



## La démocratie aux risques du prophétisme et du corps-sexe féminin

**L**E dimanche 13 avril 1997, les adeptes de la Mission du cèdre, une église communément appelée « William », du prénom de son prophète-fondateur, sont violemment pris à parti dans les quartiers nord de Brazzaville par des militants des Forces démocratiques unies (FDU) de Denis Sassou Nguesso, l'ancien président de la République. Il leur est reproché de propager « nus », un « message prophétique » de William Yoka Nguéni dont le texte, imprimé et signé du prophète, annonce d'après les militants de Sassou Nguesso l'échec de celui-ci à l'élection présidentielle prévue en juillet 1997. Ce texte est libellé de la manière suivante : « – Dieu accorde encore un peu de temps aux peuples du Nord, sans exceptions (depuis le plus grand jusqu'au plus petit, depuis le plus grand soldat jusqu'au plus petit soldat, depuis le plus grand intellectuel jusqu'au plus

*petit intellectuel, etc.), de se repentir de leur incrédulité et de revenir à Lui ; d'exercer l'amour entre eux ; de demander pardon pour leur méchanceté...*

*– Pour l'heure la face de Dieu se détourne d'eux : Il leur refuse le règne dans ce pays.*

*– Aux peuples du Sud, Dieu leur accorde la grâce et leur demande de vivre dans le pardon, de collaborer avec leurs frères nordistes et rechercher de plus en plus la crainte de Dieu. »*

Les journaux brazzavillois connus pour leur esprit partisan se saisissent aussitôt de ce que l'un d'eux appelle l'« agitation politico-religieuse » de la Mission du cèdre. Même *La Semaine africaine*, le journal de la Conférence épiscopale, ne peut s'empêcher de lui consacrer son éditorial en première page.

Le plus intéressant réside cependant dans le fait que la prophétie même de William, les moda-

lités de sa diffusion, les réactions qu'elle a suscitées dans la presse et les thèmes et termes de leur expression éclairent tout compte fait la complexité des rapports entre logiques politiques et logiques socioculturelles, en particulier celles qui se donnent à voir dans les imbrications historiquement produites du religieux et de l'« ethnicité » dans la modernité congolaise.

Pour essayer de rendre compte de ces rapports, nous allons passer en revue les réactions de la presse brazzavilloise sur la prophétie de William. Notre corpus est constitué par les journaux suivants : *Le Temps*, *Liberté*, *La Rue meurt*, *La Semaine africaine*. Il s'agit des journaux parus une semaine au plus tard après l'annonce de la prophétie de William.

### Une prophétie dans la presse

Presque tous les journaux condamnent l'« activisme politique » des prophètes (ce qui tranche avec le silence des hommes politiques). *Le Temps*, quotidien proche de la Mouvance présidentielle, voit les Cobras, miliciens armés de Sassou Nguesso, dans les auteurs des violences contre les « William », et appelle à méditer sur le comportement des « fous de Dieu qui se seraient permis de se mettre à poil, prétextant des transes ; alors que sur eux pèse déjà le soupçon selon lequel il est interdit aux femmes de porter des sous-vêtements ». Il invite aussi à réfléchir sur le crédit accordé au Congo aux « visions » qu'il qualifie de « nébuleuses » et qui « se saisissent de certains croyants à l'approche des élections présidentielles ». Il cite à ce propos l'exemple d'une candidate à l'élection présidentielle de 1992 qui se disait être élue de Dieu, ainsi que les « messes

spéciales » qu'un abbé « fort respecté à Brazzaville » organisa pour « recommander l'élection d'un candidat charismatique (sans doute Bernard Kolélas) parce que, disait-il, Dieu l'avait voulu ainsi, d'après ses visions ». *Le Temps* termine son article sur une conclusion elliptique où il met en garde contre le fait que si les croyants ne « contrôlent pas leurs langues », ils « risquent de livrer le pays à Satan », car, ajoutait-il, « la bêtise humaine (1) ne choisit pas ses acteurs » (2).

