazza au Congo.

En explorant un certain nombre de territoires du sacré, ce livre souhaite donner à lire et à comprendre la prégnance du « religieux » dans les sociétés africaines contemporaines et dans les pratiques des acteurs sociaux et politiques.

Textes réunis de : Abel Kouvouama, Ange Bergson Lendja Ngnemzue, Frédérique Louveau, Luc Ngwé, Régine Tchicaya-Oboa, Joseph Tonda, Martin Yaba, Patrice Yengo et Robert Ziavoula.



LES TERRITOIRES DU SACRÉ

Cet ouvrage est publié avec le concours
de l'Institut national des langues
et civilisations orientales (Inalco).

Visitez notre site : **www.karthala.com**

Païement sécurisé

Illustration de couverture : Thomas Rixens, *Autour du sacré*,
encre de Chine, 2016.

© Éditions KARTHALA, 2016
(Première édition papier, 2016)
© ISBN : 978-2-8111-1681-1

**Robert Ziavoula, Abel Kouvouama,
Patrice Yengo (éd.)**

Les territoires du sacré

Images, discours, pratiques

**Éditions KARTHALA
22-24, bd Arago
75013 Paris**

Remerciements

Les textes sélectionnés et rassemblés dans cet ouvrage proviennent des séminaires co-organisés pendant trois années consécutives par Robert Ziavoula, Abel Kouvouama et Patrice Yengo, à l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), dans le cadre du partenariat scientifique entre le Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques (CESSMA) de Paris, le laboratoire « Identités, territoires, expressions, mobilités » (ITEM) de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour (UPPA), le « Réseau interdisciplinaire Afrique monde » (RIAM) de la Fondation Maison des sciences de l'homme de Paris (FMSH) ; cela, avec la participation des enseignants-chercheurs et des chercheurs issus du département de sociologie de l'Université Omar Bongo de Libreville (Gabon), du département de sociologie de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo) et du Fonds des Nations Unies pour l'aide en matière de population (FNUAP-Congo).

Cet ouvrage n'aurait pu être réalisé sans le concours :

- des auteurs qui ont accepté de donner un travail scientifique achevé ;
- des institutions suivantes qui soutiennent et accompagnent les chercheurs et enseignants-chercheurs impliqués dans cette dynamique de recherche collective. Ce sont :
 - le laboratoire « Identités, territoires, expressions, mobilités » (ITEM) de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour (UPPA),
 - le « Réseau interdisciplinaire Afrique monde » (RIAM) de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH) de Paris,
 - les Éditions Karthala (le directeur Xavier Audrain et toute son équipe).

Cet ouvrage a été publié avec la participation financière de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) de Paris et le Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques (CESSMA) de Paris.

Nous leur adressons nos vifs remerciements, et leur exprimons notre profonde gratitude.

Enfin, nous témoignons toute notre sympathie et notre reconnaissance à Madame Claude Fournier de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour (France) qui a réalisé avec compétence et expérience la mise en forme technique de cet ouvrage aux normes des Éditions Karthala.

Introduction

Abel KOUVOUAMA

Les territoires du sacré : images, discours, pratiques est l'ouvrage issu des séminaires co-organisés pendant trois années consécutives par Robert Ziavoula, Abel Kouvouama et Patrice Yengo, à l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), dans le cadre du partenariat scientifique entre le Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques de l'INALCO Paris, le laboratoire « Identités, territoires, expressions, mobilités » (ITEM) de l'Université de Pau et des Pays de l'Adour (UPPA), le « Réseau interdisciplinaire Afrique monde » (RIAM) de la Fondation Maison des sciences de l'homme de Paris (FMSH) ; cela, avec la participation d'autres chercheurs appartenant : au département sociologie de l'Université Omar Bongo de Libreville, (Gabon), au département de sociologie de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville (Congo), enfin, au du Fonds des Nations Unies pour l'aide en matière de population (FNUAP, Congo).

Bien qu'appartenant à ces différentes institutions, la plupart des auteurs participant à cet ouvrage ont une longue tradition intellectuelle commune, désignée par plusieurs enseignants-chercheurs des institutions de recherche internationales (notamment françaises, suédoises et américaines) sous l'appellation de *l'École de Brazzaville*¹. Les recherches interdisciplinaires faites à partir de 1984 dans les équipes de recherches de *l'École de Brazzaville*² sur les constructions des imaginaires religieux et politiques, sur l'Etat, sur les productions littéraires congolaise, africaine et

1. Parmi les membres fondateurs de « l'École de Brazzaville », on citera entre autres, Emmanuel Boundzéki-Dongala, Erasme Dimoneka, Renée Martine Galloy, Nicolas Martin-Granel, Abel Kouvouama, José Maboungou, Joseph Tonda, Laurence Tavernier, Patrice Yengo et Robert Ziavoula.

2. Il s'agit principalement du Groupe de recherches sur l'imaginaire du Laboratoire d'anthropologie (GRILAN), du Groupe d'analyse sur les situations urbaines (GRASSU) de la Faculté des lettres et sciences humaines et du Réseau interafricain d'études urbaines (RIEU) de l'ORSTOM et de l'Ecole nationale d'administration (ENAM), de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville.

internationale, sur la musique et la chanson congolaises de variétés, sur les études urbaines et rurales pousseront ces chercheurs et enseignants-chercheurs à plus de rigueur scientifique dans le traitement des faits sociaux. Mûs par la production de la rationalité critique, ces « intellectuels collectifs » se tiendront à distance de la rationalité instrumentale dont feront usage les « intellectuels de service » du parti unique. En considérant le monde social dans sa globalité, sans pour autant négliger la singularité du social, les animateurs et animatrices de *l'Ecole de Brazzaville* ont toujours cherché, à partir de leurs disciplines respectives de base, à importer d'une discipline à l'autre les méthodes et acquis scientifiques leur permettant de construire des espaces de possible ; ceci afin de construire socialement la réalité, en se livrant à une analyse des situations concrètes. Ils vont ainsi créer en 1993, en pleine guerre civile congolaise, sous l'initiative de Patrice Yengo, l'association citoyenne « Rupture-Solidarité. Elle regroupera alors des enseignants-chercheurs, des chercheurs et des militants associatifs de diverses appartenances, tous animés par une réflexion intellectuelle rigoureuse sur les mutations sociales, politiques et culturelles génératrices de tensions urbaines. Leur revue *Rupture* est un lieu d'échange et d'intervention pour une alternative démocratique. Parmi les thèmes abordés par la dizaine de numéros publiés, on peut citer, l'ethnicité, l'école, l'économie familiale dans la crise, la jeunesse, la violence, l'autonomisation des milices, la nature de l'Etat et de la classe dirigeante au pouvoir ou en exil, les enjeux pétroliers. Certains animateurs de la revue connaissent des migrations forcées au Gabon, en France et aux Etats-Unis. La revue sera éditée en France à partir de 1999 aux Editions Karthala ; elle prend la dénomination *Rupture-Solidarité* et publie des articles de qualité dans la série « *Mutations et Défis en Afrique centrale* » que dirige Patrice Yengo³.

