



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Mouvement Nsilulu : rupture ou continuité historique des messianismes congolais (1998-2003)

Ngodi, E.

Citation

Ngodi, E. (2009). *Mouvement Nsilulu : rupture ou continuité historique des messianismes congolais (1998-2003)*. African Studies Centre, Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/13770>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License:

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/13770>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

African Studies Centre
Leiden, The Netherlands

**Mouvement Nsilulu :
Rupture ou continuité historique
des messianismes congolais
(1998-2003)**

Etanislas Ngodi

ASC Working Paper 85 / 2009

*Université Marien, Département d'Histoire
Congo-Brazzaville
Visiting fellow African Studies Centre
Leiden*

African Studies Centre
P.O. Box 9555
2300 RB Leiden
The Netherlands

Telephone +31-71-5273372
Fax +31-71-5273344
E-mail asc@ascleiden.nl
Website www.ascleiden.nl

African Studies Centre
P.O. Box 9555
2300 RB Leiden
The Netherlands

Telephone: 0031-71-5273372
Fax: 0031-71-5273344
Email: asc@ascleiden.nl
Website: www.ascleiden.nl

Université Marien Ngouabi
Département d'Histoire
REMIDAC
P.O. Box 14812
Brazzaville, Congo

Téléphone : 00242 5223518/ 6635756
Email : ngodi_etanislas@yahoo.fr

Table des matières

Avant propos.....	6
Chapitre 1 : Introduction.....	7
Considérations conceptuelles et théoriques sur le messianisme	7
Cadre théorique de la recherche	12
Problématique et questions de recherche	15
Approche méthodologique.....	15
Chapitre 2 : Données d'identification et approche empirique de la recherche.....	18
Echantillonnage de la population enquêtée.....	18
Autorité hiérarchique et catégorisation.....	18
Age et sexe.....	19
Profit social et univers du Nsilulu.....	20
Niveau d'instruction	20
Origines régionales des adeptes.....	21
Profession des adeptes	21
Pratiques religieuses antérieures des adeptes	21
Motifs de l'engagement dans le mouvement Nsilulu	22
Engagement des Nsilulu, comme miliciens et combattants messianiques	22
Ethno- régionalisme	23
Revalorisation et survie	23
Lutte pour la libération et la protection.....	24
Vengeance.....	24
Réseaux d'inter connaissance.....	25
Patriotisme et nationalisme identitaire	25
Engagement des Nsilulu, comme adeptes et « fidèles ».....	26
Retournement des paradigmes anciens	26
Guérison divine	26
Personnalité du chef charismatique	27
Moralité et spiritualité	27
Révélation des miracles.....	27
Chapitre 3 : Idéologie, croyances et symboles messianiques du mouvement Nsilulu	28
Doctrine du mouvement Nsilulu et croyances de base	28
La croyance en Dieu.....	29
Croyances aux Ecritures Saintes	29
Aspects liturgiques et imaginaire messianique du mouvement Nsilulu.....	31
Rites et expressions religieuses.....	31
Baptême.....	31
Les prêches	32

Prières.....	32
Ethique et morale des Nsilulu	33
Symbolique des interdits.33	
Pratiques sacramentaires et symboliques du mouvement Nsilulu	36
Le dogme et l'idée du salut dans le mouvement Nsilulu.....	36
Imaginaire des chants Nsilulu	37
 Chapitre 4` : Temporalité et territorialisation messianique au Congo Brazzaville.....	40
L'espace de construction de l'imaginaire du mouvement Nsilulu.....	40
Pays Kongo ou Espace de forte concentration des courants messianiques	40
Pays Kongo ou foyers des résistances et mouvements de contestation	47
Les résistances précoloniales dans l'espace Kongo.....	47
Les résistances coloniales de la fin du XIXe- début XXe siècle.....	49
Les résistances post- coloniales	50
La temporalité de l'éclosion du mouvement Nsilulu	50
Complexité d'une histoire immédiate du mouvement Nsilulu.....	50
Rhétorique politico-militaire et la crise sociopolitique.....	52
Prémices de la crise de l'Etat post- colonial et recomposition du paysage politique..	53
Bandes armées, milices politiques et reproduction de la prédateur politique.....	53
Manœuvres politiques et quête de légitimité politique.....	55
Révocation milicienne et engagement des Nsilulu dans la crise sociopolitique.....	56
Remobilisation milicienne et violence dans le Pool.....	56
 Chapitre 5 : Permanence et rupture du mouvement Nsilulu dans les messianismes congolais.....	66
Permanence des mouvements messianiques congolais.....	67
Appropriation du mythe du Kongo dia Ntotila	70
Continuité historique des syncrétismes kongo et mythe du salut.....	72
Réappropriation du statut du messie dans les mouvements.....	72
Fidélisation au combat politique de Matsoua.....	75
Construction identitaire de la larité.....	77
Ruptures historiques des messianismes congolais et le mouvement Nsilulu.....	79
Manipulation des dynamiques messianiques par les acteurs	79
La revalorisation du prophétisme de guerre.....	81
Ambigüité dans la construction de la figure politique de Ntumi	82
La réappropriation du mythe Matsoua et leadership messianique dans le Pool.....	83
 Conclusion.....	85
Eléments de bibliographie.....	88

Liste des graphiques

Fig.1 : Géographie des groupes ethniques du Congo	17
Fig. 2: Les Nsilulu en image	39
Fig.3-Brazzaville des milices entre 1994 et 1997.....	54
Fig.4. Carte de la région du Pool	57
Fig.5 : Occupation militaire du Pool de 1999 à 2002.....	59
Fig.6 : Zones démilitarisées au 31 décembre 2003.....	65

Liste des tableaux

Tableau 1: Catégorisation des enquêtés	18
Tableau 2 : Répartition des enquêtés par âge.....	19
Tableau 3 : Répartition des enquêtés par sexe.....	19
Tableau 4 : Scolarisation des adeptes	20
Tableau 5 : Régions d'origine des Nsilulu.....	20
Tableau 6 : Répartition des adeptes selon les professions.....	21
Tableau 7: Origine et/ou provenance des adeptes	21
Tableau 8 : Motifs d'engagement.....	22
Tableau 9: Raisons de lutte évoquées	24
Tableau 10: Interdits symboliques	34

Avant propos

Ce travail relève d'un vaste projet de recherche que nous poursuivons depuis bientôt une dizaine d'années. Le mouvement Nsilulu très peu étudié à ce jour, est apparu dans la région du Pool, au sud-ouest du Congo Brazzaville en 1998, sous l'initiative de Frédéric Bintsamou, connu sous le nom de Révérend Pasteur Ntumi.

L'apparition du phénomène Ntumi n'est pas sans poser de problèmes sur la nature que prennent de plus en plus les formes de règlements des conflits politiques au Congo Brazzaville. Le Révérend Pasteur Ntumi peut être considéré selon les contextes comme un «héros», un « mythe», mais aussi comme un « homme concret». Ces considérations permettent de présenter la biographie de Ntumi avec les difficultés qui s'imposent. Les premiers épisodes de la vie de Ntumi, c'est-à-dire de la naissance jusqu'à son irruption dans le champ social et politique paraissent ambivalents et flous. En effet, les origines lointaines de Ntumi au regard des informations recueillies semblent obscures. Dans la biographie consacrée à Ntumi, Patrice Yengo écrit: « Né en **1964**, il a été un adepte de l'Eglise néo- pentecôtiste du prophète Esaïe à Poto-Poto avant de devenir tradi-praticien spécialisé dans les maladies mentales. C'est parmi ses anciens patients que se recrutent les premiers combattants de son armée de l'espérance.»¹

Toutefois, plusieurs informateurs restent discrets quant au vrai nom de la mère de Ntumi et sur la généalogie, le vécu de la famille, la situation sociale des parents de Ntumi. Des témoignages concordants affirment que Ntumi est issue d'une famille de sept enfants, dont il serait l'aîné.

Très peu d'informations existent aussi sur le parcours scolaire et le vécu social de Ntumi. Après un parcours du cycle primaire réussi, il n'a pas pu franchir le pas du lycée. Les témoignages sont multiples à ce sujet: « Le révérend pasteur Ntumi n'a pas terminé ses études au Collège. Il n'a même pas eu le diplôme de BEPC. Ce qui comptait pour lui, c'était la prière. Cela ne veut pas dire qu'il n'était pas intelligent à l'école, mais, au contraire. Tous ceux qui l'ont connus, l'ont trouvé brillant.». La formation psychologique de Ntumi semble pertinente. Son adhésion au mouvement néo- pentecôtiste est reconnue comme la base de formation idéologique, qu'il mettra à la disposition du mouvement. Les repères historiques permettant de mieux cadrer cette formation posent problème. A ce sujet, Patrice Yengo écrit: « Il a été adepte de l'Eglise néo- pentecôtiste du prophète Esaïe à Poto-Poto avant de devenir tradipraticien, spécialisé dans les maladies mentales. C'est parmi ses anciens patients que se recrutent les premiers combattants de son armée de l'espérance. Il se fait alors appeler Ntumi, qui signifie envoyé, le commandeur. Ses troupes, elles se nomment Nsilulu.»² En tout état de cause, le parcours de Ntumi reste inconnu jusqu'en 1998, année du déclenchement de la crise du Pool. Ce qu'on retiendra de lui, c'est son charisme qu'il puise sur fond de syncrétisme et son expérience de devin-guérisseur, que Paul Soni – Benga, résume en ces termes: « Cet ancien guérisseur des fous, pas loin d'un « *semi-analphabète* » dont la formation cléricale s'est faite par la lecture intense des versets bibliques et autres revues religieuses, est en train de devenir l'une des personnalités qui va compter dans le département du Pool »³

¹Yengo, P., *La guerre du Congo Brazzaville*, Paris, Karthala, 2006, p.361

²Yengo, op.cit, p.361.

³P.Soni Benga : « *Les non-dits des violences politiques du Congo- Brazzaville* » L'Harmattan, Paris 2005

Si certains auteurs définissent les Nsilulu comme étant des « sauveurs»⁴, des combattants de l'espérance,⁵ d'autres les considèrent plutôt comme des « enfants de la promesse».⁶ Ce foisonnement d'approches théoriques et définitionnelles explique la multiplicité des facettes analytiques du mouvement. La présente contribution met en lumière les réponses apportées par les acteurs sociaux face à la crise de l'Etat, la production de la violence et la rhétorique de l'instrumentalisation du messianisme dans le Pool depuis 1998.

L'utilisation du terme Ninjas pour désigner les miliciens du Pasteur Ntumi dans les sources officielles congolaises et les médias tient à la fois à l'amalgame et de la propagande. Les Ninjas sont des miliciens qui ont été mis en place en 1993 par Bernard Kolelas. Or, les miliciens mobilisés autour de Ntumi se reconnaissent eux- même comme les Nsilulu. Le mouvement étant devenu célèbre pendant la résistance aux opérations de nettoyage et bouclage de la région du Pool entre août 1998 et décembre 1999, la mobilisation des anciens Ninjas et les partisans du nouveau prophète de guerre a certainement créé cette confusion. Dans ce travail, nous avons porté un regard sur le contexte historique de l'émergence de ce mouvement, sa place et son rôle dans le champ social, la rhétorique politico-militaire des acteurs et la crise sociopolitique dans le Pool entre 1998 et 2003.

La présente étude, d'une façon certes sommaire vise à poser quelques problèmes concernant les rapports entre les idéologies de type révolutionnaires, a savoir le messianisme et la résistance dans l'émergence du mouvement Nsilulu et la crise de l'Etat postcolonial au Congo Brazzaville. Ce travail veut surtout comprendre et expliquer le passage de la contestation politique et sociale à l'orthodoxie religieuse qui s'effectue dans la plupart des messianismes africains.

Qu'il nous soit ainsi permis de présenter notre sincère gratitude à Monsieur le Directeur du centre d'Etude Africaine de Leiden, Prof. Leo de Haan et l'ensemble du personnel, notamment Maaike Westra, Gitty Petit, Marieke van Winden, pour leur hospitalité lors de mon séjour de recherche (visiting fellow) à Leiden du 5 janvier au 30 mars 2009. Nos remerciements également aux membres du groupe de recherche Social Movements and Political Culture (SMPC) pour l'intérêt accordé à notre projet de recherche, leur amitié et leur soutien multiforme. Que Jan Abbink, Stephen Ellis et Klaas van Walraven trouvent ici l'expression de notre profonde considération.

⁴ Kouvouama, A., « Imaginaires religieux et logiques symboliques dans le champ politique», in Rupture Solidarité n°1, Paris, Karthala, 1999

⁵ Yengo, P. *La guerre civile du Congo Brazzaville*, Paris, Karthala, 2006

⁶ Ngodi, E., *Milicianisation et engagement politique au Congo Brazzaville*, Paris, l'Harmattan, 2006

Chapitre 1

Introduction

Considérations conceptuelles et théoriques sur le messianisme

Les travaux sur les messianismes africains ont mis l'accent sur leurs spécialités et sur leurs filiations historiques avec d'autres mouvements messianiques en Occident et en Orient. Ces spécialités tiennent pour l'essentiel au caractère syncrétique des messianismes africains provoqués par le heurt des civilisations. De même, les traits fondamentaux permettant d'établir des filiations historiques entre mouvements messianiques reposent sur les bases du salut, la présence d'un émissaire divin ou Messie et enfin l'adhésion de la communauté messianique à l'entreprise de rédemption collective du Messie.

Dans tous les cas, le processus d'invalidation et de négation du monde présent jugé aliénant s'élabore dans une situation de domination et de dépendance. C'est dans ce contexte que le mythe d'attente autour du Messie se consolide et devient nécessaire. On a souvent défini le messianisme comme étant «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 qui instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur»⁷. Cette doctrine est présente sous différentes formes dans de nombreuses religions (judaïsme, christianisme, islam,..). Pratiquement, ce terme revêt souvent une signification voisine de celle de «millénarisme», qui désigne le mouvement socio-religieux dont le Messie est le personnage.

Les deux notions, en tout cas, impliquent une liaison essentielle des facteurs religieux et des facteurs sociaux, du spirituel et du temporel, des valeurs célestes et des valeurs terrestres, aussi bien dans le désordre dont ils préconisent l'abolition que dans l'ordre nouveau dont ils annoncent l'instauration. À la différence du prophète, qui se réclame seulement d'une mission reçue de Dieu ou de l'agent surnaturel suprême, la messianité implique un lien d'identification plus poussé avec ce dieu, généralement un lien de parenté: si le prophète est uni au dieu par un lien électif, le Messie est uni à Dieu par un lien natif.

⁷H. Kohn, «Messianism», in Seligman Edwin R. A., ed., *Encyclopaedia of Social Sciences*, NY : Macmillan 1986, p.1167
- Henri Desroche "Messianisme", in *Encyclopaedia Universalis*, vol.15, 1995

Le messianisme recouvre en réalité deux concepts distincts: un concept théologique normatif lié à la proclamation de l'unicité messianique du fondateur du christianisme, tous les autres personnages messianiques étant classés comme pré messies ou faux messies; un concept sociologique comparatif appuyé sur une population de situations dans lesquelles un personnage fondateur d'un mouvement historique de libération socio- religieuse s'identifie ou est identifié à une puissance suprême «émettant» sur l'ensemble de l'histoire des religions comme des sociétés.

Le sens théologique est propre à l'aire culturelle dominée par le christianisme. Dans son acception absolue, le messianisme désigne ici l'ensemble des croyances juives relatives au Messie promis dans l'Ancien Testament. Dans un sens moins strict, il s'applique aux enseignements ou aux mouvements qui promettent la venue d'un envoyé de Dieu appelé à rétablir sur terre la justice et l'innocence premières.

Le messianisme est donc par essence une attente d'un Messie qui n'est pas n'importe quel personnage. Il entretient avec Dieu des rapports ontologiques privilégiés. Si ce n'est pas Dieu lui- même, qui prend la forme humine, il entretient avec lui des liens de parenté, ou bien, il descend d'une figure historique peu à peu divinisée. Il lui faut donc prouver cette légitimité hors du commun. Et surtout, le Messie est tenu de passer lui-même aux actes. Il sera à la fois chef spirituel et leader politique et s'entourera d'une équipe chargée de donner un contenu doctrinal aux attentes plus ou moins diffuses du peuple.⁸ Le Messie constitue une figure aux contours variables dans l'idée eschatologique de la rédemption de l'humanité. Le personnage du Messie peut être soit prétendant, soit prétendu.

Le prétendant à la messianité se réclame généralement d'un lien natif avec la puissance divine suprême, maîtresse de l'histoire universelle. Il est son père, sa mère, son fils, son épouse, ou encore, il apparaît, sous la forme d'un être *redivivus*, comme le dieu lui-même ou l'ancêtre divin. Dans tous les cas, la prétention personnelle à la messianité s'accompagne d'une certaine autodéification. Cette prétention peut être explosive (à la suite d'un songe, d'une révélation); elle est le plus souvent progressive: on est d'abord messager, envoyé, prophète de Dieu, et c'est peu à peu que la conscience de la mission se métamorphose en conscience de la messianité. Cette prétention, enfin, peut être exclusive ou partagée.

Le Messie prétendu ne revendique pas lui-même son titre de Messie, qui lui est attribué soit par le cercle, soit par la postérité de ses disciples. À la limite, ce cercle ou cette postérité non seulement lui donnent le titre de Messie, mais encore lui confèrent ou lui inventent son historiographie ou son historialisation. Le plus souvent, cependant, cette attribution subséquente se greffe sur un personnage historiquement présent mais dont la conscience n'était encore que celle d'un être chargé d'une mission divine, sans prétendre lui-même à la conscience proprement messianique. La conscience collective précède ainsi et catalyse la prétention de la conscience individuelle à la messianité.

⁸Desroches H., - *Dieux d'hommes : dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, La Haye, EPHE, Mouton, 1969, 280 p.

Au sens historico-sociologique, le messianisme représente le fonds commun des doctrines qui promettent le bonheur parfait sur terre sous la direction d'une personne, d'un peuple, d'un parti, de mouvements collectifs, au sein desquels les réformes tant ecclésiastiques que politiques, économiques ou sociales sont présentées sous la forme d'ordres ou de normes identifiés à des «missions», voire à des «émissions» divines. Le messianisme, considéré comme mouvement à caractère essentiellement constructif et transformateur, comme force agissante, vivante et pratique est le domaine spécifique de l'investigation sociologique.

Ainsi, d'un bout du monde à l'autre, protestations ou révoltes sociales apparaissent à la fois amorcées et masquées dans une revendication religieuse: des hommes veulent un dieu qui soit le leur; et cela entraîne soit l'apparition de ce dieu dans un personnage (messianisme), soit son annonce imminente par un messager (prophétisme), soit l'avènement d'un règne ou d'un royaume (millénarisme); une telle revendication implique, d'ailleurs, par choc en retour les postulats d'une politique d'émancipation sociale, économique et nationale.

La question des messianismes a fait et continue de faire l'objet de nombreuses publications. Le champ de recherche des messianismes demeure d'actualité. Pour commencer, il apparaît important de revenir sur l'approche conceptuelle faite par des auteurs comme W. E Muhlmann, Norman Cohn, V. Lanternari, M. I. Pereira De Queiroz, et R. Bastide qui étudient le messianisme en tant que mouvement social où les individus à travers le religieux, le sacré, visent une transformation de la société.

Wilhelm E. Muhlmann utilise le terme anglo-saxon "nativisme" pour désigner les mouvements politico-religieux des peuples en situation de domination étrangère, le nativisme naîtrait partout où les cultures indigènes et la civilisation occidentale sont entrées en contact, et serait donc le processus typique, de réaction à l'hégémonie d'une culture étrangère : "un processus d'action collective, porté par le désir de restaurer une conscience de groupe compromise par l'irruption à une culture étrangère supérieure - ceci grâce à l'évidence massive d'un "apport culturel propre" c'est le voeu et la volonté de réagir à l'hégémonie d'une culture étrangère. Cette démarche met en évidence des éléments de comparaison entre les mouvements messianiques ou millénaristes séculaires et les mouvements nativistes des peuples dits "primitifs".⁹

Dans cette même optique, Norman Cohn analyse les mouvements fanatiques et apocalyptiques (eschatologiques) considérés comme étant la base psychologique et sociologique des mouvements totalitaires. L'imagination en vient ainsi à conférer à un conflit social d'une importance unique et le distingue de tous les autres conflits de l'histoire : c'est un cataclysme dont l'Univers sortira racheter et transfiguré".¹⁰ Les millénarismes révolutionnaires naissent donc de "l'existence d'une population flottant marginale", de pauvres, d'hommes déracinés et désespérés dans le cadre d'une société dont les normes et les liens traditionnels sont en voie de désintégration, d'un sentiment de frustration socio-économique.

⁹ Mühlmann W. E.,- *Messianismes révolutionnaires du Tiers-monde*, Paris, Gallimard, 1968

¹⁰Cohn, Norman. Les fanatiques de l'Apocalypse : millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen-Age.- Paris : Payot, 1983 (The Pursuit of the Millennium, 1960).

Maria I. Pereira De Queiroz s'attache à mettre en évidence dans sa typologie, des phénomènes millénaristes et messianiques qui n'entrent pas dans l'aire chrétienne. Elle estime que le messianisme est avant tout un fait social d'une nature différente, bien entendu, selon chaque type dégagé. Pour se produire, ces mouvements ont besoin de l'existence préalable de certains mythes. Son but est d'identifier les liens profonds entre les mouvements messianiques et un type bien défini de la société caractérisée par sa configuration interne ; la qualité de ses rapports sociaux; et son "dynamisme" spécifique. Trois éléments indispensables formeraient la base de tout mouvement messianique: une collectivité mécontente ou opprimée, l'espoir en la venue d'un émissaire divin qui doit redresser les torts dont elle souffre et la croyance en un paradis en même temps, sacré et profane.¹¹

Vittorio Lanternari, dans le cas des peuples colonisés, définit les mouvements messianiques comme les manifestations ou les réactions au heurt culturel entre des peuples de niveaux différents. La notion de peuple opprimé revêt une double logique religieuse : une, centrée sur l'adversaire que l'on doit abattre et l'autre qui appelle à une action non guerrière, mais au contraire centrée sur soi pour exprimer ses racines, sa pureté.¹²

En analysant le phénomène, R. Bastide estime que le messianisme est d'abord "la mythologie historisée", le mythe de la création se transformant en mythe de l'Apocalypse, celui du héros civilisateur se métamorphosant en celui du libérateur. Cette infrastructure psycho- sociologique sert aussi, à trois séries de phénomènes: les religions d'attente messianique, millénariste, eschatologique ; le nationalisme qui apparaît en tant que tel, à partir du moment où il est formulé idéologiquement et enfin, les révolutions.¹³ Cet auteur montre qu'il existe deux interprétations du messianisme : d'une part, celle qui le justifie comme la seule forme possible de résistance et de prise de conscience des groupes exploités et d'autre part, celle qui condamne le messianisme en ce qu'il détourne la résistance des groupes exploités du terrain de la lutte matérielle pour le dériver sur le terrain des mythes religieux.