Les journaux proches de l'opposition, particulièrement de l'aile dirigée par Sassou Nguesso, sont d'une virulence extrême contre William. *Liberté*, dans un article intitulé « Pour qui roule William ? », aligne dans un même élan des considérations moralistes, politiques et des attaques personnelles contre le prophète. Il fustige ceux qui célèbrent, « complètement dévêtus... dans une euphorie qui frisait la démence, une soi-disant prophétie divine... selon laquelle l'Éternel aurait accordé aux "sudistes" un second mandat présidentiel et demandé aux "nordistes" de se repentir ».

La prophétie de William est qualifiée de « venin » et celui-ci et ses adeptes de « hors-la-loi » qui « exhibent au grand jour leur nudité ». Sur la même lancée, il est indiqué l'origine de la prophétie : « un état-major politique », avant de s'attaquer aux parents de William, particulièrement à sa mère qui « continue à fréquenter les salons de coiffure pour lisser ses cheveux alors que son fils contraint de nom-

(1) « La bêtise humaine » est le référent ontologique avancé par le président de la République pour justifier la guerre civile de 1993 et 1994 dans Brazzaville (Sud).

(2) Ces extraits sont tirés du n° 99 du jeudi 17 avril 1997 du journal *Le Temps* à la page 3.

breuses femmes qui le suivent à porter le voile » (3).

Du côté de l'opposition « constructive » de Bernard Kolélas, *La Rue meurt*, après avoir signalé le passage à tabac des « William », revient comme les autres journaux sur « l'impudicité » des femmes de la Mission du cèdre qui ne portent pas de « caleçon ». Mais ce journal est le seul à souligner que William n'en est pas à sa première prophétie politique et que la Mission du cèdre a même adressé à la mairie de Brazzaville une « demande d'autorisation de procéder à une marche d'action de grâce à travers les grandes artères de Brazzaville... ». Le but de la marche est selon *La Rue meurt* « la pacification » de la capitale « en proie à des tourments politiques ». Le journal, qui ne condamne pas l'activité politique de la Mission du cèdre, reproche par contre aux partisans des FDU d'avoir exercé des violences sur les adeptes de William : « Avec la bastonnade des adeptes de William, écrit-il, ce sont les principes fondamentaux de la démocratie qui viennent d'être foulés au pied : la liberté d'expression... ». Adoptant une attitude critique à l'égard de la prophétie de William, le journal pro-Kolélas ajoute : « Ce n'est pas parce que la prédication a dit que le pouvoir n'ira pas au nord qu'effectivement il restera au sud. Tout cela n'est que vue de l'esprit. La réalité peut s'avérer contraire » (4).

Enfin, *La Semaine africaine* s'en prend elle aussi aux candidats « qui affirment avec conviction à leur entourage qu'ils ont eu la révélation divine de se présenter à l'élection présidentielle » et qui « courent les églises ou les mouvements religieux,

pour avoir le message divin sur leur prochaine victoire ». Le journal de la Conférence épiscopale conclut ainsi son éditorial : « *A moins qu'à la démocratie, nous cherchons à substituer la théocratie, de telle sorte que Dieu n'a plus qu'à désigner le prochain président de la République du Congo, en le faisant savoir par la voix de tous ces "prophètes" qui courent les rues* » (5).

### Politique et religion : l'éclairage historique

Du point de vue des rapports entre politique et religion, la prophétie de William s'inscrit dans une assez longue histoire des relations entre « sectes » ou mouvements politico-religieux et État au Congo. De manière plus large, elle renseigne sur les rapports caractéristiques du champ du pouvoir (6) dans l'historicité congolaise.

S'agissant des rapports entre les mouvements religieux et l'État dans le champ politique, il importe de rappeler que le Congo est connu en Afrique subsaharienne pour ses « messianismes » (le matswanisme notamment) et ses prophétismes (Balandier 1982, Sinda 1972, Gruénais 1992, 1995, Hagenbucher-Sacripanti 1993, Kouvouama 1988, 1992, Tonda 1992, 1997 et Dorier-Appril 1997). Ces mouvements religieux qualifiés de « politico-religieux » ont eu des rapports

(5) *La Semaine africaine*, n° 2118, du jeudi 24 avril 1997.

