

ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES

Vie Section

CENTRE D'ETUDES AFRICAINES - C.A.R.D.A.N.

LES MOUVEMENTS POLITICO-RELIGIEUX AFRICAINS

(synchrétismes - messianismes - néo-traditionalismes)

J.-P. DOZON

Introduction

I. LA RECHERCHE AFRICANISTE FACE AUX MOUVEMENTS
MESSIANIQUES.

Sans préjuger pour le moment le contenu et la signification des mouvements synchrétiques et messianiques en Afrique Noire, il nous paraît utile d'examiner l'impact et la fonction de ces objets dans le champ interne des recherches africaines (plus particulièrement françaises).

D'une façon schématique l'on peut dire que l'intrusion des mouvements messianiques comme objet d'étude, survient alors que les recherches africanistes restaient enfermées (du moins au niveau des systèmes de représentations) dans le carcan des mythes et des cosmogonies ; néanmoins ce n'est pas tant la prise en considération de ces objets comme niveaux stratégiques des sociétés étudiées (Dogon, Bambara, etc.) qui est en question ici (nous renvoyons au texte consacré au problème) que les conditions spécifiques sur lesquelles s'est bâti ce type de recherche. En effet ces recherches se sont effectuées dans la mise entre parenthèse de la situation concrète des populations étudiées, à savoir la situation coloniale. La restitution apparemment loyale de la parole et de la pensée indigène s'est opérée dans l'oubli de la référence coloniale et surtout dans un processus de dégradation réelle de cette parole et de cette pensée. Objectivement une telle restitution ne fut que le complément subtil de domination européenne. La prise en compte du "présent", de l'"actuel" des sociétés colonisées a permis de faire éclater cette "belle" complémentarité. A cet égard l'ouvrage de G. Balandier "Sociologie actuelle de l'Afrique noire" est l'exemple type d'une nouvelle approche des populations autochtones. Fang et Ba-Kongo ne se présentent plus sous l'angle d'une éventuelle "connaissance profonde" de leurs mythes et de leur cosmogonie, mais sous l'angle d'une

connaissance, peut-être "légère", mais en tout cas prioritaire des destructions provoquées par la colonisation.

Cette "sociologisation" de l'anthropologie dans la mesure où elle revendique un premier chef les changements et les dynamismes sociaux a trouvé précisément son terrain d'élection dans la multiplicité des mouvements, que l'on nommera, faute de mieux, politico-religieux. En effet on peut repérer les points de convergence qui ont fait de ces phénomènes sociaux, des phénomènes privilégiés.

1) Le syncrétisme (élément quasi-invariant des mouvements messianiques africains), en tant qu'il est l'expression, au niveau religieux, de l'affrontement de deux civilisations hétérogènes, constitue un indicateur privilégié de la situation coloniale.

2) En second lieu l'étude de ces mouvements a permis de ne pas rompre totalement avec les préoccupations antérieures de l'anthropologie. La pensée mythique n'est bien sûr pas sans rapport avec les messianismes et millénarismes. La sorcellerie et la magie (terrain ou région plus particulièrement appropriée par l'anthropologie anglaise) est étroitement liée à la constitution même de ces mouvements. Les mouvements a-synchrétiques comme nous le verrons sont au premier chef des mouvements anti-fétichistes.

3) En troisième lieu et c'est peut-être le point essentiel, l'intérêt porté à ces mouvements est en gros contemporain d'une perspective nouvelle, celle de l'indépendance. Plus précisément alors que ces mouvements surgissent autour des années 1880, l'intérêt des sociologues se mobilisa quelques décennies plus tard, autour des années 50 (il faut cependant préciser qu'il a été produit des oeuvres disparates avant ces années, notamment la remarquable thèse de M. Leenhardt en 1902 sur le mouvement éthiopiste). Ceci tend à montrer que l'intérêt pour ce que l'on peut appeler la "vision des vaincus" est contemporain de la mise en place d'une ouverture qui, du moins en apparence, a semblé effacer leur défaite originelle.

Bref, la mise à jour du nationalisme qui sous-tend (du moins dans la période coloniale) ces mouvements religieux manifeste d'une certaine façon la solidarité des anthropologues vis-à-vis des colonisés, mais en même temps elle en exprime toutes les limites. En effet, s'il faut en croire R. Bastide (du moins dans son article de 61) les mouvements messianiques, s'ils ont un caractère progressiste certain dans la période coloniale, ne peuvent, s'ils se perpétuent sous une forme contestataire dans la société post-coloniale, qu'être conservateurs ou réactionnaires (cf, R. Bastide, Cahiers internationaux de sociologie, 61): "ce qui caractérise les études récentes faites sur le messianisme c'est le passage du mouvement à la secte. Or ce qui caractérise la secte, c'est la rupture avec le reste du monde et l'immobilisme. Si bien que par sa propre durée, le messianisme passe de la révolution à la conservation; il est à craindre dans ces conditions que les mêmes éléments qui ont été positifs dans une certaine conjoncture historique cessent de l'être à un autre moment; la révolte qui a été utile contre l'ordre colonial et a aidé à l'indépendance du pays, en se cristallisant et en devenant rigide représente un danger pour l'ordre, une fois l'indépendance acquise..."

Autrement dit, pour R. Bastide les mouvements politico-religieux africains ne peuvent, après l'indépendance (et ce parce qu'ils ont été les éléments actifs du nationalisme) que s'adapter et renforcer l'unité des sociétés africaines post-coloniales. Ce type de raisonnement laisse dans l'ombre la réalité du néo-colonialisme comme nouvelle forme de domination des sociétés africaines et, partant, évacue les nouvelles contradictions qui régissent ces sociétés. Cet oubli essentiel oblige à poser plusieurs questions.

1) D'une part, il n'est pas du tout évident que la non-intégration de certains mouvements politico-religieux, ou que l'émergence de nouveaux mouvements, soit un indice de conservatisme ou de réaction.

2) D'autre part, si, à l'inverse, ces mouvements sont des moyens d'expression des couches les plus opprimées par exemple, ne faut-il pas remettre en question, du moins partiellement, les conclusions relatives à la période coloniale?

En conclusion, l'on peut dire que les principales réflexions et essais de théorisation sur les mouvements politico-religieux sont issus de la période coloniale. Il est donc nécessaire aujourd'hui de s'interroger sur la portée et la signification des mouvements religieux dans les sociétés africaines actuelles, notamment sur ces mouvements qui, comme l'a souligné R. Bastide, sont plus proches de la secte que de mouvements religieux proprement dit. Cela dit, pour effectuer le passage du colonialisme au néo-colonialisme, ne faut-il pas s'interroger sur les mouvements messianiques qui ont présidé au renouveau de l'anthropologie africaniste en France ?

II.- SPECIFICITE DES MOUVEMENTS RELIGIEUX AFRICAINS FACE AUX TRADITIONS APOCALYPTIQUES OCCIDENTALES.

L'intérêt porté aux mouvements messianiques africains ne doit pas faire oublier l'existence de mouvements similaires, d'une part dans d'autres régions du monde et relatifs à la situation coloniale (à titre d'exemple voir les études de Worsley et Guiard sur les cultes du Cargo en Mélanésie), d'autre part dans le cadre de l'histoire occidentale et liés à la tradition judéo-chrétienne. Sans expliciter plus avant la première extension de ces mouvements, fort proches dans leur causalité des messianismes africains (situation coloniale), précisons brièvement la signification des mouvements chiliastiques (du grec khilias = mille) qui apparurent en Occident essentiellement entre le 11^e et le 16^e siècle. Tout d'abord le millénarisme ou chiliasme (qui désigne la croyance au Millenium, période de mille ans durant laquelle le Christ règnera en personne sur la terre), plonge ses racines dans le Christianisme et plus loin encore dans le judaïsme. La domination romaine sur le peuple juif n'a cessé de favoriser des courants prophétiques et apocalyptiques : le christianisme dans ce contexte est en quelque sorte le premier mouvement messianique.

Avec l'institutionnalisation du christianisme comme Eglise, et par le couronnement doctrinal de St. Augustin au Ve siècle qui affirme que le Millenium est réalisé dans et par l'Eglise, les croyances quelque peu apocalyptiques des premiers chrétiens devinrent profondément hérétiques. Au reste on ne peut, pour comprendre l'évolution parallèle et antagoniste de l'Eglise et des hérésies, faire référence uniquement au contenu manifeste de ces appareils et mouvements religieux. Il est nécessaire de les resituer dans le champ des nouveaux rapports sociaux, c'est-à-dire dans le champ de la structure féodale. En effet, les mouvements messianiques (dont le contenu global annonce l'arrivée d'un règne immanent avec ou sans médiateur, prophète ou messie, et rejette le règne chaotique du présent et de l'Antéchrist) sont l'expression des couches populaires, alors que l'Eglise catholique se pose comme l'appareil et l'expression des couches dominantes. Ces mouvements touchent aussi bien les couches paysannes que les premiers embryons de prolétariat des villes. A cet égard on peut citer un passage de l'"Italie Médiévale" (Pléiade) de E.U. Léonard indiquant l'étroite corrélation entre les premiers développements industriels et l'extension des hérésies : "L'hérésie se recrute surtout dans les classes ouvrières des villes et spécialement dans l'industrie typique de l'Italie communale, le tissage". D'une façon plus générale, le développement des mouvements chiliastiques suit l'exaspération des contradictions économiques et sociales (accroissement de la population, développement industriel et commercial - cf. Les analyses de Norman Cohn dans "les fanatiques de l'apocalypse"). Si ce rappel du contexte infrastructurel permet de circonscrire les conditions de production des mouvements messianiques, il ne nous dit rien sur les formes spécifiques prises par ces courants idéologiques. En fait, pour comprendre le lieu d'expression des contradictions de la société féodale (lieu qui en appelle à des non-lieux ou utopies), il est nécessaire de sortir de la dualité académique du réel et de l'imaginaire, à savoir que, comme le dit Althusser, "dans certaines conditions les hommes n'exprimeraient le rapport à leurs conditions d'existence que dans des rapports

vécus imaginaires". En ce qui concerne l'Occident médiéval, c'est, au premier chef, la position "plurifonctionnelle" de l'Eglise qui rend compte des mouvements messianiques. Ainsi que nous la dit Engels dans la "Guerre des paysans", "l'Eglise est la synthèse la plus générale et la sanction de la domination féodale". En tant qu'instance dominante, l'Eglise ne peut être que le référent-clef de toutes les doctrines et luttes révolutionnaires. Evoquant le mouvement de Thomas Munzer au 16^e siècle, Engels nous dit : "Toutes les doctrines révolutionnaires sociales et politiques devaient être en même temps et principalement des hérésies théologiques".