Les messianismes africains (éthiopisme, kimbanguisme, matsouanisme, kitawala, harrisme, mau-mau) ont fait l'objet de plusieurs travaux. Jean Pierre Dozon montre que ces mouvements sont apparus dans un contexte de domination coloniale, où la société dominée a pris conscience de sa situation dépendante pour se réfugier dans l'imaginaire des prophètes/messies. L'idéologie religieuse sous ses formes syncrétiques et messianique a été le véritable analyseur de la société coloniale.¹⁴ D'autres mouvements qui se sont développés de façon parfois anarchiques, ont trouvé comme base, le charisme des leaders spirituels évoquant les esprits des

¹¹Pereira De Queiroz M. I., - *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Paris, Anthropos, 1968

¹² Lanternari V., - Les mouvements religieux des peuples opprimés, Maspero 1962

¹³Bastide R., "Messianisme et développement économique et social", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 31, 1961 pp. 3-14.

¹⁴Dozon J.-P., "Les mouvements politico-religieux (syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes)", pp. 75-144 in Auge M., dir., *La construction du monde ; religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspero 1974

ancêtres, l'acquisition initiatique des pouvoirs de vision ou des formes liturgiques thérapeutiques.

Ces messianismes sont, par là même, mouvants et porteurs de multiples possibilités. Ils peuvent se maintenir sur le plan de l'innovation essentiellement religieuse, servir de refuge aux opposants "totaux" ou au contraire perdre leur combativité si un mouvement politique les contrôle et triomphe. Ils révèlent la prise de conscience d'un peuple qui se voit sans passé et sans avenir, qui réagit contre les atteintes à sa dignité. La portée symbolique du message chrétien, dans son caractère contestataire et virtuel a été exploitée dans la plupart des cas pour démythifier la valeur morale de l'ordre colonial. Ce message a modifié les structures de la conscience et provoqué pour ainsi dire une mutation, une insertion réelle dans l'espace de l'histoire. Si le messianisme apparaît, en tant que mouvement de rupture, comme le lieu d'intégration des forces contestataires du pouvoir colonial, il est également le lieu de différentiation des pouvoirs politiques et religieux, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Les analystes ne se sont toujours pas rendu compte de la circulation transfrontalière du fait religieux et messianique pour interpréter les messianismes africains.

Georges Balandier qui a analysé le phénomène messianique en Afrique centrale, y dégageait à la fois un sens culturel et sociologique. En premier, il y voyait une tentative d'adaptation du message des missions chrétiennes au contexte africain et une reprise dans un cadre christianisé des éléments encore actifs de la religion traditionnelle. En second lieu, à partir du concept opératoire de situation coloniale, il a appréhendé les messianismes comme réponse à la domination et l'aliénation.¹⁵

Marc Augé invite, au-delà de l'analyse des syncrétismes et messianismes qui sont les deux pierres angulaires des mouvements politico-religieux africains, à aller plus loin dans l'analyse des messianismes africains. Pour cet auteur, les mouvements politico-religieux analysés comme des réactions à la colonisation sont, en même temps plus encore des anticipations de la situation aujourd'hui généralisée, sinon une prophétie qui met en exergue l'expérience de l'accélération de l'histoire, du resserrement de l'espace et de l'individualisation des destins.¹⁶

Cadre théorique de la recherche

L'histoire des messianismes au Congo Brazzaville s'est construite depuis la fin du XVII^e siècle, autour des mouvements comme: l'antonisme (Kimpa Vita), le kimbanguisme (Simon Kimbangu) et le matsouanisme (André Matsoua). Ces mouvements se sont développés dans l'univers religieux Kongo, fortement ancré dans la tradition de contestations politiques et revendications sociales.¹⁷

¹⁵ G. Balandier, *Messianisme et nationalisme en Afrique Noire* in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, Paris, PUF, 1953, Vol.XIV, p.43

¹⁶ Auge, M., *Pour une anthropologie des modes contemporains*, Paris, Flammarion, 1994, pp.138-143

¹⁷ Sur ces mouvements, on peut lire avec beaucoup d'intérêt les auteurs suivants: Balandier, G., , *La vie quotidienne au Royaume Kongo du XVI^e au XVIII^e s*, Paris : Hachette, 1965 ; Goncalve, A., *la symbolisation politique : le prophétisme Kongo au XVIII^e siècle*, London : Weltforum, 1980;

Le développement fulgurant des mouvements syncrétiques dans le Royaume Kongo à la fin du XVI^e siècle a fait l'objet de plusieurs travaux dont les plus pertinents sont ceux de J. Van Wing, G. Balandier et A. Gonçalves¹⁸. Ces auteurs ont abordé différents aspects de la religiosité, la dimension fétichiste et magique du peuple, les processus de restructuration du mouvement antonien de Kimpa Vita ou la symbolisation politique en milieu Kongo. Simon Kimbangu et son mouvement ont donné lieu à une abondante littérature. Suzan Asch consacre l'ensemble de son œuvre à la naissance, l'évolution et le devenir du Kimbanguisme.¹⁹

La vague des messianismes kongo a été interprétée par certains auteurs comme des mouvements d'affirmation du lien avec le monde moderne et de la rupture avec l'ancien. Les tentatives qui furent faites au Congo belge pour interpréter le mouvement de Kimbangu dans un sens politique, pour l'intégrer dans un grand scénario de l'émancipation des peuples colonisés, paraissent également dans le discours colonial français dans le cadre du mouvement d'André Matsoua. Les colonialistes reconnaissent en ces mouvements prophétiques, la volonté de mener des guerres de religion, des luttes politiques pour libération nationale et des résistances pour l'affirmation des identités raciales. Il ne fait assurément aucun doute que les premiers syncrétismes kongo dont celui de Francisco Kassolo et de la vieille Mafuta constituent des phénomènes religieux offrant une gamme de composantes et peuvent être envisagés comme des systèmes de signification, c'est-à-dire, à tenir compte, moins de leurs contenus substantiels que de leur capacité à fournir du sens, des interprétations aux dilemmes et problèmes posés par la société et de réélaborer de nouvelles idéologies. Cette réélaboration des théories syncrétiques et l'émergence des formes d'irrédentismes organisées autour du messie ne sauraient être prise en compte que dans l'analyse du mythe du Kongo dia Ntотila.²⁰

Martial Sinda, partira d'une analyse des messianismes congolais pour situer leur origine dans la prise de conscience par la société dominée de la situation coloniale, l'affirmation d'une personnalité nationale vigoureuse, la volonté d'aboutir à la libération des Kongo de la domination politique, économique et culturelle étrangère, l'espoir de reconstruire une société vivante à partir d'une société en état de crise permanente.²¹ Cet auteur juge l'action matsouaniste à partir du seul paradigme anticolonial en privilégiant le groupe kongo. Le matsouanisme constituant ainsi, une réaction primaire dont l'aboutissement serait la lutte anti-colonialiste. Abel Kouyouama a consacré des travaux sur ce mouvement.²²

¹⁸Van wing, J., 1959, *Etudes Bakongo. Sociologie, Religion et Magie*, Louvain: Desclée de Brouwer ; Balandier, G., 1965, *La vie quotidienne au Royaume Kongo du XVI^e au XVIII^e s*, Paris : Hachette ; Goncalve, A. 1980, *la symbolisation politique : le prophétisme Kongo au XVIII^e siècle*, London : Weltforum, 1980, 137p.

¹⁹Asch, S. 1983, *L'Eglise du prophète Kimbangu de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1972)*, Paris, Karthala

²⁰ Ngoie Ngalla, D., *Aux confins du Ntотila. Entre Mythe, Mémoire et Histoire*. Paris: Bajag Meri, 2007

²¹ M. Sinda, *Le messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972, p.16

²² Kouyouama, *Modernité africaine. Les figures du politique et du religieux*. Paris, Paari, 2001 ; Kouyouama, A, *Mythes du salut et temporalité en Afrique centrale : le Matsouanisme à Brazzaville, entre modernisation et démocratisation*, Thèse de Doctorat d'Etat ès lettres, Paris V, René Descartes, décembre 2000

Tous les mouvements messianiques kongos sont apparus dans le contexte de crises, de domination «étrangère», où la société se réfugie dans l'imaginaire des prophètes/messies, constituant ainsi la courroie de la résistance collective. De par l'emprise de la crise de l'Etat colonial et postcolonial, il y a donc lieu de reconsidérer les contradictions spécifiques à l'émergence des mouvements de contestation politique. Ainsi, tout en situant historiquement l'apparition des messianismes kimbanguiste et matsouaniste dans une approche comparative, il convient de noter que ces mouvements ont joué un rôle social et politique dans les mouvements de résistance d'aspiration populaires, souvent camouflés dans les revendications religieuses. Les discours idéologiques qui s'inscrivent dans une entreprise de contestation de l'ordre ont été réappropriés au fil des années. La religion apparaît ainsi comme le lieu de production et de reproduction idéologiques dans les sociétés en crise ou dominées.

Le mouvement Nsilulu apparaît dès lors comme le prolongement de ces mouvements et réponse à la crise de l'Etat postcolonial amorcé depuis 1991. Dans cette logique de la temporalité messianique, les Nsilulu accouplent le triomphe d'une « fin de l'ordre » par le recours à la violence. Pour mieux appréhender ce mouvement, la réalité anthropologique qui apparaît dans les études sur les messianismes devrait être saisie à partir d'une approche historique de développement interne des mouvements messianiques dans l'espace Kongo. Cette imbrication est liée d'une part, par le souci de repartir aux sources traditionnelles (*kongo dia Ntotila*) et d'autre part d'atteindre la perfection, le salut, en réinterprétant dans une perspective manifestement locale le christianisme. La personnalisation du verbe prophétique et la mise en scène d'une liturgie, renouvelée des emprunts aux références chrétiennes les plus diverses qui vont de la lecture de la Bible, en passant par la passivité de l'attente messianique sont des éléments qui ont fait de Ntumi, un « prophète de guerre »²³.

L'analyse des mouvements sociopolitiques à caractère messianique revêt un intérêt particulier dans la compréhension des dynamiques sociales de la crise de résistance et de l'irruption de la violence dans le champ politique congolais. Depuis 1992, les mouvements qui émergent sous forme de milices et/ou bandes armées au Congo Brazzaville s'inscrivent dans le contexte de protestation face à l'ordre social. Dans le cycle de violence qui commence en 1993, ce sont des jeunes (étudiants, déscolarisés, désœuvrés, anciens militaires et miliciens) traversés par des divisions sociales, idéologiques et politiques qui adhèrent aux différentes factions miliciennes (nijas, cobras, cocoyes, aubervillois, requins, zoulous, faucons, mambas, etc.) avec le soutien des acteurs politiques, qui en sont les principaux initiateurs et concepteurs.²⁴ Ainsi, la dégradation de l'environnement politique, caractérisée par la décadence de l'Etat et l'instabilité politique apparente laisse la voie ouverte à la mise en séquence des épisodes de crises dans le Pool.

²³Yengo, P. *La guerre civile du Congo Brazzaville*, Paris, Karthala, 2006.

²⁴Ngodi E., *Milicianisation et engagement politique au Congo Brazzaville*, Paris: l'Harmattan, 2006

Problématique et questions de recherche

En représentant une scène particulièrement récurrente de l'histoire congolaise depuis la fin des années 1920, les lignées des prophètes et messies Kongo constituent un excellent fil de lecture. Il y a eu beaucoup de choses sur les personnages les plus marquants et sur du protonationalisme de la résistance : Kimpa Vita, Simon Kimbangu et André Matsoua. Le regard de l'historien consiste donc à voir à partir des récentes et anciennes, les constances des messianismes.

En mettant en place le mouvement Nsilulu, le Pasteur Ntumi entendait mettre en place un mouvement formé d'un ensemble tissé de multiples emprunts des cosmogonies métissées du christianisme et de la religion traditionnelle et de marquage des messianismes coloniaux et post-coloniaux. Rien d'étonnant à ce que le Pasteur Ntumi a pris le relais de la tradition de la résistance Kongo, en se réclamant de l'exemple inaugural et ambivalent d'une réputation d'un Messie et Prophète de guerre, pour rechercher une confirmation d'un charisme politique. Le débat d'essence sur la vocation de Ntumi se trouble à vrai dire de plus en plus, en mesure que s'égrènent les figures contrastées des diverses générations des prophètes kongo à travers la succession des périodes historiques et des situations sociales de crises.

En abordant le mouvement Nsilulu, la question de recherche qui sera soulevée dans cette contribution s'articule autour de l'interrogation suivante : ***le Mouvement Nsilulu s'inscrit-il en rupture ou en continuité historique par rapport aux messianismes coloniaux et post-coloniaux au Congo Brazzaville ?*** Cette question guidera notre réflexion et servira de base dans la compréhension du mouvement. Il s'agira de montrer comment le messianisme en tant que idéologie peut être exploité à des fins politiques, sociales en termes de contestations sociales, de revendications politiques et de résistance.

Trois hypothèses de recherche seront mises en exergue.

- Hypothèse 1 : Le mouvement Nsilulu s'inscrit dans le contexte de la continuité historique des messianismes Kongo
- Hypothèse 2 : Le mouvement Nsilulu expérimente la lutte armée dans la tradition des résistances Kongo
- Hypothèse 3 : Le mouvement Nsilulu emprunte des éléments communs aux mouvements prophétiques, millénaristes et sociopolitiques.

Approche méthodologique

Pour réaliser cette étude, du point de vue méthodologique, nous avons utilisé une démarche historique. Celle-ci nous a permis de replacer, d'analyser et d'apprécier dans leur contexte la naissance et l'évolution des mouvements messianiques.

Les recherches documentaires ont été effectuées dans les bibliothèques de Brazzaville (Centre Culturel Français, Centre de Documentation du Parlement, Bayardelle, Semaine Africaine), au Centre de documentation du CODESRIA à Dakar, à Tervuren, à la Bibliothèque de la Section Ethnosociologie et Histoire du Musée

Royal d'Afrique Centrale, lors de notre séjour du 4 juillet au 4 septembre 2007 et au Centre de Documentation du Centre d'Etudes Africaines de Leiden, entre le 5 janvier et le 30 mars 2009.

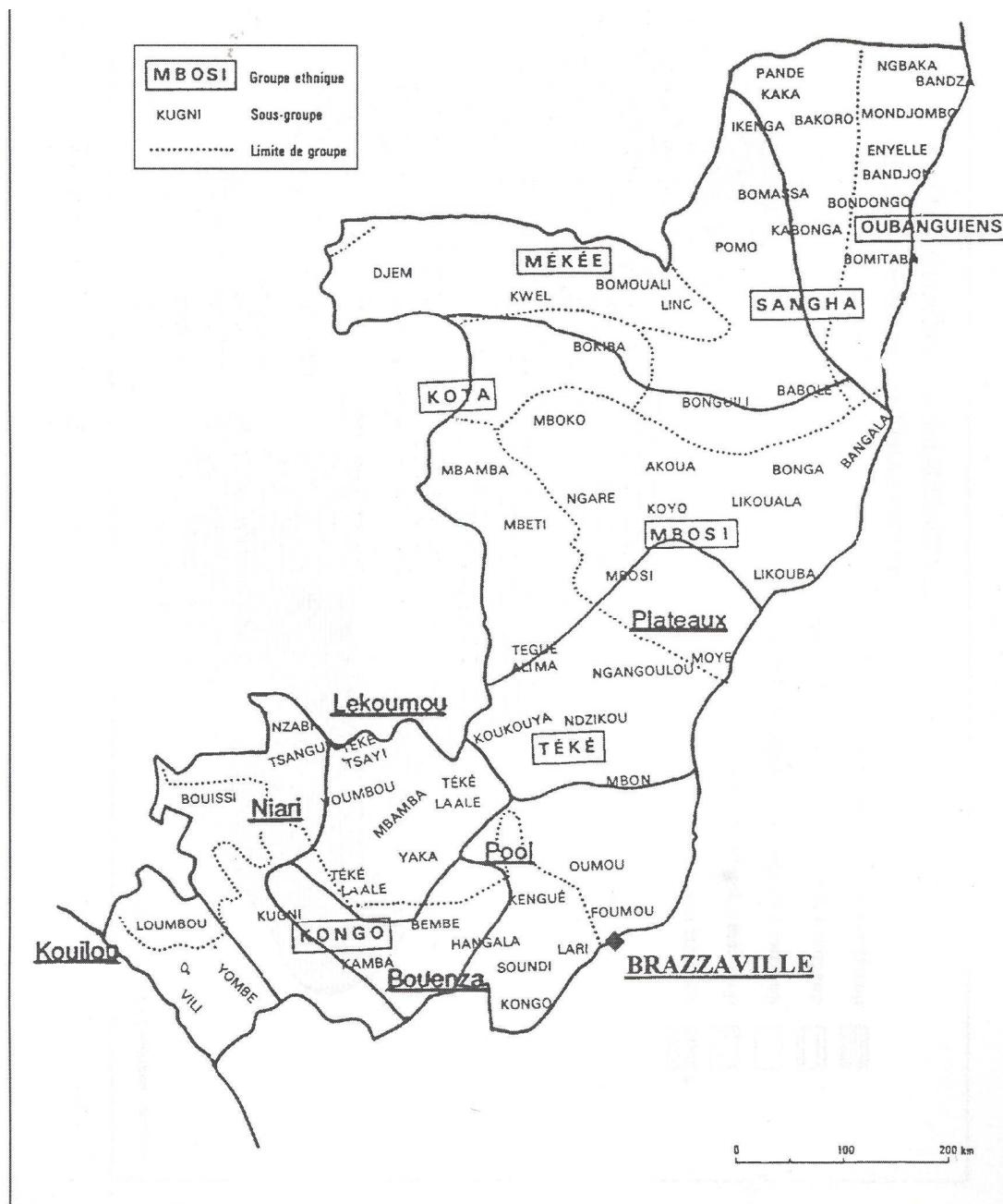
Empruntant les outils d'analyse sociologique, historique et anthropologique, nous nous sommes appuyés des données à la fois qualitatives et quantitatives. Nous avons eu recours à certaines productions sur les messianismes (archives, littérature grise, tracts, textes politiques, sites Internet). Pour accéder à ces sources, nous avons fait recours aux interactions avec les autres "terrains" (observations, entretiens), les effets de l'accès ou non à des archives partisanes et surtout les reformulations des hypothèses et des problématiques.

Nous avons mené nos enquêtes de terrain à Brazzaville et dans la région du Pool du 23 février 2001 au 16 septembre 2004. Au delà de cette période, nous avons effectué plusieurs missions de recherche entre 2006 et 2007 dans les localités de Mindouli et Kinkala.

La dernière mission organisée est celle liée à la réalisation d'une étude commanditée par l'Institut Vie et Paix. Nous avons effectué une visite de terrain dans le Pool du 05 au 17 mars 2008, notamment dans les localités de Kinkala, Louingui, Mayama, Vindza, Mindouli et Loulombo. Le but la mission était de compléter certaines données empiriques liées au programme de Désarmement, Démobilisation et Réinsertion des ex-combattants et repenser la nouvelle approche des rapports sociaux bourreaux- victimes dans le Pool. Ces enquêtes nous ont permis de discuter avec les Nsilulu, d'avoir des informations cohérentes et explicites sur le mouvement et de combler le vide documentaire au sujet. Nous avons aussi travaillé avec les responsables des églises prophétiques et messianiques (matsouanisme, kimbanguisme, ngunza, etc.) et adeptes qui ont voulu répondre à nos questionnaires et fiches d'entretien. Cette phase a été très importante dans la collecte des données empiriques.

Les méthodes d'analyse des données utilisées ont comporté l'analyse des publications, l'analyse qualitative et quantitative des entretiens, histoires vécues, questionnaires et traitements statistiques des données et la cartographie des zones. La démarche pluridisciplinaire adoptée nous a permis d'utiliser les outils de collecte de données suivants: les questionnaires, les fiches d'entretien et guides. L'usage des documents écrits (archives, ouvrages, articles, transcription des entretiens) et des données de terrains (fiches, cassettes, questionnaires) a permis la finalisation de ce travail.

Fig.1 : Géographie des groupes ethniques du Congo



Source : INRAP, Brazzaville, 1976

Chapitre 2

Données d'identification et approche empirique de la recherche

De par l'emprise de la crise de l'Etat, il y a donc lieu de reconsidérer les contradictions spécifiques à l'émergence des mouvements de contestation politique et de revendications sociales. Le précédent chapitre a montré comment les messianismes peuvent jouer ou jouent un rôle social et politique dans les mouvements de résistance d'aspirations populaires, souvent camouflés dans les revendications religieuses. Les discours idéologiques qui s'inscrivent dans une entreprise de contestation de l'ordre ont été réappropriés au fil des années. Le mouvement Nsilulu apparaît dès lors comme le prolongement de ces mouvements. Ce chapitre présente les données empiriques de l'étude.

Echantillonnage de la population enquêtée

Dans cette partie, nous interpréterons les résultats de nos travaux d'enquêtes de terrain sur le mouvement Nsilulu réalisés dans la région du Pool et à Brazzaville, entre le 23 février 2001 et le 16 mars 2008. Nous avons travaillé sur un échantillon aléatoire d'une taille de 315 personnes. S'il appartient à la classique enquête par sondage de rendre compte des courants d'opinions exprimés, nous avons également utilisés des questionnaires et fiches d'entretien. Nous avons utilisé une méthode quantitative pour la collecte et l'analyse des données.

Autorité hiérarchique et catégorisation

Tableau 1: Catégorisation des enquêtés

<i>Catégorie</i>	<i>Nombre</i>
Pasteurs	9
Haut commandement militaire	37
Combattants	162
Fidèles	65
Autres	42
Total	315

Source : Auteur

Cette catégorisation constitue la plate forme du mouvement. A la tête des Nsilulu se trouve, le **Révérend Pasteur Ntumi**, chef spirituel, «*Eternel des armées*», Prophète et détenteur d'un pouvoir mystique. Il y a ensuite, des **Pasteurs**, qu'il nomme et désigne parfois, parmi les conseillers spirituels. Ils ont pour mission de défendre l'idéologie du mouvement, l'évangélisation et la prédication des masses, l'organisation des cultes de prières et louanges.

Le **Haut commandement** est le corps expéditif constitué des encadreurs et formateurs des combattants. Ils planifient les attaques, moralisent les combattants et gèrent la logistique.

Les **Combattants** sont des miliciens qui obéissent aux ordres des supérieurs. Ils sont considérés comme des « guerriers messianiques».

Les **Fidèles** sont des membres qui adhèrent à la religion et aux idées du mouvement.

Cette catégorisation nous a permis de connaître les aspects religieux et syncrétiques du mouvement.

Age et sexe

Tableau 2 : Répartition des enquêtés par âge

<i>Tranche d'âge</i>	<i>Nombre</i>	<i>Pourcentage</i>
12-24	63	20
25-45	132	42
45-60	94	30
+ de 60 ans	26	8
Total	315	100

Source: Auteur

Ce tableau montre que nous avons interrogé toutes les tranches d'âge. L'âge n'est cependant pas toujours un facteur déterminant dans la mobilisation des adeptes dans des situations de crises comme, celle de 1998 dans le Pool.

Les adeptes sont principalement de sexe masculin et ne constituent pas un groupe homogène. Les femmes ont une tendance à la dépression plus marquée que les hommes. Cependant, les femmes ont été interrogées parmi nos enquêtés. Le tableau ci-dessous traduit cette réalité.

