

Les enjeux sociopolitiques du foisonnement religieux à Brazzaville (1)

DEPUIS la Conférence nationale de 1991, la société brazzavilloise s'est trouvée brutalement jetée dans un tourbillon de changements institutionnels, de ruptures économiques et de violences urbaines qui se sont accompagnés d'une effervescence associative. Parmi les groupements de statut associatif, les Églises connaissent une prolifération sans précédent au Congo, dans la mesure où le *socialisme scientifique* en vigueur depuis 25 ans avait délibérément bridé le pluralisme religieux. Seules 7 Églises étaient autorisées à la fin du règne du PCT (2), 77 avaient demandé leur reconnaissance en 1987 (3)... Plus de 350 associations religieuses ont obtenu leur reconnaissance depuis la Conférence nationale, dont la moitié à Brazzaville (4).

La soudaineté de cette évolution n'a d'égale que l'imprégnation de la vie sociale par le religieux, qui est une évidence quotidienne, et de plus en plus multiforme.

En plus de l'influence des Églises universelles instituées (5), dont le

poids a été essentiel lors de la Conférence nationale (6), et dont l'influence politique continue à être déterminante (7), les cultes « néo-traditionalistes » ou syncrétiques, prophétiques ou messianiques d'origine locale constituent depuis longtemps de réels supports identitaires régionaux ou nationaux (kimbanguisme, lassysme faisaient partie des cultes autorisés sous le monopartisme).

Cependant, le phénomène majeur de ces dernières années est l'adhésion massive aux nouvelles « Églises de réveil » protestantes, évangéliques, pentecôtistes d'origine exogène, qui médiatisent de plus en plus le lien social, générant de nouveaux réseaux de solidarités à la fois discrets et efficaces au sein de la population citadine.

Le fait nouveau est l'apparition de grandes « sectes transnationales », telle l'Association pour l'unification du christianisme mondial (Moon), dans sa double stratégie d'implantation méthodique dans les pays de l'ex-bloc communiste et dans les capitales d'Afrique.

Ce « nouveau paysage religieux » est d'une grande mobilité : ces mouvements se multiplient, se

(1) UR Enjeux de l'urbanisation, équipe fondée par J.-C. Barbier.

(2) Parti congolais du travail, ex-parti unique, « marxiste-léniniste », jusqu'en 1990.

(3) Cf. A. Kouvouama, « À chacun son prophète », in *Politique africaine*, n° 31, oct. 1988, pp. 62-65.

(4) Le recensement systématique sur le terrain, que nous avons réalisé en décembre 1995, montre au demeurant l'inexactitude des listes officielles.

(5) Catholique et évangélique notamment, réunies dans un Conseil œcuménique regroupant aussi l'Armée du salut et l'Église kimbanguiste instituée.

(6) Présidée par Mgr Kombo, archevêque catholique.

(7) Cf. M.-E. Gruenais, F. Mouanda Mbambi et J. Tonda, « Messies, fétiches et luttes de pouvoirs entre les « grands hommes » du Congo démocratique », *Cahiers d'études africaines*, n° 137, 1995, XXXV-1, pp. 163-193.

scindent pour des raisons personnelles, ethniques, politiques, proposant des pratiques souvent similaires. Il arrive que des fidèles adhèrent à plusieurs communautés à la fois, ou passent de l'une à l'autre selon les circonstances et leurs besoins.

Toutes les Églises élargissent leur assise populaire en traitant l'infortune par la prière (8) et en proposant le contournement des conflits liés aux accusations de sorcellerie au sein des unités familiales. Leur rôle est essentiel dans la prise en charge de certains maux corporels ou mentaux, celui du mal-être d'individus marginalisés, comme les femmes seules ou stériles, ou de groupes urbains déclassés et privés de statut social par les politiques d'ajustement structurel, comme les jeunes diplômés qui ne trouvent plus de débouchés dans la fonction publique ou les licenciés des anciennes entreprises d'État.

La multiplication des associations de rencontre et d'entraide au sein de la plupart des Églises ajoute une dimension confraternelle à leur fonction dispensatrice de salut (9).

Cette dimension de régulation sociale dans et par le « traitement de l'infortune » a été privilégiée depuis une dizaine d'années par les recherches d'anthropologie religieuse en milieu urbain africain, lorsque celles-ci étaient menées par les laïcs... et singulièrement à Brazzaville, peut-être parce qu'elles se sont alors trouvées largement financées et légitimées par des program-

mes et des préoccupations de santé publique (10).