Ce long détour par les mouvements chiliastiques de l'Occident médiéval doit nous permettre d'une part, d'indiquer la singularité des mouvements religieux africains, d'autre part de préciser les axes méthodologiques de toute recherche sur ces objets. Précisons immédiatement ces axes.

1^o Identifier les conditions de production de ces courants idéologiques (infrastructure et base sociale).

2^o Comprendre le passage de leurs conditions à la réalité effective de ces courants (contenu et forme).

3^o Evaluer l'impact et l'efficacité de ces mouvements dans le champ de la société globale (reproduction ou brèche possible ?). L'un des traits essentiels qui singularise les mouvements messianiques africains eu égard à ceux de l'Occident médiéval, réside globalement dans cette "causalité externe" qui fonde le *distingo* de Lanternari (cf. Les mouvements religieux des peuples opprimés). Schématiquement la situation coloniale a provoqué une quasi-destruction des sociétés traditionnelles, lesquelles ont su trouver des moyens d'adaptation et de lutte dans la réponse religieuse. Plus précisément, si l'on se réfère aux contenus des mouvements messianiques africains et si l'on se reporte au système de domination coloniale, la réponse messianique s'appuie sur un travail syncrétique.

Cela signifie que :

1^o L'Eglise (catholique ou protestante), en tant qu'appareil idéologique essentiel à la domination coloniale, s'est vue détournée de ses fonctions par des lectures nouvelles du message religieux (Bible). A l'instar d'ailleurs de "lectures médiévales" le contenu du message biblique et évangélique dans la mesure où il offrait des couples d'opposition Bien/Mal, Dieu/Satan, et dans la mesure où il présentait le destin historique d'un peuple (les juifs) s'est vu produire l'effet inverse du but recherché, à savoir la christianisation. La situation coloniale, en tant que situation conflictuelle, s'est trouvée paradoxalement révélée par le message chrétien. Le destin du peuple juif a servi de tremplin au destin des peuples noirs, le Mal s'est vite trouvé identifié à la domination européenne, etc... On peut donc dire que l'idéologie chrétienne, au lieu d'accompagner le processus socio-économique de domination coloniale s'est répercuté sur la situation coloniale, et en ce sens est devenue une "force matérielle" (il faudra cependant nuancer cette proposition, en ce sens que l'idéologie religieuse peut permettre la reproduction du système de domination - cas du Kimbanguisme). Ce choc en retour de l'idéologie chrétienne s'est appuyé sur deux composantes hétérogènes à savoir d'un côté le contenu virtuellement contestataire du message chrétien, de l'autre le renouvellement des idéologies traditionnelles.

2^o Précisément pour revenir au travail synchrétique, opéré par les mouvements messianiques africains, le détournement du message colonial chrétien s'est effectué dans la révélation, dans le "retour" des systèmes de pensée traditionnels. Le télescopage de ces deux ensembles idéologiques a provoqué l'émergence d'une constellation idéologique tierce dont l'appellation "synchrétisme" ne rend compte que de façon insuffisante : en effet si la notion de travail synchrétique permet de saisir le procès de constitution des innovations religieuses africaines, le synchrétisme ne peut désigner un mouvement religieux qui a su faire la synthèse tant doctrinalement que pratiquement des différents éléments qui le constituent.

Dans cette première approche nous avons essayé d'indiquer la spécificité des mouvements politico-religieux africains eu égard aux courants hérétiques de l'Occident médiéval. Nous avons retenu deux critères : l'un, la "causalité externe" ou situation coloniale permet d'établir les conditions spécifiques d'apparition des mouvements religieux africains, l'autre, de nature culturelle, permet de saisir la confrontation et le détournement qui se sont opérés au niveau idéologique. Cela dit, ni l'un ni l'autre ne sont tout à fait satisfaisants ; M.I. Cereira de Queiroz montre qu'il n'est pas exact d'opposer causalité externe et causalité interne (cf. son article dans Annales n° 2, 1964). Selon elle, dans tout mouvement messianique les deux ordres de causalité sont mêlés ; nous verrons d'ailleurs plus loin avec l'exemple du "Kimbanguisme", que l'émergence et l'efficacité de ce mouvement est précisément l'effet de ces deux ordres de causalité. En ce qui concerne le syncrétisme, s'il constitue pour la période coloniale l'un des traits majeurs des messianismes (du moins dans leur phase ascendante), il n'est pas essentiel aux idéologies religieuses qui se situent en amont et en aval de ces mouvements (a-syncrétisme et néo-traditionalisme).

II.- POSITION DES PROBLEMES.

1) Problèmes des terminologies et classifications.

L'une des premières tâches auxquelles se sont astreinte les sociologues des religions déviantes, fut de mettre sur pied un corps de notions et de catégories rendant compte de leur spécificité. Un lot de notions était déjà à leur disposition, issu de l'histoire des religions : il s'agit en particulier des notions de messianisme-prophétisme et millénarisme, mais celles-ci étaient insuffisantes pour désigner des phénomènes où le télescopage de deux civilisations différentes a produit des "mélanges" culturels et religieux. C'est ainsi que furent créés les notions de syncrétisme, revivalisme, a-syncrétisme, néo-traditionalisme, etc.

A l'égard de ces néologismes, il est nécessaire de faire plusieurs remarques. 1) Ces notions ont la plupart du temps pour fonction d'établir des systèmes de classifications, lesquels systèmes varient avec les critères retenus. La critériologie peut aboutir ainsi à une multiplication sans fin de néologismes. 2) En outre ces notions ne sont produites que pour tenter de définir le contenu manifeste des mouvements en question. Ce qui a pour conséquence de river l'analyse au système clos du culturalisme. La variabilité des sociétés traditionnelles surdéterminée par la variabilité du contact avec le monde occidental a pour effet de produire des types culturels empiriquement variés, mais dont on peut tirer un modèle avec ses différents systèmes de transformation. C'est ainsi que nous avons tel type de messianisme pré-millénaire ou post-millénaire à dominante immanentiste ou imminentiste, etc. Nous donnerons plus loin plusieurs exemples de typologies. 3) Mais la critique la plus sérieuse que l'on peut adresser à ces notions et systèmes de classification, c'est qu'ils n'admettent ces mouvements que comme moment de l'histoire de religions. Du même coup l'on perd en compréhension ce qu'on gagne en extension ; en effet alors qu'il s'agit presque à chaque fois d'examiner chaque secte, chaque mouvement religieux comme un cas singulier (n'ayant ni les mêmes conditions d'apparition, ni le même impact au sein de la société globale), les cadres-tiroirs que constituent ces appellations construites à priori diluent les phénomènes au point de les rendre secondaires ou inutiles.

2) Définitions et types de classifications

En dépit des critiques précédentes, on ne peut dans le cadre d'une approche globale qu'esquisser un certain nombre de définitions. Deux notions fondamentales régissent le contenu des mouvements religieux africains : il s'agit du syncrétisme et du messianisme, secondairement du prophétisme et du millénarisme. Des définitions particulières seront réservées aux mouvements qui se situent en amont et en aval des mouvements messianiques

proprement dit, à savoir "l'a-synchrétisme" et le "néo-traditionnalisme". A cet égard nous proposerons (toujours dans un champ culturaliste) un schéma d'évolution de ces mouvements.

A) Le synchrétisme

Grossièrement, on peut parler de synchrétisme religieux quand un système religieux autochtone s'est chargé d'apports étrangers, le plus souvent sous l'action d'une grande religion universaliste (christianisme, Islam). Encore faut-il préciser les conditions d'apparition de ces "mélanges" culturels et les différents aspects qui les constituent. Le travail synchrétique n'a pu s'accomplir que dans le cadre de la situation coloniale et par suite de la destruction des sociétés traditionnelles. Il y a dans tout synchrétisme africain, considéré sous un angle dynamique trois aspects (cf. Lanternari. Ar. de soc. des religions, n°10, 1965):

- a) se réaffirmer (éléments perpétuant la tradition)
- b) se renouveler (la tradition ne suffit plus)
- c) s'emparer du pouvoir de la culture chrétienne

Ce dernier aspect touche à la signification proprement dite des synchrétismes, nous y reviendrons plus loin.

Par ailleurs outre la désagrégation de la culture traditionnelle le synchrétisme semble nécessiter un contact durable avec le christianisme, et l'émergence d'une ou plusieurs figures charismatiques. Globalement donc, dans le cadre colonial, le travail synchrétique opère sur deux fronts symétriques :

- 1) comme moyen de conservation
- 2) comme moyen d'adaptation.

Considéré de l'intérieur, le synchrétisme peut opérer à plusieurs niveaux (cf. le cours de G. Balandier de 1963) :

- Niveau matériel (forme des temples, objets rituels)
- Niveau de l'organisation (systèmes hiérarchisés)
- Niveau des symboles (croix...)
- Niveau du mythe et du dogme. C'est sans nul doute

le niveau le plus intéressant et qui est, outre les conditions historiques d'émergence du syncrétisme, la source primordiale du travail syncrétique. Nous y reviendrons.

B) Le Messianisme

Eu égard au syncrétisme, on peut dire que tout messianisme africain contient des éléments syncrétiques alors que tout syncrétisme ne débouche pas nécessairement sur un mouvement messianique. Ainsi que nous le dit Balandier, "le messianisme est un au-delà, un dépassement du syncrétisme" ; historiquement d'ailleurs, il semble que les syncrétismes précèdent la plupart du temps les messianismes ; du point de vue institutionnel le syncrétisme s'identifie à la secte, alors que le messianisme s'identifie au mouvement proprement dit, puis à l'église. Comme définition nous nous en tiendrons à celle donnée par Hans Kohn in "Encyclopedia of Social Sciences" : "le messianisme est essentiellement la croyance religieuse en la venue d'un rédempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses, soit de manière universelle, soit pour un groupe isolé et instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur".

Cette définition met l'accent sur trois aspects essentiels à tout messianisme.

- 1) dénégarion du monde présent
- 2) attente d'un médiateur : prophète ou Messie
- 3) croyance au Millenium.