Tableau 3 : Répartition des enquêtés par sexe

<i>Sexe</i>	<i>Nombre</i>	<i>Pourcentage</i>
Hommes	257	84
Femmes	58	16
Total	315	100

Source : Auteur

Profit social et univers du Nsilulu

A la base de toute religion, il y a le besoin de s'affirmer, de se réaliser soi-même, de se protéger et de trouver satisfaction dans un processus de greffe. La greffe est entendue ici, comme une opération par laquelle, à la faveur d'une déchirure, une vie nouvelle entre sur l'ancienne. Dans la greffe, il y a d'abord conflit, acte de souffrance et de défense, puis réorganisation des forces autour d'un centre nouveau et apport de la sève vitale dans une direction nouvelle. Le Nsilulu présente les caractéristiques d'être un adepte préoccupé par ce processus. L'instinct de survie commande d'éliminer le concurrent afin d'en avoir à satiété pour soi.

Dans le cadre de ce profil, il s'agit surtout de présenter le Nsilulu, adeptes dans ses généralités. Notre analyse est basée sur l'échantillon utilisé. Ainsi, hormis les 42 autres personnes interrogées, n'étant pas membres du mouvement, la taille représentative de cette analyse sera de 283 adeptes.

Niveau d'instruction

Tableau 4 : Scolarisation des adeptes

Niveaux	Repartition en %
Universitaire	14,5
Secondaire	19,6
Primaire	30,7
Analphabète	35,2
Total	100

Source : Auteur

La scolarisation des membres est assez forte. La proportion de ceux qui n'ont pas été à l'école est de 35,2%. C'est surtout dans le groupe des combattants que l'on retrouve la plupart des déscolarisés et déclassés. Ils vivent un désajustement entre leurs aspirations et les chances objectives de les voir s'accomplir. Les troubles politiques successives de ces dernières années dans le pays ont perturbé le système éducatif. La banalisation se matérialise à travers les contradictions, la dégradation de la qualification du facteur humain, le déprérissement et la désertion de l'enseignement.

Origines régionales des adeptes

La recomposition des identités ethno- régionales a contribué à la montée en puissance non seulement des milices, mais aussi à l'ethnicisation politique et sociale. Lors des guerres de 1993 et 1997, les régions actives dans la fourniture et l'enrôlement des miliciens ont été celles du Niboland du fait du poids politique de Pascal Lissouba dans ces trois régions, le Pool avec Bernard Kolelas ou encore les régions nord (Cuvette, Likouala, Sangha) avec Denis Sassou Nguesso. Dans cet environnement, les discours instrumentalisant les ethnies ne peuvent que justifier la recherche du profit symbolique.

Tableau 5 : Régions d'origine des Nsilulu

Régions	Pourcentage
Niari	4,7
Bouenza	7,1
Lekoumou	3
Pool	82,7
Kouilou	2,5
Plateaux, Sangha, Likouala et Cuvette	0
Total	100

Source : Auteur

La réalité des Nsilulu paraît différente. Les adeptes sont majoritairement originaires de la région du Pool (80,9%), puis de la région frontalière de la Bouenza (7,1). Ce qui confirme la géopolitique milicienne du début des années 1990. Les régions du Nord ne sont pas concernées, puis qu'aucun adepte n'est originaire.

Profession des adeptes

Les adeptes appartiennent à toutes les couches sociales. Il convient tout même de noter que nous avons rencontré dans notre enquête un très grand nombre de chômeurs. Le tableau ci-dessous résume les professions les plus citées.

Tableau 6 : Répartition des adeptes selon les professions

<i>Profession</i>	<i>Pourcentage</i>
Pasteurs	11,8
Fonctionnaires	7,5
Manœuvres	19,6
Profession enseignante	10,6
Chômeurs	30,3
Autres	5,2
Total	100

Source : Auteur

Ce tableau montre une diversité des professions. Les chômeurs occupent une forte proportion des enquêtés (30,3%). Cette situation est sans doute liée à la crise de l'emploi, à la suspension des recrutements à la Fonction publique, les difficultés économiques et l'abandon scolaire. Ce sont les sentiments de frustration et de rejet qui accompagnent ces jeunes désœuvrés et clochardisés. Puis viennent des manœuvres (19,6), composés des menuisiers, maçons, tourneurs, mécaniciens.

Les enseignants (directeurs d'école, instituteurs), les fonctionnaires (agents de l'ordre, employés de bureau) sont aussi représentatifs. Les pasteurs sont des fidèles de Ntumi.

Pratiques religieuses antérieures des adeptes

La pratique religieuse antérieure à la conversion diffère évidemment selon les enquêtés. Nos pourcentages sont relatifs à notre échantillon.

Tableau 7: Origine et/ou provenance des adeptes

<i>Religion</i>	<i>Pourcentage</i>
Catholique	12
Protestant	10,5
Pentecôtiste	12,2
Kimbanguiste	8,4
Matsouaniste	24,1
Ngunzistes	13,5
Autres	4,3
Sans réponse	5
Total	100

Source : Auteur

Motifs de l'engagement dans le mouvement Nsilulu

Le terme Nsilulu désigne l'ensemble des adeptes, fidèles et miliciens du mouvement initié par le Pasteur Ntumi. Ils forment ainsi une catégorie de personne qui joue le rôle essentiel dans la protestation sociale et religieuse sous des formes diverses. Toute situation psycho- sociale peut être étudiée du point de vue de motivations qui la provoquent. L'étude des motivations de conversion ou d'adhésion à un mouvement, comme celui des Nsilulu est donc l'étude des mobiles que sont tout facteur ou toute variable susceptible d'avoir une relation directe ou indirecte avec le comportement de l'individu. La complexité de cette étude demeure dans la typologie d'adeptes : miliciens et non miliciens, constituant le socle du fondement du mouvement. Une distinction mérite dès lors d'être faite pour mieux comprendre le mouvement.

Engagement des Nsilulu, comme miliciens et combattants messianiques

La montée en puissance du phénomène milicien au Congo Brazzaville incite les chercheurs en sciences sociales à voir de près les raisons de mobilisation des jeunes dans les groupements paramilitaires et/ ou d'autodéfense des acteurs politiques. Ce phénomène doit être appréhendé comme une nouvelle problématique. Il met en lumière diverses formes de violences et apparaît avec un enchaînement inéluctable d'actions caractéristiques qui se déclenchent.

Les motifs pour lesquels les jeunes s'engagent dans les milices sont entre autre la recherche d'une protection, la vengeance, l'avantage économique escompté ou l'attrait du pouvoir et le prestige. Toutefois, la différence d'image sociale ne permet pas à expliquer les vrais motifs d'engagement des miliciens, qui construisent leur identité contre les militaires de métier. Nous avons répertorié les motifs résumés dans le tableau ci-dessous.

Tableau 8 : Motifs d'engagement

<i>Motifs</i>	<i>Répartition en %</i>
Ethnie	17,8
Région	23,2
Chômage	24
Promesse des hommes politiques	03,5
Survie / protection	10,4
Vengeance	14,8
Patriotisme	01,1
Réseaux d'inter connaissance	03,2
Autres	02
Total	100

Source : Auteur

Ces motifs sont valables pour les Nsilulu dans une certaine mesure. Dans le cas spécifique de cette étude, nous retenons les motifs les plus avancés par ces combattants messianiques.

Ethno- régionalisme

Le résultat d'un conditionnement idéologique basé sur l'Ethnie et la région demeure au cœur de l'engagement des Nsilulu, comme le démontre le tableau 5. En effet, la démocratisation du Congo a placé dans le champ politique deux mots clés : l'ethnie et la région. Dans ces conditions, le recrutement des militants et l'adhésion de ces derniers aux différents partis politiques se firent sur une base ethno- régionale. La règle de l'instinct de conservation et de l'engouement pour « *l'enfant du pays* » fut ainsi la règle.

Les différentes guerres civiles ont mis au devant de la scène des jeunes recrutés sur la base ethnique et régionale, à l'image des partis- Ethnies. L'homogénéité des milices en témoigne de cette réalité. Dans ce contexte, le fanatisme apparaît comme un déterminant sociologique de la mobilisation des jeunes. Les jeunes fanatiques exclus s'identifient à leurs idoles (Lissouba, Kolelas et Sassou). Le militantisme politique et le comportement ethno régional recouvrent plusieurs dimensions au Congo. L'appartenance clanique, l'affiliation partisane et surtout l'instrumentalisation ethnique sont ainsi des nouveaux éléments des discours politiques.

Le Pasteur Ntumi a recruté sa base dans le Pool, fief naturel. Il entendait ainsi combler le vide laissé par l'exil de Bernard Kolelas. Nombreux sont les Nsilulu qui disaient qu'ils ne pouvaient laisser aux « Mbochi » du Nord, colonisés, le Pool. Ce qui remet en jeu les séquelles de la guerre de 1959, ayant opposé les Kongo aux Mbochi. Ce conflit serait ainsi vu comme une actualisation du mythe fondateur de la violence politique au Congo en 1959, décrit comme une illusion sociale essentielle foncièrement a- historique. La guerre de 1959 qui avait opposé les partisans de Jacques Opangault (Mbochi) et de Fulbert Youlou (Kongo) installa le pays dans une contradiction fondamentale, la croyance répandue partout dans un conflit Nord- Sud (Pool) et dans la pratique politique électorale et clientéliste²⁵

Revalorisation et survie

Avec l'émergence du phénomène des milices politiques au début des années 1990, l'engagement des jeunes dans un camp ou l'autre devenait un moyen de rechercher le travail une fois la victoire acquise. S'engager dans une milice devenait un moyen de trouver de l'emploi et de gagner de l'argent, de se réhabiliter par tous les moyens. Au centre de toutes les transactions sociales, la recherche de l'intérêt matérielle constitue l'un des paradigmes explicatifs de la rationalité des acteurs, l'importance de se sentir reconnu, le souci de ne pas perdre la figure. Ces jeunes désœuvrés, déscolarisés et déclassés trouvent le métier des armes comme une sortie professionnelle. Pour un milicien, le recrutement dans l'armée est une manière de revalorisation et de restructuration dans le jeu social. La mobilisation des jeunes permet d'atteindre certains buts.

La construction des sanctuaires armés le plus souvent ouvrent les sociétés aux économies criminelles avec des bandits politiques qui font régner de l'ordre et du

²⁵Voir à ce sujet : R, Bazenguissa- Ganga, *Les voies du politique au Congo*, Paris, Karthala, 1997; F., Bernault ., *Démocraties ambiguës en Afrique centrale*, Paris, Karthala, 1998.

désordre. Au-delà des enjeux de libération symbolique, les Nsilulu étaient également animés par cette motivation. La relation entre rareté économique, désorganisation sociale et paupérisation a été très pertinente.

Lutte pour la libération et la protection

La peur engendre au niveau de l'imaginaire des acteurs sociaux la tendance à pouvoir se protéger contre d'éventuels dangers. L'implication traduit la solidarité, une façon de se sentir en sécurité contre toutes les mauvaises intentions. L'inférente frénésie annihilatrice a pour principale conséquence la création d'immenses vagues de réfugiés, ou de l'errance infinie et suicidaire. Ce drame des réfugiés se traduit par la déshumanisation totale de l'être humain. La dislocation des familles libère dans la nature de nombreux enfants et jeunes dans la nature des hordes tragiques. Dans certains cas, l'intimidation et la violence consistent à menacer de torture ou à torturer ces jeunes exclus et marginalisés par la guerre afin d'arracher leur adhésion, leur totale obéissance et leur complète soumission.

Le sentiment de peur qui gagne certains jeunes est parfois ressenti comme une contrainte à la mobilisation. Tenir les armes est une façon de se protéger contre les menaces et les attaques de la part de ceux avec qui les acteurs sociaux ont des différends. Dans ces conditions, la nécessité de l'engagement dans une milice est ainsi sous-tendue par un double impératif vital : échapper à l'extermination physique inéluctable en participant à l'action de neutralisation ; lutter pour la légitime défense.

Les témoignages des miliciens Nsilulu illustrent ce sentiment de peur, caractérisée par des tueries et violences commises sur les populations civiles par les troupes étrangères (rwandaises, angolaises) et les miliciens Cobras. S'engager, devenait ainsi un moyen de participer à la lutte de libération et la protection des siens. Ces raisons sont résumées dans le tableau ci-après :

Tableau 9: Raisons de lutte évoquées

<i>Raisons évoquées</i>	<i>%</i>
Trouver à manger	21,4
Peur de se faire tuer	20,5
Protéger sa famille	16,6
Peur des menaces et tracasseries	15
Se protéger contre les menaces des miliciens	12
Peur d'être qualifié « infiltré»	05,4
Retrouver ses parents	05,1
Autres	04
Total	100

Source : Auteur

Ce tableau permet de comprendre les frustrations dont étaient victimes les jeunes du Pool durant les périodes de crise de 1998-1999. Ce qui se règle très souvent dans la violence. Le rejet de l'autre est au centre de ce type de mobilisation.

Vengeance

La crise du Pool a servi à la renégociation de la violence, la constitution des économies criminelles, le désordre et le chaos, les destructions massives. D'où cette

image d'une région martyre et sacrifiée à l'autel des égoïsmes politico-militaires. La violence armée a favorisé le gangstérisme social, le brigandage et banditisme politique et surtout la militarisation à l'extrême dans une région devenue plus qu'un Far West. Des règlements de compte ont suscité un grand engouement de la part des Nsilulu, pour leur engagement dans le mouvement. Les pratiques génocidaires de plus en plus à la mode ces dernières années animent les sentiments de revanche ou de vengeance. La perte des parents ou des amis devient une raison pour l'engagement de certains jeunes dans les milices politiques. Ce qui est bien sûr lié à la situation sociale.

Réseaux d'inter connaissance

D'après les résultats de nos enquêtes de terrain, une bonne partie des Nsilulu venait des régions voisines de la Bouenza, de la Lekoumou et du Niari. Les miliciens justifient ce rapprochement par l'appartenance à des réseaux d'inter connaissance, renvoyant à des multiples liens d'affiliation qui impliquent l'amitié, le voisinage, la scolarité, le militantisme politique partagé. Ce qui veut dire que l'engagement n'était pas toujours explicable par l'appartenance ethnique ou encore régionale. Les difficultés économiques et d'insertion professionnelle font de la parenté ethnique ou régionale, le recours principal dans tous les cas. Les jeunes s'engouffrent et s'enferment dans la lutte pour défendre leur espace vital contre l'adversaire, qui n'est autre que la crise de l'Etat, la guerre.

Patriotisme et nationalisme identitaire

La notion de patriotisme apparaît au moment où l'Etat est en lutte contre un ennemi commun. La patrie est menacée par les envahisseurs. Il faut tenir les armes et combattre jusqu'au bout. La patrie menacée, vue dans le cadre de la territorialisation messianique, n'est autre que le Pool. Le souci de soutenir le Pasteur Ntumi, de défendre l'ethnie, les Kongo, de « sécuriser » les populations devait être au centre de la mobilisation des Nsilulu. Il s'agissait là d'un patriotisme ethnique et régional.

Le contexte de l'engagement politique de Ntumi est celui de la difficile construction de la démocratie au Congo, caractérisée par la déconfiture des partis politiques et de la fabrication des scénarios d'alliances dans le jeu politique. Cette justification rationnelle du combat politique de Ntumi devait se concrétiser par des revendications politiques, sociales et économiques: rétablissement de l'ordre démocratique et constitutionnel, promulgation de la loi sur l'amnistie et le retour de tous les exilés, l'édification d'une paix durable dans le Pool.

Dans l'imaginaire social, les dynamiques de pérennisation de l'émasculation politique et de domination d'un groupe expliquent la persistance de la violence, comme ce fut le cas dans le Pool. L'Etat congolais dans une situation de crise, est devenu créateur et cultivateur des tensions, de l'économie de pillage et de la prédation. C'est ainsi que dans la quête de légitimité, le Pasteur Ntumi a mis en avant des stratégies de recomposition politique.

Ces motifs qui s'inscrivent dans un contexte complexe ne sont pas exhaustifs. Les motivations demeurent nombreuses.

Engagement des Nsilulu, comme adeptes et « fidèles »

Les messianismes en tant que carrefour des cultures et/ ou traditions des situations de crises multiples présentent divers aspects. Ils apparaissent tantôt comme des propositions de libération de l'homme, tantôt comme des mouvements de résistance à la postmodernité. Le mouvement Nsilulu, expression d'une crise et recherche de solution entre le syncrétisme et l'aggiornamento d'obéissance des messianismes kongo apparaît comme le point de départ des mouvements annonciateurs de crise. Ce qui incite non seulement à une remise en question de l'ensemble de la situation socio- historique et culturelle actuelle, mais aussi à repenser les mobiles de l'engagement messianique des adeptes.

Retournement des paradigmes anciens

Plus de 20% des adeptes interrogés affirment qu'ils se sont convertis dans le mouvement Nsilulu, par référence aux croyances anciennes : « *C'est notre religion* », la religion des ancêtres Kongo. Ce mouvement est ainsi appelé, « *Mbunda ni A bundu dia Kongo* », c'est-à-dire le Regroupement des religions du Kongo. Ce qui ne s'éloigne pas de *Bundu dia Bisi Kongo*, fondé en 1943 par Fidèle Nzoungou, précurseur du Matsouanisme. Cette illustration confirme l'appartenance de Ntumi dans le courant matsouaniste des *Bula mananga*, qui vénère l'Esprit des saints et prophètes Kongo (Kimpa Vita, Kimbangu et Matsoua). Des témoignages recueillis sur le terrain confirment cette volonté du retour aux sources du Kongo dia Ntotela. Un adepte révèle les raisons de son engagement dans le mouvement Nsilulu en ces termes: « Le Dieu de nos ancêtres Kongo avait agi par nos pères qui ont lutté pour la libération de la race noire, vouée à la domination coloniale. Aujourd'hui, avec la guerre, j'ai décidé d'honorer la mémoire des ancêtres Kongo, en m'engageant comme Nsilulu, enfant de la promesse. »

Guérison divine

La délivrance d'une souffrance physique a déterminé aussi l'engagement des adeptes dans le mouvement Nsilulu. C'est ainsi que 12,5% des enquêtés affirment que c'est à la suite de la guérison obtenue qu'ils se sont décidés d'entrer dans le mouvement. Un témoignage concordant : « Je souffrais d'une folie, et lorsque je me suis présenté chez le Révérend Pasteur, il a imposé ses mains sur moi, et je me suis senti bien jusqu'aujourd'hui. C'est à ce moment que j'ai décidé de devenir discipline du mouvement Nsilulu »

Ce témoignage est d'autant plus vérifiable dans la mesure où Ntumi est reconnu par certains auteurs comme, un « *prophète- thérapeute* »²⁶, ayant reçu des pouvoirs pour soigner les malades mentaux. La guérison divine prend ici la forme d'engagement de l'adepte. Des d'officiers de l'armée et des hommes politiques, qui y avaient trouvé la guérison étaient devenus des adeptes, voire des pasteurs. La fonction libératrice de la guérison à travers la religion est renforcée par la qualité de thaumaturge attribuée au Pasteur Ntumi, par ce qu'une fois malade, on trouve la guérison, grâce à la bénédiction du chef charismatique.

²⁶ Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris ; Karthala, 2002.

Personnalité du chef charismatique

Plusieurs adeptes justifient leur adhésion et engagement dans le mouvement par la simplicité du chef charismatique. Le pasteur Ntumi se présente aux yeux de nombreux fidèles, comme un élu et libérateur. Cette attente du salut et de la consolation attire des adeptes qui trouvent dans leur leader charismatique, le don de Dieu pour la libération du Pool.

Un informateur traduit son engagement dans le mouvement en ces termes : « Le Révérend Pasteur nous a promis ce nouveau pays, où nous sommes destinés, car nos larmes seront essuyées, l'allégresse y régnera. On sera dans la gloire. C'est notre sauveur, et pour cela, je suis devenu son disciple.»

Moralité et spiritualité

D'autres cas de conversion au mouvement Nsilulu se caractérisent par un sentiment d'imperfection et une aspiration à une vie meilleure conforme à la vie meilleure conforme à la morale religieuse.

Théoriquement, la morale incarnée par le mouvement Nsilulu donne lieu à des sermons à tendance eschatologique avec une coloration apocalyptique, reprenant la morale chrétienne dans son entièreté en y ajoutant certaines prescriptions telles que l'interdiction de prendre des boissons alcoolisées, de fumer, de danser, de manger la viande de porc ou de singe. Les adeptes ne manquent pas de souligner que leur morale est stricte, une transgression grave entraînant l'exclusion du mouvement ou de punition, *Mbentengué* » la fameuse « *Gifle Saint Michel* », à moins d'apporter une parole apaisante.

Révélation des miracles

Certains adeptes présentent comme motif de leur conversion, le besoin d'être sous la dépendance du Saint – Esprit, d'autres, par la volonté de devenir initié, appelé à découvrir la Bible, comme le Révérend, ou être parmi les austères. Le retour aux sources pures de l'Evangile et le renouveau de l'action du Saint-Esprit à travers le Ngunzisme semble convaincre les adeptes.

La conviction et la prédication des fidèles et proches du pasteur Ntumi a été une force attractive pour les adeptes. Nourris de la Bible, les prédicateurs du mouvement prêchent une doctrine non abstraite, mais concrète, le message essentiel, dont les gens ont besoin pour leur salut, la repentance, la grâce et la charité.

Chapitre 3

Idéologie, croyances et symboles messianiques du mouvement Nsilulu

Les mouvements prophétiques et messianiques s'ordonnent autour d'un leader charismatique et professent une doctrine dont l'inspiration profonde est un mélange qui reproduit aussi bien les éléments chrétiens et les efforts d'adaptation des traditions locales. Il s'agit donc des systèmes religieux qui tendent à fusionner plusieurs doctrines différentes. Dans le cas du mouvement Nsilulu, cette imbrication est liée d'une part, par le souci de repartir aux sources traditionnelles et d'autre part d'atteindre la perfection, le salut, en réinterprétant dans une perspective manifestement locale le Christianisme.

Doctrine du mouvement Nsilulu et croyances de base

La doctrine est l'ensemble des croyances propres à une religion. La religion se situe aussi au niveau des idées, c'est à dire, qu'elle est un ensemble particulièrement cohérent et organisé de perceptions et de représentations du monde ; elle symbolise et cristallise des valeurs, ou éthique, sur lesquelles elle s'appuie. Si la religion canalise les énergies dans l'ordre surnaturel et mystique, elle peut de la même façon, avoir pour effet d'élever le niveau d'aspiration des individus et des collectivités, d'éveiller des ambitions et des espoirs, de soutenir de vastes entreprises collectives et de participer à la transformation du social.

Les phénomènes religieux peuvent être étudiés dans une perspective sociologique, soit en recherchant uniquement les fonctions sociales de la religion, et/ou les déterminants socio-économiques des phénomènes religieux, ce qui est une démarche peu enrichissante, soit dans l'optique de Max Weber qui nous ouvre une perspective beaucoup plus large du champ d'étude des phénomènes religieux.²⁷

En effet, si l'on ne peut nier que les phénomènes religieux, comme tout fait de culture, s'inscrivent dans des mentalités qu'ils épousent l'esprit d'un temps et d'un lieu, et qu'ils reflètent des situations socio-économiques, ils s'appuient sur un ensemble systématisé de valeurs et de règles normatives (dogmes, préceptes interdits). Ces valeurs idéales et idéalisées inspirent des modèles culturels et éthiques qui vont déterminer l'orientation normative de l'action des individus.

Dans le cas du mouvement Nsilulu, la doctrine englobe la foi en Dieu, la croyance aux ancêtres, prophètes Kongo et autres forces cosmiques qui nous entourent et la croyance à Ntumi.

²⁷M. Weber, 1922 -*La sociologie des religions*, nouvelle trad. JP. Grossein, Paris, Gallimard 1996.