Cependant, cette approche néglige trois axes thématiques qui apparaissent au cœur des contradictions de la modernité urbaine brazzavilloise, en tant qu'aspiration à l'ouverture économique et culturelle dans un contexte de récession et d'accentuation des tensions politiques et sociales (11).

Églises populaires, Églises des élites

Le pluralisme religieux croissant des grandes villes africaines se nourrit et participe du double processus de différenciation sociale et de distinction culturelle que les récentes années de crise économique, d'ajustement structurel, et de recomposition politique n'ont fait qu'accélérer. De plus, il favorise, ou accompagne, l'émergence et la promotion de nouvelles élites urbaines, en particulier parmi de jeunes générations diplômées qui se trouvent évincées de la sphère de l'emploi moderne ou de celle du pouvoir politique.

Bien que toujours très nombreux et souvent dynamiques, cultes de guérison, prophétismes et messianismes d'origine autochtone (comme les mouvements ngounzistes (12) ou le lassysme), souvent nés dans l'entre-deux-guerres, ou peu après les indépendances, dans un contexte d'urbanisation naissante, semblent aujourd'hui incarner un certain passéisme. Ils sont double-

(8) Y compris les grandes Églises catholiques (Renouveau charismatique très actif et représenté au sommet de la hiérarchie congolaise) et protestantes (Église évangélique du Congo), cf. Dorier-Apprill, « Christianisme et thérapeutique à Brazzaville », *Politique africaine*, n° 55, oct. 1994, pp. 133-139.

(9) Cf. A. Kouyouama, *Le dibundu, une nouvelle forme de socialité ?*, colloque Le lien social, AISLF, 1989, pp. 176-181.

(10) Cf. Programme santé-urbanisation à Brazzaville. Cf. aussi programme sida.

(11) Les questions qui suivent font l'objet d'une recherche en cours dans le cadre de l'équipe Citadins et religions.

(12) Mouvance complexe dérivée du kimbanguisme, mais ne se reconnaissant pas dans l'Église kimbanguiste instituée.

ment datés par leur propension à se réapproprier des éléments ou même de simples signes ou langages corporels empruntés aux cultes traditionnels (13), adjoints à des pratiques de faste, de décorum, d'organisation liturgique propres aux missions chrétiennes du début du siècle.

A ce titre, aux yeux des jeunes urbains qui, en majorité, sont nés, ont grandi et ont été scolarisés en ville, l'ancrage ancien de ces cultes dans les histoires précoloniales de sociétés encore incomplètement citadinisées ne les disqualifie pas, mais leur confère le statut ambigu de second champ parallèle de forces traditionnelles, et équivalent, bien que contradictoire, à celui de la sorcellerie.

De fait, ces Églises semblent surtout recruter parmi les catégories sociales les moins insérées dans la nouvelle modernité : immigrés de fraîche date, femmes non alphabétisées, vieux. N'élargissant leur recrutement (14) qu'en tant qu'ultime recours, et dans une perspective fonctionnaliste (guérison) face à un problème insoluble, notamment lié aux agressions en sorcellerie, ces cultes ne sont-ils pas de l'ordre de l'ancrage des exclus d'une certaine modernité citadine ? Ce faisant, ils permettent pourtant la formation et l'ascension d'authentiques leaders populaires, capables de mobiliser leurs fidèles, d'animer la vie locale, et dont le contrôle, ou l'appui, peut se révéler un atout crucial dans le nouveau jeu politique.

(13) Notamment pour le traitement des malades.

(14) Parfois au plus haut niveau de la classe politique. Pendant la transition démocratique, le prophète de l'Église Mvulusi de Brazzaville était l'un des « conseillers » personnels du Premier ministre, aujourd'hui président du Sénat.

Symétriquement, la forte expansion des Églises du Livre, notamment celles du « réveil », auprès d'élites urbaines instruites ou socialement bien intégrées, manifeste une revendication de modernité, celle-ci s'exprimant dans l'affranchissement à l'égard des pratiques de magie et de sorcellerie, qui sont systématiquement satanisées, mais aussi par une rupture à l'égard de l'appareil rituel et musical des manifestations de piété que l'on rencontre dans les Églises prophétiques africaines. Dans la volonté de construire un christianisme moderne, la gestuelle et le langage de ces nouvelles Églises de réveil se situent également en rupture — au moins partielle, en tous cas affichée — à l'égard des langages traditionnels du corps : pratiques oratoires inspirées des télévangélistes nord-américains, port systématique du costume cravate et de l'attaché-case par les pasteurs. En témoigne aussi la séparation fréquente entre cultes et prières de guérison, qui sont généralement étroitement associés dans les Églises prophétiques locales.