Le messianisme est une notion-carrefour, en ce sens qu'elle peut se spécifier en prophétisme ou en millénarisme.

a) le prophétisme est une sous-catégorie du messianisme. Le prophète est un messager annonciateur de la venue du Messie.

b) le millénarisme semble être une sur-catégorie du messianisme en ce sens que la croyance en l'avènement d'un âge d'or ne s'accompagne pas nécessairement de l'attente d'un messie, par contre tout messianisme est millénariste (le messianisme serait donc une catégorie restreinte du millénarisme).

Il est clair que c'est dans le champ de ces définitions et des différents aspects qu'elles connotent que typologies et classifications se sont effectuées. Donnons pour illustrer quelques exemples.

Au plan du syncrétisme, il est possible d'effectuer des typologies en fonction des éléments et des niveaux retenus au sein de la combinaison syncrétique : tel syncrétisme s'affirmera plus au plan matériel qu'au plan du dogme, etc. Au plan du messianisme, on peut bâtir des classifications en fonction des trois aspects retenus précédemment :

1) Classification en fonction des types de personnage (messie historiquement présent ou absent)

2) Classification en fonction du type de "Millenum" (à dominante religieuse, politique, archaïque)

3) Typologie des systèmes ; messianisme pré-millénaire : il s'agit de la croyance que le Millenum s'instaurera ex-abrupto par la seule volonté du Démonstrateur. Ceci conduit à une démission vis à vis du monde et à un repli sur la secte (mouvement a-politique); messianisme post-millénaire : le millenum ne peut s'instaurer que progressivement et par l'action concrète des hommes (il s'agit semble-t-il des mouvements politico-religieux proprement dit).

On peut en outre faire coroller ces différentes typologies entre elles : ainsi tel type de personnage avec tel type de Millenum.

Nous ne reviendrons pas sur la critique que nous avons esquissée précédemment à propos de ce type de classification. Retenons simplement que l'édification de ces typologies masque l'absence d'analyse réelle de ces mouvements. Ceux-ci ne reçoivent tout leur sens que rapportés à leurs conditions concrètes d'apparition et non en fonction d'hypothétiques éléments culturels de comparaison. Deux mouvements identiques du point de vue culturel peuvent avoir une portée et une signification différente au sein de la société globale (en fonction par exemple des agents qui en sont les porteurs).

3) A-synchrétisme et néo-traditionalisme. Esquisse d'une chronologie.

Synchrétisme et messianisme constituent les deux pierres angulaires des mouvements politico-religieux africains (encore que comme nous le verrons, s'ils ont pu apparaître comme consubstantiels lors de la période coloniale, ces mouvements sont dans la période actuelle plutôt disjoints) ; cependant ils ne l'ont été que dans la période ascendante de ces mouvements, par contre dans leur phase de constitution ces mouvements ne présentaient aucun "mélange" religieux ; ils étaient, pour reprendre une expression de Lanternari, proprement a-synchrétiques. Pour être plus précis il s'agissait de cultes anti-sorcellerie ou anti-fétichistes, répondant à l'insécurité et au malaise provoqués par la présence des Blancs. Ces "witchcraft shrines" (ainsi les appelait-on chez les Ashanti du Ghana) répondaient à la prolifération de la sorcellerie. Ceux-ci comme celle-là étaient d'ailleurs l'effet de la destruction des systèmes lignagers. Alors que la sorcellerie dans ces systèmes semble toujours avoir été le langage à travers lequel se sont exprimés conflits et contradictions, un excès de ce langage détruit sa fonction régulatrice et par là même entraîne l'irruption d'un langage second, symétrique du premier (l'anti-sorcellerie) mais appartenant à la même configuration idéologique.

Par ailleurs, à l'autre bout de la chaîne des mouvements politico-religieux, c'est-à-dire dans le cadre de la période actuelle, il semble que par endroits l'on assiste à un retour de ces mouvements a-synchrétiques, appelés pour les distinguer, néo-traditionalistes.

De quoi s'agit-il ? Etant donné que bon nombre de mouvements messianiques se sont avec l'indépendance transformés en églises, simples filières de l'appareil d'état, l'on assiste à une sorte de désynchrétisation des mouvements demeurés en marge de l'indépendance. Autrement dit, au travail synchrétique semble se substituer un retour à la tradition : d'où la notion de néo-traditionalisme. En fait pour comprendre ce changement de vecteur

culturel il est nécessaire de rendre compte des nouveaux rapports sociaux qui se sont constitués avec l'indépendance. De ce fait, en dépit des similitudes, il est difficile de mettre un trait d'égalité entre les a-synchrétismes et les néo-traditionnalismes. Nous y reviendrons.

En gros on peut proposer le schéma suivant de l'évolution des mouvements religieux africains :

Cultes synchrétiques → synchrétisme → prophétisme → messianisme

↗ Eglise
↘ néo-traditionnalisme

Il faut cependant ajouter que certains synchrétismes conservent une vigueur certaine dans le cadre de la société post-coloniale, mais il s'agit souvent de synchrétismes qui se sont constitués à partir de mouvements religieux occidentaux déjà hérétiques. Ainsi le Kitawala construit à partir d'éléments du "Watch Tower" (Témoins de Jéhovah) et de la pensée bantou.

4) Interprétation et signification des mouvements messianiques africains.

Ainsi que nous l'avons vu dans la partie introductive, la prise en considération des mouvements religieux africains a correspondu à une rupture dans le profil épistémologique de l'anthropologie africaniste française. Il s'est agi de se mettre à l'heure de la société dominée, en essayant de repérer les réponses de cette société à la situation coloniale, réponses qui constituèrent les premiers balbutiements du nationalisme.

Avant de préciser les interprétations courantes de ces mouvements, rappelons brièvement leur profondeur historique et leur extension géographique..

1) Trois grandes zones furent touchées par ces mouvements :

- L'Afrique du Sud : on y comptait plus d'un millier de mouvements et sectes et environ un million de fidèles.

- Le Golfe de Guinée : expansion du Harrisme (prophète Wade Harris)

- L'Afrique centrale : essentiellement les deux Congo et le Kenya.

2) Historiquement les mouvements messianiques surgissent dans la continuité de la colonisation. Si on laisse de côté les cultes a-synchrétiques, on peut dire qu'ils apparaissent autour de 1870-1880 et particulièrement en Afrique du Sud. C'est le mouvement "éthiopiste" qui fut le premier grand mouvement indiquant la volonté autochtone de se séparer des missions chrétiennes et de lutter contre la discrimination raciale. Dans cette région les églises séparatistes n'ont cessé de proliférer. C'est vers 1910, qu'apparaît le Harrisme en Côte d'Ivoire, mouvement assez peu politique dont la fonction fut plus d'enrayer la peur engendrée par la sorcellerie galopante que de susciter le désir et la croyance au Millenium. Enfin le Kimbanguisme et des dérivés (Mpadisme et Matsounisme) qui apparut en 1921 au Congo Belge. C'est le mouvement messianique-type, particulièrement étudié, et sur les deux périodes (coloniale et néo-coloniale).

Il est difficile d'entreprendre une analyse globale des mouvements messianiques africains, en ce sens que ces mouvements reçoivent de façon spécifique leurs déterminations. Le type de colonisation, le type d'enseignement religieux, l'état particulier des sociétés traditionnelles sont autant de variables qui confèrent aux messianismes des contenus différents. Néanmoins on ne peut passer sous silence le fait que d'une façon générale l'Afrique Noire a connu, notamment dans la première moitié du 20e siècle, c'est-à-dire dans la phase la plus intensive de la colonisation, une prolifération de mouvements et de sectes, lesquels sont toujours apparus comme des réponses à la société coloniale. C'est à ce degré de généralité là qu'il faut entreprendre un essai d'explication, c'est-à-dire au niveau de l'opposition colonisateur/colonisé, société dominante/société dominée.

Première proposition : la reprise d'initiative des peuples soumis à la domination coloniale s'est effectuée au niveau du sacré, au niveau de l'idéologie religieuse. Pourquoi ? Il semble que les autres canaux d'expression et de lutte aient été bloqués : absence d'institutions politiques autonomes, rapports de force insuffisants.

Deuxième proposition : En même temps qu'elle se donne comme le moyen d'expression des peuples colonisés, l'idéologie religieuse permet une restructuration des sociétés traditionnelles, tant au point de vue des représentations, que du point de vue des institutions.

C'est le champ constitué par ces deux explications qu'il nous faut à la fois approfondir et critiquer. On nous dit dans la première proposition que le sacré ou le langage religieux constitue comme une sorte de voie de secours dans ce cadre bloqué qu'est la situation coloniale. Ne faut-il pas dire plutôt que l'innovation ou le détournement en matière religieuse constitue le seul moyen, le seul canal efficace pour mobiliser les masses colonisées. A cela on peut trouver plusieurs ordres d'explications :

- Sur un plan économique, les formes de domination du mode de production capitaliste sur les autres modes pré-capitalistes n'entraîne que leur destruction partielle. La brèche ouverte par la colonisation au sein des sociétés traditionnelles, plutôt que de supprimer leur fondement leur imprime une dynamique nouvelle ; par exemple la prolifération de la sorcellerie, due à la situation de domination, suscite des cultes anti-sorcellerie qui ne sont finalement que la confirmation d'une même entité idéologique.

- Au plan institutionnel, sans pour autant s'identifier à cette dimension pluri-fonctionnelle qu'elle avait dans l'Europe médiévale, l'Eglise est sans nul doute l'institution-clef du système colonial. Elle est bien évidemment la dispensatrice de l'idéologie chrétienne, mais en outre restructure la société dominée. Elle est le lieu, en tant qu'école, où va s'effectuer une bipolarisation de cette société (lettrés/masse), mais en même temps la mission

catholique ou protestante (pour ceux-là même qui bénéficient de son enseignement) devient le seul lieu, ou le "chef de file", du travail contestataire. C'est pourquoi toute doctrine d'émancipation coloniale ne peut prendre, à ses débuts, qu'une tournure hérétique. Le cas de Simon Kimbangu et de sa doctrine est éclairant à cet égard ; nous y reviendrons.

- Au plan proprement religieux, nous avons déjà vu que le message chrétien véhiculait des thèmes et des antagonismes qui ne pouvaient être que des éléments révélateurs de la situation coloniale (ces éléments seront d'ailleurs d'autant plus révélateurs que l'apport chrétien sera lui-même hérétique).