La croyance en Dieu

La conscience messianique surgit souvent dans le milieu historique et social avant de se cristalliser sur un personnage et, a fortiori, avant d'être entérinée ou revendiquée par celui-ci; et il y a tant de manières d'être un personnage divin (envoyé de Dieu, homme de Dieu, descendant ou ascendant de Dieu) que, souvent aussi, par une connivence ambiguë, un même titre peut recouvrir des significations totalement différentes aux yeux de l'initiateur ou de ses adeptes.

La fin des années 1990 a été marquée dans le champ religieux, par l'utilisation de concepts théologiques à des fins de protestations sociales ou guerres, phénomène qualifié de "terreur sacrée" ou la renaissance des doctrines du djihad (guerre sainte) au Congo Brazzaville. L'imaginaire messianique exprime le sentiment selon lequel, le Messie arrivera un jour où l'histoire et la vie sur cette terre seront totalement et irréversiblement transformées, passant du stade de la lutte perpétuelle à celui d'une harmonie parfaite dont beaucoup rêvent, où il n'y aura ni maladies ni larmes, où nous serons complètement *libérés* de toute règle, condition d'une parfaite liberté. L'histoire s'achève parce que Dieu a promis et, à l'heure qu'il aura décidée, Il interviendra dans les affaires et sauvera uniquement ceux qui le méritent.

Le caractère de l'intervention divine demeure dans l'esprit des adeptes. Dieu participera-t-il à ce combat et à la libération symbolique. C'est une représentation des activités messianiques ou des guerres plus anciennes auxquelles Dieu participe afin de gagner la Terre Promise - qui semblent être un modèle pour le conflit messianique. La simple participation divine produit une terreur paralysante qui anéantit la résolution de l'ennemi et réduit à néant son avantage numérique ou matériel. Dieu combat au moyen de la famine, de la pestilence et d'autres désastres naturels qui répandent la dévastation de manière indiscriminée. Cette croyance est traduite dans les chants Nsilulu.

La croyance en Dieu dans le mouvement Nsilulu occupe une place importante. Elle est héritée du néo-pentecôtisme et des traditions anciennes. Dieu est considéré comme l'explication ultime de l'origine de la substance de l'homme et de toutes les choses.²⁸ Puissance hors du commun, Dieu est la cause efficiente première de l'être, la source de toute vie. Il est l'auteur de la création. C'est lui, le Créateur du ciel et de la terre. Dieu est infiniment puissant, c'est lui qui impose les châtiments les plus graves, devant lesquels l'homme se retrouve sans recours. C'est, l'intelligence infinie, le Premier Ancêtre.

Croyances aux Ecritures Saintes

Dans la forme et le contenu, des messages véhiculés dans les différentes religions, la Bible occupe une place importante. Les prophètes apparaissent ainsi comme des messagers et interprètes de la parole divine. Ce qui fait écho à travers ces textes de Jérémie : « Je mets en ta bouche, mes paroles... ». Cette parole qui leur est venue s'impose à eux et ils ne peuvent la taire, surtout, ils ont été choisis comme

²⁸Th, Obenga, *Les Bantu, langues, peuples et civilisations*, Paris : Présence Africaine, 1984, p.147. E, Dammann, 1964 - *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 270 p. (Les religions de l'humanité; A, Mbembe - 1988, *Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala.; Thomas L.-V. et Luneau R., 1975 - *La terre africaine et ses religions ; traditions et changements*, Paris, Larousse,

ses messagers. Le message reçu est transmis par le prophète sous des modes également variés, dans des morceaux lyriques ou des récits en prose, en parabole, ou en clair, dans le style bref des oracles mais aussi en utilisant les formes littéraires de l'objurgation, de la diatribe, du sermon, des procès, des écrits de sagesse ou des psaumes culturels, des chants d'amour, de la satire, de la lamentation funèbre...

La Bible, Parole de Dieu, ne peut contenir d'erreur, il faut accepter sans réticence ce qui est écrit; la connaissance et l'interprétation de la Bible est littéraliste, hors de son contexte et sans lien avec le genre littéraire. Mais l'idolâtrie des versets bibliques, pris hors de leur contexte historique et littéraire, en particulier dans l'Ancien Testament et l'Apocalypse, atteste, par la ressemblance des situations évoquées avec les leurs, la réalisation proche de leurs aspirations. Ces textes apparaissent bien plus chargés d'enseignements efficaces que le savoir transmis permet aux adeptes de trouver des solutions aux problèmes posés par la crise de l'Etat.

Les Nsilulu adorent certaines références bibliques qui sont reprises dans les prédications: «J'entendis parler un saint; et un autre dit à celui qui parlait: pendant combien de temps s'accomplira la vision sur le sacrifice perpétuel et sur le péché dévastateur ? Jusqu'à quand le sanctuaire et l'armée seront-ils foulés? Et il me dit: deux mille trois cent (2.300) soirs et matins; puis le sanctuaire sera purifié.» (Daniel 8 : 13-14)

Ces genres de références font état de la volonté divine de libérer un peuple en crise. Les Nsilulu ont eu l'habitude d'affirmer : « *Nsamu ngana wa Nzambi* », traduit littéralement, c'est une affaire divine. C'est Dieu qui est au cœur de cette guerre. Et, c'est lui qui mettra fin aux souffrances. Tout est écrit dans la Bible. La croyance en l'Etre Suprême unique et tout-puissant, est accompagné et traversé par le culte des ancêtres, généralement bienveillant, parfois mécontents ou offusqués et donc à apaiser.

Le prophète est envoyé auprès de ses contemporains, il leur transmet les volontés divines. Mais dans la mesure où il est l'interprète de Dieu, il est au-dessus du temps, et ses « prédictions » viennent en confirmation et en prolongement de ses Prédications. Il peut annoncer un événement prochain comme un signe dont la réalisation justifiera ses paroles et sa mission et prévoir le châtiment comme la punition des fautes contre lesquelles il tonne, le salut comme la récompense de la conversion qu'il demande. Il a la conviction inébranlable qu'il a reçu une parole de Dieu et qu'il doit la communiquer. Cette conviction est fondée sur l'expérience mystérieuse d'un contact immédiat avec Dieu, lui permettant de se lever jusqu'aux derniers temps, jusqu'au triomphe final de Dieu.

A travers la Bible, les Nsilulu trouvent des remèdes aux crises sociales et morales, les réactions que suscite l'expérience de la captivité. Cette croyance aux Ecritures se révèle à travers des cantiques, les enseignements, les instructions morales et codes éthiques, les correspondances, etc. A partir des versets bibliques, ils expliquent la situation conjoncturelle (conflit armé, dictature, oppression et la domination du pouvoir), proposent des alternatives de sortie de crise.

Aspects liturgiques et imaginaire messianique du mouvement Nsilulu.

Rites et expressions religieuses

Baptême

Le rite le plus important dans le mouvement Nsilulu, demeure le baptême. Le mot vient du grec *baptizien*, qui veut dire immerger, sacrement qui, en effaçant le péché originel marque l'entrée dans la communauté. Il se fait par immersion dans une eau courante en bordure de la forêt de Mihete (Vindza).

Sur le plan formel, en effet, le caractère initiatique du baptême correspond dans une certaine mesure à celui que l'on retrouve dans la plupart des rites ésotériques africains. C'est une nouvelle étape symbolique de la vie, celle de croyant confirmé. A l'occasion du baptême, le néophyte reçoit les principes fondamentaux du mouvement et, il s'engage en tant que membre, à transmettre et à perpétuer les valeurs essentielles du mouvement pour sa survie.

Les baptêmes sont organisés à l'occasion des grandes cérémonies religieuses (Noël, Pâques, anniversaires de la mort de Kimpa Vita, l'enlèvement de Matsoua, etc.) et des mobiles de combats. C'est le moment de la renonciation et d'abandon du passé symbolique. Outre sa signification spirituelle, le rituel du baptême a une portée sociale. C'est le moment de la consécration des adeptes qui reçoivent des dons de vision, prophéties, guérison et prédications.

Les prêches

Les prêches ont un caractère symbolique dans le mouvement Nsilulu. Le salut et la libération ne manquent pas de susciter des interventions bibliques. Les adeptes attaquent directement le régime de Brazzaville, responsable de la guerre:

- « Ecoute donc, Josué, Souverain sacrificeur, toi et tes compagnons qui sont assis devant toi ! Car ce sont des hommes qui serviront des signes. Voici, je ferai venir mon serviteur, le germe. Car voici, pour ce qui est de la pierre que j'ai placé devant Josué, il y a sept yeux sur cette pierre ; voici, je graverai moi-même ce qui doit y être gravé, dit l'Eternel des armées, vous vous inviterez les uns les autres sous la vigne et sous le figuier » (Zacharie 3 : 8-10)

- « Oui, j'ai travaillé au pressoir, et seul sans personne de mon peuple avec moi. Dans ma colère et ma fureur, j'ai piétiné des gens, je les ai foulés aux pieds. Leur sang a giclé sur mes habits, j'ai tâché tous mes vêtements » (Esaïe 63: 3)

-« Les nations étaient remplies de fureur, mais le moment est arrivé où ma colère va se manifester et où les morts vont être jugés: le moment est arrivé où tu vas accordé la récompense à tes serviteurs, les prophètes et à tous ceux qui t'appartiennent et te respectent, qu'ils soient grands ou petits; le moment est arrivé où tu vas détruire ceux qui détruisent la terre. » (Apocalypse 11: 18)

-« Je veux contraindre tes ennemis à te servir de marche pied.(...) Et toi, maîtrise les ennemis qui t'entourent. Les hommes d'élite t'accompagnent en ce jour où tu rassembles ton armée (...). Le Seigneur est à tes côtés. Au jour de ta colère il écrasera des rois, il exercera son jugement sur les nations, il remplit les vallées des cadavres, il écrase les chefs sur toute l'étendu du pays. » (Psaume 110: 1-7)

-« Puis le 7e ange sonna de la trompette. Des voix fortes se firent entendre dans le ciel; elles disaient : le pouvoir de régner sur le monde appartient maintenant à notre Seigneur et à son Messie, et il régnera pour toujours » (Apocalypse 11: 15)

L'interprétation personnelle constituant la règle unique et le fondement de la foi Nsilulu, nous n'avons pas voulu porter un jugement aux références reprises ici en illustration. La lecture des différents passages verse dans une vision apocalyptique de l'ordre post- colonial, en prônant un état futur heureux et bénéfique aux acteurs opprimés. Elle exprime l'avènement d'un Messie, qui véhicule l'espoir du changement des rapports sociaux.

Prières

Toutes les études sur le phénomène religieux sont unanimes à présenter la prière comme « le cœur, le souffle, l'âme, le foyer de la religion ». Bien plus, « on a pu la qualifier d'indice par excellence de la religion, au point que là où s'est disparue la prière on a tout lieu de penser qu'a aussi disparu la religion. ». Cela signifie qu'on ne peut concevoir un sujet religieux sans la prière. Chaque religion dispose d'un corpus de textes sacrés dans lequel les formules de prière ont une place de choix. La prière est un élément important de la croyance. Elle se définit comme l'acte par lequel l'homme s'adresse à Dieu ou à une divinité. Elle permet au fidèle d'exprimer l'adoration, la vénération, une demande ou une action de grâce. Dans beaucoup de cas, un remède du croyant qui a choisi le chemin de la guérison et miracles.

La prière met le fidèle en catharsis. Elle est ici adressée à Dieu, aux médiateurs qui sont des divinités intermédiaires (Kimpa Vita, Kimbangu, Matsoua) et à Saint Michel. Elle exprime l'opposition au pouvoir de Sassou, assimilé au diable.

Les prières sont des extraits des passages bibliques illustratifs, extraits des psaumes et de l'Ancien Testament. Chorales et chants exécutés avec un art, traduisant une ferveur remarquable et un réel sens de la liturgie.

Quelques extraits

Psaume 58 : Le juste persécuté

Délivre- moi de mes ennemis, mon Dieu,
Protège- moi contre mes adversaires,
Délivre – moi de tous ceux qui font le mal,
Sauve- moi des hommes cruels.
Vois : ils sont aux aguets pour m'ôter la vie...

Psaume 69 : Dans la persécution

Daigne ô Dieu me délivrer,
Seigneur, hâte-toi de me venir en aide
Qu'ils soient couverts de honte et d'humiliation
Ceux qui veulent ma vie...

La prière est un élément essentiel du culte Nsilulu. Elle renouvelle les forces spirituelles, favorise le rapprochement avec les ancêtres, les génies et Dieu. A cet effet, on trouve des prières d'adoration, de supplication, d'action de grâce et de rémission des péchés. Le Psaume 126 a souvent été utilisé par les Nsilulu

précisément pour exalter la présence divine, décisive pour avancer sur la voie du bien et du royaume de Dieu.

Lecture: Ps 126, 1.3-5

Si le Seigneur ne bâtit la maison,
les bâtisseurs travaillent en vain
si le Seigneur ne garde la ville,
c'est en vain que veillent les gardes.
En vain tu devances le jour,
Tu retardes le moment de ton repos,
Tu manges un pain de douleur ;
Dieu comble son bien-aimé quand il dort.
Des fils, voilà ce que donne le Seigneur,
des enfants, la récompense qu'il accorde ;
comme des flèches aux mains d'un guerrier,
ainsi les fils de la jeunesse.
Heureux l'homme vaillant
qui a garni son carquois de telles armes !
S'ils affrontent leurs ennemis sur la place,
ils ne seront pas humiliés.

Ethique et morale des Nsilulu

Symbolique des interdits.

Toute société est régie par des normes éthiques qui déterminent les comportements sociaux. L'invocation du sacré dans les différentes religions incarne des vertus. Dans le cadre de cette réflexion, il apparaît nécessaire de déterminer l'articulation du combat politique de Ntumi dans le discours religieux à travers la symbolique des interdits. Les dimensions messianiques de la résistance des Nsilulu peuvent être observées dans le respect du code moral qui défini les interdits. Dans ce contexte, la violence milicienne apparaît à la fois symbolique sous forme d'interdits ou physique par des punitions infligées à la suite des transgressions. Le respect des interdits étant une garantie d'invulnérabilité au combat, le milicien devait prouver en permanence qu'il ne pouvait pas les transgresser.

Les interdits font partie du domaine sacré. Les Nsilulu tirent ces interdits des références bibliques dont ils ont la parfaite maîtrise. Ce qui traduit sans doute une nouveauté dans les croyances et traditions messianiques contemporaines. Lors des affrontements armés, les masseurs interviennent pour préparer mystiquement les miliciens aux combats. Ils sont dotés des pouvoirs magiques et fétichistes. Ils inscrivent des interdits alimentaires, corporels ou symboliques. Ces interdits ou tabous ont une signification importante dans les sociétés traditionnelles. Les interdits peuvent être classés en deux catégories: les interdits alimentaires et les interdits symboliques.

De ce fait, les tabous ou interdits alimentaires sont conformes à l'ordre des choses de l'univers, au respect de la hiérarchie et à la classification des choses définies par les masseurs. Chaque milicien doit y obéir et s'arranger à ne pas se trouver en infraction par rapport au code de conduite alimentaire du groupe.

Les interdits alimentaires relèvent donc du sacré et imposent les sentiments de crainte, de respect et d'attachements aux différents génies. Dans le cas des miliciens Nsilulu, beaucoup d'animaux font l'objet d'interdiction de consommation, plus pour des raisons culturelles et sociales. Il est interdit aux miliciens Nsilulu de manger les aliments suivants : poulet, bœuf, mouton, gibier, chauve-souris, serpent, pigeon, cochons, grenouille, sauce-graine, feuille de manioc, sucre, lait, légumes, oignons, viandes crues, citron, papaye, mayonnaise, banane mûre, oseille, aubergine, poissons salés brûlés, miel, manioc le mercredi, bouts de maniocs, les fruits sucrés, les viandes pillées...

Certains animaux sont qualifiés d'impurs dans les Écritures Saintes. Il s'agit des ruminants (bœuf, moutons, cochons), les reptiles et oiseaux dont l'aigle, le corbeau et toutes ses espèces, l'autruche le hibou, la mouette, l'épervier, le plongeon, etc. (Lévitique 11: 1-8 ; Lévitique 20: 29). D'autres interdits répondent à la pureté des animaux qui rampent sur terre, le cas des taupes, souris, tortues, caméléons, grenouilles et des animaux cornus. Une place importante est aussi accordée aux fruits (citrons, papaye, banane) et aux éléments sucrés (sucre, lait, miel) et à certains légumes (oseilles) et aubergines dont la consommation n'est pas permise.

L'impureté de la femme constraint le milicien de ne pas consommer la nourriture cuisinée et vendue au marché. Ce qui est d'ailleurs normal dans une société réglementée par des normes et lois sociales.

Tableau 10: Interdits symboliques

N°	Interdictions
1	Ne pas saler la nourriture au feu
2	Ne pas boire l'eau croupie
3	Fuir la pluie
4	Ne pas pisser contre un arbre
5	Ne pas boire l'eau à partir de 18h
6	Ne pas toucher le manioc après avoir bu l'eau
7	Enterre ses déjections après défécation
8	Ne pas manger débout
9	Ne pas s'asseoir sur les pieds d'un arbre
10	Ne pas être torse nu
11	Ne pas se laver nu
12	Ne pas répondre à un appel la nuit
13	Ne pas fixer un corps en putréfaction
14	Ne pas regarder un corps qu'on abattu 3 heures après
15	Ne pas porter tout ce qui est de couleur noire, ni rouge
16	On ne se lave qu'une fois par semaine
17	Ne pas fumer de chanvre ou de cigarette
18	On ne doit pas se battre, ni se chamailler
19	On ne doit pas boire l'alcool, sauf le vin rouge
20	Une fille en règle ne doit pas cuisiner pour vous
21	Une femme qui cuisine doit porter un foulard, pas de bague
22	Ne pas porter un habit cousu dans du pagne pour aller au front
23	Une femme ne doit pas te bousculer

Source : Auteur

Les interdits symboliques au regard du tableau ci dessous, déterminent le comportement des Nsilulu. S'il apparaît difficile de les catégoriser et de produire une liste exhaustive, il demeure tout de même possible de dégager l'importance de ces interdits dans la régulation des normes sociales, puis qu'ils ne s'éloignent pas de certaines valeurs culturelles Kongo. La sacralité de l'environnement érige des principes qui doivent être respectés, si l'on veut vivre en harmonie dans la société. Comme dans toutes les loges ésotériques, les quatre éléments naturels sur lesquels se fondent les croyances sont utilisés par les Nsilulu, à savoir l'eau, le feu, l'air et la terre.

La symbolique des couleurs est reprise par le mouvement Nsilulu. Il est interdit de porter tout ce qui est de couleur noire ou rouge. La couleur noire étant la couleur du deuil, des ténèbres et de la malédiction, symbolise pour les miliciens, la défaite. Ce qui n'était pas envisageable dans l'imaginaire social et la perspective des combats inspirés par Dieu, pour accomplir le temps messianique. La couleur rouge est la couleur du sang des ancêtres, des martyrs donc des libérateurs et sauveurs. Elle n'était destinée qu'à des rituels bien déterminés.

Les Nsilulu ont fait de l'interdiction de consommer l'alcool, un principe de base de leur combat. Il est difficile pour une personne ivre de distinguer le sacré du profane, le pur de l'impur ou l'adversaire de l'allié. Aux interdits sont associés des obligations et des devoirs, des mœurs qu'il faut adopter, un code moral à respecter. Le « *mbetengue* » ou gifle de saint Michel est le mode de punition le plus utilisé par les Nsilulu. Cette punition consiste à donner des bastonnades avec le plat du coupe-coupe. Le rejet des autres factions miliciennes par les Nsilulu s'explique par les dimensions complexes des symbolismes messianiques et à la gestion du quotidien. La transgression des interdits fait intervenir des punitions qui interviennent à la suite d'un jugement devant un tribunal. Le contrevenant, solidement attaché reçoit 150 coups de dos de machettes de dos.

Les Nsilulu n'ont pas manqué de faire une appropriation symbolique des préceptes du mouvement du Saint Esprit d'Alice Lakwena. Quelques similitudes peuvent être révélées. Les règles 16 et 19 du mouvement de Lakwena semblent être reprises par le mouvement de Ntumi. Sur le plan symbolique, les autres interdits des Nsilulu concernaient plusieurs domaines de la vie. On peut citer ici l'interdiction de piller, de fumer de chanvre ou de cigarettes, de pisser contre un arbre, de rester torse nu. Aux interdits étaient associés des obligations et des devoirs, des mœurs qu'il fallait adopter, un code moral que l'on devait respecter.

Les règles de conduite qui sont empreinte d'une moralité sans reproche du mouvement de Lakena ont été codifiées dans un document sous le nom de *Holy Spirit Safety Precautions* (Préceptes de sécurité de l'Esprit Saint), qui sont au nombre de vingt, chacune étant assortie d'une référence biblique.²⁹

²⁹ Behrend, Heike, *La Guerre des esprits en Ouganda 1985-1996. Le Mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp.79-81

N*	Eléments sacrés de la doctrine
1	Tu n'auras en poche aucune magie ni moindre reste de branchage y compris le morceau que l'on utilise pour se frotter les dents.
2	Tu ne fumeras pas de cigarettes.
3	Tu ne boiras pas d'alcool.
4	Tu ne commettras pas d'adultère ni ne forniqueras.
5	Tu ne te disputeras ni ne te battras avec personne.
6	Tu ne voleras point.
7	Tu n'envieras point ni ne te battras avec personne
8	Tu ne tueras point.
9	Tu exécuteras les ordres et seulement les ordres de Lakwena
10	Tu ne porteras de bâton de marche dans le champ de bataille.
11	Tu ne chercheras pas protection sur le sol, dans les herbes, derrière un arbre, une termitière, ou tout autre obstacle à disposition.
12	Tu ne ramèneras du champ de bataille aucun objet qui ne soit pas conseillé par Lakwena
13	Tu ne tueras point de prisonniers de guerre.
14	Tu suivras les ordres à la lettre et ne les discuteras jamais avec ton supérieur.
15	Tu aimeras ton prochain comme toi-même
16	Tu ne tueras aucun serpent.
17	Tu ne partageras le repas de personne qui n'ait pas prêté serment au Saint-Esprit.
18	Tu ne te rendras chez personne ni ne serras une main en te rendant au champ de bataille.
19	Tu ne mangeras ni mouton ni porc ni leur graisse.
20	Tu devras avoir deux testicules, ni plus ni moins.

Pratiques sacramentaires et symboliques du mouvement Nsilulu

Le dogme et l'idée du salut dans le mouvement Nsilulu

Le dogme est le point fondamental considéré comme incontestable d'une doctrine religieuse ou philosophique, vérité indiscutable et intangible. Il fonde toute la pensée religieuse du mouvement Nsilulu. Il se repose sur trois points: la croyance en un Dieu Unique et Tout- Puissant; la croyance en Matsoua et l'évocation des archanges (Michel, Gabriel et Raphaël).

Le salut du Nsilulu passe par ces différentes croyances. Ntumi apparaît ainsi comme le messie, le médiateur pour la libération symbolique et l'incarnation des divinités spirituelles. La place de Matsoua évoquée dans ce travail se concrétise ainsi dans cette trinité sui generis des croyances. Le respect de la morale Nsilulu étant la clé du salut, tout adepte doit obéir aux instructions qui viennent du Révérend Pasteur.