A cet égard, il semble aussi y avoir une double instrumentalisation, instrumentalisation du livre, et du modernisme des installations, du matériel (sonorisation, vidéo), de l'apparence vestimentaire des fidèles et des membres, de l'organisation ; signes de puissance matérielle de l'Église, mais aussi gages d'une puissance spirituelle sur les forces sataniques.

La jeunesse et le haut niveau socioculturel des responsables (pasteurs) et des fidèles des Églises de réveil interpellent l'observateur : beaucoup sont des universitaires, qui ont été formés en Occident. L'investissement de ces élites dans le religieux plutôt que dans les affaires publiques, à un tournant

politique crucial de l'histoire du Congo, pourrait être lié à la frustration, ressentie après la Conférence nationale à la suite de l'accapement des postes clés de la vie politique par des aînés de plus en plus contestés, globalement, en tant que génération politique. Qu'on la considère comme une démarche alternative et désintéressée ou comme l'outil possible d'une ascension sociale, l'adhésion religieuse des élites pose la question des liens et des interactions entre sphère religieuse et sphère du pouvoir.

Une géographie différenciée des implantations religieuses : logiques sociales, logiques spatiales

Non seulement le pluralisme religieux nous apparaît comme une dimension centrale des recompositions sociales, mais il s'inscrit de manière différentielle dans le tissu urbain, suivant les logiques de différenciation sociospatiales.

La localisation des sièges d'Églises et de leurs paroisses n'est pas neutre. Le choix d'un quartier ou d'un emplacement dans le quartier matérialise l'état des relations entre un mouvement religieux et le pouvoir local ou national, la puissance financière du mouvement, sa stratégie d'expansion, le type de population visé. A Brazzaville, on peut discerner une typologie religieuse des quartiers, influencée par leurs caractéristiques sociales, culturelles, ethniques, foncières...

Se dégagent des quartiers de forte concentration de sièges d'Églises de réveil et exogènes : l'OCH, le plateau des 15 ans, et le nord de Moukondo qui sont des quartiers résidentiels où vivent les élites (habitat de villas et lotissements et immeubles produits par l'État). On

n'y rencontre presque aucune Église prophétique locale.

Ces dernières Églises ont leurs principales paroisses dans les quartiers populaires bien desservis par les axes de communication, en particulier Ouenzé, quartier très commerçant où l'on observe aussi une extrême densité religieuse le long des axes goudronnés, mêlant petites Églises indépendantes fondées par des Zaïrois et grandes succursales des Églises pentecôtistes et du réveil. La densité religieuse diminue vers la périphérie.

Pendant, on a l'impression d'un repli des Églises prophétiques, messianiques ou syncrétiques d'origine locale dans certaines parties anciennes et/ou excentrées des quartiers populaires, qui tendent vers une spécialisation ethnorégionale (15). Le cas le plus évident est l'ensemble formé par Bacongo et Makélékélé, quartiers presque exclusivement peuplés de Laris, dans le sud de la ville (implantation exclusive des cultes revendiquant le matsouanisme à Bacongo).

Comparativement, Poto-Poto, qui conserve son caractère très marqué de « quartier d'accueil » de migrants d'origines diverses, se distingue comme un quartier de pluriculturalité religieuse à dominante africaine, avec la présence de l'islam et d'Églises originaires d'Afrique de l'Ouest (comme le christianisme céleste).

Sphère religieuse et mondialisation

Il est vrai que le mondialisme affiché, le modernisme triomphant

(15) Cf. E. Dorier-Apprill, « Géographie des ethnies, géographie des conflits à Brazzaville », in *Villes du Sud, sur la route d'Istanbul*, Paris, ORSTOM, 1995, pp. 259-289.

de certaines Églises contrastent de plus en plus avec le repli des institutions d'État.

Contrairement à beaucoup d'idées reçues, l'Afrique, surtout côtière, mais aussi de l'intérieur est de plus en plus insérée dans des flux mondiaux de communication qui expliquent le développement rapide des mouvements religieux.