Les questions discutées dans cet ouvrage se déclinent en ces termes : comment un mouvement religieux s'implante-t-il sur un territoire et le sacralise-t-il ? Ou de manière plus triviale, comment les individus, les groupes et les mouvements sacralisent-ils le territoire dans leurs pratiques et représentations sociales, politiques et religieuses ? Et quels sont les enjeux et les dynamiques sous-jacentes à la sacralisation du territoire ? Enfin, quels sont les liens entre lieu/territoire et religion et lieu/ territoire et politique ?

Deux grandes parties structurent l'ouvrage autour, d'une part, des rapports entre politique, sacré, religion, et à partir desquels sur des terrains de recherche spécifiques Abel Kouvouama, Joseph Tonda, Ange Bergson

3. Voir Célestin Monga, *Anthropologie de la colère. Société civile et démocratie en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 1994.

Lendja Ngnemzue et Frédérique Louveau analysent tour à tour les modalités sacrales de production du politique et du religieux ; d'autre part, sur les liens entre territoire de vie et territoire de mort dont rendent compte les contributions successives de Luc Ngwé, Martin Yaba, Robert Ziavoula, Régine Tchicaya-Oboa et Patrice Yengo.

En découvrant les lignes principales des études réunies et synthétisées dans cette introduction, le lecteur pourra aisément identifier les parcours de sens de ce que recouvre de manière pratique la rationalité critique déployée par les uns et les autres.

C'est ainsi que dans sa contribution, Abel Kouvouama part d'une série d'interrogations pour analyser dans une perspective anthropologique, la dialectique des rapports entre le sacré religieux et le sacré politique dans les sociétés d'Afrique centrale. Pourquoi et comment les relectures de la Bible et les réinventions d'une vision autochtone du christianisme occidental, par l'incorporation des référents symboliques occidentaux dans le dispositif ancestral de croyances ont-ils constitué un support de forces subjectif de légitimation politique et religieuse de la contestation et de la révolte collective ? De quelle manière se reconstruisent de nouvelles ancestralités à travers l'enchevêtrement des historicités, des croyances et des pratiques religieuses ? Quelle force morale lie et relie les acteurs religieux à toutes les formes du numineux et du sacré, qu'il soit autochtone ou qu'il vienne d'ailleurs ? Enfin, quels sont antérieurement les cadres symboliques, en tant que matrice de vie, qui, en temps de paix comme en temps de crise, structurent en permanence le lien social dans ces sociétés d'Afrique centrale ? Son travail consiste à étudier, dans la longue durée et dans une approche comparée, les modes multiples de sacralisation du territoire par les individus, les groupes et les collectifs sous le double paradigme du local et du global en déclinant les incidences sur les dynamiques identitaires. La réflexion s'appuie aussi bien sur des recherches empiriques effectuées au Congo-Brazzaville sur les prophétismes et messianismes et en France que sur des recherches documentaires. Il y retient entre autres idées que, dans le contexte de la globalisation du religieux, les pratiques religieuses dans les sociétés d'Afrique centrale, particulièrement dans la société congolaise contemporaine, donnent à voir tout le processus ininterrompu de remodelage et de sacralisation du religieux, ainsi que de recompositions des modalités du croire qui articulent, la croyance, le chant sacré et les postures corporelles significatives de sens.

Pour sa part, à travers l'intitulé *L'image et l'écran : territoires du sacré, dispositifs de l'impérialisme postcolonial*, Joseph Tonda avance

l'idée selon laquelle réfléchir sur les territoires du sacré dans le contexte de la mondialisation implique, entre autres, une réflexion sur les extensions du domaine de ces territoires et donc de leurs transformations sous le poids des logiques capitalistes. Ainsi, les questions que pose le lien entre territoires du sacré et mondialisation peuvent se formuler de la manière suivante : que deviennent les territoires du sacré dans un monde néolibéral de marchandisation de la vie humaine selon la loi de la bioéconomie ; une ère où le corps humain, censé être « sacré » et par conséquent censé incarner l'ultime territoire du sacré, se caractérise par une productivité inouïe des corps vils de l'immigration⁴ ? Comment penser les territoires du sacré dans un monde où la vie nue, c'est-à-dire la vie purement biologique, à travers la figure de *l'homo sacer*, est placée au centre de la société ? Que devient le sens même de l'Etat d'exception, qui signifie la mise au ban sur les plans symboliques et juridiques de catégories d'êtres humains, si le paradigme du biopouvoir moderne est la « mise en valeur des processus biologiques en tant que tels (moléculaires, cellulaires, organiques) » ? Par mondialisation, il entend l'« unification des marchés, en particulier des marchés financiers, mais aussi culturels, avec la chute des barrières de tous ordres, douanières et autres, et aussi avec l'accélération de la communication favorisée par les nouvelles formes techniques de communication, qui rend possible la domination universelle d'un certain nombre de puissances économiques et financières » (Pierre Bourdieu). Dans son travail, il s'attache à montrer que l'image et l'écran, sont non seulement des dispositifs, au sens où l'entend Giorgio Agamben de cette « domination universelle » des marchés financiers et culturels unifiés, mais constituent aussi deux territoires unifiés du sacré au service d'un impérialisme méconnu, l'impérialisme postcolonial. Posséder les corps et les imaginations par les éblouissements fait de cet impérialisme une puissance où la « possession du Saint-Esprit ou du démon sont, notoirement, symétriques » (Alfred Jarry). Notamment, parce que cette force est liée à la mondialisation à travers les logiques néolibérales de la société du spectacle, société des éblouissements, dont ce contexte sert de terrain de déploiement.

En définitive, Joseph Tonda conclut au fait que l'impérialisme postcolonial crée des illusions réelles sur des *seuils*, c'est-à-dire des espaces-temps à la fois séparant et reliant des espace-temps, parce qu'ils sont des espace-temps des rencontres et des transitions, des transactions et des transgressions, des transes et des transits, et dont la caractéristique majeure est de produire des éblouissements, que caractérise, de nos jours,

4. Jacinthe Mazzocchi, « Le corps comme permis de circuler », *Parcours anthropologiques* [En ligne], 9 | 2014, mis en ligne le 23 septembre 2014, consulté le 05 octobre 2014. URL : <http://pa.revues.org/271>

le colonialisme des images et des écrans nouveaux et tout-puissants territoires du sacré ?