La place des anges et archanges dans le mouvement Nsilulu est très importante. Dans les différentes religions, qu'il s'agisse du Christianisme ou de l'Islam, les anges sont des messagers divins envoyés aux humains pour les instruire, les informer ou leur donner des ordres. Ils jouent le rôle d'intermédiaires entre l'homme et le divin. Un ange peut aussi faire office de gardien, de protecteur, en tant que guerrier céleste et même puissance cosmique. Bien que la croyance dans les anges soit largement reconnue par la Bible, certains théologiens pensent que la référence aux anges fut adoptée par des écrivains bibliques à la fois comme outil

littéraire pour personnifier la présence divine et comme moyen de reléguer à l'arrière plan les dieux des religions traditionnelles polythéistes. D'autres pensent que les anges rappellent aux chrétiens la transcendance du Dieu inaccessible qui a voulu communiquer avec les hommes. Au-delà de toutes ces controverses, les anges demeurent des figures centrales des courants de spiritualité contemporaines rassemblées sous l'étiquette de new âge.³⁰

Pour des raisons diverses, le mouvement Nsilulu accorde une place centrale à trois anges : Michel, Gabriel et Raphaël. Ces archanges apparaissent comme faisant partie des sept anges qui se tiennent toujours prêts à entrer dans la gloire de Dieu, selon l'Apocalypse de Jean. (Apocalypse 8 : 2). Ce sont les trois entités supérieures aux autres, à qui reviennent des fonctions plus importantes et missions particulières.

- **Gabriel** a eu pour mission dans le passé, la double annonciation de la naissance de Jean Baptiste auprès du prêtre Zacharie, puis celle de Jésus auprès de Marie, si l'on s'en tient aux Ecritures Saintes. (Luc1, Marc16 :5; Jean 20). C'est donc le messager de Dieu, le serviteur du verbe, celui qui a le pouvoir de transmettre la parole divine. Les Nsilulu le considèrent comme le protecteur, le messager et l'archange de la paix.

- **Raphaël** joue en apparence un rôle plus réservé, rôle qui s'accorde à une simple fonction d'assistance qui préfigure l'avènement du Christianisme. C'est l'archange au service des hommes. Les Nsilulu lui font appel pour développer des dons de guérison et de miracles. D'où son nom, signifiant « guérison de Dieu. ».

- **Michel**, c'est l'archange du combat contre Satan. Il est souvent représenté en militaire, portant en général une arme (lance ou épée) et un bouclier. C'est l'ange qui figure dans la trinité des Nsilulu (Au nom du Père, Matsoua et Saint Michel). Le Pasteur Ntumi s'incarne ainsi dans Saint Michel pour mener une lutte perpétuelle contre le gouvernement de Brazzaville, considéré ici comme Satan et protéger le peuple contre les griffes démoniaques de Satan (troupes étrangères, Armées, milices). Ainsi, Michel apparaît comme l'archange du Grand Jugement et témoin des actions.

Imaginaire des chants Nsilulu

Le chant est un moyen par lequel le sentiment profond d'un peuple est exprimé. C'est un fait connu de tous que les chants sont des éléments constitutifs de la culture africaine. Tous les moments importants de la vie, de la naissance à la mort, sont marqués par des chants et des danses. On chante le bonheur tout comme le malheur. C'est donc naturellement que le Pasteur Ntumi a eu recours aux chants et aux danses dans ses séances de prédication et dans l'imaginaire du mouvement Nsilulu.

A côté de la Bible, il y a ce que les Nsilulu eux-mêmes appellent les cantiques inspirés et que certains spécialistes ont appelé "les chants du ciel" : ils désignent l'instruction reçue de Dieu ou des anges par l'intermédiaire des personnes inspirées.

³⁰Champion F., 1995 - "La nébuleuse New Age", *Etudes*, 3822, pp. 233-242.; CINR, 1989 - *Nouvel Age, nouvelles croyances*, Montréal, ed Paulines.; Vernette J., 1990 - *Le Nouvel Age*, Téqui..; Vernette J., 1992 - *Le New Age*, Paris, PUF, 128 p. (Que-sais-je n° 2674).

Ces personnes sont choisies et utilisées comme instruments par Dieu lui-même pour qu'il passe son message et cela, sans critère de sexe, de niveau d'instruction ou d'âge.

Les chants dans le mouvement Nsilulu ont une portée historique. Les thèmes commentés par ces chants sont multiples. Ils annoncent la Bonne Nouvelle du Christ, parlent des âmes à sauver, de la gloire de l'au-delà et évoquent les douleurs, les souffrances endurées par le peuple. Ces chants sont parfois des révélations du passé, des prophéties, parfois des menaces, des avertissements voire des ultimatums. Ils sont ainsi teintés de nostalgie qui exprime la fidélité à leur messie et à Saint Michel qui incarne la force, le combat et la renaissance. Les paroles du Pasteur Ntumi, tenues pour sacrées et intégrées à l'interprétation de la Bible et des cantiques inspirés, sont devenues la propre parole et la mémoire de la communauté. Ces chants sont à la base de la recomposition identitaire. Ils exaltent les persécutions douloureuses endurées par le Mu-kongo dans la guerre et la domination.

Le mouvement Nsilulu, intervient à la fois comme vecteur d'attestation identitaire et comme instrument de fabrication d'une nouvelle identité kongo. Ainsi, l'identité Nsilulu, passant par la réinterprétation du message divin dans les chants, révise tous les paramètres déterminants de l'imaginaire symbolique.

Il convient cependant de souligner que si le but du chant Nsilulu est d'accompagner la prière, c'est aussi l'expression de joie, d'allégresse et de soulagement. C'est un aspect du chant que nous retrouvons dans les chants Nsilulu. Une autre particularité de ces chants est la langue à laquelle ils sont exécutés, le Kongo.

Fig. 2: Les Nsilulu en image



Chapitre 4

Temporalité et territorialisation messianique au Congo Brazzaville

Pour mieux circonscrire le contexte de l'émergence du mouvement Nsilulu, il convient de mettre en exergue deux points : l'espace de construction de l'imaginaire du mouvement et la temporalité de l'éclosion du mouvement.

L'espace de construction de l'imaginaire du mouvement Nsilulu

Le mouvement Nsilulu est apparu dans un espace fortement marqué par les courants messianiques et les dynamiques de résistance.

Pays Kongo ou Espace de forte concentration des courants messianiques

Par messianismes Kongo, nous entendons les mouvements apparus dans l'espace occupé jadis par le Royaume Kongo entre le XIII^e et le XVIII^e siècle. Dans la plupart des syncrétismes africains, les ancêtres servent d'interlocuteurs privilégiés pour la communication avec Dieu. Ils occupent ainsi une place de choix dans la régulation de l'ordre social. Il s'agit surtout ici des prophètes qui ont marqué l'histoire du Kongo. Les trois personnages, à savoir Kimpa Vita, Simon Kimbangu et André Matsoua présentent une dimension symbolique dans la construction historique.

Kimpa Vita comme la *Ngunza* des prophétismes Kongo

Le mouvement religieux appelé, Antonisme naît du désir profond du peuple kongo de voir le Royaume aller vers la stabilité et l'unité politique. Il va conduire à l'établissement d'une nouvelle idéologie religieuse puissante. Cette idéologie procède en soi de la religion traditionnelle kongo dans la symbiose avec le christianisme tel que vécu et perçu par le peuple. Kimpa Vita ou Dona Beatrice apparaît comme une incarnation de la libération à travers le Kongo dia Ntotila (mouvement antonien du XVIII^e siècle). Au début du XVIII^e siècle, l'état du Kongo, tant du point de vue politique que social et économique est d'une gravité exceptionnelle. Au-delà des querelles des clans rivaux pour la reconquête de l'hégémonie et du pouvoir, le désir d'unité s'impose. C'est ainsi que Kimpa Vita apparaît aux yeux des populations Kongo, comme la restauratrice de l'unité du Kongo. En s'installant à Mbanza Kongo, la capitale, elle envoie des disciples à travers le Royaume pour diffuser des idées nationalistes et messianiques et prêcher la restauration du Kongo.³¹

³¹Kimpa Vita qui s'identifie à Saint Antoine associe le salut individuel au salut collectif du Kongo. Il instaure des cultes autour de trois saints : Saint Antoine, Saint François et Saint Jean.

Le succès de Kimpa Vita sera éclatant. Des foules de chrétiens et païens la soutiennent avec une dévotion populaire. Kimpa Vita entend obliger le Roi Pedro IV à réintégrer la capitale, assurant la réunification du Royaume et la négrification de la religion³². Elle cherche à revivre symboliquement les commencements du christianisme. Les lieux sacrés du christianisme sont substitués par ceux du Kongo, qui devient la véritable « Terre sainte ». Elle indique que Jésus Christ est né Mbanza Kongo (Bethléem), qu'il avait été baptisé à Nsundi (Nazareth) et qu'il était originaire du Kongo, donc noir.

La réaction des missionnaires fut brutale. En effet, dans la logique des Capucins, le mouvement des antoniens véhiculait des pratiques locales perçues comme idolâtres, blasphématoires et superstitieuses, par référence à une norme propre à la culture des missionnaires. Ils opteront pour l'intransigeance la plus radicale contre Kimpa Vita, dont on perçoit l'aventure dans une vision strictement manichéiste : foi- hérésie, Dieu- Satan, etc.³³ Dans ce même contexte, Jadin attaque Kimpa Vita de manière très critique. Il arriva affirme -il que, Sao Salvador fut rapidement peuplé, par ce que les uns y allaient pour vénérer la prétendue sainte, d'autres pour voir la patrie renouvelée, certains pour saluer les amis, d'autres par désir de récupérer miraculeusement la santé, d'autres enfin, à cause du désir de régner et d'être les premiers à occuper l'endroit. De cette façon, la fausse sainte fut seigneur du Congo.³⁴

Plus de deux siècles après Jeanne d'Arc en France, Kimpa Vita meurt en 1706 « avec le nom de Jésus en bouche », écriront les analystes³⁵. Mais la jeune Mu- Kongo a mis l'espérance au cœur de son peuple. Trois aspects nous paraissent significatifs dans l'héritage historique du mouvement antonien. Il y a d'abord, l'incarnation d'un mouvement de libération à la fois politique et religieux; ensuite, l'éclatement de l'affirmation de la pleine volonté d'inculturer la foi chrétienne et enfin la réappropriation des dynamiques de résistance dans les mouvements messianiques coloniaux et post- coloniaux.

Le fait religieux n'apparaît pas forcément comme refuge de l'imaginaire ou une inertie à l'action, mais il ouvre les yeux pour déceler les structures en faillite et invite à se lever pour les combattre. D'où le sens de la mission divine de Kimpa Vita pour libérer son peuple de toutes sortes d'aliénation. L'œuvre et le combat de Kimpa Vita, tel que des textes nous les présentent ne permettent pas de mieux déceler son héritage historique. Le jugement des capucins du Kongo se résume par les mots suivants : hérétique et visionnaire, sorcière et suppôt du diable, ennemie commune de la foi et du Royaume.

³²R.Cornevin, *Histoire de l'Afrique*, Paris, Payot, 1967, p.54

³³Lire à ce sujet les travaux portant sur les stéréotypes utilisés sur la personnalité de Kimpa Vita : Petelo Nginamau, « Dimension historique et historique de Kimpa Vita » in *Africa* Vol XLVIII, n°4, décembre 1993, pp 622-623 ; M.Mudimbe- Boyi, « Vocabulaire et idéologie dans les écrits des Missionnaires capucins aux 17^e et 18^e siècles » in *Philologie et Linguistique romanes*, Celta n°2, 1975, pp. 1- 12

³⁴L. Jadin, 1961, op.cit, pp.506-507

³⁵Pour en savoir davantage lire : Kaké, Ibrahima Baba : *Dona Béatrice, la Jeanne d'Arc congolaise*, Ed ABC/NEA 1976 ; G, Balandier, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle - Hachette*, 1965/

Nombreux sont les auteurs qui rendent hommage à la perspicacité historique et au courage politique de cette héroïne qui à travers le mouvement antonien, lance le cri de libération de l'Africain. Ce Messie a redonné confiance à un peuple, revigoré les liens nationalisme brisé par une aliénation sournoisement entretenue.³⁶

Le mouvement antonien représente pour le peuple kongo, la première tentative d'ajustement des perceptions idéologiques et de lutte. Comme les anciennes formes de légitimité politique avaient conduit à la dérive l'autorité royale et à l'émettement toute la société, il était important de trouver un leader capable de s'investir complètement pour la restauration du Royaume. Ce qui Kimpa Vita a pu faire. Face à la destruction du Royaume Kongo à la suite de la bataille d'Ambwila, c'est le messianisme qui apparut pour rétablir l'ordre, instaurer l'unité et mettre fin à tous les maux qui s'abattaient sur la société Kongo. En s'attribuant le nom de Saint Antoine, celui- là même qui s'était opposé aux Portugais en 1665 pour défendre l'intégrité du Kongo, elle se serait ainsi attribuée le rôle de libératrice du Kongo.³⁷

Kimpa Vita a fait de la libération, le thème de la prise de conscience politique d'un peuple. Cette conscientisation traduit l'engagement de l'émancipation de la société Kongo et la réunification du peuple. Les éléments nouveaux, d'ordre politique, juridique ou religieux ingérés dans la culture kongo subissent, grâce au mouvement antonien un filtre spirituel, une indispensable réélaboration pour les rendre plus acceptables. Elle s'est servie du message chrétien pour amorcer l'initiative de la reconstruction du Kongo. Comportant des thèmes apocalyptiques et millénaristes, l'enseignement de Kimpa Vita annonce comme dans la Bible, des catastrophes naturelles qui châtieront les ennemis de la vraie religion et de la restauration du royaume. Avocat du monde noir doublé d'un nationaliste, nouveau Moïse conducteur de son peuple vers la capitale promise, Mbanza Kongo, Kimpa Vita apparaît comme un personnage précurseur qui devance largement son temps. Elle avait compris la nécessité d'une Eglise locale reposant sur la spécificité culturelle, susceptible d'attirer l'âme profonde du peuple et d'enrayer le caractère de «colonialisme spirituel» de la religion étrangère. Sur le plan politique, elle est visionnaire d'un programme d'émancipation des peuples opprimés et sur le plan religieux, elle conscientise le peuple et entend mettre à l'honneur des valeurs et de la dimension ancestrale de la religion. En puisant dans la tradition locale une part essentielle de la mémoire collective, où se reconnaît le Kongo, Kimpa Vita opère un effort de rassemblement pour restituer le sentiment de l'unité perdue.³⁸

Le mouvement antonien est à l'origine de tous les mouvements prophétiques et messianiques coloniaux et post- coloniaux dans l'espace kongo (*Kimbanguisme, Matsouanisme, Tokoïsme, Mpadiisme, etc.*) et de l'éveil du nationalisme africain. A ce titre, Kimpa Vita reste un symbole vivant de la liberté africaine, héroïne par excellence de la dignité noire, héroïne exceptionnelle et initiatrice de l'émancipation et promotrice des indépendances.

³⁶B, Dadie, *Béatrice du Congo, pièce en trois actes*, Paris : Présence Africaine, 1970

³⁷Kimpa Vita entendait à travers Saint Antoine, récupérer le patrimoine moral du héros de la liberté africaine et faire face aux Portugais, hostiles aux velléités d'émancipation du Kongo.

³⁸Petelo Nginamau, « Dimension historique et historique de Kimpa Vita » in *Africa* Vol XLVIII, n°4, décembre 1993, p 620

■ Simon Kimbangu comme Ntumua, le sauveur et le libérateur des Kongo

Le Kimbanguisme occupe une place à part dans les mouvements messianiques coloniaux et post-coloniaux, ne serait-ce qu'en raison de la littérature publiée à ce sujet³⁹, mais surtout à cause de la portée idéologique d'un mouvement religieux qui s'est répandu à travers l'Afrique Centrale à partir du Congo belge, plusieurs décennies avant que ne s'y organisent les mouvements politiques qui vont sonner le glas de l'époque coloniale et hisser les drapeaux des indépendances africaines dans les années 1960. Dans un contexte d'anomie généralisée, il s'agissait de faire preuve de la capacité de redonner surtout confiance à l'homme kongo déboussolé, en repensant son environnement.

Simon Kimbangu s'est déclaré «Envoyé» de Dieu pour sauver son peuple. Il est vite écouté et considéré comme prophète et messie, mandaté directement par Dieu pour délivrer les Bakongo de la domination coloniale et leur enseigner la vraie religion des Noirs. Une chose dont les missionnaires n'ont pas tenu compte, ou plus précisément qu'ils n'ont pas comprise, c'est la conception que les populations kongo se faisaient de Dieu. Les traces de messianisme kongo incarné par Kimpa Vita étaient encore vivaces dans la mémoire collective. Il se présente aux siens comme le libérateur au même titre que Jésus et Mahomet. Ses adeptes le présente comme «Prophète du Dieu des Nègres» par opposition à Jésus, «Prophète du Dieu des Blancs». Ainsi, de même que Jésus a délivré la race blanche, Mahomet, les Arabes, Kimbangu délivra la race noire.⁴⁰ Ce negro spiritualisme a fait de Kimbangu, un «Moïse Noir» pour son peuple.

Le discours de Kimbangu est une appropriation de l'histoire et de la géographie chrétienne : Dieu et les anges sont noirs; Jésus Christ est noir, il est né à Nkamba, devenu Nouvelle Jérusalem. En s'érigent en rédempteur et sauveur de la race noire à l'oppression coloniale, Kimbangu apparaît non seulement comme le symbole du proto-nationalisme, mais aussi comme un contestataire de l'ordre colonial. Ce combat va donner naissance à un mouvement de prise de conscience générale pour la libération totale de l'homme noir.

Les idées religieuses de Simon Kimbangu contiennent des éléments bibliques revus dans la perspective de lutte anticoloniale. C'est une réaction totale et conséquente aux conditions imposées aux indigènes. Il vilipende les exactions coloniales (impôt de capitation, travail forcé), professe la moralisation de la société corrompue par les mœurs de la colonisation. Kimbangu a fait des Evangiles une lecture nouvelle, autonome et indépendante des pratiques et directives stratégiques du christianisme blanc. Sa prédication fait penser à la classification des hommes en catégories de damnés et d'élus; de blancs et de noirs. C'est par allusion à cela que le Père Van Wing écrit: «*On se trouvait en face d'un messianisme organisé, préparé à cristallisier dans son sein la sensibilité religieuse de la population et à déchaîner à son profit toutes les forces explosives du nationalisme et du racisme.*»⁴¹

³⁹ Lire à ce sujet : A. Geuns, « Bibliographie commentée du prophétisme Kongo », *Les Cahiers du CEDAF*, n°7, Bruxelles 1973 ; P.E. Chassard, « Essai de bibliographie sur le Kimbanguisme », *Archives de Sociologie des Religions* n°31, 1971

⁴⁰ M. Sinda, *Le messianisme et ses incidences ; Adaptation ou Incarnation*, Paris, Cerf, 1980, p.68

⁴¹ Van Wing, « Le Kimbanguisme vu par un témoin » *Revue Zaïre*, Vol ; XII, n°6, 1958, p.575

La réinterprétation des textes de l'Ancien Testament et les appels réitérés à la révolte anticoloniale orienteront le mouvement religieux dans une vision messianique et apocalyptique du monde. Il a fallut a peine six mois d'activités au nouveau prophète pour se muer en véritable meneur de foules. En revendiquant la libération du Congo du joug colonial et en préconisant la formation d'une Eglise congolaise indépendante, Kimbangu détournait des milliers de travailleurs en multipliant les mots d'ordre de grève générale. La philosophie kimbanguiste a largement contribué à l'émergence des mouvements messianiques et prophétiques comme le *Matsouanisme*, le *Tokoïsme*, le *Mpadisme* et le *Kitawala*. Le regain d'intérêt historique accordé à cette religion démontre à quel niveau le peuple Kongo est décidé à promouvoir les valeurs culturelles ancestrales ancienne.

Par le glissement du mythe à l'idéologie, le Kimbanguisme a constitué rapidement le lieu privilégié d'intégration des forces populaires de contestation. Les mythes d'anéantissement de l'ancien monde et d'attente de l'Age d'or ont joué un rôle important en incitant les masses urbaines et rurales à la grève eschatologique. Et ces mythes sont réactualisés par le Messie noir pour la société dominée, qui, elle, a besoin de tout un système de représentations, de valeurs et de croyances. En polarisant toute la violence tant verbale que symbolique sur l'ennemi, l'idéologie messianique dans son entreprise de dévoilement et de désignation des agents de la domination apporte des réponses dynamiques et efficaces à des situations de crises et d'extrême contradiction. Pourtant, ce qui est significatif dans l'œuvre de Kimbangu, c'est le rayonnement de sa personnalité charismatique perceptible dans la croyance de ses adeptes. La vénération du leader religieux et la confiance en sa personne trouvent en partie leur justification dans la reconnaissance par les adeptes de la validité du charisme. Le mouvement de résistance a été d'autant plus combattif que la présence du leader décuplait les capacités de sacrifice et d'abnégation de soi.

Mais en dépit du recours à la violence utilisée quelquefois pour répondre aux forces coloniales, le Kimbanguisme est plutôt apparu comme un mouvement messianique se situant sur le plan de l'adventisme, pure attente idéale. L'aspect apocalyptique dominant renvoie à une exigence mythique du Messie qui délivrera les opprimés. Le mouvement entendait ainsi bâtir non seulement un engagement militant très prononcé et bien réfléchi, mais aussi réclamer un christianisme adapté aux réalités locales. Cela fait penser aux vieux negro-spirituals qui chantent l'attente d'un Moïse Noir qui allait conduire les descendants d'esclaves vers une Terre Promise. Simon Kimbangu est un Envoyé de Dieu dont il est le descendant.

Aujourd'hui, la représentation du mouvement autour de la dénomination Eglise de Jésus Christ sur terre par le prophète Simon Kimbangu n'est pas davantage un "symbole de l'africanité. Martial Sinda se fait l'interprète des observateurs qui ont pu s'étonner et qui s'étonnent encore que l'Eglise Noire congolaise n'eut point, dans son désir de retour à une sorte de négritude, cherché dans le vieux fond religieux Bakongo, sinon une doctrine religieuse, du moins des points d'appui rituels ou liturgiques. Le même auteur note que l'évolution de l'E.J.C.S.K. se fait dans le sens de l'occidentalisation, de l'acculturation, de son inféodation au protestantisme international et conclut que cette Eglise est blanche.⁴²

⁴²M, Sinda, - Le messianisme congolais et ses incidences politiques, Paris : Payot, 1972

André Matsoua comme figure politique et messie prétendu

On ne peut pas aujourd’hui aborder la question de la croyance messianique au Congo Brazzaville, et particulièrement dans la région du Pool, sans instance de la représentation de Matsoua (messie absent mais attendu) chez le peuple Kongo. Le personnage de Matsoua cesse alors d’être humain et mortel pour accéder au stade de la croyance fictionnelle. Sa figure continue d’agir sur les consciences des individus. Le processus de la croyance est inséparable du montage de la représentation messianique pour les fidèles du mouvement. L’arrestation, l’isolement et la mort du leader politique Matsoua, liés aux différentes péripéties de ses multiples évasions, créèrent les conditions sociales et psychologiques de sa mythification. En tant que leader politique, Matsoua devint alors l’élément créateur d’un nouvel ordre social. C’est ce qui explique sans doute le fait que Matsoua apparaisse comme ce personnage messianique qui a fait basculer le mouvement de rupture du terrain politique et idéologique au mythe.