On peut donc conclure que l'idéologie religieuse sous ses formes syncrétiques et messianiques est le véritable "analyseur" de la société coloniale ; ceci ne veut pas dire qu'elle ne peut pas se transformer en autre chose (parti politique par exemple), ceci signifie simplement que la société dominée a trouvé ses systèmes d'adaptation et de contestation en ce lieu essentiel de la reproduction de la domination coloniale.

Si maintenant on considère l'autre face de l'idéologie religieuse, à savoir non plus comme réponse mais comme moyen de restructuration, l'on s'aperçoit également qu'il faut faire plusieurs remarques.

1) Du point de vue économique, les conditions d'une restructuration sont données du fait de l'insuffisance cassure de la société traditionnelle.

2) Du point de vue institutionnel, la secte ou le mouvement reproduit la plupart du temps les mêmes rapports sociaux (au sens large) que ceux de la société traditionnelle ; seuls les termes sont modifiés. Voici par exemple ce que dit J.E. Gérard à propos du Kitawala : "le Kitawala installe les relations anciennes dans un cadre moderne. Le patronat subsiste et les relations entre groupes humains sont maintenues. Mais c'est maintenant la paternité

du pasteur qui sert de lien entre les individus". J. Eberhardt, dans son article "Messianisme en Afrique du Sud" (Archives de sociologie des religions, 1957), a fait les mêmes constatations : l'église nouvelle se modèle sur la société traditionnelle.

3) Au plan du religieux (synchrétique), l'une des insuffisances majeures de la notion de syncrétisme réside dans le fait qu'elle semble supposer que le dogme chrétien et les mythes traditionnels sont deux objets culturels parfaitement hétéroclites : les religions universalistes seraient profondément différentes (supérieures ?) de la pensée mythique et des comportements magiques (voir à cet égard la distinction de Mauss entre religion et magie).

En fait ne faut-il pas plutôt penser que la tradition judéo-chrétienne et les systèmes idéologiques traditionnels n'opèrent que dans la mesure où ils coïncident ? Ou plus exactement l'église n'est-elle pas le révélateur de ce qui était déjà là à l'état "irréfléchi" ? (Voir à cet égard l'article déjà cité de J. Eberhardt et le texte de J.E. Gérard sur les fondements synchrétiques du Kitawala). Des systèmes de correspondance peuvent être ainsi établis : Dieu s'identifie à l'Être suprême, source de force et de vie ; la communication avec Dieu réactualise les rites de possession ; le rituel chrétien reproduit les rituels traditionnels de purification ; le prophète s'identifie au devin traditionnel, etc.

Au demeurant, insister comme on le fait ici sur le caractère de la tradition judéo-chrétienne, n'est-ce pas privilégier l'un des deux grands types d'innovation religieuse mis sur pied par Sundkler (cf. Bantu prophets in South Africa, 1948) à savoir le type sioniste ? Si l'on s'en tient au niveau culturel, ce type se définit par un syncrétisme à dominante traditionnelle ; l'apport chrétien n'opère que comme tremplin d'une prise de conscience des valeurs traditionnelles. En opposition, le type éthiopien (en référence à l'Éthiopie de la Bible), bien que synchrétique lui aussi (dans une proportion moindre cependant), serait plus tourné vers une critique des valeurs traditionnelles et ce par l'apport chrétien.

La question ne peut effectivement être tranchée que si l'on quitte le terrain du contenu manifeste des mouvements messianiques pour se situer au plan des groupes qui constituent la base sociale de ces mouvements. La dynamique évolutive ou involutive des mouvements religieux n'est pas seulement fonction des syncrétismes spécifiques opérés par les religions universalistes et les systèmes de pensée africaine mais est à la fois l'effet et l'indice d'une dynamique sociale qui oblige à ne plus concevoir la société colonisée comme une société homogène. La situation coloniale n'est pas seulement une situation à deux termes, c'est un ensemble complexe où des antagonismes nouveaux apparaissent au sein même de la société dominée. C'est pourquoi il paraît insuffisant d'appréhender les mouvements messianiques comme réponses à la seule opposition colonisateurs/colonisés.

Précisément à cet égard que la typologie dualiste de Sundkler est très intéressante ; en effet l'opposition mouvement éthiopien/mouvement sioniste ne renvoie pas seulement à une opposition culturelle, mais à une opposition sociale ; la première a pour base sociale une certaine élite de la société dominée, en même temps que la chefferie coutumière ; la seconde par contre est à base populaire. Sans préciser davantage le contenu de cette opposition dans le cadre de la Rhodésie, disons que cette opposition est particulièrement opératoire dans d'autres régions d'Afrique Noire ; comme nous le verrons le Kimbanguisme et le Kitawala sont régis par cette double opposition : opposition culturelle/ opposition sociale.

Par ailleurs (et ceci nous permet de faire la transition entre les deux périodes) la période néo-coloniale semble être gouvernée par une opposition entre deux types de mouvements religieux : d'une part les églises qui sont souvent de véritables religions d'état, d'autre part une multiplicité de cultes et de sectes plus ou moins syncrétiques et tournés vers la tradition, les néo-traditionnalistes.

En ce qui concerne cette opposition spécifique à la société néo-coloniale, il faut faire plusieurs remarques :

1) Il y a une solution de continuité entre l'opposition église éthiopiste/église sioniste et l'opposition église d'état/mouvements néo-traditionnalistes. Dans la plupart des cas les églises éthiopiennes sont précisément devenues avec l'indépendance des religions officielles ; un tel phénomène s'explique par le fait que les élites qu'elles secrétaient ont envahi avec l'indépendance l'appareil d'état. Du côté "sioniste" et néo-traditionnaliste la continuité est moins nette ou du moins, non systématique ; cependant les nouvelles contradictions spécifiques aux sociétés néo-coloniales (appareil d'état/masses paysannes) favorisent l'émergence de nouveaux cultes exprimant à la fois une opposition aux églises officielles et au nouveau pouvoir.

Remarque : certains cultes de ce type se sont malgré tout perpétués au-delà de l'indépendance, le Kitawala en est un exemple.

2) En utilisant la méthode récurrente, on peut dire que la disjonction actuelle des mouvements messianiques est en quelque sorte la vérité des mouvements politico-religieux de la période précédente. Ce qui était passé pour homogène (en dépit des différences culturelles) du fait de l'approche unitaire de la société dominée est en réalité profondément hétérogène. Quand R. Bastide dans son article de 61, que nous avons cité, affirme que les mouvements messianiques ne peuvent que s'identifier idéologiquement à la société globale, sinon ils deviennent conservateurs ou réactionnaires, il commet deux erreurs : d'une part il oublie de considérer les contradictions nouvelles de la société post-coloniale, d'autre part il oublie de prendre en compte la spécificité des mouvements politico-religieux eu égard à leur référent socio-économique. Lanternari dans son article de 66 ("Archives de sociologie des religions") a parfaitement montré la signification des mouvements néo-traditionnalistes dans le cadre post-colonial ; voici ce qu'il dit : "La lutte apparemment conservatrice de la secte (Lumpa de Rhodésie du Nord) s'explique par le fait qu'il y a un fossé entre l'élite dirigeante et la masse rurale qui exprime son insatisfaction d'une façon conforme à la tradition", puis plus loin : "La tension socio-religieuse entre

la brousse et la ville, entre tradition et occidentalisation, s'exprime donc en deux tendances distinctes et opposées. D'une part un processus de ruralisation, c'est-à-dire d'intégration au plan mythologique et religieux de la civilisation urbaine et de ses représentants les plus en vue. De l'autre l'exploitation politique de la part de nombreux groupes dirigeants de la religiosité des populations rurales, en vue de consolider leur propre pouvoir. D'où la naissance de véritables religions d'état". Lanternari dans ce dernier texte indique la nouvelle fonction idéologique des églises reconnues dans le cadre de la société post-coloniale, notamment dans le cadre urbain. On peut à cet égard légitimement se demander si cette fonction intégrative rompt radicalement avec leur fonction dans le contexte colonial. Moyens de lutte certes contre les métropoles (rélégués d'ailleurs par les partis politiques) les mouvements religieux n'étaient-ils pas déjà, du moins pour certains d'entre eux, l'expression des futures classes dirigeantes (bureaucratie urbaine). Nous verrons à ce propos que le Kimbanquisme (à l'appui des réflexions fort intéressantes de G. Althabe dans les "Fleurs du Congo") a rempli précisément cette double fonction.

En outre, les Eglises de type sioniste ou néo-traditionaliste, à dominante populaire et rurale, semblent exprimer une sorte de rupture avec la ville, les Eglises reconnues et l'appareil d'état. Elles s'inscrivent dans le champ des nouvelles luttes de classes, spécifiques aux formations néo-coloniales africaines.

On pourra, au demeurant, constater, à la lumière du Kitawala que durant la période coloniale, ce type de secte était plus radicale et plus révolutionnaire que les mouvements religieux à dominante urbaine. Ils signifient par là un dépassement de la structure néo-coloniale qui s'annonçait déjà à l'horizon des indépendances.

III.- Analyse de deux types de mouvements politico-religieux : le Kimbanquisme et le Kitawala.

Nous avons volontairement choisi deux mouvements messianiques qui sont apparus dans un même contexte national, à savoir le Congo-Kinshasa (Zaïre). Ainsi nous pouvons neutraliser l'une des variables, à savoir le type de colonisation, et en outre mettre en ^{corrélation} deux variables apparemment hétérogènes : le contenu culturel (synchrétisme) et la base sociale de ces deux mouvements.

A) Le Kimbanquisme

I.- Histoire sommaire du Kimbanquisme.

Nous avons retenu essentiellement 4 phases :

- 1 - Naissance du Kimbanquisme : lié à la figure messianique de Simon Kimbangou
- 2 - Les années noires : période de répression et de latence du mouvement .
- 3 - La renaissance liée à l'émergence d'une nouvelle figure, celle de Simon Mpadi.
- 4 - L'Eglise reconnue dans le cadre néo-colonial.