(6) Le champ du pouvoir est « l'espace des rapports de force entre des agents ou des institutions ayant en commun de posséder le capital nécessaire pour occuper des positions dominantes dans des différents champs (économique ou culturel notamment) ». P. Bourdieu, « Le champ littéraire », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n° 89, septembre 1991, p. 5.

(3) *Liberté*, n° 4 du 23 au 30 avril 1997.

(4) *La Rue meurt*, n° 182, du 24 au 30 avril.

complexes avec l'État colonial et postcolonial. Cependant, leur inflexion dominante est celle d'une logique de rupture avec « la tradition » pour inscrire la légitimité de leur présence et de leur action dans le champ de la modernité instruite par l'État (en tant que vecteur principal de la modernité). Ce qu'ils récuse dans la lutte contre les « fétiches » et la sorcellerie, c'est l'ordre social que symbolise le féticheur ou le *nganga*, dénoncé pour ses complicités soupçonnées avec les sorciers. Comme l'a bien montré Jean-Pierre Dozon (1995) pour le cas ivoirien, le féticheur symbolise la résistance face au monde du Blanc, y compris contre sa religion, tandis que le prophète revendique son appartenance à ce monde et veut l'émanciper des « mauvais » Blancs, les prêtres, les administrateurs ou les militaires qui le rendent oppressif pour les Noirs.

Si, comme le dit fort justement Marc Augé (1995), « le Blanc est l'avenir du Noir » d'après les prophètes ivoiriens, il s'agit cependant d'un Blanc expurgé de toute la négativité dont l'histoire de l'oppression des Africains le charge.

Ainsi au Congo, le matswanisme était bel et bien partie prenante du monde moderne, à condition que celui-ci soit dirigé par Matswa, le Lari européenisé. Avec l'indépendance acquise sans Matswa, les matswanistes persécutés sont restés dans l'attente du retour du « Messie » (Sinda, 1972).

Par la suite, la « clandestinité » du mouvement matswaniste pendant la période de l'indépendance va se doubler d'un « assèchement » relatif de la religiosité populaire chrétienne pendant près de quinze ans (de 1963 à 1977) au cours de l'époque révolutionnaire. La dénonciation par l'État

marxiste-léniniste de la « prolifération des sectes religieuses » ne commence en effet qu'en 1977.

A titre indicatif et de comparaison, notons que si les « sectes » étaient dénoncées, les sept Églises et « associations religieuses » officiellement reconnues par l'État marxiste-léniniste (7) bénéficiaient d'un crédit proclamé (8) auprès du pouvoir. En un certain sens, ces Églises ou confessions religieuses se caractérisaient par leur « invisibilité » politique, tandis que les « sectes » étaient accusées de s'adonner à une activité politique contre-révolutionnaire. Mais il n'en demeure pas moins que, dans leurs rapports institutionnels avec l'État, toutes les confessions religieuses étaient en situation de négociation de leur légalité et de leur légitimité avec celui-ci, malgré et même à cause des compromis et compromissions politico-idéologiques de certains représentants de l'État qui recouraient aux « sectes » pour leur « protection » ou « guérison » (Tonda, 1988).

Cette situation s'est brutalement modifiée avec la « démocratisation » du début des années 90 à la faveur de laquelle se réalisent d'abord une « clandestinité »

(7) Il s'agissait de l'Église catholique, de l'Église évangélique du Congo, de l'Église kimbanguiste, de l'Église salutiste, de la Communauté islamique du Congo, de Terenkyo et de l'Église lassiste.

(8) En 1989, le comité central du Parti congolais du travail proclamait : « Les confessions religieuses reconnues ont fait preuve, au cours de ce mandat, de beaucoup de disponibilité, en répondant à tous les appels du Parti. En effet, elles ont régulièrement participé aux séances de travail auxquelles elles ont été conviées, fait parvenir au Parti les listes de leurs activités extra-religieuses, et mis en application les mots d'ordre du Parti... », rapport du Comité central issu du III<sup>e</sup> Congrès du Parti congolais du Travail, Brazzaville, 1989, p. 113.

politique des Églises membres du Conseil œcuménique, et ensuite une irruption massive du religieux non institutionnalisée dans le champ politique. En effet, l'action politique des premières pendant les sept années de la démocratisation est telle que certaines d'entre elles sont accusées d'avoir soutenu des candidats à l'élection présidentielle de 1992 et d'avoir pris part à la guerre civile de 1993 et 1994 (le 30 mars 1997, à la télévision nationale, un haut dirigeant du Parlement congolais et membre du parti présidentiel a reformulé cette accusation). Elle s'est encore signalée avec fracas lorsque le Conseil épiscopal de l'Église catholique a appelé les chrétiens à ne pas voter, au cours de l'élection présidentielle prévue en juillet 1997, « même pour les gens de leur ethnie, s'ils ont tué, volé, menti manifestement » (9).