Après Kimpa Vita en 1706 et Kimbangu en 1921, la flamme du prophétisme dans l'espace kongo demeure vivace. Dans la clandestinité des années 1930 se forment les premières cellules Ngunza ou mouvement de Kimbangu. Les membres qui n'ont pas de lieux de culte fixe échappent à la vigilance des autorités coloniales. Lorsque l'Amicale fut dissoute en 1930 et que la voie de la légalité était interdite aux partisans de Matsoua, il fallait trouver un moyen efficace pour continuer la résistance. Les membres de l'Amicale considèrent Matsoua comme leader politique et Kimbangu comme *ngunza*. C'est au même moment que naît le mouvement de Nzoungou Fidèle, dont les Amicalistes n'intègrent que très tardivement. L'éviction de Matsoua dans la temporalité messianique amorce l'ère de la résistance matsouaniste et de la prolifération de ce que Martial Sinda appelle « *Néo- prophètes du Matsouanisme* ». Cette évolution complexe au sein des courants multiples explique cette divergence des points de vue et spécialistes des sciences sociales, lors qu'on étudie le matsouanisme. Du fait de la multiplicité des courants, certains analystes n'hésitent pas à considérer le matsouanisme comme une secte et une école initiatique.

De son vivant, Matsoua n'apportait pas de message religieux comme Kimbangu et ne prétendait pas avoir reçu une mission divine. C'est par la suite que le matsouanisme s'est installé dans la croyance de la disparition de son leader comme religion. Le processus de formation du messianisme matsouaniste au Congo est caractéristique d'un mouvement de résistance des dominés lequel, détourné du champ politique a fini par s'enliser dans un attentisme religieux. Le mot « matsouanisme » est employé pour la première fois en 1943, pour désigner le mouvement religieux créé et dirigé par Nzoungou Fidèle, appelé, « *Dibundu dia Bisi Kongo* », c'est- à – dire, l'Assemblée des autochtones du Kongo.⁴³ Si le combat de Matsoua est essentiellement politique, Nzoungou Fidèle qui n'a pas été membre de l'Amicale, inscrit le matsouanisme dans une perspective religieuse visant à effacer toute trace de domination politique et culturelle et à connecter l'homme noir au canal de la communication appropriée avec les ancêtres et Dieu. Le matsouanisme devient ainsi un ensemble de croyances, de rites et des pratiques religieuses permettant de s'unir avec les entités supérieures.

⁴³J.E., Nkounkou Bakela, *Le Matsouanisme dévoilé*, Brazzaville, Corbeaux, 2006, p.8

L'attente de la richesse, de la puissance et d'un ordre social rénové fera partie de tous les mouvements qui naîtront sous les cendres de l'Antonisme. Kimpa Vita a développé un phénomène de syncrétisme culturel qui renouvelle la tradition et n'empêche l'innovation de se faire. C'est le Ngunza (prophétesse) des mouvements messianiques Kongo. Ainsi dans une atmosphère religieuse marquée par le mouvement antonien et le kimbanguisme, le matsouanisme se forgera dans une vision apocalyptique du monde. Cette esquisse d'analyse offre un intérêt certain pour comprendre le processus de réappropriation de la résistance messianique dans l'espace kongo. Dans le champ de l'imaginaire, le sens de l'articulation de l'image de Matsoua avec la croyance et le langage détermine en partie la doctrine du mouvement Nsilulu. Ce qui est très remarquable dans la plupart des messianismes africains, de tendance chrétienne qui fonctionnent aussi sur le plan de la dialectique de l'ordre et du désordre.

A travers ces deux derniers mouvements, on note deux cas de figures de Messie: le prétendant et le prétendu. Dans le premier cas, le messie est conscient de son statut et le revendique explicitement. C'est le cas de Kimbangu, qui prétend être porteur d'un message de Dieu et du don de délivrer le peuple de la domination et l'oppression. Dans le second cas par contre, le prétendu Messie ne revendique pas son statut. C'est la mémoire collective qui prend le dessus et cela à titre posthume. C'est le cas de Matsoua André; Les fidèles y recourent à leur messie pour expliquer bon nombre de situations.

Le kimbanguisme part, ainsi du terrain religieux pour se transformer en protestation politique alors que le matsouanisme procède de la mutation d'un mouvement syndical et politique en mouvement religieux. Ces deux mouvements ont constitué une réponse globale à la situation d'exploitation et de domination. Ils formulèrent leurs revendications religieuses et/ou politiques sous forme d'une idéologie de rupture qui est en définitive un mythe du monde renversé. Les messianismes glissent alors vers la représentation utopique par la pratique politique de la transformation de la réalité présente, en Age d'or ou nouveau monde d'opulence et de liberté.

Le mouvement s'inscrit dans une continuité historique de crise de reproduction sociale et de contestation. Dans ce sens, la construction de la figure du politique dans le champ religieux va être au cœur des revendications politiques du Révérend Pasteur Ntumi, disposant désormais, d'un charisme mis au service de la résistance dans la région du Pool, de l'organisation religieuse et sociale du mouvement et de la régulation du conflit.⁴⁴ La personnalisation du verbe prophétique et la mise en scène d'une liturgie, renouvelée des emprunts aux références chrétiennes les plus diverses qui vont de la lecture de la Bible, en passant par la passivité de l'attente messianique sont des éléments qui ont fait du pasteur Ntumi, un « prophète de guerre »⁴⁵.

L'apport historique de ces mouvements dans l'éclosion du mouvement Nsilulu paraît capital. Les Nsilulu considèrent Matsoua et Kimbangu, comme des messies.

⁴⁴Plusieurs auteurs ont abordé la question du charisme des leaders des mouvements de contestation et/ou de protestation. lire: Hebrard, M., *Les Charismatiques*, Paris: cerf, 1991

⁴⁵Yengo, P. *La guerre civile du Congo Brazzaville*, Paris, Karthala, 2006.

C'est dans cette socialité croyante active à base de foi religieuse partagée que les adeptes travaillent à produire du sens tout en maintenant cette tension vive entre leur vécu quotidien et l'attente intemporelle du retour attendu de Matsoua. Le pasteur Ntumi réactive le vecteur chrétien principalement dans la substitution de Kimbangu et de Matsoua, en tant qu'« esprits saints » autochtones comme procédure de légitimation du soi, de captation des forces locales, et comme refus de la subordination.

La relation que les adeptes du mouvement Nsilulu établissent entre la référence à la figure fondatrice et la vie qu'ils mènent au quotidien a pour efficace religieuse la production d'un discours ordre/désordre, dont l'enjeu est la représentation imaginaire d'une société à venir. Comme victime rituelle représentée, Matsoua permet aux leaders matsouanistes et certains fidèles, dont Ntumi ayant fait partie, de répéter le temps inaugural du mouvement religieux dans une attitude de révolte permanente et dans la quête d'un temps précis de maturation de la croyance messianique.

Les pratiques croyantes des Nsilulu permettent de comprendre comment les expériences du sacré religieux qu'ils vivent sont des relations pragmatiques et symboliques par lesquelles leur communauté émotionnelle tente de maîtriser le non-humain et de donner sens à leur existence quotidienne. Ce qui nous paraît significatif des mutations religieuses en cours dans le mouvement Nsilulu, est que les expériences renouvelées des modalités du croire inscrivent au cœur de la quotidienneté des individus en quête de sens, des formes complexes d'expression du droit à vivre pleinement leur vie.

Pays Kongo ou foyers des résistances et mouvements de contestation

L'analyse des fondements historiques de la résistance dans l'espace Kongo permettrait surtout de saisir les ruptures et les continuités historiques des résistances contemporaines. La question n'est pas le face-à-face entre histoire et mémoire en ce qui concerne les résistances, mais, c'est l'instrumentalisation et la falsification de l'histoire faite par les acteurs. En qualité de citoyens, l'affect des historiens est engagé comme les autres dans cette histoire immédiate. Certains spécialistes n'hésitent pas de qualifier l'histoire de belle machine intellectuelle purement intellectuelle, laïcisante, qui appelle souvent à l'analyse et les discours critiques.⁴⁶ L'espace kongo est appréhendé comme le foyer des résistances.

Les résistances précoloniales dans l'espace Kongo

La période précoloniale est celle des conquêtes, donc des résistances militaires. Certains analystes estiment que les résistances ne paraissent pas très significatives, dans la mesure où, les guerres de résistance précoloniales, les mieux organisées furent celles où une formation politique fortement structurée, possédant un chef énergétique à la tête d'une armée.⁴⁷ Il s'agit en quelque sorte des résistances dites primaires, par ce qu'elles furent populaires, et répondant aux exigences concrètes et immédiates de la domination impérialiste.

⁴⁶ Sales, V., *Les Historiens*, Paris, Colin, 2003 ; Veyne, P., *Comment – écrit- on l'histoire*. Paris, Seuil, 1996 ; Rousso, H., *La hantise du passé*. Paris, Textuel, 1998.

⁴⁷ Voir Vidrovitch Coquery, C., *Afrique noire: permanence et rupture*. Paris, Payot, 1985, pp.405-430

Parler de résistance évoque d'abord un antagonisme fort entre deux cultures, deux populations différentes, bien délimitées, s'affrontant : l'une dans une situation d'agressivité, l'autre dans une situation de riposte collective sur tous les terrains. Cette conception défendue par certains auteurs⁴⁸ se confine sur le fond culturel, qui cantonne les populations dans une situation de société dominée et pénétrée. Les résistances se sont produites dans un contexte social interne complexe, où s'entrecroisent plusieurs facteurs. On assiste au cours des siècles, à la cristallisation des oppositions en réaction de rejet de l'intrusion étrangère. Le peuple morcelé, désorganisé devait faire face aux étrangers, à travers multiples formes de résistance. Les luttes poursuivies mirent en avant le principe de *kongolité*.⁴⁹

La Kongolité traduit l'identité kongo qui devait être défendue par la résistance. Cette réalité mythique qui sera forgée à travers le Kongo dia Ntotila scellera le destin du peuple. La résistance devait permettre à ce peuple de conserver l'unicité, liée à une historicité qui s'est élaborée lors de la création du royaume Kongo et enrichir la diversité culturelle au-delà de Ntotila. Le peuple du royaume Kongo avait lutté pour faire reconnaître et sauvegarder sa physionomie propre, sa personnalité, ses vertus cardinales : respect de la hiérarchie, sens de l'homme, honnêteté, vénération du Nzambi-Mpungu (Dieu Tout Puissant). La résistance va préserver pour tous les âges son image de marque et son individualité propre. Pour la plupart des observateurs, la bataille d'Ambwila de 1665 aura été une forme d'affirmation de la kongolité.⁵⁰ Cette guerre que se livra le Kongo au Portugal avait montré la capacité des populations locales du royaume, à faire face aux agresseurs. Huit heures de combats acharnés au cours desquelles le Mani Kongo s'était battu héroïquement contre une armée portugaise bénéficiaire du concours de quelques populations hostiles au Kongo et des pièces d'artillerie. Pour briser la résistance des troupes de Mbanza Kongo, les Portugais cherchèrent à capturer le Roi qui fut décapité sur-le-champ. Sa tête fut portée au bout d'un piquet à Luanda, où elle fut inhumée dans la chapelle Notre Dame de Nazareth.⁵¹ Cette décapitation du Mani Kongo ne manque pas de symbolisme. Le royaume n'allait plus se relever des cendres d'Ambwila. Ravagé, dévasté et déserté par sa population, Mbanza Kongo devint une ville fantôme. Aboutissement de près de deux décennies de résistance à la politique belliqueuse de Lisbonne, Ambwila constitue de nos jours encore une leçon du passé. Les héros ayant accepté le sacrifice suprême pour la sauvegarde et la défense de la souveraineté et de l'intégrité du territoire ancestral. Mbanza Kongo tombé, la résistance continua à travers les âges.

La bataille d'Ambwila, la destruction totale du royaume et la victoire absolue du Portugal achèvent de désillusionner sur l'unicité identitaire des Kongo. Cette

⁴⁸ Benabou, M., *La résistance africaine à la romanisation*. Paris, 1976

⁴⁹ A. Yila, «Kongolité et Congolité. Une logique du sens identitaire » in J.M. Kouloumbou (dir), *Histoire et civilisation Kongo*, Paris, l'Harmattan, 2001, pp118-123

⁵⁰ Sur la bataille d'Ambwila, lire: Obenga, T., *L'Afrique centrale précoloniale*. Paris, Présence Africaine, 1974 ; Randles, W.G., *L'ancien royaume du Congo, des origines à la fin du XIXe s.*, Paris, Mouton, 1968 ; Boxer, Cli-R, Uma relacao inedita contemporâneo de batalha de Ambuila en 1665, in Boletim de Museu de Angola 2 (1960), pp.65-73

⁵¹ De nombreux travaux ont été consacrés aux rois du Kongo. A titre d'illustration, lire : Bouveignes, O. de, « Les anciens roi du Congo », in Revue générale des missions d'Afrique, Grands lacs, 63^e année n° 10-11, nouvelle série n° 112, juillet 1948 : Cuvelier, J. et Ladin, L., *L'Ancien Congo d'après les archives romaines (1506-1640)*, Bruxelles, 1594

mémoire des origines sera consolidée. S'il n'est pas évident que l'histoire est un perpétuel recommencement, force est de constater que nombre de faits historiques présentent quelquefois des similitudes fort troublantes et surprenantes. Ambwila engendra Mafuta et Kimpa Vita au XVIII^e siècle, Kimbangu, Mpadi et Matsoua au XX^e siècle.

Les résistances coloniales de la fin du XIX^e- début XX^e siècle

Au lendemain de la conférence de Berlin de 1885, les Kongo ont été dispersés dans trois colonies : Angola, Congo belge et Congo français. Beaucoup de travaux scientifiques ont été consacrés à la classification des Kongo du Congo Brazzaville et à l'étude de leur culture. Ceux- ci se reconnaissent être originaires de Kongo dia Ntotila.⁵² L'ethnologue français, Marcel Soret décrit les Kongo comme étant des réfractaires à toute innovation et ennemis de ce qui peut amener un changement. Pour lui, leur traditionalisme les rend méfiants devant la nouveauté qu'ils ne se décident que lentement à accepter : quand ils se sont rendu compte, par eux- mêmes, qu'elle était effectivement intéressante, utile et qu'elle était assimilable à leur génie propre. Il conclut: «Les kongo ne veulent prendre de notre civilisation que ce qui n'est pas en contradiction absolue avec leur culture.»⁵³ Cette description met en évidence deux aspects : la négation du changement et la contestation comme mode de vie.

Les phénomènes de domination, d'assujettissement, de catastrophes, de guerres ou de crises économiques mettent souvent les hommes dans des situations conflictuelles et violences, traduites, parfois en termes de résistance. Contrairement au mythe colonial entretenu par certains africanistes, les résistances dans l'espace Kongo furent nombreuses. Elles devaient s'imposer comme des réponses directes à la colonisation. Catherine Coquery-Vidrovitch, distingue dans le cas des résistances coloniales trois formes principales : les soulèvements locaux, les mouvements politiques régionaux et les mouvements de masse.⁵⁴ Les manifestations n'ont pas été les mêmes dans les différentes colonies. Les recherches sur les résistances africaines ont connu depuis les indépendances, un essor réel.⁵⁵

La disparition du Royaume Kongo a laissé la place à des entités politiques formalisées par la Conférence de Berlin en 1885. Les Kongo sont aujourd'hui repartis dans trois pays, dont le Congo Brazzaville, l'Angola et la République Démocratique du Congo. Le Pool est la région majoritairement habitée par les Kongo. Elle semble être pendant la période coloniale, le carrefour des contacts et le foyer de résistance incarnée par les figures kongo.⁵⁶

L'occupation du pays Kongo a été manifeste à travers la mise en place de plusieurs postes dans la zone allant de Brazzaville à Kimbedi afin de contrôler le passage des caravanes, puis de correspondre avec le chemin de fer. De plus,

⁵² D. Ngoie-Ngalla, *Les Kongo de la vallée du Niari*, Brazzaville, PUB, 1981

⁵³ M. Soret, *Les Kongo nord- occidentaux*, Paris, PUF, 1959, pp.89

⁵⁴ Vidrovitch Coquery, C, Révoltes et résistance en Afrique noire : une tradition de résistance paysanne à la colonisation, in *Travail Capital et Société*, n°16.,1,avril 1983, p39

⁵⁵ Voir J. Kizerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, 1972 ; R. et M. Cornevin, *Histoire de l'Afrique noire, des origines à la Deuxième Guerre mondiale*, Paris, Payot, 1973

⁵⁶ L'ouvrage de Come Kinata, *Les ethno chefferies dans le Bas- Congo français : collaboration et résistance (1896-1960)*, Paris, l'Harmattan, 2001, semble intéressant pour une analyse historique des résistances coloniales dans le Pool.

l'importance politique et économique de Mbamou était aussi au centre des enjeux. La question de fond que l'on peut se poser est de savoir si les Kongo ont-ils été des résistants ou des collaborateurs de la colonisation ?

Les premiers soulèvements d'envergure sur le territoire du Congo français, sur la route des portages, entre Brazzaville et la côte, de 1896 à 1899, traduisant l'exaspération des populations et des chefs locaux, face aux abus du portage et de la colonisation. Cette période d'installation des concessions et l'institution de l'impôt, fut marquée un peu partout par des désordres graves.⁵⁷ Le peuple kongo a hérité d'une culture de résistance. Qu'il s'agisse de Mabiala Manganga, Boueta Mbongo ou d'autres martyrs, l'idéal de résister a servi de leitmotiv pour justifier le refus à la domination et la soumission. Ces hommes avaient préféré la bastonnade, les brûlures, les sévices de toutes sortes, les humiliations et la potence que de vivre comme des esclaves modernes dans le Pool.

Les résistances post-coloniales

Il s'agit des mouvements de protestation qui ont suivi les indépendances en 1960. Ces mouvements ont été menés par les matsouaniste. Après la mort de Matsoua en janvier 1942, ses partisans s'évadent pour la plupart dans l'imaginaire. Les Lari-kongo (populations locales du Pool) refusent d'admettre cette mort d'autant que, enterré clandestinement. Toute la résistance s'organise autour du retour du Messie Matsoua, qui apparaît comme une déviation du culte des morts dans le pays Kongo. L'Amicale, fondée à l'origine sur l'idée nationaliste, régresse sous la forme d'une secte religieuse, à vocation ethnique, le matsouanisme, qui retrouvent plusieurs décennies de décalage, les accents millénaristes du début du XXe siècle. Tout en puisant sa force dans la tradition de résistance des masses, la tentation millénariste par son ambiguïté est susceptible de faire avorter des mouvements de contestation d'inspiration plus modernisant.

Les courants messianiques ou syncrétiques avaient permis au matsouanisme de diluer l'agressivité de résistance en véhiculant une idéologie de résignation née de la prise de conscience du caractère invincible de la crise de l'Etat. Frantz Fanon avait noté que le colonisé se sert de la religion pour ne pas voir le colon et mieux supporter la colonisation.⁵⁸

La temporalité de l'éclosion du mouvement Nsilulu

Complexité d'une histoire immédiate du mouvement Nsilulu

Aborder l'histoire immédiate des messianismes contemporains, c'est aborder des problèmes, sinon des difficultés spécifiques dans la mesure où le domaine d'étude et de recherche se situe entre l'histoire proprement dite et la mémoire. Celle-là priviliege le traitement documentaire écrit, celle-ci ne saurait se dispenser des sources orales. Toute recherche étant quête et interrogation, il n'y a pas de réponse

⁵⁷ La guerre du *kongo-wara* vue comme une lutte anticoloniale, une insurrection des populations de l'AEF et du Cameroun contre l'empire français de 1928 à 1931 semble illustrer la réalité d'exploitation des colonies. Pour une analyse détaillée, voir : Raphael Nzabakomada- Yakoma, *L'Afrique centrale insurgée. La guerre du Kongo-wara 1928-1931*, Paris, l'Harmattan, 1986.

⁵⁸ F. Fanon, *les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1968, p41.

simple, ni de réalités simples. La réalité historique, toujours compliquée peut échapper au document, mise entre parenthèse ou bien être tabou, victime du mutisme. L'histoire telle que préconise *l'école des Annales*, fondée par M. Bloch et L. Febvre en 1929, est structurale, globale, inscrite dans la longue durée. Le déblayage de terrain permet à l'historien d'utiliser la mémoire collective avec ses risques, ses limites, mais aussi son intérêt pour l'enrichir, la compléter, la corriger au besoin par l'enquête documentaire archivistique.

La réflexion historique n'est pas au dessus de tout soupçon. L'historien est menacé d'une certaine schizophrénie : il est sensé analyser l'ensemble du passé sans passion ni sentiment, mais en même temps, il est inséré dans un présent impliquant idées, convictions, voire croyances participant à sa compréhension du monde. Le problème est que la mémoire peut bloquer les historiens ou être un facteur de gêne. H. Rousso a bien montré comment la mémoire *résistancialiste*, cultivée après la guerre, a débouché sur un mythe, le mythe résistancialiste et sur une tendance à l'amnésie concernant Vichy.⁵⁹

Les drames qui ont marqué l'histoire contemporaine du Congo de 1959 à 2003, amènent à invoquer un *devoir de mémoire*. L'historien à la faiblesse d'avouer que l'histoire immédiate, certes contenue dans les précieux témoignages des sources orales, commence aussi par le sentier ardu des archives donnant accès aux connaissances des documents écrits. Le mouvement Nsilulu semble occulter une histoire complexe, celle du temps présent, où les acteurs de la scène politique sont en vue, les archives sont verrouillées, le phénomène persiste et donc difficile à tirer des conclusions. Dans ce contexte, le rôle assigné à l'histoire par les acteurs politiques consiste dans la plupart des cas, à manipuler systématiquement la mémoire collective et d'asservir les historiens au service d'une idéologie. L'enjeu de mémoire tend à prendre le pas sur l'histoire. De plus, certains travaux sur les messianismes sont inscrits dans la mémoire collective des populations de la région du Pool, particulièrement. Ce qui nourrit de souvenirs flous, flottants, particuliers ou symboliques. Enfin, l'histoire du mouvement Nsilulu appelle à une approche pluridisciplinaire.

Le mouvement Nsilulu nous impose une démarche qui consiste à aborder avec prudence et circonscription les méthodes d'investigations et le traitement des données collectées. La matière de l'histoire immédiate est souvent, sinon toujours, l'événement politique, brutal, massif, explosif, détruisant les complexités sociales. Cette histoire se caractérise par le temps court, l'événement- traumatisme, l'historien dont la compréhension et le sérieux des analyses sont guidés par la critique n'examine que la réalité sociopolitique pour l'expliquer au mieux. Il s'agit d'éclairer les esprits, de faire prendre conscience, de comprendre, d'exercer dans la lucidité le métier de l'historien.⁶⁰ Au regard de la tension voulue, cette histoire- récit, plutôt problème, implique une double référence à la théorie des champs sociaux selon Pierre Bourdieu⁶¹ et à la conception de l'histoire comme explication d'intrigues, ou tranche de vie que l'historien découpe à son gré pour rendre objectif les faits et chroniques.⁶²

⁵⁹ H. Rousso, *Vichy. L'événement, la mémoire, l'histoire*. Paris, Gallimard, 2001.