Dans sa contribution, Ange Bergson Lendja Ngnemzue enquête sur la genèse et les évolutions du corps du roi bamiléké-Bangoulap comme processus politique et construction historique de la territorialisation/déterritorialisation du monarque à Bangoulap, royaume au sud du pays bamiléké (ouest du Cameroun). Il entend donner une « profondeur historique » à l'analyse de la territorialisation du corps du roi, dans le cas du royaume Bangoulap, en prenant soin de mettre en lumière, sur la longue durée, l'évolution toute en puissance qui a historiquement permis à ce centre du pouvoir d'émerger et de s'affermir dans ce royaume du sud du pays bamiléké. Son analyse indique alors que le sacre du corps du roi est un acte désiré d'un groupe de primo-arrivants sans apparentement (Tet'nsi) qui confiait à un chasseur de métier (Nzua'mi) et migrant plus récent l'organisation et la gestion de la sécurité de leurs biens. La territorialisation/sacralisation du monarque est plus tardive et profite de l'éclatement des guerres géopolitiques (approfondissement des frontières du royaume et plus tard conquête des positions stratégiques autour de la route commerciale Banyo-Yabassi). En interne, le royaume est quadrillé par l'installation des princes et alliés du roi dans des quartiers créés aux frontières du royaume ou à l'entrée des concessions de Tet'nsi. L'entrée en scène de l'armée allemande en 1910 met un terme aux fonctions militaires et judiciaires du corps du roi. Les initiatives monarchiques contre les nouveaux maîtres se soldèrent par la déportation du roi Kuika Tchamba en 1933 ou 1934 et par le règne de Lazare Fondja (1933/1934-1950), qui marque l'auto-déterritorialisation du corps du roi. Depuis, l'ennoblissement des migrants qui ont réussi participe des ressources du roi qui doit accumuler pour redistribuer. Cependant, cette nouvelle clientèle polarise le corps du monarque au détriment du lien fondamental et primordial corps du roi/Tet'nsi. La question se pose sur l'autonomie financière du corps du roi, lequel est obligé de contenir la montée d'un pouvoir diasporique de plus en plus puissant, exigeant et centrifuge, et de s'y appuyer paradoxalement pour perdurer. Ainsi, la défection de certains néo-notables révèle aussi des ressources et des capitaux d'adaptation et de reterritorialisation mobilisés par le monarque : décrets royaux, diplômes, métier stable, visite de la diaspora, qui font de Sa Majesté Yonkeu le premier roi Bangoulap « moderne ». En fin de compte, la poursuite de l'externalisation des processus politiques au profit des néo-notables serait le commencement de la radicalisation de cette déterritorialisation/modernisation du corps du roi, avec un réel effet d'affaiblissement intérieur au niveau du lien entre roi et notables hégémoniques ; les néo-

notables ont introduit le corps du roi en « modernité » et bouleversé à jamais les termes de sa territorialisation/ déterritorialisation.

Pour bien comprendre la construction symbolique des territoires, il faut, dit Frédérique Louveau, examiner la manière dont les initiés construisent un lieu sacré, un *dojo*, qui devenant plus ou moins puissant spirituellement, marquera les territoires d'une représentation partagée par tous les initiés. Le *dojo*, littéralement « lieu d'entraînement » et dans le cas de Sukyo Mahikari, lieu d'entraînement spirituel, revêt différents degrés d'importance ou plutôt différents degrés de puissance symbolique qui sont institutionnalisés par le mouvement religieux. En effet, à la tête de la hiérarchie, on trouve le *hoya dojo* puis le *shidobu*, *daidojo*, *shudojo*, *chodojo*, *okiyomesho*, *okiyomekai* qui est un *dojo* domestique ou plutôt familial, c'est-à-dire réalisé à domicile. Cette hiérarchisation détermine la circulation des initiés puisqu'en se rendant dans un lieu puissant, ils espèrent en tirer une plus grande efficacité dans leur travail de purification. Elle détermine également le sens donné à un territoire par les initiés. Sukyo Mahikari est un mouvement religieux fondé au Japon en 1959 par un ancien officier de l'armée impériale, Yoshikazu Okada. La théologie enseignée par le fondateur s'inspire très largement de la religion shinto, une religion sans dogme propre au contexte culturel japonais qui consiste en une éthique de respect envers les entités invisibles censées habiter les infractuosités de la nature et pouvant infléchir sur les vies des êtres humains. La pratique spirituelle est basée sur un rituel principal, *okiyome*, durant lequel des initiés (*kumite*) installés dans un *dojo* sur des *tatami* se transmettent mutuellement la Lumière du Dieu Su avec la paume de leur main selon des phases chronométrées.

La liaison entre territoire sacré et nation indépendante et développée se retrouve également dans la confrérie mouride sénégalaise qu'elle étudie. En effet, on pourrait faire le parallèle avec la prière dite des « deux rakas » se déroulant à Saint-Louis du Sénégal tous les 5 septembre devant la gouvernance sur la place Faidherbe. Cette prière est une commémoration de l'épisode qui eut lieu pendant la colonisation française : le fondateur de la confrérie, Cheikh Ahmadou Bamba, fut capturé par les Français et envoyé en exil au Gabon car il était suspecté de subversion comme l'étaient la plupart des marabouts de l'islam à cette époque. Le jour de son jugement devant les autorités coloniales, à l'intérieur de la gouvernance, Cheikh Ahmadou Bamba aurait refusé de se soumettre et aurait même effectué sur place une prière, deux rakas. Cet événement du 5 septembre rassemble les mourides de tous le pays qui inondent pendant trois jours l'île de Saint-Louis. Au moment de la prière, les rues sont emplies de fidèles installés sur leur natte et priant de concert. A cet instant, seul le silence ose rivaliser avec la voix de l'imam dirigeant la prière. Cet instant

de commémoration, de prière collective est considéré comme sacralisant le territoire. La commémoration des mourides de ce geste de résistance à la domination coloniale sacralise en même temps par la prière le territoire, tout comme la prière des adeptes de Sukyo Mahikari sacralise les territoires et ce pour soutenir leur indépendance. Les processus de sacralisation des territoires en disent long sur les mutations des sociétés africaines contemporaines en prise avec une indépendance qui leur semble tarder et qu'ils entendent finalement achever pour prendre en main le développement de la nation.