Quant aux mouvements religieux, leur montée en puissance dans le champ politique s'est manifestée concrètement par leur investissement des lieux symboliques du pouvoir politique. Ils louent les grandes salles du Palais du Parlement, ancien Palais des Congrès (du PCT), et donc haut-lieu symbolique du « pouvoir temporel », pour leurs campagnes d'évangélisation ou de guérison. Ils investissent la télévision et la radio d'État. L'une des émissions vedettes de la télévision, « Cratos », leur est réservée en priorité. De cette situation générale d'absorption tendancielle du champ politique par le champ religieux (pour reprendre une expression de Bayart (10)), les hommes politiques congolais ne disent mot.

(9) *La Semaine africaine*, n° 2070, du 9 mai 1996, p. 1.

(10) J.-F. Bayart (éd.), *Religion et modernité politique en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993.

Un collègue de l'université constatant cet état de chose a parlé d'une « phagocytose » de l'État par la religion... En fait, et s'agissant plus particulièrement du prophétisme, dont on sait l'ambition totalisante qui déborde le champ politique, il n'investit ce dernier que parce que, déjà, il est en situation de concurrence avec d'autres pouvoirs pour le contrôle de l'historicité, notamment dans le champ du pouvoir.

En effet, les mouvements ou confessions qui ressortissent aux catégories du Réveil, et dont est partie prenante l'église de William, sont les plus actifs dans la production, la reproduction ou l'intensification de la religiosité populaire. Ils apparaissent, de ce fait, objectivement comme porteurs d'une double délégitimation : celle de l'État, mais aussi celle des Églises historiques, et en particulier de l'Église catholique. Plus que ces institutions « dominantes », elles produisent un discours et organisent des pratiques d'autorité (voire autoritaires) sur le sens du monde, proposent des solutions terrestres (11), contrôlent de grandes communautés humaines (12), parfois dans des espaces géographiquement excentrés par rapport aux « territoires » du pouvoir de l'État, et constituent sociologiquement un facteur de dévalua-

(11) D'après Max Weber, « les formes les plus élémentaires du comportement motivé par des facteurs religieux ou magiques sont orientées vers le monde d'ici-bas. Les actes prescrits par la religion ou la magie doivent être accomplis afin d'avoir (...) bonheur et longue vie sur la terre » (Deut. IV, 40. Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 429).

(12) Comme le montre P. Ngandu Nkashama pour le cas de Mbuji-Mayi au Zaïre, cf. P. Ngandu Nkashama, *Églises nouvelles et mouvements religieux*, Paris, L'Harmattan, 1990.

tion du monde (13). S'agissant de Brazzaville, Elisabeth Dorier-Appril écrit à leur sujet : « *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* ». Cet auteur se demande par ailleurs, au vu du processus d'inscription de ces églises dans des relations de coopération bilatérale occidentales, quel est l'avenir du « modèle de la démocratie laïque dans les États d'Afrique noire ? » (Dorier-Appril, 1997 : 135).

Ainsi, sur ce plan général des rapports entre l'État et la religion, on peut dire que tout se passe en effet comme si la « démocratisation » en tant que mouvement de délégitimation d'un type particulier d'État, l'État-parti marxiste-léniniste, enfermait dans son essence la délégitimation du principe même de l'État au profit des pouvoirs religieux. C'est sans doute la conscience pratique de cette délégitimation qui amène le journal de la Conférence épiscopale à condamner la tentation théocratique ambiante.