1) L'itinéraire de Simon Kimbangou est typique de la situation coloniale sous la domination belge : fils de paysans modestes, il reçoit sa première éducation dans le cadre d'une mission protestante ; dans la foulée de ses études il devient catéchiste ; mais, comme pour beaucoup d'évolués, ce "privilège" accordé par l'administration coloniale devient le moyen-terme d'une prise de conscience politique et nationaliste. Cette prise de conscience a été d'autant plus vive chez Kimbangou, qu'il a connu de sérieuses difficultés matérielles après avoir quitté son poste de catéchiste. C'est le 18 mars 1921, que Kimbangou est visité par N'Zambi, le Dieu tout puissant Ba-Kongo ; il sera désormais chargé d'une mission, celle d'annoncer le retour du Christ.

A partir de cette date, il va entreprendre des tournées prophétiques dans toute la région de Thysville, tournées durant lesquelles il va non seulement annoncer la Bonne Nouvelle, mais encore lutter contre les anciens cultes et pratiques magiques : sorcellerie, fétichisme, etc. Autrement dit Kimbangou accomplit ce que les missions avaient rêvé de réaliser, à savoir la destruction des religions pré-chrétiennes. L'entreprise du prophète n'a pu être une réussite que parce que la situation s'y prêtait ; sorcellerie et fétichisme étaient devenus, si l'on peut dire, la hantise des villageois. A cette première phase de prosélytisme, où le prophète allait de village en village, s'en substitua une seconde, celle où il laissa venir à lui les foules rurales. Son village natal N'Kamba, baptisé "la Nouvelle Jérusalem", devient le grand théâtre des thaumaturgies de Kimbangou. C'est là que va se constituer la Nouvelle Eglise, église qui du reste va de plus en plus s'affronter aux missions et à l'administration coloniale. C'est pourquoi bien que Kimbangou ait accompli des tâches véritablement missionnaires, il devint le personnage à abattre. La conscience religieuse devint le signe de la protestation politique.

2) Les autorités belges intervinrent, N'Kamba fut saccagé, Kimbangou prit la fuite et pendant trois mois échappa à leur contrôle. Cependant il décida en septembre 1921 de retourner à N'Kamba pour s'y faire arrêter. Cette arrestation qui en rappelle une autre va donner au message chrétien une vigueur nouvelle : les autorités belges jouèrent le rôle de Ponce Pilate et de Rome, Kimbangou celui du Christ. Il sera condamné à mort, mais grâcié par le roi des Belges. Ce martyre dû à la répression belge va donner au mouvement une profondeur accrue. La déportation de Kimbangou impulse au mouvement un cours nouveau ; c'est le temps de la clandestinité : bon nombre de leaders sont arrêtés, les adeptes sont pourchassés. On a pu croire que le mouvement n'avait été qu'un feu de paille ; en fait il suffisait d'un second prophète pour en révéler toute la profondeur, ce qui advint en 1939.

3) Le mouvement va effectivement renaître par la venue d'une seconde figure prophétique, celle de Simon Mpadi, évolué à l'instar de Kimbangou, Mpadi, tout en étant son continuateur, va donner au mouvement un ton éminemment plus politique (rupture complète avec les église coloniales - indépendance immédiate). Par ailleurs, le mouvement sera plus structuré et plus discipliné ; à l'imitation des soldats de l'Armée du Salut (Mpadi y fut lieutenant), chaque adepte devra porter un habit kaki, d'où le nom conféré au Mpadisme de "Kakisme". Arrêté finalement lui aussi, Simon Mpadi par son martyre accroîtra encore l'audience du mouvement.

4) Alors que le mouvement Kimbanguiste-Mpadiste fut essentiellement, avant et pendant la seconde guerre mondiale, le seul détenteur de la contestation politique et le seul danger du pouvoir colonial, à partir des années 50 il se voit déposséder de cette prérogative au profit des partis politiques, notamment de l'Abako (à noter que l'Abako et le Kimbanguisme sont issus de la même région du Zaïre, le pays ba-Kongo). Durant cette période d'éclipse, le fils de Kimbangou, Joseph Diangienda va entreprendre de réorganiser le mouvement, qui avait quelque peu éclater en de multiples sectes et cultes autonomes. En 59, alors même que l'indépendance est à l'ordre du jour, le mouvement est officiellement reconnu par le pouvoir colonial, et prend le nom de "l'Eglise de Jésus-Christ sur terre par le prophète Simon Kimbangou" (E.J.C.S.K.) ; la "mission des Noirs" de Mpadi est elle aussi reconnue. Instruments de contestation qu'elles étaient, les églises kimbanguistes deviennent autour des années 50 les garants de l'ordre colonial et du futur ordre post-colonial. En 1957 par exemple, Diangienda demanda aux fidèles de payer l'impôt (alors qu'en 1921, Kimbangou demandait l'inverse) ; avec l'indépendance on assiste à une intense bureaucratization de l'appareil religieux. Par ailleurs, après l'indépendance, l'Eglise se définit comme a-politique, ce qui signifie bien évidemment qu'elle est éminemment politique, en ce sens qu'elle est un des piliers idéologiques essentiels du système néo-colonial ; à cet égard, bon nombre de leaders de l'E.J.C.S.K. sont en même temps des hommes politiques.

A l'inverse donc d'être, comme il semblait l'avoir été, un moyen d'expression et de lutte, le mouvement religieux Kimbanguiste apparaît désormais comme le moyen d'intégration des masses rurales et urbaines congolaises.

Cette rupture qui advient aux alentours de l'indépendance, comment l'expliquer ? Faut-il avancer des explications subjectives ainsi que le fait Martial Sinda (Les messianismes congolais, 1961) ? En fait ne faut-il pas plutôt (par récurrence) tenter d'expliquer l'historique et la portée du mouvement par référence précisément à la situation actuelle ?

II Contenu et signification du Kimbanguisme.

En premier lieu, essayons de définir les traits culturels propres au mouvement Kimbanguiste. Globalement il s'agit d'une église de type "éthiopiste", en ce sens que l'apport chrétien y est fondamental et ce aux dépens des valeurs traditionnelles ; les premières manifestations du Kimbanguisme sont moins des prises de position contre l'Eglise protestante que des condamnations des débris culturels traditionnels ; la lutte anti-coloniale n'apparaîtra que lorsque précisément le mouvement se sera constitué en corps de préceptes, de règles, tous empruntés à l'idéologie chrétienne. Le christianisme y est donc partout à l'oeuvre, excepté semble-t-il au plan du culte des ancêtres, mais doit-on faire passer ce culte pour un vestige ancien qui persisterait ? Ne doit-on pas plutôt penser que cette volonté généalogique est un élément qui justement préside à la cohérence du mouvement : on écarte ce qui désunit, à savoir par exemple les conflits intra-lignagers s'exprimant dans et par la sorcellerie, mais l'on conserve le principe général des rapports de parenté, la généalogie qui unifie (voir G. Althabe in : Fleurs du Congo, p. 162).

Au reste, le style particulier pris par le mouvement kimbanguiste, au plan culturel, ne trouve sa réelle application qu'en examinant les conditions objectives de sa production, à savoir d'une part le pays ba-Kongo et d'autre part la base sociale du mouvement.

1 - Le pays Ba-Kongo

Le pays Ba-Kongo, eu égard aux autres régions du Congo ex-belge, est de loin la région la mieux située et la plus active: voie de passage entre l'Atlantique et Léopoldville, elle a été très tôt dotée par le pouvoir colonial d'un réseau exceptionnel de routes et de chemins de fer ; les villes y sont nombreuses, et l'exode rural particulièrement intense. Du même coup les missions catholiques et protestantes s'y sont installées massivement, ce qui a valu au Ba-Kongo un taux de scolarité très élevé (captifs et esclaves ont été les éléments de pointe de la scolarité). Du point de vue économique la domination du mode de production capitaliste y a été particulièrement forte : très tôt le Ba-Kongo commercialisa des produits d'exportation et surtout des producteurs vivriers à destination de la capitale ; par ailleurs, très tôt il recruta une main-d'oeuvre salariée agricole.

En ce qui concerne la période néo-coloniale, le Ba-Kongo conserve ce caractère de région pilote ; il a notamment échappé à la grande crise monétaire qui s'est déroulée entre 60 et 68 ; bon nombre de paysans et de commerçants ont au contraire bénéficié de l'augmentation drastique des prix.

Il faut ajouter que l'essentiel des agents de l'appareil d'état congolais proviennent de la région Ba-Kongo ; c'est en ce sens que l'on peut dire que le Kimbanguisme est moins l'expression des masses colonisées congolaises que celles des Ba-Kongo.

2 - La base sociale du mouvement Kimbanguiste

Simon Kimbangu était un lettré et un évolué, en ce sens il donne le ton statutaire du Kimbanguisme ; en effet la plupart des cadres et porteurs de ce mouvement sont des "lettrés, bureaucrates subalternes et enseignants" (cf. Les Fleurs du Congo). Il a donc bien été un mouvement religieux populaire (et il l'est demeuré) mais par la médiation de l'élite autochtone, dont l'idéologie implicite fut moins la contestation du pouvoir colonial qu'une tentative de se promouvoir l'égal des Blancs en accédant à la culture occidentale (christianisme). Voici ce que dit M. Sinda

dans sa thèse déjà citée : "Ainsi se tournant vers le christianisme, les Bakongo n'ont pas seulement en vue d'imiter les Blancs, le problème religieux lui-même passe au second plan. Ce qui importe au Ba-Kongo est d'accéder à une culture dont l'efficacité leur apparaît chaque jour plus évidente".

Ainsi, en spécifiant la base sociale du mouvement Kimbanguisme, n'est-il plus possible de le définir comme simple mode de résistance et de lutte à l'opposition coloniale ; il est en effet en même temps le lieu d'une différenciation sociale qui ne trouvera son accomplissement effectif que durant la période néo-coloniale : il s'agit du rapport élite/masse. Ce rapport sera cependant masqué durant la période ascendante de Kimbanguisme, dans la mesure où la lutte anti-coloniale, en tant que lutte prioritaire, ne pouvait qu'être populaire.

En conséquence, on peut saisir, bien que cela soit quelque peu mécaniste, le style particulier pris, au niveau culturel, par le Kimbanguisme. L'apport chrétien y est essentiel en ce sens que Simon Kimbangu et ses apôtres se sont "appropriés un élément de l'édification idéologique à travers laquelle se reproduit le pouvoir colonial". Du même coup le pouvoir colonial est peu menacé et, ainsi que nous le dit G. Althabe, "la rupture est conservée". Il s'agit dans ce mode de contestations culturelles d'un simple échange de position des deux acteurs", c'est-à-dire le pouvoir colonial et l'élite autochtone ; c'est pourquoi ce christianisme congolais va devenir le fondement idéologique de la domination des lettrés sur les masses.