Ainsi, les contributions faites dans cette première partie de l'ouvrage révèlent la complexité et l'agencement des représentations, des situations observées et analysées à partir des investigations scientifiques, des pratiques d'enquêtes des auteurs. Elles montrent bien comment le politique côtoie le sacré comme le religieux, et que le territoire, espace de manifestation du sacré politique et du sacré religieux, est également celui d'appropriation par les acteurs sociaux.

Dans la seconde partie, avec les textes articulés autour de l'intitulé « territoires de vie et territoires de mort », les auteurs s'emploient à identifier tous les enjeux possibles et toutes les dynamiques sous-jacentes à la sacralisation des territoires, au travers des instances de vie et des instances de mort. C'est ainsi que Luc Ngwé se livre à une étude ethnographique des pratiques de deuil dans la ville de Douala au Cameroun. Son propos prend appui sur diverses expériences vécues à des moments distincts entre 2004 et 2009 pour l'organisation de la veillée et pour l'inhumation. Outre le fait qu'elle signifie la fin de vie en tant processus naturel de l'existence humaine, la mort comme phénomène social est un des lieux d'observation des rapports mouvants entre le clos et l'ouvert indépendamment des cérémonies et des rituels du deuil. Où commence le clos et inversement l'ouvert ? se demande Luc Ngwé. Qui fait partie du clos et de l'ouvert ? Dans quel espace s'inscrit la dynamique de l'évènement ? L'auteur retient que la mort donne à voir, au travers des pratiques sociales auxquelles elles donnent lieu, les dynamiques et tensions multiples à l'œuvre au Cameroun. Et par-delà la dimension de « désordre » qu'elles semblent revêtir à première vue, les pratiques du deuil éclairent sous un jour nouveau les processus de recomposition des identités et avec eux les pratiques de citoyenneté.

Pour sa part, Martin Yaba qui consacre sa réflexion au phénomène de la mort, traite du sacré et des expressions nécrologiques conçues et diffusées par les médias dans la société urbaine brazzavilloise ; il entend s'inscrire dans la géographie du sacré et s'appuie sur les pratiques nécrologiques, les

représentations urbaines de la maladie et de la mort qui utilisent la page des journaux et les annonces et avis livrés à la radio pour saisir le sens des métaphores de la mort véhiculées par les médias au Congo. Précisément, il s'agit, à partir des séquences nécrologiques, des avis de décès et des festivités qui entourent les pratiques funéraires, de comprendre de quelle manière s'expriment le sacré, les métaphores nécrologiques et quelles sont les images véhiculées par les médias ; d'analyser comment les médias congolais construisent-ils la réalité de la mort à partir de la page nécrologique ? Qu'est-ce qui compose la rubrique des avis et communiqués nécrologiques dans l'espace médiatique congolais ? Quelles sont les connotations rhétoriques sur la maladie et mort véhiculées par ces différents canaux ? Enfin, quels sont les itinéraires funéraires empruntés par les Brazzavillois lors des enterrements ? Son analyse conclut au fait que les médias participent à la construction de ce phénomène social, que les métaphores nécrologiques véhiculées par les médias à Brazzaville sont tributaires des croyances socioculturelles de santé, de la maladie, de la mort et des doctrines des Églises classiques et celles dites de réveil dans l'espace culturel congolais.

Robert Ziavoula s'intéresse quant à lui l'extension du domaine de la mort dans les sociétés africaines subsahariennes, particulièrement dans la société congolaise. Il commence d'abord par déconstruire les prémisses d'une image d'une Afrique vouée à la mort qu'une certaine pensée afropessimiste a longtemps véhiculée en prenant appui sur les catastrophes naturelles (inondations, séismes, maladies endémiques, sida, famines...) ou en partant des violences politiques et guerres civiles qui sévissent sur le continent ; car aucune mutation affectant ce continent ne se laisse déchiffrer sans la variable singulière du trépas ou plus exactement sans les différentes polarités dont la mort s'entoure. Quelles sont ces mutations ? se demande-t-il. Comment participent-elles du fondement de nouveaux rapports à la vie aussi bien dans le périmètre du pouvoir politique que des structures familiales ou sociales ? Pourquoi le nouveau rapport à la mort ne serait-il pas le moment d'une refondation de la vie elle-même ? Ces interrogations sont le fruit d'une observation méticuleuse qui révèle de fortes modifications de l'espace de la mort en milieu urbain, notamment où le dit de la mort hante tous les interstices partagés de la vie, qu'elle soit religieuse, sociale ou politique. Ensuite, en choisissant comme analyseur le temps mortuaire, conçu comme marqueur d'identité, enjeu et produit de la matérialité du mystère entre la tradition du ventre clanique et son espace de vie, Robert Ziavoula veut mettre en perspective, à partir du récit dramatique d'Abraham, l'enchevêtrement des temps d'accès du corps sacré à la transcendance, et la manière dont ce récit est pris en charge dans la production des rites et symboles du mort sacralisé dans l'espace kongo,

à forte identité culturelle et religieuse, d'un ensemble des faits territorialisés, la façon dont les scènes mortifères sont désacralisées par le pouvoir politique. En cela, il pense qu'une nouvelle géographie de la mort se dessine dorénavant avec l'apparition de nouvelles pratiques funéraires, des rituels inédits qui sont autant de formes de socialisation que de résistances à l'ordre clanique, social ou politique. En effet, la pression démographique et l'extension des villes font éclater les lieux de l'inhumation qui se disséminent à l'intérieur et à l'extérieur de la ville. Comme éclate le caractère domestique de la mort qui envahit l'espace public. Les veillées débordent dans la rue, des cimetières à caractère privé apparaissent. Il s'invente de nouvelles pratiques cérémonielles et de nouvelles formes de cultes où les aspects traditionnels religieux le disputent aux formes les plus carnavalesques. Du côté du pouvoir aussi les pratiques de la mort se transforment. L'État post-colonial qui affichait auparavant sa souveraineté sur les corps (exactions, exécutions sommaires, « débordements » de la guerre...) tend désormais à masquer les pratiques coercitives en ayant recours aux « disparitions » forcées. Les disparitions représentent des pratiques qui s'exhibent en amont comme des actes de coercition et débouchent en aval sur l'incarcération et/ou la mort. La stratégie « d'invisibilisation » de la violence sur les corps dont le motif principal est la respectabilité internationale ajoute l'incertitude à la violence physique, vise à créer un régime permanent d'insécurité, à briser l'émergence d'un espace politique, par l'atomisation des groupes et des réseaux sociaux. C'est dans ce cadre qu'émergent selon Robert Ziavoula de nouvelles revendications des droits de la personne humaine qui ne pouvant s'étayer justement sur la matérialité du corps des disparus, imposent un autre ordre juridique eu égard à la disparition et aux droits du mort.