### **Logiques de production d'une prophétie**

Le message prophétique de William ne traduit pas seulement ces rapports de pouvoir dans le champ politique ou encore, de manière générale, dans le champ du

(13) Nous nous appuyons ici sur Louis Dumont pour qui l'enseignement du Christ définit le chrétien comme un « individu-en-relation-à-Dieu ». Pour cet auteur qui se réfère à Troltsch, il s'agit là d'une expression qui fait de l'individu une valeur infinie tout en dévaluant le monde tel qu'il est. Cf. Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983, p. 40.

pouvoir. Il exprime aussi une division idéologico-politique ou, si l'on préfère, une division symbolique entre le Nord-Congo et le Sud-Congo. Le premier espace renvoyant au paganisme, au fétichisme, à la sauvagerie et apparaissant de ce fait comme un espace d'indignité politique. Le second s'identifiant à la chrétienté, à la civilisation et par conséquent à la dignité politique. Il suffit, pour attester la prégnance sociale de cet imaginaire de partir d'un fait apparemment banal constitué par les caricatures qui voient le jour à Brazzaville dans la presse à la faveur de la démocratisation. En effet, Denis Sassou Nguesso, l'ancien président de la République est l'une des rares autorités politiques dont les caricatures laissent apparaître un cache-sexe à la place du pantalon. C'est aussi l'unique homme politique qui porte des cornes lucifériennes et qui s'arme parfois d'une sagaie. C'est dans la logique de cette représentation qu'il faut comprendre un titre célèbre du journal *Le Choc* qui, résumant le rapprochement entre le « nordiste » Sassou Nguesso et le « sudiste » Bernard Kolélas, avait trouvé ce titre particulièrement évocateur : « Quand Satan et Moïse prient dans un même bordel ! » C'est également dans cette logique qu'il faut comprendre pourquoi le parti de Kolélas s'autodéfinit comme un parti des chrétiens. C'est encore dans ce sens qu'il faut saisir pourquoi un auteur comme Makouta Mboukou avait écrit dans les années 70, c'est-à-dire pendant les années du règne des militaires « nordistes », un pamphlet intitulé « L'Antéchrist ». Cet auteur qui, selon l'expression consacrée, est un « sudiste », dénonçait l'« inhumanité » des dirigeants de l'époque au nom de sa foi chrétienne. Enfin,

pour rendre compte de cet imaginaire, Rémy Bazenguissa a pu caractériser le changement politique qui, en 1968, aboutit à la destitution de Massamba-Débat, Kongo et donc « sudiste », au profit de Marien Ngouabi, Koyo (identifié politiquement suivant la logique des assignations identitaires ethniques à un Mbochi) et donc « nordiste », en ces termes : « Avec les Mbochi, ce sont les "dévalorisés" qui viennent aux plus hauts postes politiques. Il n'y a donc plus, globalement, de cohérence dans la représentation de l'État congolais, celle-ci nécessitant toujours la référence à la France et, par conséquent, la prédominance des Kongo. La prise du pouvoir par les Mbochi pose ainsi un problème : les Congolais acceptent-ils de devenir des "sauvages", renient-ils complètement leur humanité ? » (Bazenguissa, 1991 : 242).

En invoquant l'« incrédulité » des « nordistes », William, « nordiste » (il est originaire de Makoua), est de toute évidence mû par ce schème de la dichotomie entre un sud « chrétien », « civilisé », et donc politiquement digne, et un nord « païen », « fétichiste », « sauvage », porteur de « méchanceté » et donc d'indignité. La biographie de William est du reste marquée par cette réalité. En effet, alors qu'il était à la recherche d'une église où il pouvait « prêcher », un pasteur auprès de qui il s'était adressé lui répondit : « Il y a des barbares et des pygmées dans les grandes forêts de chez vous, allez donc les évangéliser ! ». La décision de créer sa propre église naquit ce jour. Et il est vrai que William est le seul entrepreneur religieux originaire du Nord-Congo ayant réussi à créer une église d'une importance telle qu'en dépit du fait que certains la qualifient de « religion des Makoua », se retrouve pra-