Il est clair par ailleurs que le néo-colonialisme est en creux dans l'idéologie diffusée par le Kimbanguisme ; en effet il ne se définit que comme le négatif d'une idéologie qu'elle conserve entièrement : c'est pourquoi le pouvoir étranger doit se maintenir comme médiateur sans quoi toute l'édification idéologique s'écroule.

Avec le néo-colonialisme, on assiste, d'une part à l'installation du Kimbanguisme en église officielle, et à celle de l'élite autochtone en appareil d'état ; d'autre part on maintient l'étranger comme médiateur-clef du fondement idéologique du Kimbanguisme.

En conclusion on peut donc dire qu'il est insuffisant de définir le Kimbanguisme comme l'expression de la société colonisée. En effet ce mouvement a été régi par un double ordre de causalité (causalité interne - causalité externe, cf. Lanternari), ce qui signifie qu'il a été à la fois mode de résistance à la domination belge, et mode d'expression de l'élite autochtone occidentalisée (cette élite deviendra classe dans la formation néo-coloniale : bourgeoisie bureaucratique). L'idéologie religieuse est bien "l'analyseur" de la société coloniale, en ce sens qu'elle détermine d'une part le rapport au "Centre" et d'autre part les relations internes propres à la formation "périphérique" congolaise.

En outre, l'idéologie kimbanguiste étant liée étroitement à l'appareil d'état et à la bourgeoisie bureaucratique congolaise, on ne peut qu'appréhender de façon nouvelle les courants "néo-traditionnalistes", ces courants, bien qu'étant -à l'instar du Kimbanguisme- des idéologies religieuses, n'en sont pas pour autant des idéologies dominantes (liées à la classe dominante et à la reproduction du système socio-économique). Ces idéologies loin d'être conservatrices ou réactionnaires (encore qu'il faille les examiner de façon spécifique) sont bien au contraire l'expression, comme l'a souligné Lanternari, d'un rapport social (que l'on peut qualifier en termes de classes, ou en terme d'antagonisme ville-campagne) lié aux contradictions nées du nouveau mode de domination du "Centre" sur la "Périphérie".

B - Le Kitawala

Le Kitawala, autre mouvement politico-religieux congolais, est à l'inverse du Kimbanguisme de tendance "sioniste", c'est-à-dire qu'il repose au premier chef sur un travail synchrétique, et qu'en outre il constitue une véritable micro-société où les rapports du clan et de la famille sont maintenus par delà leur apparente destruction. Par ailleurs si le Kimbanguisme était ethniquement repérable (seuls les Ba-Kongo furent adeptes du

mouvement), le Kitawala l'est beaucoup moins ; certes les populations Luba et Kumu (Katanga) constituent la clientèle essentielle au Kitawala, mais cette secte réussit à se répandre de façon souterraine dans tout le Congo, principalement dans les régions orientales; cette extension s'est particulièrement fait sentir dans les années récentes, au moment des rébellions paysannes de 63-64, où Kitawala et Lumumbisme tendèrent à s'identifier.

I - Histoire sommaire.

En premier lieu, le Kitawala a ceci de singulier qu'il s'est constitué à partir d'un mouvement religieux américain lui-même hérétique : il s'agit du "Watch Tower"; cette secte s'est inscrite d'emblée contre toutes les églises officielles (en effet pour les "Témoins de Jéhovah" les églises sont identifiées à l'Antéchrist). Il nous paraît donc nécessaire de dire quelques mots sur ce mouvement messianique occidental.

Le Watch Tower est une secte spécifiquement américaine. Elle naît aux alentours de 1870, sous l'instigation d'un jeune commerçant Charles Taze Russel. Le but de la secte consiste à déterminer, par la lecture de la Bible, la date du retour du Christ, celle qui assurera le règne du Millenium. Cette date fut l'occasion de nombreuses controverses : pour Russel l'année cruciale était 1874, pour son successeur Rutherford, elle fut établie en 1914. Du point de vue doctrinal la secte est parfaitement hérétique : elle ne reconnaît que la Bible comme source de vérité : seul Jéhovah-Dieu est reconnu, la Trinité est refusée, le Christ est le témoin le plus prestigieux mais n'a aucune filiation avec Jéhovah. Le monde terrestre est sous le contrôle des forces sataniques : il est donc inutile de participer à quoi que ce soit. Au point de vue social, les adeptes du Watch Tower sont surtout issus des classes laborieuses et des strates inférieures de la classe moyenne américaine ; l'épanouissement de la secte a coïncidé avec les nombreuses crises cycliques qui eurent lieu en cette fin du XIXe siècle aux Etats-Unis; ces difficultés économiques ont été pour le Watch Tower autant de signes de l'imminence de la fin du Monde, et du renversement des forces!

Il est difficile de retracer la pénétration du "Watch Tower" en Afrique Noire : la seule chose certaine, c'est qu'elle apparaît très tôt en Afrique du Sud peu après sa constitution aux Etats-Unis dans la colonie du Cap, sous l'instigation du pasteur Booth ; celui-ci diffusa la doctrine des Témoins parmi les travailleurs au Nyassaland. Bon nombre de conflits, autour des années 1910-1920, furent accrédités au Watch Tower, notamment le soulèvement de 1915 en Rhodésie du Sud, fomenté par un émule de Booth. C'est vers 1925, que le Watch Tower pénètre au Congo ; il atteint la majeure partie du Katanga et de la province de l'Equateur, et s'étend par la suite à toute la partie orientale du Congo jusqu'à Stanleyville. Il ne cessera d'être à l'origine des rébellions, tant contre l'ordre colonial que contre l'ordre néo-colonial ; à cet égard aujourd'hui encore le Kitawala congolais reste un ferment de révoltes, mais cette fois contre l'Etat et les autorités politiques autochtones.

Il est important d'insister sur la spécificité en Kitawala : à l'inverse des églises catholiques ou protestantes qui se proposaient d'intégrer idéologiquement les masses colonisées, le Watch Tower a pénétré en Afrique Noire comme une religion d'emblée contestataire, à l'instar de ce qu'elle était aux Etats-Unis (contestation passive). A titre d'hypothèse on peut supposer que le travail synchrétique y a été d'autant plus puissant que le Watch Tower (tout comme son homologue américain) a correspondu à une demande sociale de la part des couches les plus touchées tant idéologiquement qu'économiquement par la colonisation.

II Les fondements synchrétiques du Kitawala

Nous donnerons simplement quelques points de repère, tant du point de vue de la théodicée que du point de vue institutionnel, du travail synchrétique opéré par le Kitawala.

Auparavant disons que ce travail a été particulièrement important dans la mesure où : 1) Le Watch Tower est déjà une "épuration" du christianisme (absence de trinité, d'opposition Paradis/Enfer, de la Faute). C'est par cette épuration théologique

qu'a pu être réveillée la pensée bantou. 2) le Watch Tower, en tant que contestation passive, a permis l'édification d'une vision conflictuelle de la situation coloniale (et plus tard des contradictions néo-coloniales).

A) Au niveau de la théodicée

En ce qui concerne l'origine du monde, les Kitawalistes mettent au premier plan Manzo : à la pensée chrétienne du Watch Tower, il conserve la fonction essentielle de Jéhovah-Dieu, à savoir la création du Cosmos ; à la pensée bantou, Manzo correspond à cette idée d'être suprême qui confère souffle et vie, aux éléments préexistants "a-dynamiques" ; il demeure en outre très loin des hommes et de sa création. Le second personnage est un avatar de Manzo, c'est Munqu auteur véritable du monde terrestre et de l'humanité. Munqu correspond d'un côté au Logos du Watch Tower, fils de Jéhovah-Dieu, de l'autre au père procréateur de la pensée bantou.

B - Au niveau rituel et institutionnel

Le rituel Kitawaliste du baptême constitue un niveau parfaitement syncrétique : ce "sacrement" est chrétien de par ses aspects extérieures (immersion dans l'eau) et profondément bantou de par sa nature : rite de passage à l'adultéité, il réactualise le système de devinettes bantou et ne se fonde en aucun cas sur la faute chrétienne (déjà abolie dans le Watch Tower).

C'est au plan institutionnel que le syncrétisme Kitawala est le plus intéressant : l'organisme Watch Tower est conservé mais de façon purement formelle ; en réalité il ne fait que reconduire les vieilles structures sociales et villageoises ; M. Biebuyck (cf. La société Kumu face au Kitawala, 1957) et à sa suite J.E. Gérard ont montré que chez les Kumu, ethnie d'élection du Kitawala, les structures hiérarchiques de la secte reproduisent les structures claniques. Tout d'abord l'on constate l'absence d'un centre décisionnel, de société-mère (contrairement au Watch Tower), qui

correspond à la structure acéphale de la société traditionnelle Kumu ; en outre l'un des grades fondamentaux de Kitawala, le diaconat, n'est en fait que la reproduction du stade faisant passer l'homme, de l'enfant à l'âge adulte. Ainsi que nous le dit Gérard le diaconat est plus une exigence de respect que le désir d'un grade hiérarchique. A noter que le pasteur d'une unité Kitawaliste est le substitut du chef de village traditionnel. Ce syncrétisme institutionnel nous paraît essentiel en ce sens qu'il détermine le caractère profondément populaire du Kitawala (les diacres sont nombreux, aussi nombreux presque que les adeptes) et en outre forme un cadre autonome fondant l'extrême mobilité du Kitawala. Rien à voir donc avec le Kimbanguisme où le mouvement reste au plan institutionnel parfaitement extérieur aux structures traditionnelles.

III - Contenu et interprétation du Kitawala

Parmi les grands courants messianiques africains, le Kitawala semble être l'un des plus radicaux. Son caractère clandestin, son rituel quelque peu ésotérique emprunté aux traditions bantou, lui ont valu la crainte tant du pouvoir colonial que du pouvoir néo-colonial. A l'inverse du Kimbanguisme où, comme le souligne C. Vidal ("Passé et présent des innovations religieuses au Congo-Léopoldville", Mois en Afrique) : "la politique est une sorte de catégorie du sacré, le Kitawala fait du sacré une catégorie politique". Ces mots d'ordre sont éminemment politiques, il suffit d'en citer quelques uns :

- 1) l'Afrique aux Africains
- 2) égalité des races et des salaires
- 3) refus de toute domination

Comment expliquer ce renversement de dialectique ? Deux ordres d'explication peuvent être avancés.