Ainsi conclut Robert Ziavoula, qu'avec la mort et son extension dans la vie politique, il existe une idéologie du sacrifice. La présence des rites et des symboles tout au long du temps mortuaire donne à voir le sentiment de culpabilité collectif et/ou subjectif. Au centre du mystère, se développe une théologie de la mort et une théologie du sacrifice dont le but est de garantir la transcendance. Dans l'espace de la ville de Brazzaville, le procès de la transcendance est calqué sur la ventralité clanique d'Abraham, non pas comme un simple mimétisme, mais comme point de départ de l'héritage mystique et matériel. La reproduction de cet héritage est lui-même lié à la reproduction des pratiques et à la production des territoires sacrés, étant entendu que tout ce qui touche au mystère, touche au religieux et donc au sacré. Le rituel et/ou la présence des images *post-*

mortem participent activement à la reproduction du procès de la transcendance et donc de la sacralité.

Pour sa part, Régine Tchicaya-Oboa va s'intéresser au phénomène social le « Tchikumbi » et au retour du sacré matrimonial. Ses interrogations ont surgi sur le terrain et ont montré que le tchikumbi opérait un véritable retour soutenu par des associations comme « Bana ba Kakamoueka » et l'association groupe tchikumbi qui continuent, à travers l'animation de certaines cérémonies, de perpétuer les fondements de cette culture dont la tradition est restée vivace. Certes, cette pratique sociale a été frappée de désuétude dans les milieux de l'élite instruite des originaires de l'ancien Royaume de Loango, elle n'en reste pas moins pratiquée dans certaines localités de la région du Kouilou qui en perpétuent la tradition. La question, selon elle, est donc de savoir comment les traditions matrimoniales, qui ont toujours été tenues pour conservatrices et souvent rejetées sous le prétexte de constituer un étouffoir de l'émancipation des femmes, se sont maintenues de si belle manière au point de revenir en force et de s'inscrire dans les normes de la modernité. D'autant que ce désir affiché de tradition ethno-régionale refait surface dans un moment où les unions sont de plus en plus ouvertes à la mixité ethnique et où le lien matrimonial est à tel point malmené qu'il semble rapidement vouer les couples qui s'y engagent à la désunion. Pour en rendre compte, Régine Tchicaya-Oboa a d'abord entrepris de situer le Tchikumbi dans le contexte socio-historique qui l'a vu naître, celui du Royaume de Loango, avant de confronter ses pratiques à d'autres traditions bantoues avec lesquelles elle partage une certaine similarité quant au statut de la femme. L'engouement qui accompagne cette renaissance constitue un marqueur qui interpelle la sociologue. Bien que la pratique du tchikumbi ait subi des changements avec l'urbanisation accélérée de la région du Kouilou et les mutations sociales auxquelles la société congolaise est soumise, l'obligeant à une constante adaptation sinon à une hybridation, il apparaît que le rapport à la modernité ne désinscrit pas la jeune fille *vili* de la dimension sacrée de cette tradition dont la redécouverte devient un enjeu identitaire et que le retour de la monarchie du Loango vient conforter. Car dans l'incertitude de la situation postcoloniale, le recours au modèle culturel et religieux préexistant à la colonisation trouve dans la structure du système symbolique traditionnel l'opposition adéquate au sécularisme politique et au fondamentalisme doctrinaire des Églises évangéliques ou prophétiques qui n'ont eu de cesse de combattre les formes structurelles de la famille traditionnelle congolaise qu'elles ont toujours voulu délivrer des « fléaux » de la polygamie, de la sorcellerie et de la prégnance des coutumes anciennes. À des fins de comparaison et d'identification, Régine Tchicaya-Oboa observe chez d'autres populations congolaises des régions de la

Sangha et de la Cuvette notamment, ces rites de passage où la réclusion initiatique constitue le temps fort de l'entreprise rituelle. La question n'est pas incongrue, vu la proximité qu'entretiennent les populations bantoues, tant du point de vue linguistique que cosmogonique. En fin de compte, pour Régine Tchicaya-Oboa, c'est la solidité du modèle symbolique qui, dans le cadre de l'opposition entre ces deux extrêmes, sauve la tradition en la réalisant sur la crise des valeurs postcoloniales, par le recours au sacré de la matrimonialité dont la femme devient l'enjeu suprême. Les mariages religieux et civils que l'État et les Églises avaient imposés se trouvent doublement secoués par le renouveau de ces symboles et de ces rites qui certes n'abolissent pas les formes actuelles du lien matrimonial, mais retrouvent toute leur place dans l'explication du sens de l'alliance matrimoniale que la marchandisation des rapports sociaux avait détournée.

Enfin dans sa contribution, Patrice Yengo va questionner, à travers les mots « terre, mémoire et os », les territoires sacrés en milieu urbain brazzavillois. En effet, le transfert des restes de l'explorateur colonial à Brazzaville disqualifie la mémoire des anciennes figures tutélaires de la doxa postcoloniale, mais ranime la mémoire de la fondation coloniale du pays dont la seconde figure centrale, à côté de Savorgnan de Brazza, est celle du roi Makoko Illoy 1^{er}, souverain téké qui signa avec l'explorateur français le fameux traité qui porte son nom et qui permit à la France de s'installer sur la rive Droite du Congo. Ainsi, au-delà de la polémique, l'engouement des autorités congolaises pour les restes de Savorgnan de Brazza non seulement tranche avec les rapports équivoques que le pouvoir politique entretient avec ses propres morts congolais mais vient également mettre un terme au culte rendu par l'ancien parti unique, le Parti congolais du travail (PCT), désormais parti dominant, à son fondateur le président Marien Ngouabi. D'où la question de savoir quelle mythographie propose le pouvoir actuel, en reprenant les mythes coloniaux et en les imposant comme nouvelle sacralité territoriale ? Quelle est la nature de cette sacralité et comment s'inscrit-elle dans une ville comme Brazzaville où l'espace sacré, abandonné par les mythes des maîtres de la Terre, a été corrompu par l'obscénité profanatoire des seigneurs de la guerre civile ? Comment se (re)-dessine pratiquement cette géographie sacrée du politique à Brazzaville ? Telle est l'interpellation que soulèvent la construction du mausolée de Brazza et le déclassement de Marien Ngouabi dont le parti reste pourtant encore dominant sur l'échiquier national. On s'imagine alors que le premier exercice auquel se serait livré le pouvoir est une simple substitution des « corps du pouvoir ». Des restes de Savorgnan de Brazza substitués au corps de Marien Ngouabi dont le tombeau est