tiquement dans toutes les régions du pays. Mais les démêlés de William avec les membres « sudistes » des Églises historiques ne suffisent pas à expliquer sa prophétie pro-sudiste. Il faut également signaler, dans cette perspective, ses démêlés avec le pouvoir de Sassou dans les années 80. En effet, d'après un haut dirigeant de la Mission du cèdre que nous avons interrogé pour une enquête en 1995 (14), le prophète s'était positionné contre Sassou au nom de la lutte contre la « magie » et la « haute sorcellerie ». Mais il convient d'ajouter à cette raison religieuse le fait que William, en s'opposant à Sassou Nguesso, prenait parti pour Yombi Opango, Koyo originaire de Makoua, ancien président de la République, ancien prisonnier de Sassou Nguesso devenu Premier ministre dans le troisième gouvernement de Pascal Lissouba, l'actuel président de la République. Le positionnement politique de William intègre donc une dimension ethnique.

Ainsi, malgré la « démocratisation » ou, peut-être à cause d'elle, les schèmes d'appréciation ou de perception des enjeux politiques restent ceux constitués depuis près de quarante ans d'investissement politique des indigènes.

### **Corps-sexe féminin et malédiction électorale**

En choisissant la nudité comme support de diffusion de son message prophétique, William investissait

(14) Nous avons déjà évoqué cette enquête dans « De l'exorcisme comme mode de démocratisation. Églises et mouvements religieux chrétiens du Congo », in F. Constantin, C. Coulon (éds), *Religion et transition démocratique. Vicissitudes africaines*, Paris, Karthala, 1997.

dans un « média » dont le moins qu'on puisse dire est qu'il n'est pas ordinaire au Congo. Et on s'interdirait de saisir toutes les raisons des profits politiques et religieux qu'a tirés à l'évidence William des condamnations indignées de la presse partisane sur ses usages politico-religieux du corps nu si on se satisfaisait de leur seule compréhension en termes d'indignité morale de l'acte. En fait, si la raison de ces condamnations est la conscience d'une offense à la pudeur, elle est cependant inséparable de la raison fondée par la croyance aux pouvoirs maléfiqes du corps-sexe féminin. L'« attentat à la pudeur » se superpose de ce point de vue à un « attentat à la personne » présumée visée par la prophétie de William, à savoir Denis Sassou Nguesso.

Pour comprendre la logique de cette idée, il faut recourir aux schèmes de pensée incorporés dans les langues bantoues.

Dans toutes les langues indigènes parlées au Congo, et de manière générale en Afrique centrale, le sexe se désigne couramment par le mot corps. Autrement dit, le corps y apparaît comme la synecdoque du sexe, comme il l'est également de la personne. Ainsi d'un homme devenu impuissant on dit que son corps est mort. Cette récapitulation sémantique du sexe dans la notion de corps ne peut s'épuiser dans la seule explication en termes de pudeur ou de honte (15). Elle engage à notre sens toute une philosophie où le corps nu représente la posture rituelle de l'homme qui acquiert ou, au contraire, perd ses pouvoirs. C'est ce qui explique les métaphores

« avoir un corps ouvert », « non caché », « non protégé ». Mais c'est aussi et surtout la posture par excellence des pouvoirs féminins. C'est en effet la posture redoutable de la mère qui maudit son enfant, une malédiction particulièrement indifférente aux rituels courants de conjuration du mal.

Or, il apparaît dans le traitement journalistique de la prophétie de William une évocation répétée du corps nu des femmes. Tout se passe comme si la nudité décrite des adeptes de William ne faisait que rappeler la permanence de la pratique chez les membres féminins de cette communauté. Cette évocation du corps-sexe féminin découvert a certainement partie liée avec les fantasmes de licence sexuelle présumée au sein des Églises.

Mais ces fantasmes sont inextricablement liés, dans l'« inconscient culturel » exprimé dans la presse, aux pouvoirs extraordinaires et maléfiqes crédités au corps-sexe féminin. La vérité de cette réalité est tout entière résumée dans le propos d'une femme membre d'une Église du réveil selon qui « *les femmes de chez William se sont retrouvées nues dans leur église pour maudire Sassou afin qu'il ne gagne pas l'élection* ». La scène suggérée par ce discours trouve son efficacité dans les « affinités symboliques » (16) qu'elle condense et qui se laissent deviner entre, d'une part, une célébration de messe noire par des sorcières dans une église, selon l'imagerie chrétienne, et d'autre part, une cérémonie « fétichiste » de malédiction par des femmes membres d'une puissante confrérie (à l'instar de Méloka ou d'Issembo des

(15) Sur cette notion, au Congo, cf. Nicolas Martin-Granel, « Discours de la honte », *Cahiers d'études africaines*, 140, XXXV-4, 1995, pp. 739-896.