⁶⁰ Obenga, T., *L'histoire sanglante du Congo Brazzaville*, Paris: Présence Africaine, 1998, p.19

⁶¹ P. Bourdieu, *Question de Sociologie*, Paris: Minuit, 1984

⁶² P. Veyne, « Foucault révolutionne l'Histoire » in *Comment on écrit l'Histoire*, Paris: Seuil, 1979

La matière de l'histoire immédiate est souvent, sinon toujours, l'événement politique, brutal, massif, explosif, détruisant les complexités sociales. Si cette histoire se caractérise par le temps court, l'événement – traumatisme, l'historien dont la compréhension et le sérieux des analyses sont guidés par la critique n'examine que la réalité sociopolitique pour l'expliquer au mieux. L'histoire du mouvement Nsilulu peut être appréhendée à travers quatre coupes chronologiques.

- La **première période** part du 15 octobre 1997 au 28 août 1998. C'est la phase de la constitution d'une manière autonome des guérillas dans le Pool. Elle évoque les enjeux de la crise de l'Etat post-colonial (création des milices, coup d'état, guerres civiles, autonomisation miliciennes, etc), la militarisation du champ politique et la criminalisation des opérations militaires dans les régions sud du Congo et la reprise de la violence armée dans le Niboland et dans le Pool. Cette période peut être considérée comme fondement historique et sociologique du mouvement dans le champ politique et religieux au Congo Brazzaville.

- La **deuxième période** débute le 29 août 1998 avec le déclenchement des hostilités à Mindouli (Pool) et s'achève le 29 décembre 1999, par la signature des accords de cessation des hostilités au Congo. C'est surtout la période de la territorialisation de la violence dans le Pool. L'irruption milicienne et la nouvelle décomposition du paysage politique née de la victoire militaire de 1997, permettent la réactivation des croyances anciennes (Kongo dia Ntotila, antonisme, kimbanguisme, matsouanisme.), la réappropriation des dynamiques de résistance, la décomposition des identités ethno-régionales. Cette période est aussi celle de la fin des hostilités dans la partie sud du pays et du rachat des opposants armés et politiques.

- La **troisième période** est celle qui débute après les accords de décembre 1999 et s'achève par les engagements croisés du 17 mars 2003. C'est la phase de l'épopée Ntumi au sein du Conseil National de la Résistance (CNR), la montée en puissance des nouveaux codes et sémantiques de guerre, l'intensification de la violence milicienne dans le Pool. Elle coïncide avec le lancement de la première phase du processus DDR et le rétablissement de l'autorité de l'Etat dans le Pool.

- La **dernière période** couvre l'après mars 2003 jusqu'au 31 décembre 2007. Elle analyse la réorganisation des fondements idéologiques du mouvement, la révocation milicienne dans le Pool, la redistribution des logiques prédatrices, les soubresauts de la violence, la transposition des revendications politiques de Ntumi et son échec de prise de fonction, en tant que Délégué à la Présidence chargé de la Promotion des valeurs de la paix et de la réparation des séquelles de guerre.

Rhétorique politico-militaire et la crise sociopolitique

Prémices de la crise de l'Etat post-colonial et recomposition du paysage politique

Dans le contexte de crise de la fin des années 1990, le cycle de violence qui s'est intériorisé dans les pratiques sociales a entraîné des bouleversements énormes. La mise en place du mouvement Nsilulu en 1998 a suscité un écho national. La Conférence nationale souveraine de 1991 permis la mise en place d'un cadre de renouveau démocratique. Il a été amplement démontré qu'au cours des assises, les idéologies dogmatiques de l'unité, de l'intégration et de construction nationale n'ont abouti qu'à la paralysie de la société. Et pourtant, la conférence nationale souveraine

reste susceptible d'un croisement de regards pour relever de nouvelles problématiques. Elle apparaît ainsi comme le lieu de cristallisation, le site de confrontation des enjeux de la société congolaise contemporaine dans sa configuration actuelle.⁶³

L'avènement de la démocratie a favorisé l'émergence de trois figures politiques se sont illustrées à travers les alliances, contre-alliances et mésalliances. Il s'agit de Denis Sassou Nguesso, Pascal Lissouba et Bernard Kolelas. Le champ politique s'articule désormais en trois entités distinctes et antagonistes. Chacun de ces blocs s'est constitué à partir d'un territoir spécifique, possède un chef politique avec une autorité contrastée. Les confrontations qui ont suivi cette période portent d'ailleurs la marque de la recomposition instable de la classe politique, révélée par des alliances circonstancielles et éphémères, à l'origine des violences politiques. Ces alliances ne traduisent en réalité que la volonté de chacun de ces trois leaders d'accéder et/ou de conserver le pouvoir.

Bandes armées, milices politiques et reproduction de la prédation politique

Dès 1992, la privatisation de l'Etat au Congo a été d'autant plus effective, prenant la forme d'une partition territoriale avec des « *partis- Ethnies* » qui s'étaient repartis des zones d'influence ou fiefs électoraux, avec à la tête un leader charismatique, une milice d'autodéfense. Les conséquences de la dérive autoritaire ouverte en 1993 (dissolution de l'Assemblée nationale, alliances, conflits armés.) nous incite à noter la disparition des repères garantissant la légalité de l'Etat. La multiplication des foyers de tensions s'accompagne de la mise en place de milices qui apparaissent et répondent à la crise d'Etat.

La milicianisation traduit le processus de radicalisation, de mobilisation et d'émergence des milices dans le champ social. L'introduction de nouvelles logiques de régulation du jeu politique et la socialisation d'une culture politique autoritaire sont apparues comme des formes de normalisation et de révocation du phénomène milicien. Ainsi, le champ politique a été dominé par les factions miliciennes suivantes: Zoulou, Aubervillois, Cocoyes et Mambas pour Pascal Lissouba ; Ninjas pour Bernard Kolelas ; Cobras de Denis Sassou Nguesso ; Requins de Thystère Tchicaya et Faucons de Yhombi Opango.⁶⁴ L'émergence du gangstérisme et brigandage politique comme forme de banditisme politique laisse le champ libre à la militarisation politique qui traduit de fait l'usage des gangs et de la brutalité comme procédure ordinaire pour renforcer le dysfonctionnement de l'appareil étatique, puis que l'Etat en tant que cadre et forme de domination apparaît comme le principal acteur de la violence.⁶⁵

⁶³ Bowao, C., 1995, « Congo, CNS, Ethnopartisme et démocratie: la ruse historique» in *Démocratie africaine* n°4 octobre- novembre, pp. 12-18; Ndinga Assitou, 1991, *Regard croisé sur la Conférence Nationale Souveraine congolaise*, Brazzaville: INC

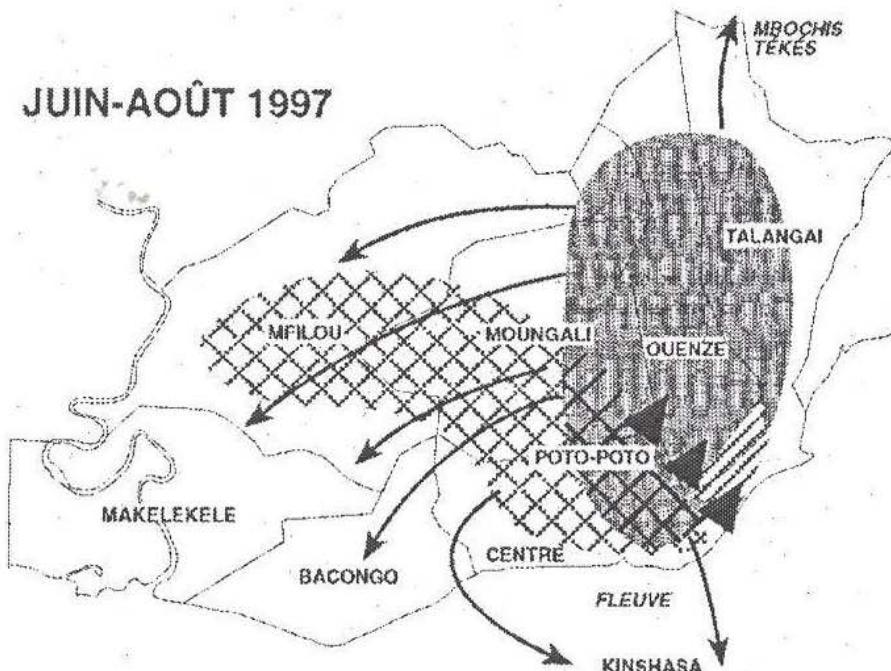
⁶⁴ Ngodi E.,2006, *Milicianisation et engagement politique au Congo Brazzaville*, Paris: l'Harmattan

⁶⁵Chabal,P.1991,« Pouvoir et violence en Afrique post-coloniale » in *Politique Africaine* 42, juin, pp51-64

Fig.3-Brazzaville des milices entre 1994 et 1997



JUIN-AOÛT 1997



- Soulèvement des Cobras de D. Sassou Nguesso

Dans le contexte de crise de modèle culturel et de marginalisation économique, les jeunes se sont intégrés à diverses factions miliciennes dont l'un des traits dominants reste le brigandage avec son cortège de viols, toxicomanie et violences multiformes. L'existence des milices a été le symbole de la privatisation de l'Etat avec pour corollaire l'échec des politiques économiques et sociales, l'autonomisation milicienne et la montée de la criminalité et le développement du banditisme accru. La popularisation de la violence milicienne, c'est-à-dire l'irruption progressive dans le champ étatique des catégories sociales a inauguré au Congo, un nouveau mode de légitimation politique. C'est donc sur fond de réactivation d'affects négatifs sédimentés que se produisent les violences miliciennes. Désormais, les milices radicalisent la violence à travers la recomposition des identités ethniques et régionales.

La lutte se radicalise autour de nouveaux acronymes et ethnonymes qui entrent dans la mentalité congolaise comme des produits de décomposition politique et sociale. La normalisation des milices dans le fonctionnement des partis politiques durant la guerre civile de 1993-1994 officialise une certaine autonomie aux acteurs sociaux qui agissent dans toute l'impunité comme des véritables bandits. On a vu des quartiers entiers devenir des zones de sans droit. Les Ninjas de Bernard Kolelas avaient le monopole de Baongo et Makelekele, contrôlant le port illégal de la Main Bleue où ils pouvaient racketter les voyageurs, trafiquer les armes et prélever les impôts. Parallèlement, les Zoulou et Aubévillois de Pascal Lissouba qualifiés de Mercenaires du pouvoir contrôlaient le quartier Mfila.

La guerre civile de 1997 a favorisé la réactivation de l'opposition nordiste/sudiste construite à la suite de la militarisation du champ politique. Les affrontements opposent les milices cobras de Denis Sassou Nguesso à celles de Pascal Lissouba (Cocoyes, Mambas) à Brazzaville, transformée en champ de bataille. Du fait de l'effondrement de l'Etat et de la montée d'une para légitimité milicienne, la crise identitaire prête le flanc aux discours ethnocistes qui sont conçus pour massifier des réalités complexes.

Manœuvres politiques et quête de légitimité politique

En dépit de la victoire militaire de Denis Sassou Nguesso en 1997, le Gouvernement n'avait pas au regard du climat d'instabilité et d'insécurité qui régnait pris des mesures efficaces pour désarmer et démanteler les milices privées affiliées aux partis politiques (Cobras, Ninjas, Cocoyes). Le climat d'impunité entretenu par les Cobras appuyés par les soldats angolais, rwandais et tchadiens laissait présager des menaces d'une guerre civile. Les miliciens vainqueurs légalisés par l'attribution des avantages sociaux comme effort de guerre (droit de piller, véhicules, tenues, argent), en profitent pour éliminer les anciens miliciens des autres factions.

Le développement des écuries a été la forme récurrente de révocation milicienne dans le camp des victorieux de la guerre de 1997, c'est-à-dire les miliciens cobras. Les quartiers de Brazzaville sont devenus des sanctuaires où les hommes en uniforme opèrent en toute impunité. Les écuries ont ouvert la voie à la cupidité de l'Etat, au pillage à des fins d'enracinement et d'accumulation de pouvoir, à l'accaparement des ressources économiques à des fins privées, au développement des

actes inciviques (braquage, arrestations, escroquerie), à la criminalisation de l'Etat qui tient du fait des délits de braconnage, la militarisation et les violences criminelles et à la montée des activités incontrôlées.

Le désarmement des milices dans les régions sud du Congo (Pool, Niari, Bouenza) se déroule dans un contexte d'impunité généralisée. L'opération colombe conduite par les troupes angolaises et les officiers des FAC en mars 1998 avait pour mission d'après ses concepteurs, de pacifier le pays, sécuriser les populations et démanteler les milices privées. Mais, les exactions commises par les miliciens envoyés sur le terrain amorcent un climat d'instabilité politique et d'insécurité. Les premiers signes de la révolte se profilent à l'horizon au regard des exactions sur les paisibles populations : racket, viols, tortures, arrestations et assassinats. Le 1er avril 1998, les Cocoyes de Mouyondzi dans la Bouenza réagissent contre les miliciens Cobras qui veulent un désarmement systématique des jeunes de la contrée. Les affrontements mirent en lumière des atrocités d'une envergure et d'une ampleur insoupçonnées: arrestations et exaction, pillages, harcèlement, enlèvements...

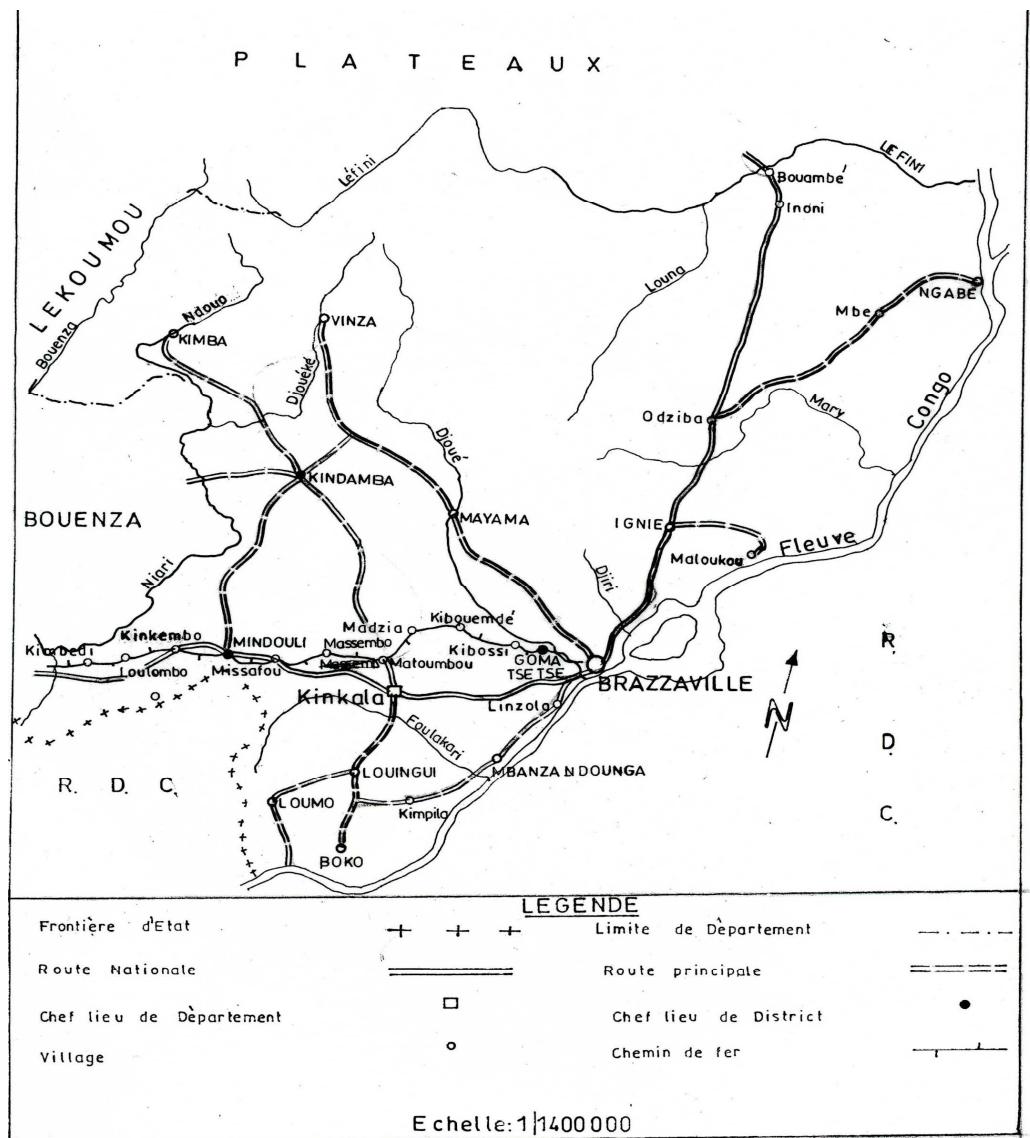
La région du Pool ne fut pas écartée de ses exactions. Pendant des mois, des rumeurs sur les assassinats des anciens Ninjas pourtant réfugiés dans les villages circulaient. Des histoires sur les assassinats sans recours possible, comme le reste les arrestations tout aussi arbitraires des membres des présumés en rapport avec les anciens dirigeants qui rappellent que l'ère de la dictature s'était bien réinstallée. C'est dans ce contexte que le mouvement Nsilulu voit le jour et s'engage dans la longue guerre civile.

Révocation milicienne et engagement des Nsilulu dans la crise sociopolitique

Dès juin 1998, le Pool connaît les affres de l'opération Hérode. La population menacée dans ses valeurs culturelles refuse de se soumettre à la domination angolaise et rwandaise. Ce refus de demeurer sous l'emprise néocolonialiste déclenche des protestations qui vont aboutir à la formation d'une bande armée messianique dans le Pool. La décomposition de l'Etat a été un terrain favorable de l'effervescence et de la créativité de l'expression de la recherche de l'absolu. Le conflit armé déclenché dans le Pool en aout 1998 a ainsi traduit ainsi les limites de l'autorité de l'Etat importé⁶⁶, en proie à une crise de territorialisation de l'ordre politique et aux groupes privés qui confisquent des parcelles de l'Etat (régions). Il a ouvert la voie aux dérives identitaires, aux manipulations politiques, et à l'autonomisation des miliciens Nsilulu du Pasteur Ntumi face à l'Etat. L'émergence d'un Homme Fort, le pasteur Ntumi dans la région du Pool a été le symbole de la dérive qui a discrédité l'Etat et renforcé sa privatisation. L'accaparement territorial et surtout l'interdiction d'accès à des espaces contrôlés par les Nsilulu s'exercent par le biais de commandement en tant que coercition, caporalisation et même enregistrement des logiques de crise.

⁶⁶Badie B, 1992, *L'Etat importé. L'Occidentalisation de l'ordre politique*, Paris: Fayard

Fig.4. Carte de la région du Pool



Remobilisation milicienne et violence dans le Pool

L'état de crise dans lequel s'est trouvé la région du Pool entre juin et décembre 1998 a mis en lumière des dynamiques controverses, des actions et tendances divergentes et la pluralité d'enjeux contradictoires. Les calculs des uns et des autres ont permis de camoufler dans la recherche des solutions vers la paix, les intérêts égoïstes, créant ainsi des logiques de crises politiques, économiques et sociales. Le recours de la violence dérive de la vulnérabilité de l'Etat, les visées conservatrices du pouvoir, l'échec de la socialisation, le souci de conserver ou de renforcer la domination, la perte des valeurs de référence, la socialisation politique, la marginalisation des couches sociales, l'exclusion sociale (chômage, précarité et déclassement...) et les inégalités de développement. Les incivilités, la prolifération des désordres favorisent le sentiment d'insécurité et deviennent une cause fréquente de la croissance de la délinquance.⁶⁷

La guerre du Pool déclencha en août 1998 d'après certaines sources, par une histoire sordide d'un trafic de chanvre. Le réseau explosait de la mesquinerie des policiers membres de la mafia. Ce sont eux qui assuraient l'opération finale de vente. Ce jour-là, le haut fonctionnaire Directeur Régional de la Police nationale ne voulut rien savoir, lui qui avait encaissé la vente, et qui pour des raisons jamais élucidées ne voulut pas reverser les parts aux producteurs. Il assassinait trois d'entre eux qu'il avait arrêté sans résistance dans le village Kindamba Ngueri.⁶⁸

L'arrestation des producteurs de chanvre avait eu lieu devant de nombreux témoins. Certains de leurs amis prirent courage pour aller vérifier leur lieu de détention. Ils s'étaient munis de fusil de chasse. C'est en chemin qu'ils découvrirent les cadavres inhumés, les têtes à moitié enterrées. Ils décidèrent de poursuivre leur route jusqu'au commissariat de Mindouli où ils tuèrent le commissaire, incendiant également les locaux du poste. C'est là le début des hostilités dans le Pool. Le prétexte de nettoyage des poches de bandits par l'Armée renforce la résistance des miliciens contre d'éventuels projets d'extermination en gestation. Les unités des miliciens cobras sont déposées dans les différentes gares tout le mois de septembre 1998. La radicalisation de la violence pousse Ntumi à mobiliser les jeunes le long de l'axe Chemin de fer, pour une formation militaire à Biniogna.

Un informateur s'explique à ce sujet en ces termes:

« Après la guerre civile de 1997, le Révérend Pasteur avait rejoint ses parents dans le Pool. Il était accompagné par ses malades (fous). Mais au regard du contexte de terreur généralisé dans la région, il décide après avoir reçu une vision de Dieu, de mobiliser les jeunes du Pool pour un changement social. Il forme près de 500 jeunes dans les forêts de Biniogna. Ce sont ces jeunes qui vont faire la guerre contre les troupes étrangères et les miliciens Cobras dans le Pool.»

Cette mobilisation informelle est reconnue par la plupart des miliciens comme le point de départ de la mise en place d'un mouvement de contestation, qui au départ, reste sans coordination et sans concertation qui va résister contre le régime de Brazzaville. Dans toute la région, la situation est extrêmement tendue et beaucoup de gens quittent le Pool pour s'installer à Brazzaville et dans les régions

⁶⁷ Hannoyer, *Guerres civiles. Economie de la violence, dimension de la civilité*, Paris : Karthala. 1999

⁶⁸ Les témoignages concordants sur l'attaque de Mindouli le 29 août 1998 confirment cette thèse.

voisines. Les affrontements gagnent l'ensemble du Pool. Les symboles de l'Etat sont pris pour cibles et les populations massacrées par les belligérants. Les Ninjas se replient le long du chemin de fer et réussissent à bloquer à train à la gare de Missafou. Les armes pillées leur permettent de mener des offensives vers Brazzaville, qu'ils attaquent le 18 décembre 1998.

Au lendemain de l'échec de la prise de Brazzaville les 17 et 18 décembre 1998, la recomposition des identités collectives des guerriers va permettre la montée en puissance du banditisme accru dans le Pool. Quelques seigneurs de guerre font désormais régner la terreur : Yogoshi, Taforo, Toumar, Monganga, etc. C'est à ce moment qu'apparaissent les Nsilulu qui tiennent au départ à se démasquer des traditionnels Ninjas de Bernard Kolelas se disaient au départ Ninjas- condors, puis Nsilulu. Ils étaient désormais sous l'autorité d'un chef mystique, un homme d'une trentaine d'années, connu surtout par ses capacités thérapeutiques à ramener à la raison tous les schizophrènes. Des milliers d'anciens Ninjas de Kolelas sont devenus les fidèles de ce prophète, qui leur apportait un cadre idéologique de lutte. Pour les anciens Ninjas qui avaient accepté de suivre Ntumi, le premier devoir était celui de renoncer leurs liens passés avec Kolelas et renier leur engagement passé pour le MCDDI. Ces combattants ont acquis dans un contexte de précarité économique, de crise de l'Etat, une autonomie relative dans le Pool. Ce sont les Nsilulu, terme diversement interprété : Sauveur, promesse, apôtre et disciples. Il s'agit de la première milice congolaise devenue le bras armé d'un prophète.