désormais vide, l'on passe de la légitimation par le corps de l'un à la justification par le corps de l'autre ; de l'immortalité achevée de Marien Ngouabi à l'humanisme exalté de Savorgnan de Brazza. De ce fait, en déplaçant les centres de la vénération politique sur le mausolée de Brazza, nouvel épiscentre de la ville, le pouvoir congolais, souligne Patrice Yengo, ne disqualifie pas seulement ses propres figures tutélaires, mais redessine une autre géographie du sacré politique à Brazzaville en réinscrivant celle-ci dans ce que Roland Barthes appelle « la métaphysique occidentale, pour laquelle tout centre est le lieu de la vérité ». Ainsi, dans cette nouvelle architecture, se rejouent non seulement les alliances fondatrices du pouvoir autour de l'ancienne puissance coloniale et des autorités traditionnelles, mais aussi le conflit des hiérophanies : entre les maîtres de la terre et les nouveaux arrivants, et chez les nouveaux arrivants entre les Eglises chrétiennes et les autorités laïques ainsi qu'au sein des Eglises, entre les protestants et les catholiques.

En définitive, de quel territoire le sacré est-il politiquement l'expression ? se demande Patrice Yengo. Au terme de cette incursion sur les territoires sacrés du politique à Brazzaville, il fait le constat que ceux-ci ne relèvent pas d'un ordre strictement institutionnel et ne correspondent ni à l'apparat des bâtiments administratifs où l'État se célèbre (Présidence de la République, Assemblée nationale, Sénat, Conseil constitutionnel...), ni à la résidence qui héberge le corps du souverain (Palais présidentiel). Ce sont ces lieux où, du côté du pouvoir, celui-ci se donne à voir dans l'affirmation monumentale de sa puissance et où, du côté des populations, des pratiques immatérielles sont spatialisées dans des rituels qui constituent autant d'affirmations identitaires que d'appropriations épisodiques ou discrètes de l'espace public. Concrètement, la sacralité territoriale correspond aux espaces où s'opère la disjonction des différentes sphères de la mémoire politique : l'instance où, sans qu'il ne soit voué au néant et à l'indifférence, il y a du jeu dans la mémoire collective.

Le présent ouvrage n'a pas la prétention, loin s'en faut, d'explorer toutes les dimensions possibles des territoires du sacré ; mais il a le mérite de donner à lire et à comprendre au lecteur non averti comme au lecteur avisé, la prégnance du sacré territorialisé dans les discours, les images, les représentations et les pratiques même les plus insignifiantes des acteurs sociaux.

PREMIÈRE PARTIE

POLITIQUE, SACRÉ, RELIGION

1

Sacré religieux, sacré politique dans les sociétés d'Afrique centrale

Une perspective anthropologique

Abel KOUVOUAMA

Ce travail est né d'une ambition collective et individuelle. Il vient alimenter les discussions du groupe de travail autour des notions de territoire, de sacré, de religion et de politique, cela dans leurs transversalités disciplinaires et géographiques. Les questions discutées sous-jacentes à cette réflexion se déclinent de la manière suivante : comment un mouvement religieux s'implante-t-il sur un territoire et le sacralise ? Ou, de manière plus triviale, comment les individus, les groupes et les mouvements sacralisent-ils le territoire dans leurs pratiques et représentations sociales, politiques et religieuses ? Et quels sont les enjeux et les dynamiques sous-jacentes à la sacralisation du territoire ? Enfin, quels sont les liens entre lieu/territoire et religion et lieu/ territoire et politique ? C'est à cet ensemble d'interrogations que je vais tenter de répondre en étudiant les objets dans une approche anthropologique et à travers leur épaisseur historique.

De façon globale, le travail consiste à étudier, dans la longue durée et dans une approche comparée, les modes multiples de sacralisation du territoire par les individus, les groupes et les collectifs sous le double paradigme du local et du global et, en en déclinant les incidences sur les dynamiques identitaires. La réflexion s'appuie aussi bien sur des recherches empiriques effectuées au Congo-Brazzaville et en France que sur des recherches documentaires. Précisons rapidement le sens des principales notions utilisées avant de rendre compte d'une partie de nos

recherches sur les rapport dans la longue durée entre territoire, sacré, politique et religion dans les sociétés d'Afrique centrale.

a) *Sur la notion de sacré*

De prime abord, la notion de sacré, fait remarquer Jean-Jacques Wunenburger, semble inséparable de l'expérience et de l'institution religieuse, c'est-à-dire des relations de l'être humain avec un plan de réalité suprasensible, invisible, le divin. Pourtant, poursuit-il, sacré et religion ne sauraient être confondus, parce que certaines formes de religion se dispensent de la médiation du sacré et que le sacré peut survivre, voire revivre, en dehors du religieux¹. S'appuyant sur le travail d'Emile Benveniste sur le « *Vocabulaire des langues indo-européennes* », il en dégage deux tendances dominantes :

- d'un côté, la présence et l'action d'une force transcendante, de type surnaturel, qui devient le signe du divin ; c'est-à-dire, le *hiéros* grec en tant que ce qui est réservé aux dieux seuls ou inspiré par eux, à la différence de *hésios*, en tant que ce qui est permis par les dieux aux hommes ;

- de l'autre côté, ce qui devient saint par suite d'un acte qui institue une séparation, qui protège par une loi. Toutefois, les deux tendances indiquent que l'objet est protégé contre toute violation.

Dans les langues sémitiques support de la Bible, deux termes sont également utilisés : le terme hébreu *qodesh* renvoie à une manifestation différenciée de Dieu, et qui donne naissance à un statut particulier ; la profanation de cette différence est exprimée par le terme *chahal* qui signifie « rompre l'enclos » ; par ailleurs, un autre terme, *qadosh*, ayant un sens éthique, indique aussi bien ce qui est séparé et distinct des autres dans le bien, par l'absence d'imperfections et d'impuretés, que ce qui se rapporte à Dieu lui-même.

De son côté, l'Islam utilise également deux termes différents pour désigner le sacré : d'un côté, la mosquée de La Mecque et le premier mois de l'année hégirienne sont rendus par le terme *haram* qui contient deux sens, à savoir, « mettre à l'écart, interdire » et « rendre sacré » ; de l'autre, pour désigner les lois divines, il est employé le terme *muqaddas*, lequel contient deux sens, « être pur, sans tâche » et « purifier, sanctifier »².