- 1) L'origine "Watch Tower" du Kitawala lui confère un côté subversif. En effet les "Témoins de Jéhovah" ont déjà opéré un travail idéologique apparaissant comme la vision du monde de certaines

couches américaines, celles qui sont précisément les plus touchées par les crises économiques (prolétariat, petite bourgeoisie) : le Watch Tower est donc une religion du petit peuple ; il y a en outre une sorte d'homologie entre la situation concrète des couches sociales et leurs représentations idéologiques ; l'opposition règne de l'Antéchrist/règne du Millenium correspond à la réalité du chômage et de la misère, et aux éventuels conflits de classe ; mais dans cette production idéologique c'est la réalité objective qui devient signe (de la fin du règne de Satan) et non le discours apocalyptique lui-même. Ce contenu social du Watch Tower s'est répercuté adéquatement en Afrique Noire, du moins dans certaines régions : les premiers adeptes africains sont comme aux Etats-Unis des ouvriers, des chômeurs, des petits paysans.

2) D'autre part et c'est là où il y a innovation, le Watch Tower ne demeure pas identique (chose qu'il aurait pu faire : à l'heure actuelle il existe à Kinshasa une secte des Témoins de Jéhovah, parfaitement a-synchrétique). Un travail synchrétique s'opère, ayant globalement pour fondement la coïncidence culturelle de la tradition bantou et du Watch Tower.

A cet égard on peut se demander si la symbiose qui s'est opérée entre ces deux systèmes idéologiques, est due à ces systèmes eux-mêmes, la structure tant spirituelle que temporelle de l'un ou de l'autre étant homologues ; on peut effectivement conclure ainsi si on se laisse abuser par le résultat de cette symbiose, lequel ne peut par définition que manifester des correspondances structurelles. En réalité, n'importe quels systèmes idéologiques religieux, si tant est qu'on les confronte, peuvent révéler de telles correspondances. La question essentielle qu'on ne peut éluder, c'est l'origine du travail synchrétique : or celle-ci ne peut qu'être recherchée dans le non-idéologique, c'est-à-dire dans les conditions concrètes où se sont trouvés les porteurs et les adeptes du Kitawala. La base sociale du Kitawala nous montre que l'expression politique ne pouvait émerger que comme le résultat d'un long détour, devant nécessairement passer par une restructuration tant idéologique qu'institutionnelle du cadre social. Les

adeptes du Kitawala ne pouvaient donc pas être seulement des adeptes du Watch Tower (donc des éléments passifs de la colonisation) dans la mesure où les conditions objectives suscitèrent une accumulation de contradictions (situation coloniale, prolétarisation, détribalisation, chômage, etc.) dont le seul exutoire ne pouvaient qu'être d'abord un travail de "remise en ordre".

Alors que le Kimbanguiste a trouvé son accomplissement dans et par l'indépendance, et au sein de la structure néo-coloniale, le Kitawala n'a pu trouver, et il s'en faut de beaucoup, sa réalisation au sein de ce cadre ; bien au contraire ce nouveau cadre a été pour lui l'occasion de se réaffirmer comme moyen de contestation. Pourquoi ?

- 1) l'indépendance a essentiellement privilégié l'ethnie Ba-Kongo
- 2) l'indépendance comprise avant tout comme l'occupation des postes administratifs (laissés vacants par les Belges) par l'élite autochtone, laisse la masse dans la désillusion de la lutte anti-coloniale
- 3) la crise monétaire de 60-68, qui exprime cette conquête de l'appareil d'Etat par les nationaux, touche particulièrement les populations de l'Est du Congo, c'est-à-dire des régions à foyers kitawalistes.

Cet ensemble de facteurs a conduit le Kitawala à prendre une part active, tant idéologique que pratique, aux rébellions de 63-64. Ces rébellions étant liées politiquement au M.N.C. de Lubumba, on peut parler avec Lanternari (cf. son article dans les Archives de sociologie des religions, 1966) de la formation d'une véritable constellation idéologique de lutte : le mouvement kitawala-lumumbiste.

Le Kitawala est donc bien l'exemple type de mouvement ou de secte qui n'a pas changé d'orientation avec l'indépendance, mais contrairement à ce que prétendait R. Bastide en 61, il n'est pas le signe d'un conservatisme ; sa présence au contraire indique qu'avec l'indépendance rien n'a vraiment changé. Ce mouvement n'est donc pas un simple phantasme idéologique, il constitue une production, véritable "force matérielle" manifestant les nouvelles contradictions et les luttes de classes de la société congolaise actuelle.

Kimbanguisme et Kitawala sont bien deux mouvements politico-africains en ce sens ils ont exprimé tous deux une révolte, une prise de conscience des peuples colonisés africains. Cependant rester à ce niveau de généralité c'est mettre entre parenthèses le contenu et la signification spécifique de chacun. Déjà différentes sur le plan culturel : l'un est de type "éthiopiste", peu syncrétique, l'autre est de type "sioniste" et parfaitement syncrétique, ils sont quasiment symétriques si on les rapporte aux conditions socio-économiques qui les ont produits. Le Kimbanguisme a certes été très populaire, surtout dans sa phase ascendante, mais il est resté lié à la future classe dirigeante qui l'a produite, le Kitawala de son côté s'est toujours installé au coeur des antagonismes sociaux que se soit dans la période coloniale ou dans la période néo-coloniale, et il a toujours été l'expression des groupes les plus déshérités.

Il resterait à définir, sans trop de mécanisme, les différences culturelles en fonction des spécificités sociales. Il semble bien, à la lumière de ces deux mouvements politico-religieux et à la lecture des textes de Sunkler et de J. Eberhardt, que là où il y a un travail syncrétique profond (type sioniste) ceci correspond à des contradictions aiguës et à une base sociale très populaire. Par contre, là où ce travail est peu important et où l'apport chrétien prédomine, le mouvement correspond à l'idéologie intégrative de l'élite autochtone.

Au reste de telles propositions ne peuvent être qu'hypothétiques, il resterait par l'analyse spécifique d'autres mouvements, à les nuancer et surtout à les compléter.

CONCLUSION.

Au terme de cette étude, on peut se demander si les mouvements messianiques africains ont éclairé, enrichi, voire défini le concept d'idéologie. Une chose nous paraît acquise, c'est que les mouvements messianiques paraissent être un terrain privilégié pour circonscrire l'idéologie d'abord et avant tout comme production.

Le mythe et la cosmogonie, la sorcellerie et la magie, qui peuvent être considérées comme autant de figures idéologiques (rapportées bien sûr à un ensemble social spécifique), ne permettent pas toujours de l'appréhender ainsi : ce qui est toujours mis en avant, ce sont les fonctions de l'idéologie (expression déplacée des conflits, fonction d'occultation, mais aussi fonction de connaissance et fonction thérapeutique). Par contre les mouvements messianiques, dans la mesure même où ils s'inscrivent dans une temporalité et dans le cadre d'une rupture socio-économique, permettent d'échapper à cette propension "fonctionnaliste" pour mettre en avant l'idéologie comme production (innovation culturelle, moyen de résistance et de lutte) au sens où l'entend Marx dans l'"Idéologie Allemande", à savoir sur un plan équivalent à la production matérielle.

Un deuxième point nous paraît essentiel, et il découle du précédent : il s'agit de l'idéologie appréhendée sous l'angle de sa force et de son efficace pratique. Il est indéniable que ces mouvements sont loin d'être de simples discours ; ils ont été, si l'on peut parler métaphoriquement, les locomotives d'un certain combat : par eux sont passées des mobilisations de tous ordres, des grèves, des refus de payer l'impôt, etc... Ils ont par ailleurs offert une solution tant individuelle que collective à la crise provoquée par la colonisation. L'idéologique comme superstructure nous paraît donc d'un usage fort peu opératoire : sans pour autant l'identifier à l'infrastructure (l'opposition infrastructure-superstructure nous paraît, elle aussi, fort peu opératoire), l'idéologie est une pratique au même titre que les autres pratiques sociales. Dans le cadre de la présence coloniale, elle fut même une pratique essentielle.

Cela dit, il est difficile de s'en tenir à ces considérations d'ordre général ; ces mouvements en tant précisément que productions et pratiques sociales n'ont eu ni la même vocation, ni le même vecteur : c'est pourquoi toutes les idéologies religieuses des périodes coloniale et néo-coloniale nous obligent à prendre en compte les autres pratiques et productions sociales.

Nous l'avons vu le Kimbanquisme et le Kitawala, que l'on peut de prime abord considérer comme équivalents (encore que leurs procès idéologiques soient sensiblement différents) étant tous deux des expressions religieuses à inflexion politique, sont, rapportés aux autres pratiques sociales, profondément différents. Pour simplifier et pour tenter une explication d'ensemble, on peut dire que cette différence, que cette hétérogénéité d'orientation, réside dans le fait que la production de ces mouvements idéologiques ne portent pas sur le même type de contradictions : l'un jaillit d'une première rupture au sein de la société colonisée : lettrés/non lettrés (d'où le type du procès idéologique spécifique au Kimbanquisme) ; l'autre émerge de contradictions plus fondamentales liées à la domination au mode de production capitaliste : chômage rural et urbain) ; c'est pourquoi le Kitawala conservera sa vigueur contestatrice dans la société post-coloniale.

D'une façon plus générale, on ne peut saisir la production d'idéologies en Afrique Noire sans cerner l'accumulation de contradictions spécifiques des sociétés dominées par le Capital international. La pratique idéologique semble être prépondérante dans la mesure même où les autres pratiques sociales sont sous-déterminées, c'est-à-dire celles qui sont liées aux forces matérielles stricto-sensu (travail, capital) ; la carence de ces forces (surtout dans la période actuelle), dont le témoignage le plus patent réside dans le chômage structurel des formations sociales africaines, confère aux solidarités à base idéologique un "poids fonctionnel" prépondérant. Cela dit, une étude spécifique doit être réservée aux idéologies religieuses liées à l'appareil d'Etat et à la reproduction de la domination du Centre sur la périphérie.