(16) Nous traitons, dans un ouvrage en préparation, des affinités symboliques pour récuser l'illusion culturaliste d'une « spécificité » de la « mentalité » africaine.



Bakota). La virulence des attaques des journaux proches du général Sassou Nguesso trouve dans cette condensation d'images à polarité terrifiante sa signification profonde, même si elle peut échapper à la conscience de ses auteurs.

Ainsi, par son contenu et par les réactions de violences physiques et symboliques qu'elle a produites, la prophétie de William sert de révélateur à une situation où le champ

politique et le champ socioculturel sont inextricablement liés. De ce fait, elle rappelle le paradoxe d'un constat de « banalité » du fait politique en Afrique qui se pense souvent sur le mode de la singularité, nourrissant ainsi bien des tentations culturalistes ou essentialistes.

**Joseph Tonda**

*Faculté des lettres et sciences humaines, Brazzaville, mars 1997*

## BIBLIOGRAPHIE

AUGÉ (Marc), « La leçon des prophètes », in Jean-Pierre Dozon, *La cause des prophètes*, Paris, 1995.

BALANDIER (Georges), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1982.

BAZENGUISSA (Rémy), « Belles maisons contre SAPE : Pratiques de valorisation symbolique au Congo », in M. Haubert, Ch. Frelin, F. Leimdorfer, A. Marie et Nam Trăn Nguyễn Trong, *État et société dans le tiers-monde. De la modernisation à la démocratisation ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1992.

BOURDIEU (Pierre), « Le champ littéraire », *Actes de la Recherche en sciences sociales*, 1991, pp. 4-46.

DORIER-APPRIEL (Élisabeth), « Les enjeux sociopolitiques du foisonnement religieux à Brazzaville », *Politique africaine*, n° 64, décembre 1997, pp. 129-135.

DOZON (Jean-Pierre), *La cause des prophètes*, Paris, Le Seuil, 1995.

GRUÉNAIS (Marc-Éric), MOANDA-MBAMBI (Florent) et TONDA (Joseph), « Messies, fétiches et luttes de pouvoirs entre les "grands hommes" du Congo démocratique », *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV-1, 1995, pp. 163-193.

GRUÉNAIS (Marc-Éric), KOUVOUAMA (Abel) et TONDA (Joseph), *Prophètes, prophéties et mouvements religieux dans le Congo contemporain*, compte rendu d'une étude financée par le ministère de la Recherche et de la Technologie, Paris, ORSTOM, 1992, pp. 61-74 (multig.).

GRUÉNAIS (Marc-Éric), « L'État congolais face à ses prophètes », in M. Haubert et al. (éds), *État et société dans le tiers-monde. De la modernisation à la démocratisation*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1991, pp. 221-227.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI (Fraude), *Santé et rédemption par les génies au Congo*, Paris, Publisud, 1992.

KOUVOUAMA (Abel), « Chacun son prophète », *Politique africaine*, n° 31, octobre 1988, pp. 62-65.

KOUVOUAMA (Abel), « Du devenir du matswanisme dans le Congo contemporain », 1992.

SINDA (Martial), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques. Kimbanguismes, Matsouanisme, autres mouvements*, Paris, Payot, 1972.

TONDA (Joseph), « Marx et l'ombre des fétiches. Pouvoir local contre Ndjobi dans le Nord-Congo », *Politique africaine*, n° 31, octobre 1988, pp. 73-83.

TONDA (Joseph), « Christianisme et guérison dans le champ des pouvoirs. Le traitement chrétien du corps souffrant à Brazzaville et dans la Cuvette-Ouest », in M.-É. Gruénais, A. Kouvouama et J. Tonda, *Prophètes, prophéties et mouvements religieux dans le Congo contemporain*, compte rendu d'une étude financée par le ministère de la Recherche et de la Technologie, Paris, ORSTOM, 1992, pp. 75-112.