Pour sa part, H. Fugier, dans « *Recherche sur l'expression du sacré dans la langue latine* », montre que le terme *sacer*, d'où dérive le mot

1. Jean-Jacques Wunenburger, *le sacré*, Que sais-je, Paris, PUF, 6^{ème} édition, 2009, p. 3

2. Voir, E. Castelli (dir.), *Le sacré, études et recherches*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 201 et p. 217.

français sacré, fait sens à la fois, à la présence d'un signe surhumain vénérable et à une mise à l'écart par une souillure qui suscite l'effroi³.

C'est pourquoi, Jean-Jacques Wunenburger souligne à juste titre, l'ambiguïté et la complexité du terme *sacré* qui ne saurait être ramené à un terme générique et catégoriel univoque ; et que l'idée de sacralité s'ouvre sur deux pôles de significations rendus par les mots de *sacré* et de *saint* (*sacred* et *holy* en anglais). C'est la raison pour laquelle il retient que dans les pratiques humaines, « *Le sacré correspond à un ensemble de comportements individuels et collectifs qui remontent aux temps les plus immémoriaux de l'humanité. Leur description peut s'opérer à trois niveaux : celui de l'expérience psychique individuelle, celui des structures symboliques communes à toutes les formes de représentation sacrée, celui enfin des fonctions culturelles du sacré dans les sociétés* »⁴.

Étymologiquement, sacré s'oppose à profane. Sacré désigne ce qui est à la fois séparé et circonscrit (en latin *sacer* : délimiter, entourer, sacraliser et sanctifier), tandis que profane indique ce qui se trouve devant l'enceinte réservée (*pro-fanum*). Il y a donc deux domaines, l'un qui est réglé de manière transcendante, dangereuse et capitale, *le sacré*, interdit parce que fondamental, et un autre, où l'homme a le loisir et la liberté de penser et d'agir à sa guise, *le profane*. La vie est alors constituée par l'équilibre entre ces deux domaines. On verra plus loin pour ce qui est des sociétés d'Afrique centrale, comment l'enchevêtrement des régimes d'historicités et des religiosités donnera lieu au cumul des sacralités dans les champs du religieux, du politique, du social et du culturel.

b) Sur la notion de territoire

C'est une notion polymorphe et complexe. Loin de n'être qu'une simple occupation de l'espace ou qu'une simple étendue administrative sur laquelle on expérimente des politiques publiques locales, le territoire englobe à la fois, le lieu désignant le géographique et le spatial approprié, ainsi que le lieu anthropologique dessinant le lien social entre les individus, entre les groupes. Le géographe Guy Di Méo montre bien comment le territoire est la fois le lieu du lien, c'est-à-dire le territoire avec ses frontières géographiques, et le lien du lieu, c'est-à-dire le processus de sociabilité qui fait vivre les acteurs sur un territoire. Ainsi, je peux dire que le territoire en tant que fait socio-anthropologique et spatial est une perception de l'espace de socialisation où s'expérimentent des processus

3. H. Fugier, *Recherche sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

4. Jean-Jacques Wunenburger, *le sacré*, Que sais-je, Paris, PUF, 6^{ème} édition, 2009, p. 9.

de sociabilité ; où les individus façonnent leurs espaces de médiation et de croyances. Et en tant qu'espace d'expérimentation des conduites humaines sous les formes collectives et individuelles, la politique est action ; mais elle est également du point de vue de la prospective, cette activité rationnelle orientée vers des fins données et poursuivant des buts précis, avec ce que cela implique comme rapport de forces et de luttes entre les agents sociaux en compétition dans le champ politique pour transformer les rapports de forces. Comme tel cet espace conflictuel est bien celui d'exercice d'une forme de pouvoir du vivre-ensemble.

C'est sur le territoire, espace approprié que les individus construisent leurs identités sociales religieuses, politiques et économiques. L'identité se construit alors le plus souvent, et selon un jeu d'échelles sur un ou plusieurs territoires, dans la dialectique de l'identité et de l'altérité ou de la différence. Cette construction territoriale de l'identité s'accompagne dans la sphère publique, de la quête ou de la détention du pouvoir de transformer et d'adapter l'espace du territoire ; c'est-à-dire de se l'approprier juridiquement de manière pacifique ou violente. Or, toute appropriation de l'espace prend en compte, non seulement l'espace d'expérimentation de pratiques des acteurs où se matérialise une multiplicité de relations inter-individuelles à caractère humain, social, politique, éthique et économique ; mais également les modes spécifiques d'aménagement de l'espace habité en vue d'un développement durable, matériel et spirituel. Et la territorialisation des identités est coextensive de l'échelle de représentations de chaque territoire auquel chaque individu fait référence ou bien auquel il se rattache, sans que ces identités soient toujours exclusives ou inclusives les unes des autres. Ainsi, en avançant l'idée « d'enchevêtrement des identités » familiales, locales, (communales, départementales, régionales) et globales (nationales, continentales et internationales), cela me permet de postuler l'idée d'enchâssement de cercles identitaires évolutifs pouvant servir de répertoires d'actions pour les individus dans la mobilisation des ressources politiques, économiques, culturelles, sociales, religieuses et symboliques.

c) Sur la notion de religion

La religion appréhendée dans la diversité des croyances, des représentations et de pratiques fait référence à la transcendance et au lien ; elle lie dans une relation de soumission et de respect sacralisé, les hommes au divin et relie les individus les uns aux autres dans une relation de conviction partagée des croyances et d'exécution scrupuleuse des rites religieux sacrés. En m'appuyant ici sur le sens que lui en donne le sociologue Honorat Aguessy, je dirai que les religions africaines de

tradition ancienne renvoient à l'ensemble des croyances et des pratiques visant 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.