Symétriquement, les Églises africaines sont en cette fin de siècle le lieu par excellence où se développe ce processus essentiel d'ouverture médiatique et d'insertion dans des réseaux internationaux.

Toutes valorisent systématiquement, auprès de leurs fidèles, leur appartenance à des réseaux ramifiés (16) qui répond en quelque sorte à l'universalisme du message biblique : cours bibliques en anglais (traduits simultanément en français, pas en langue vernaculaire), tournées de missionnaires étrangers, courrier étranger lu à haute voix à la fin des cultes.

A l'évidence, les moyens médiatiques colossaux mis en œuvre lors des grandes campagnes d'évangélisation réalisées en Afrique francophone par des prédicateurs nord-américains (retransmission par satellite, diffusion de cassettes vidéo) suscitent non seulement l'enthousiasme spirituel, mais aussi l'adhésion à un modèle conquérant, ascendant — sinon transcendant — de modernité fondé sur la mobilité et l'essor des échanges internationaux.

On observe aussi une tendance systématique au regroupement de toutes sortes d'Églises (y compris les Églises prophétiques locales) en fédérations structurées de manière bureaucratique : CAPEC, FAR, LICAME, FEPACO... Les enjeux semblent complexes : s'agit-il d'un

réflexe de cadres formés dans les organisations de masse du marxisme-léninisme ? d'unions de défense, en prévision de revirements du pouvoir politique ? de la formation de groupes de pression potentiels, capables non seulement d'animer la vie locale mais de s'investir dans le jeu politique ? Dans bien des cas, cette tendance semble liée à la forte incitation de missionnaires étrangers.

La libéralisation des cultes et la plus grande facilité d'entrée dans le pays (suppression du certificat d'hébergement) facilitent en effet l'action missionnaire occidentale et asiatique à Brazzaville. Elle existait déjà et s'est renforcée dans les grandes Églises (Armée du salut par exemple, où la fiction de l'autonomie congolaise a cessé), catholique, protestante (accentuation de la présence suédoise) ; mais le fait nouveau, c'est la présence, temporaire ou durable, de plusieurs dizaines de missionnaires liés aux nouveaux mouvements religieux : Nord-Américains et Allemands intervenant, des pentecôtistes aux mormons ; adeptes coréens de l'Association pour l'unification du christianisme mondial ; Indiens et Philippins qui représentent le mouvement Ananda Marga, etc.

Un autre phénomène s'accélère actuellement : l'implantation d'Églises transnationales extrémistes et expansionnistes, comme l'Association pour l'unification du christianisme mondial, ou le Tabernacle (William Marion Branham) qui mettent en œuvre de gros moyens matériels pour gagner les âmes, en particulier celles des élites urbaines, et mènent une stratégie d'infiltration locale par le biais des fédérations d'Églises autochtones. A Brazzaville, par exemple, la secte Moon est en train de prendre le contrôle

(16) Parfois mythiques...

de la LICAME (Ligue congolaise des associations messianiques).

L'attrait croissant pour ces Églises à message universaliste et appartenant à de vastes réseaux mondiaux n'est-il pas le germe d'un grand « retournement » culturel vers le monde anglo-saxon, par le biais de l'adhésion religieuse ? La perspective est sans doute envisageable si l'on tient compte, d'une part, de la puissance des missions d'origine nord-américaine et de leurs ONG de développement, d'autre part, de la croissance des échanges de personnes et d'idées, motivée par de nouvelles solidarités religieuses en réseaux, entre pays francophones et anglophones considérés comme des « phares » du continent (Afrique du Sud, Nigeria, etc.).

Face à la vague des « fondamentalismes protestants » (17) (Églises du réveil incluses), à leur énergique structuration en réseaux, et à la puissante stratégie d'infiltration que mettent en œuvre les « sectes transnationales », on peut s'interroger sur l'avenir des Églises indépendantes, prophétiques, messianiques ou syncrétiques d'origine autochtone.

Nouvelles Églises, éthique puritaine et politiques de coopération : quelle légitimité pour l'État laïque ?

L'adhésion à ces Églises entraîne une rupture radicale à l'égard des modes de vie quotidiens. Il ne s'agit pas seulement de « renoncer aux fétiches », mais de changer radicalement de comportements sociaux.