En définitive, et pour revenir au concept d'idéologie, disons qu'on ne peut partir d'une définition à priori de ce concept pour comprendre les mouvements religieux africains. C'est la démarche inverse qu'il faut promouvoir, c'est-à-dire partir des productions idéologiques particulières, pour tenter d'élaborer une dialectique de ce concept, lequel concept ne peut s'enrichir qu'en se déformant (1).

(1) G. Bachelard : "La formation et l'esprit scientifique" :
"La richesse d'un concept scientifique se mesure à sa puissance de déformation".

BIBLIOGRAPHIE - OUVRAGES GENERAUX

ENGELS, Friedrich.

La guerre des paysans. C'est un texte que l'on trouve dans le manuel des éditions sociales "sur la religion" et dans les morceaux choisis d'Engels aux éditions sociales. Texte fondamental qui explique comment toutes luttes de classe (paysannerie/ féodaux) en Europe médiévale ne pouvaient se dérouler que sur un terrain religieux et hérétique.

COHN, Norman.

Les fanatiques de l'apocalypse. Livre important qui replonge les mouvements messianiques médiévaux dans leur contexte socio-économique.

MANNHEIM, Karl.

Idéologie et utopie, 1929. Dans ce texte théorique, Mannheim appréhende les mouvements messianiques par l'étude du mouvement exemplaire de Thomas Munzer ; pour lui, plus que dans tout autre mouvement, perspective chiliastique et révolution furent structurellement intégrées.

BLOCH, Ernest.

Thomas Munzer.

OUVRAGES GENERAUX RELATIFS AUX MOUVEMENTS MESSIANIQUES

AFRICAINS

BALANDIER, Georges.

Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, P.U.F. Ouvrage "classique" et fondamental qui contient outre une illustration du concept de situation coloniale par l'étude de deux sociétés: Fang et Bakongo, un chapitre important sur les messianismes congolais; lire notamment de la p. 417 à 477.

LANTERNARI

Mouvements religieux des peuples opprimés. Maspero 1962. Ouvrage également classique, mais, bien qu'extrêmement documenté (puisqu'il fait l'inventaire de tous les mouvements religieux des peuples dominés par le colonialisme), offre peu d'intérêt tant au point de vue de la problématique que de la méthode: la seule causalité externe, c'est-à-dire la situation coloniale semble unifier cet inventaire de mouvements les plus divers.

SUNDKLER.

Bantu prophets in South Africa, 1948. Ouvrage important qui contient un inventaire exhaustif des mouvements messianiques en Afrique du Sud jusqu'en 48, une excellente analyse typologique (éthiopiste-sioniste) qui recouvre à la fois des critères culturels et des critères sociaux.

ARTICLES RELATIFS AUX MESSIANISMES AFRICAINS

BALANDIER, Georges.

Messianismes et nationalismes en Afrique Noire, C.I.S. 1953. Même problématique que dans son livre précédemment cité.

BASTIDE, Roger.

Messianisme et développement économique et social, C.I.S. 1961. Outre une reprise de la problématique de Balandier (la voie religieuse étant la seule voie de protestation des peuples colonisés) cet article met en relation messianisme et développement, pour lui tout mouvements messianique efficace durant la période coloniale doit s'intégrer à la société globale. Proposition parfaitement critiquable.

EBERHARDT, J.R.

Messianismes en Afrique du Sud. Archives de sociologie des religions, 1957. Cet article porte sur deux mouvements de type "sioniste" : la "Zion Christian Church" du Transvaal et l'Eglise Nazareth ; l'auteur y examine les différences culturelles : la première est régie par un syncrétisme formel, l'autre par un système plus profond (réactivation de la pensée zoulou). Par ailleurs toutes deux se présentent comme une véritable "théocratie charismatique".

DESROCHES, Henri.

Syncrétisme et messianisme en Afrique Noire. Archives de sociologie des religions, 1963. Dans cet article H. Desroches se propose, outre une phénoménologie du messianisme qu'il définit comme essentiellement voué à l'échec ("le propre du messianisme est dans son mouvement, non dans son résultat ; il est la promesse qui ne peut être tenue, c'est ce qui fait sa force et sa faiblesse"), un résumé des différentes typologies et classifications que l'on peut établir à partir de critères culturalistes.

CEREIRA DE QUEIROZ, H.I.

Millénarisme et messianisme. Annales n° 2, 1964. Outre une série de définitions très utiles du millénarisme et du messianisme, cet article propose une critique des typologies et classification, notamment celle de G. Guariglia dont les

critères sont purement culturels, et celle de Lanternari dont les seuls critères sont les conditions socio-économiques de la genèse du phénomène. A la lumière de son terrain (mouvements paysans brésiliens) elle nous montre que ces deux orientations prises isolément sont insuffisantes ; par ailleurs l'auteur montre l'impossibilité d'établir des grilles d'interprétation valides pour tout mouvement religieux.

LANTERNARI

Synchrétismes-messianismes et traditionnalisme. Archives de sociologie des religions n° 19, 1965. Article intéressant qui présente une sorte d'historique des mouvements religieux, relatant notamment le passage des mouvements a-synchrétiques (anti-sorcellerie) aux mouvements proprement synchrétiques. Lanternari y examine les conditions de production des mouvements synchrétiques différentes des a-synchrétismes.

LANTERNARI

Synchrétismes-messianismes et néo-traditionnalisme. Archives de sociologie des religions, n° 21, 1966. Suite de l'article précédent, il constitue l'un des rares textes sur les mouvements religieux actuels dans le cadre du néo-colonialisme ; il fait un inventaire sans doute non exhaustif des cultes et sectes qui n'ont pas "su" avec l'indépendance s'intégrer à la société globale, par exemple l'Eglise Matsouaïste au Congo-ex-français ; qui pratique la même politique de résistance à l'égard du gouvernement autochtone qu'à l'égard du pouvoir colonial. Cette apparente pérennité n'est en fait que le résultat de productions idéologiques liées aux contradictions du néo-colonialisme, notamment à l'opposition ville/brousse ou bureaucratie/paysannerie.

OUVRAGES ET ARTICLES RELATIFS AU KIMBANGUISME ET AU KITAWALA

SINDA, Martial

Le messianisme congolais et ses incidences politiques depuis son apparition jusqu'à l'indépendance. Thèse de 3e cycle 1961, repris dans un ouvrage récent : "Les Messianismes congolais", Payot 1972. C'est l'ouvrage le plus riche sur le Kimbanguisme et ses dérivés (Mpadisme et Matsouaïsme), au plan historique et au plan culturel. Il manque cependant d'une interprétation en profondeur de ces mouvements notamment d'une analyse sociologique (conditions de production, base sociale, etc...).

ALTHABE, G.

Les fleurs du Congo. Maspero 1972. Outre l'intérêt d'ensemble de l'ouvrage, notamment du "Manifeste", nous conseillons le chapitre consacré à la "population congolaise" et surtout les pages 138 à 172 ; il offre une analyse originale du Kimbanguisme, en le rapportant précisément à sa base sociale ; une nouvelle stratification sociale s'est constituée (lettrés/non lettrés) qui s'est exprimée dans et par ce mouvement.

BERNARD, G.

Diversité des nouvelles Eglises congolaises, C.E.A. n° 58. Cet article présente une analyse des mouvements religieux actuels au Zaïre, transformés en églises ; il insiste surtout sur l'intense bureaucratisation des appareils religieux depuis l'indépendance, ainsi que sur leur étroite liaison avec l'appareil d'état, d'où leur fonction idéologique d'intégration et d'occultation des problèmes actuels.

BERNARD, G.

Religious movements in the Congo. Cahiers économiques et sociaux n° 3, 1965. Article particulièrement intéressant qui prend position contre tout à priori sur les idéologies religieuses, surtout dans la période néo-coloniale. Les idéologies, en dépit de points communs évidents, sont l'expression de classes et de groupes sociaux souvent antagonistes ; il est donc nécessaire de mettre l'idéologie et son contenu en rapport avec leurs conditions de production ; trois mouvements y sont examinés : les Témoins de Jéhovah (religion a-synchrétique, religion du petit peuple) l'E.J.C.T.S.K. et la Mission des Noirs de Mpodi (mouvement de brousse). Le seul problème est de comprendre, derrière cette multiplicité de mouvement en rapport avec des groupes sociaux différents ou opposés, la production hypertrophiée d'idéologies religieuses dans le cadre actuel.

KITAWALA

GERARD, E.G.

Les fondements synchrétiques du Kitawala. C.R.I.S.P. Malgré la volonté de l'auteur de laisser dans l'ombre "l'essentiel" (l'initié remet en question l'ethnologue), Gérard démontre le travail synchrétique opéré par le Kitawala, tant sur le plan de la théodicée que sur le plan des structures temporelles ; il montre en outre pourquoi le Kitawala réagit toujours à toute forme de domination, coloniale ou néo-coloniale.

KAUFMANN, R.

Millénarisme et acculturation. Edition de sociologie de l'université libre de Bruxelles, 1964. Ouvrage qui offre une analyse du "Watch Tower" américain (doctrine, organisation) sur son introduction en Afrique Noire, et sur sa transformation en Kitawala.

BIEBUYCK, D.

La société Kumu face au Kitawala. Zaïre, 1957. Cet article, bien que par trop mécaniste, nous montre pourquoi le Kitawala a été particulièrement adapté, à la société Kumu, tant idéologiquement qu'institutionnellement. Il a permis la perpétuation de cette société, dans un cadre nouveau, en reproduisant les rapports sociaux antérieurs.

VIDAL, C.

Passé et présent des innovations religieuses au Congo-Kinshasa. Le Mois en Afrique. Cet article est particulièrement intéressant, en ce sens qu'il présente un essai de comparaison entre le Kimbanguisme et le Kitawala. Annonçant les remarques d'Althabe, contenues dans les "Fleurs du Congo", C. Vidal indique la portée peu révolutionnaire du Kimbanguisme, à l'inverse du Kitawala. En outre l'auteur montre l'étroite corrélation entre les rébellions de 63-64 et le mouvement Kitawala et partant son insertion dans les luttes de classes actuelles au Zaïre.

Dozon Jean-Pierre (1973)

*Les mouvements politico-religieux africains
(syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes)*

Paris (FRA) ; Paris : EPHE ; CEA, 44 p. multigr.