I - Territoire sacré, croyance religieuse au Congo-Brazzaville et ailleurs : quelques exemples historiques

A - Enchevêtrement des anciennes et nouvelles ancestralités dans l'univers sacré des religiosités populaires à Brazzaville

a) De la notion d'ancestralité

La notion *d'ancestralité* se popularise davantage dans différents travaux et séminaires ici et là, ce qui est une bonne chose. Cependant il convient, pour ce qui est des recherches faites à partir de 1984 dans les équipes de recherches de « *l'école de Brazzaville* » sur les constructions des imaginaires religieux et politiques, d'en faire brièvement l'historique. Lorsque, travaillant sur les premiers mouvements politiques et religieux dans les sociétés d'Afrique centrale entre le XIII^{ème} et le XVIII^{ème} siècles, j'ai comme la plupart des collègues de *l'école de Brazzaville*, été intrigué par ces faits : pourquoi et comment les relectures de la Bible et les réinventions d'une vision autochtone du christianisme occidental par l'incorporation des référents symboliques occidentaux dans le dispositif ancestral de croyances ont constitué un support de forces subjectif de légitimation politique et religieuse de la contestation et de la révolte collective ? De quelle manière se reconstruisent de nouvelles ancestralités à travers l'enchevêtrement des historicités, des croyances et des pratiques religieuses ? Quelle force morale lie et relie les acteurs religieux à toutes les formes du numineux et du sacré, qu'il soit autochtone ou qu'il vienne d'ailleurs ? Enfin, quels sont antérieurement les cadres symboliques, en tant matrice de vie qui, en temps de paix comme en temps de crise, structurent en permanence le lien social dans ces sociétés africaines d'Afrique centrale ?

En prenant appui sur ces questions, je vais tenter de préciser ma pensée à travers un ensemble d'énoncés qui sont autant des portes d'entrée que des modes de déclinaison de ma démarche réflexive et critique. Il s'agit dans la notion *d'ancestralité*, premièrement, de prendre en compte la dimension du symbolique dans les pratiques sociales des individus ; c'est-à-dire, de tout cet ensemble complexe de constitué de signes, de procédés

narratifs, allégoriques, d'images et de sens pratique qui, en vertu d'une correspondance analogique avec le monde sacré, sert de cumul de ressources, d'expériences et de répertoire d'actions pour les individus. Deuxièmement, il s'agit de voir qu'au centre de ces cadres symboliques, se dessine une articulation structurée des signes du sacré et du religieux avec les signifiants sociaux à l'intérieur des relations de parenté, des activités quotidiennes politiques, économiques, et culturelles. Ainsi l'individu se réfère souvent à un panthéon de divinités, Dieu, les dieux dans lequel les ancêtres méritants servent d'intercesseurs et de médiateurs entre les vivants et les morts, entre le monde visible et le monde invisible ou le monde nocturne, entre les individus et Dieu ou les dieux. Par exemple, dans la mise en scène de la parole réparatrice et dans la mise en délibération des conflits, à travers la pratique de la palabre, les sociétés africaines anciennes d'Afrique centrale exorcisent la violence sociale, tantôt en la canalisant, tantôt en l'autorisant afin d'en conserver la maîtrise collective.

Troisièmement, rappelons avec Jean-Godefroy Bidima que la palabre, comme procédure de juridication de la parole, était non seulement un échange langagier, mais également un drame social et des interactions humaines dans un espace hautement symbolique, celui de « l'arbre à palabre »⁵. L'espace de la palabre, celui de la conflictualité autorisée et contrôlée, articulant dissensus et consensus, mais où se déclinent les rapports de sens entre le sujet, la loi et l'interdit, entre la culture et la nature. Dans ce contexte, les éléments signifiant l'ordre symbolique étaient par exemple, chez les Bété du Cameroun et les Fangs du Gabon, la présence du plus âgé de la classe d'âge la plus élevée ou du plus vieux du lignage qui, en tant que figure symbolique du père et de la loi dans les sociétés patriarcales, assume la fonction de conducteur autorisé et attesté dans les règlements des conflits inter-individuels et collectifs. De plus, se déroulant le plus souvent dans un lieu stratégique à la frontière des territoires des parties en conflit, la palabre se fait toujours dans un espace neutre, censé représenter celui de la loi et de la neutralité dont la double fonction est d'interdire de franchir la limite et d'autoriser l'exercice d'une action revendicatrice ou réparatrice. Par ailleurs, l'arbre tel dans l'expression « l'arbre à palabre », en faisant fréquemment partie du décor judiciaire, était censé attirer le charisme divin et le transmettre aux personnes autorisées qui assument la fonction de magistrats assis à l'ombre apaisante de cet arbre désigné comme tel. De la sorte, l'arbre symbolisait l'enracinement de la puissance du divin et de l'ordre cosmique, en

5. Jean-Godefroy Bidima, *La palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Edition Michalon, 1997.

surplombant le conflit par le « vouloir-vivre ensemble », et dans la recherche de plus de justice sociale.

- Enfin, quatrièmement, un autre répertoire de signes et de sens, expressifs de ces cadres symboliques, était la ritualisation de toutes les actions humaines à accomplir, cela dans le respect de l'humain, la pratique de la tolérance sans que soient pour autant exclus la punition, le sacrifice, le recours et la réconciliation. Sacrifice et pardon permettent non seulement de justifier en dernier recours la violence sacrificielle pour préserver l'ordre social, mais également pour réintégrer dans le corps social, après une délibération publique, les individus coupables qui ont accepté la sentence collective. Cette combinaison des logiques individuelles et des logiques communautaires reste l'un des traits significatifs des sociétés africaines anciennes comme des sociétés contemporaines de plus en plus traversées par les logiques économiques du marché mondial. Ce qui va se produire un peu partout en Afrique subsaharienne à partir des années 90, notamment en Afrique centrale, aussi à travers les conférences nationales que les guerres politiques et ethniques, va révéler aussi bien la « panne » du symbolique par l'exacerbation des conflits, et par la production de la mort de masse que les formes inédites de tentative réussie ou avortée de pacification des sociétés à travers les conférences nationales sur lesquelles, plusieurs membres de *l'école de Brazzaville* ont produit de nombreux travaux de qualité. Afin de bien cerner maintenant les formes multiples de cumul d'ancestralités endogènes et exogènes, tentons maintenant de dérouler la réflexion autour de la production de la croyance observée lors de nos enquêtes dans un centre matsouaniste du quartier Mpissa de Brazzaville.

b) Production de la croyance du don de guérison et quête du sacré dans un centre actuel de guérison matsouaniste à Brazzaville

Durant la période coloniale, les prophétismes ngounziste, kimbanguiste et le messianisme matsouaniste qui se sont déclenchés dans les sociétés d'Afrique centrale ont été les modes de protestation religieuse et/ou politique significatifs des confrontations entre les « religions du Livre » et les religions locales. Ils ont permis d'appréhender aussi bien leur forme activiste que leur logique adventiste (attente pure) dans la production des biens de salut que d'invention de nouvelles socialités entre les individus hors de leurs territoires d'origine. Aussi, dans cette situation historique de luttes âpres pour le pouvoir politique et religieux au sein du royaume kongo du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècle, de jeunes prophétesses et prophètes vont inaugurer une nouvelle pratique culturelle de la religion dans le champ politique. C'est dire qu'on ne peut correctement appréhender dans le