Parallèlement à la valorisation du travail et de l'esprit d'entreprise,

(17) Nous reprenons ici les types définis par B. de Luze, « Les Églises protestantes d'Afrique face à de nouveaux défis », *Afrique contemporaine*, n° 159, 3^e trimestre 1991.

l'adhésion étonnante aux prescriptions morales rigoristes de ces Églises (sobriété, fidélité conjugale, rejet de la « vie mondaine » et de la fréquentation des bars), qui prennent le contre-pied systématique de la convivialité citadine hédoniste de Brazzaville (18), peut aussi apparaître comme le signe ostentatoire d'un grand renversement structurel, d'un ajustement culturel au modèle libéral au moment précis où la Banque mondiale s'interroge sur la nécessité d'un ajustement « culturel » en Afrique (le versant spirituel, en quelque sorte, des politiques économiques actuelles)...

L'acceptabilité de ces prescriptions pourrait être liée au fait que les Églises pentecôtistes ne sont pas seulement porteuses d'une « éthique puritaine » mais incarnent clairement le modèle anglo-saxon, dans toute sa dimension séculière triomphante, y compris en tant que modèle économique et prescripteur de directives, par l'entremise du FMI ou de la Banque mondiale !

D'une manière générale, au Congo comme dans d'autres États d'Afrique noire, les Églises deviennent des partenaires privilégiés des coopérations bilatérales occidentales de plus en plus méfiantes quant à l'efficacité des institutions d'État. Les responsables des nouvelles Églises eux-mêmes, qui naguère suscitaient la méfiance, apparaissent de plus en plus comme de nouveaux interlocuteurs des pouvoirs publics et des organisations bailleuses de fonds, comme si l'éthique puritaine qui les accompagne était considérée

(18) Au Burkina Faso, P.-J. Laurent a montré comment les Assemblées de Dieu prenaient le contre-pied des convivialités et des pratiques matrimoniales rurales traditionnelles, in « Phénomènes informels et dynamiques culturelles en Afrique », Association belge des africanistes, janvier 1995.

a priori comme un terreau de développement et de modernité.

En Afrique, cette substitution de canaux religieux et caritatifs aux canaux institutionnels contrôlés par les États constitue une mutation majeure qui peut partiellement renforcer la position des Églises comme médiatrices obligées de

l'accès à l'étranger et aux ressources qu'il procure. Quel est alors l'avenir du modèle de la démocratie laïque dans les États d'Afrique noire ?

Élisabeth Dorier-Apprill
ORSTOM
UFR de géographie,
Université de Provence

L'État camerounais et les cadets sociaux face à la pandémie du sida

LES États africains en crise sont des cibles faciles pour la critique relative au délitement des services publics. Outre les systèmes éducatifs dont la déliquescence est devenue un exemple de l'effondrement des États postcoloniaux, l'implosion des systèmes sanitaires illustre les contradictions et les enjeux sociopolitiques auxquels ces pays doivent faire face, ballottés entre les PAS (politiques d'ajustement structurel) et les pressions sociales internes. Dans cette optique, on assiste à l'émergence du thème de la « société civile » qui serait l'ultime espoir de remobilisation des sociétés africaines pour la réussite des projets (petits ou grands) qui leur sont destinés. L'exemple de la gestion de la pandémie du sida au Cameroun oblige à relativiser le manichéisme qui tendrait à opposer formellement État et société civile. Les ambiguïtés que l'on peut relever dans les modes de gestion administrative de la question du sida rencontrent souvent de la

part de la « société civile », un silence synonyme de complicité et/ou d'indifférence. L'analyse de la décennie de lutte contre le sida au Cameroun (1985-1995) met en exergue une dialectique État/société civile à travers laquelle le choix des « groupes à risque » ou des « groupes cibles » est puisé autant dans certaines réalités que dans des représentations sociales stigmatisantes largement partagées de haut en bas de la société camerounaise. Il est donc question de dresser un bilan sommaire de la lutte institutionnelle effective de l'État camerounais face au sida. Ce regard synoptique permet la mise en lumière des mutations et des dynamiques sociales des « cadets sociaux » (les jeunes et les femmes) qui échappent quelque peu aux représentations normatives — voire conservatrices — et populaires que la société camerounaise se fait des rapports entre les sexes (rapports hommes-femmes) et entre les générations (les « aînés » et les « cadets