La mobilisation de cette milice s'est faite au départ sous différentes formes dont les écuries. Le terme écurie est un néologisme élaboré par des acteurs sociaux pour désigner la forme de mobilisation des jeunes dans le cadre de la guerre. Elle exprime la structure de l'unité formée au cours de l'action violente par les combattants ou leur patron, comme ce fut le cas des cobras en 1997. Ces structures se sont constituées autour des anciens Ninjas de Kolelas, repliés dans le Pool à la suite de l'exil de leur leader. Ces Ninjas, privés d'une véritable coordination et organisation militaire ont dû résister en décembre 1998 de manière disparate sous l'autorité des seigneurs de guerre.

La réactivation de la croyance messianique Nsilulu ne peut se comprendre que par rapport au contexte socio- politique propice à la délinquance de l'Etat congolais entre 1997 et 1999. Le prophétisme politico- militaire a fini par prendre des formes de banditisme social recyclé dans le crime. L'organisation des Nsilulu est très différente des autres factions miliciennes. L'on se rend compte qu'il s'agit des combattants spirituels. Les Nsilulu qui ne sont pas classés par rapport aux groupes politiques se sont organisés de leur manière. Ntumi se veut un chef charismatique, mystique avec des capacités thérapeutiques à ramener à la raison les schizophrènes. Aux yeux des jeunes Nsilulu, Ntumi apparaît comme un Prophète de guerre, un guide et envoyé de Dieu, chargé de purifier la société congolaise et d'instaurer un nouvel ordre social plus juste et équitable. De ce fait, ils subissent une formation spirituelle. Ils ont des séances de prières, des tabous alimentaires, des techniques de combats.

Les miliciens sont des combattants à mains nues, qui dédaignent de s'encombrer d'armes sophistiquées, sataniques selon leur vision du monde. Ils privilégièrent la prière d'invocation à Saint Michel, qu'ils jugent comme l'arme la plus efficace contre la stratégie militaire. Cet ange leur interdit l'utilisation des armes de

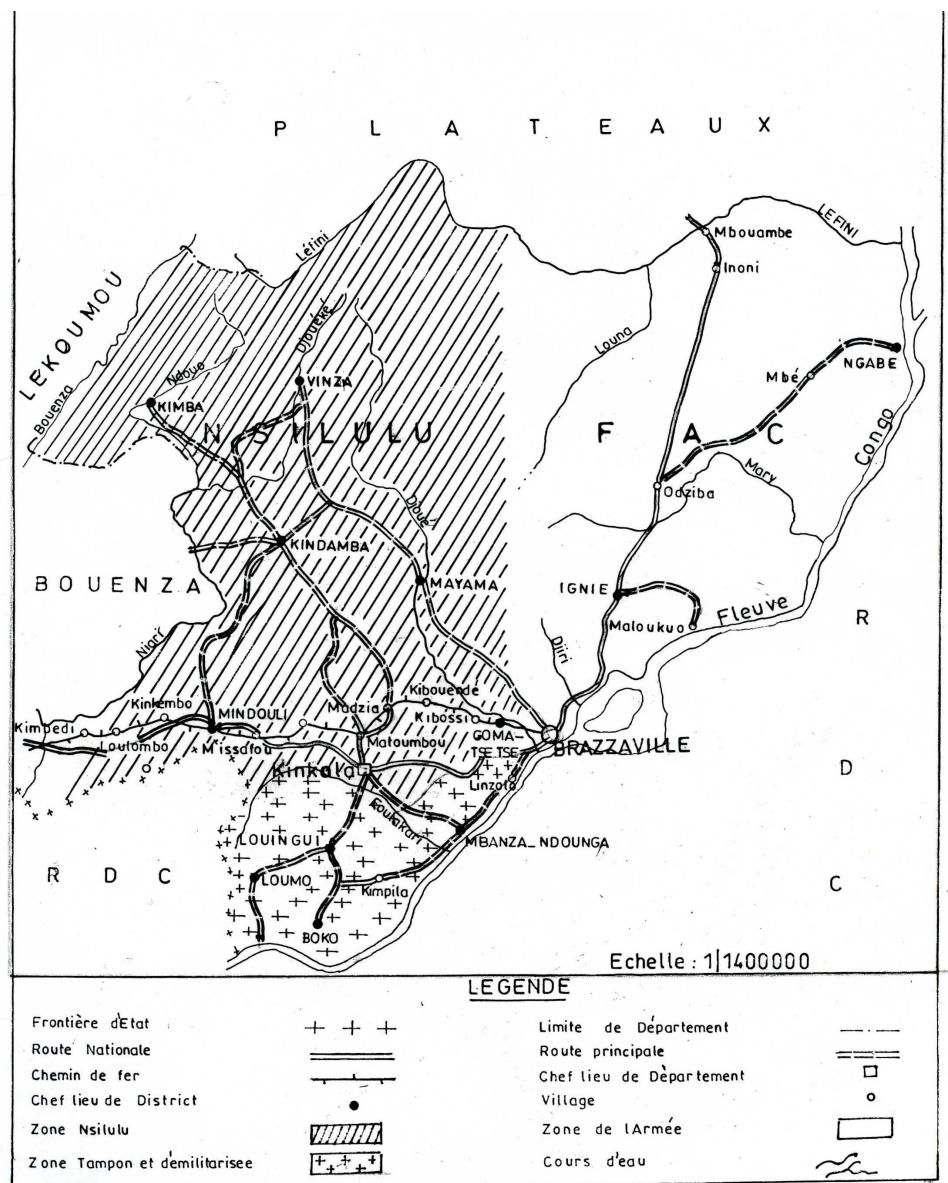
l'ennemi. Pour les Nsilulu, les images de Saint Michel (Ange) et de Matsoua (Messie) sont incorporées dans les cultes, les imaginaires sociaux et religieux en tant que figures opératrices d'actions nécessaires au renforcement de la croyance messianique. Ce constat amène à préciser le caractère religieux et politique de ce mouvement messianique et la rhétorique militaro- prophétique de Ntumi.

En instrumentalisant le combat des miliciens autour des idéaux religieux, Ntumi a développé la culture messianique dans la lutte armée au Congo. C'est pourquoi, un regard critique s'impose pour analyser les dimensions messianiques de la résistance des miliciens Nsilulu dans le Pool. Ntumi a été le premier prophète Kongo à prendre les armes et à diriger personnellement une armée composée des jeunes pauvres pour sauver un peuple opprimé.

Après la signature de l'accord de cessez-le-feu et de cessation des hostilités le 29 décembre 1999, la tenue du dialogue national en mars 2001, la mise en place des institutions issues du référendum constitutionnel et des élections présidentielle, législatives et locales de 2002, cette première phase de la crise politique prit fin dans le Pool et l'ensemble des régions du sud, où les affrontements avaient opposé les Forces Armées Congolaises aux miliciens Cocoyes et Nsilulu entre 1998 et 1999. L'intervention militaire du 29 mars 2002 présentée comme une " simple opération de police " dans le Pool s'est transformée en guerre civile. L'intervention gouvernementale mobilise d'importants moyens militaires dont des hélicoptères de combats. Diverses sources concordantes estiment à 10.000 environ les hommes engagés sur le terrain dans le Pool: les soldats angolais et tchadiens, les anciens soldats des Forces armées zaïroises (FAZ) et des Forces armées rwandaises (FAR), les Interhamwe et les Cobras. En face, Ntumi oppose moins de 500 hommes, peu équipés mais très mobiles et ayant l'avantage de la connaissance du terrain. Il compte également sur plusieurs milliers d'ex-miliciens Cocoyes et Ninjas, pour des alliances circonstancielles.

Cette deuxième phase du conflit armé dans le Pool s'étend de mars 2002 à mars 2003. Elle semble être la plus violente des crises congolaises. Les opérations militaires menées dans cette région par les forces gouvernementales et qui étaient censées venir à bout les "Nsilulu" du Pasteur Ntumi, s'accompagnaient de violences graves sur les populations civiles et sur leurs biens: exactions et menaces, sévices sexuels sur les enfants et sur les femmes, enlèvements et exécutions sommaires de tout jeune garçon soupçonné d'appartenir aux groupes armés " Nsilulu ", disparitions, bombardement de sites de réfugiés par des hélicoptères de l'armée, braquages, mise à sac et destructions de maisons et même abattage des arbres fruitiers, devinrent le lot quotidien des habitants du Pool. Les miliciens, rivalisaient d'ardeur par des mêmes violences cruelles, traitements humiliants et dégradants sur ces populations civiles déjà appauvries par la crise économique.

Fig.5 : Occupation militaire du Pool de 1999 à 2002



Entre octobre 2002 et mars 2003, les populations du Pool ont vécu un véritable supplice. Pillages, viols, tortures et assassinats étaient leur lot quotidien. Les miliciens, pourtant pour la plupart issus des communautés villageoises et tribales situées dans les zones d'affrontements, rivalisaient d'ardeur par des mêmes violences cruelles, traitements humiliants et dégradants sur ces populations civiles déjà appauvries par la crise économique.

Devant le caractère récurrent de cette crise armée, les populations civiles ne comprenaient donc pas les motivations des rebelles qui luttaient contre le pouvoir. Elles ne comprenaient pas non plus la position du gouvernement qui tentait de faire croire à la face du monde qu'il ne se passait rien de grave dans le Pool sur le plan humanitaire et des droits humains. Ces hommes et ces femmes désabusés perdaient confiance et se demandaient si tout cela n'était pas fait à dessein, se demandaient pourquoi ce peu d'engagement de la communauté internationale à trouver des solutions à cette crise qui perdurait.

Les miliciens ont attaqué des moyens de transport comme des camions ou des trains, ainsi que des civils non armés, faisant de nombreux morts. C'est ainsi que le 4 avril 2002, des Nsilulu auraient ouvert le feu sur un train dans la région du Pool, tuant deux passagers et en blessant au moins 14. Le 27 septembre 2002, à Ngouela, sur la route reliant Brazzaville à Pointe-Noire, la seconde ville du pays, des miliciens auraient tué un homme lors de l'attaque d'un camion qui transportait des civils non armés. Ils auraient battu les autres passagers et se seraient emparés de leurs biens qui étaient à bord du camion. Certains des 5000 civils qui, en mai 2002, ont fui la région du Pool pour rejoindre Brazzaville, ont déclaré qu'ils avaient été chassés de chez eux par des miliciens à Mbanza-Ndounga, à Goma Tsé-Tsé et à Boko.

Entre juillet et novembre 2002, les militaires ont perpétré des exactions à grandes échelles dans les villages du Pool, qui ont été incendiés, pillés et vidés de leurs habitants. Ils ont exercé massivement des violences sexuelles à l'égard des femmes. Les témoignages recueillis par les organisations humanitaires dans le Pool, corroborent l'horreur vécue par les populations civiles prises en étau des parties belligérantes. Le viol a été régulièrement utilisé comme une arme de guerre.⁶⁹ Cette systématisation rend compte de la spécificité de la guerre qui fait du corps de la femme, le terrain privilégié des affrontements symboliques, la métaphore du champ de bataille où à défaut d'ennemis, il faut détruire ce qui rappelle sa présence: «saccager les femmes du Pool»⁷⁰.

Selon leurs témoignages, ceux qui refusaient de partir étaient tués. On ignore l'identité et le nombre des personnes tuées par les Nsilulu. Le 30 septembre, une mine terrestre apparemment posée par des miliciens a tué au moins 27 personnes et blessé une trentaine d'autres lorsqu'elle a explosé sous un train de marchandises au sud de Brazzaville. Les Nsilulu auraient pillé les trains, remplis de nourriture et d'autres

⁶⁹Pambou Marie-Odile, «La guerre comme révélateur de la violence faite aux femmes » in *Rupture* n°11-12, Pointe-Noire, juin 1998; Galloy Martine-Renée, « Femmes, conflits et paix au Congo» in *Tumultes* n°13, 1999, p.146; Cathérine Bonnet, «Le viol comme arme de guerre au Rwanda. Du silence à la reconnaissance», *Victimologie*, juillet 1992, p.7-13

⁷⁰Yengo, P., *La guerre civile du Congo Brazzaville*, Paris, Karthala, 2006, p.373

denrées, avant d'y mettre le feu. Ils ont déclaré qu'ils avaient attaqué ce train car il transportait de l'armement militaire destiné aux forces gouvernementales.

Les bombardements des hélicoptères dans les localités de Yangui, Kimbeti, Kindamba Ngouedi en novembre 2002 avaient entraîné un exode massif des populations vers Brazzaville. D'autres attaques ont été poursuivies dans les districts de Boko, Loumo et Louingui.

Le 4 décembre 2002, dans la région de la Bouenza (sud du pays), sept hommes armés soupçonnés d'être des Nsilulu ont enlevé deux employés du Comité international de la Croix-Rouge (CICR). L'une des victimes était un ressortissant français, travaillant en tant que spécialiste des situations d'urgence, et l'autre un ingénieur sanitaire congolais. Ils avaient pour mission d'évaluer les besoins en aide humanitaire de la population civile de la région. Ils ont été libérés dans la région de la Bouenza, apparemment sains et saufs, le 28 décembre.

Les Nsilulu ont placé l'axe chemin de fer dans le carcan de la violence, multipliant des attaques sur les trains marchandises, pillant les populations en fuite et rackettant toute personne considérée comme « infiltré».

Dans pareilles circonstances, les réseaux de traîquants profitent bien souvent des périodes de troubles pour s'imposer par différents moyens. D'après certains témoignages recueillis lors de nos enquêtes de terrain, des militaires ont été au cœur d'une véritable économie de l'ombre, faite de contrats secrets, de transferts illicites et des trafics clandestins d'armes. « *Les Nsilulu ont des complices qui les ravitaillent en armes depuis Brazzaville. Avec leurs armes neuves, ils ont les mêmes équipements que l'Armée* ».⁷¹

Cette déclaration confirment les allégations selon lesquelles Ntumi aurait été une simple fabrication du régime de Brazzaville pour pérenniser la guerre dans le Pool et camoufler les sombres desseins. Devant l'interminable guerre du Pool, Monseigneur Portella Mbouyou se demandait sur RFI le 25 novembre 2002 comment les miliciens arrivaient-ils à acquérir de nouvelles armes et à lutter contre l'armée. Et à un ministre du Pool (Claude Nsilou) de répondre, c'est le pouvoir qui entretient la rébellion.⁷² La construction des sanctuaires armés le plus souvent ouvrent les sociétés aux économies criminelles avec des bandits politiques qui font régner de l'ordre et du désordre. Dans la crise du Pool, il convient de noter la diversité des acteurs dont la responsabilité demeure partagée dans les crimes commis sur les populations civiles. En dehors de l'armée dont le rôle explicite a été évoqué, les Nsilulu ont été aussi des acteurs importants dans la crise.

Au demeurant, la crise a conduit vers la structuration d'un ordre socio-politique interne inédit, permettant parfois aux miliciens de contrôler partiellement ou totalement des circuits économiques. A la différence des autres conflits africains dont la prédatation se réalise par la négociation des armes et munitions contre les matières premières, la crise du Pool se déroule dans un contexte d'accroissement de la pauvreté, où l'intensification des confrontations armées a contribué grandement à la dégradation des conditions de vie des populations et

⁷¹Cet informateur a préféré garder l'anonymat. Il s'agit d'un officier des Forces Armées Congolaises.

⁷²BBC Afrique 10 février 2003

même des miliciens. La relation entre rareté économique, désorganisation sociale et paupérisation a été très pertinente.

Les Nsilulu ont dû se militariser et entamer la conquête des ressources par la destruction et le pillage des avoirs, la saisie et la vente de toutes sortes de produits (drogues, biens pillés, armes). Ils ont eu le monopole de convoyer les trains voyageurs dans le Pool (Goma Tse Tsé- Kimbédi), car les forces de sécurité (gendarmerie) n'avaient pas accès dans cette zone de non droit. Dès lors, ils avaient la possibilité de procéder à des taxations privées. Les passagers dans les trains voyageurs (Air Pool et Océan) se devaient de payer les taxes de bagage (1.000 à 3.000 Fcfa), des frais d'occupation de l'espace selon le tarif fixé par les miliciens et les taxes de transit dans le Pool et les billets. D'où ce droit de procéder à des racketts ou extorsion d'argent sur les voyageurs.

Un autre moyen de survie utilisé par les miliciens, c'est l'installation des douanes internes. Le long des barrages tenus par les miliciens, des taxes et infractions sont imposées par véhicule de transport. Il faut payer les frais de péage, de passage et de chargement. Toutes ces pratiques de banditisme représentent pour les miliciens l'unique possibilité d'acquérir des moyens. Ils ont pris l'habitude de multiplier des attaques des trains des marchandises, tuant parfois de dizaines de passagers clandestins ou d'attaquer des épiceries des commerçants dans le Pool.

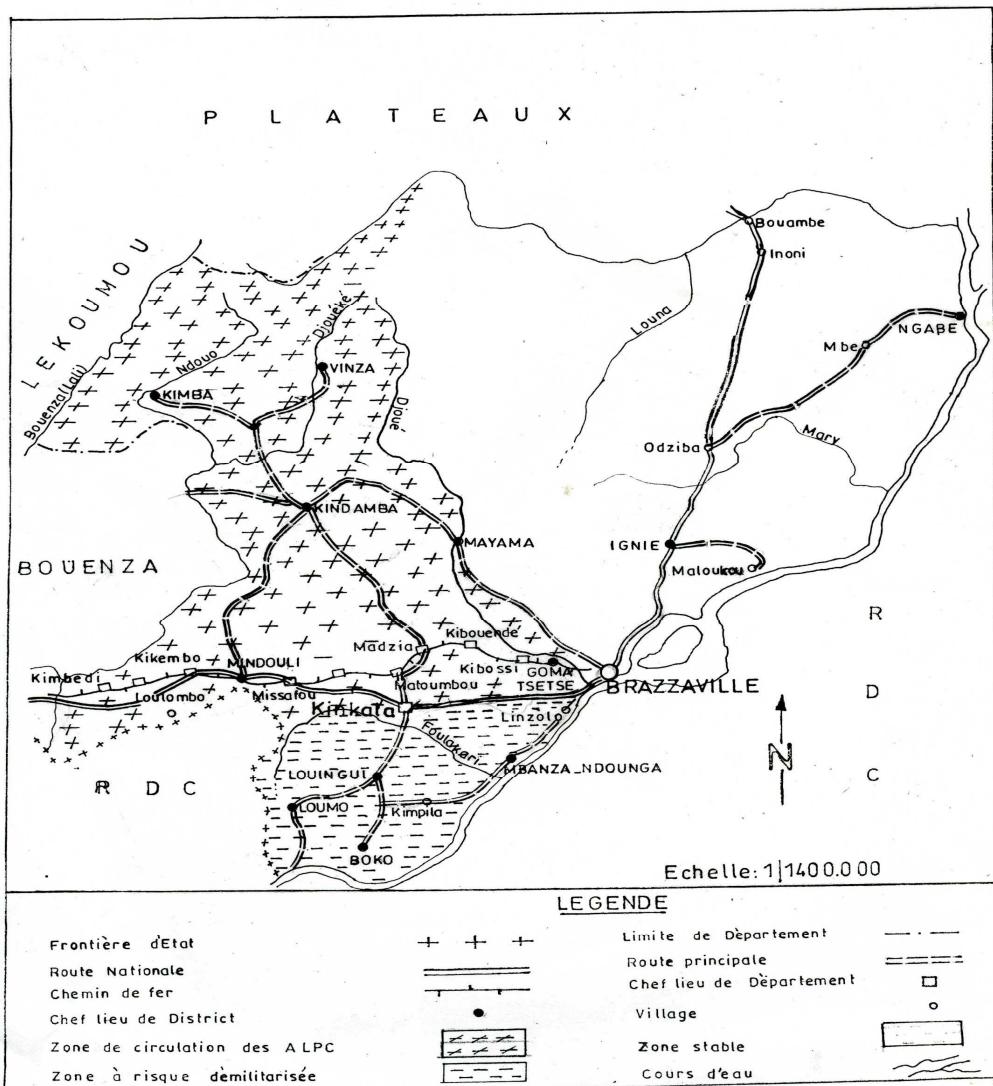
Les accords dits engagements croisés signés en mars 2003 avaient mis fin à la guerre dans le Pool et relancé le débat sur le phénomène Ntumi. Le problème de la circulation des armes légères dans le Pool s'étend bien au-delà du simple contrôle des frontières et d'efficacité du système sécuritaire. La porosité des frontières congolaise et l'absence de contrôle devant permettre de détecter les ALPC contribuent à la circulation de ces armes. Aujourd'hui, la libre circulation des armes légères constitue un danger permanent pour la sécurité dans la région: risques de reprise des hostilités, règlement des comptes, luttes et querelles intestines, braquages et racketts des populations, pillages, viols et vols à main armée, montée de la criminalité et du banditisme, assassinats et tueries.

Les Nations Unies comptent au Congo plus de 25.000 ex-miliciens. Si ces chiffres sont exacts, cela signifie que moins de la moitié seulement des anciens miliciens a été véritablement démobilisée. Le Comité de suivi de la paix estimait qu'en 2001, plus de 12.000 miliciens ont été démobilisés et 13.000 armes ramassées. L'appui du PNUD, de l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) et l'Organisation Internationale du travail (OIT) en faveur de la réinsertion des miliciens a permis, le financement de plusieurs micro- projets. Au total, 8.009 ex-combattants ont été assistés entre 2000 et 2001.

Avec la reprise des hostilités dans la région du Pool en avril 2002, la situation est devenue plus plausible. La crise a contribué à l'armement des miliciens Nsilulu sous le commandement du pasteur Ntumi. L'évaluation faite par les observateurs sur les Armes légères dans le pays a établi qu'il y avait environ 74.000 ALPC en circulation, dont 24.500 distribuées ou pillées des stocks des forces de défense et de sécurité nationales et 49.500 acquises auprès des démarcheurs et autres trafiquants.⁷³

⁷³ Spyros Demetriou, Robert Muggah, Ian Biddle, *Small Arms Availability, Trade and Impacts in the Republic of Congo*, Special Report, OIM and UNDP, April 2002.

Fig.6 : Zones démilitarisées au 31 décembre 2003



Chapitre 5

Permanence et rupture du mouvement Nsilulu dans les messianismes congolais

La plupart des messianismes ont été vêtus dans l'orbite de la mondialisation des rapports socio-religieux. En partant des énoncés messianiques du croire et des pratiques des adeptes, certains analystes ont mis en relief dans les messianismes postcoloniaux, devenus des Eglises indépendantes, l'articulation entre une origine locale et les apports chrétiens étrangers, tout en soulignant les visées anticolonialistes, voire révolutionnaires des messianismes religieux et politiques. Ainsi, de façon globale, le messianisme est avant tout, une réponse raisonnée à un trouble d'ordre sociologique et comme un ajustement à une situation de changement.⁷⁴ L'analyse du mouvement Nsilulu pose des problèmes de contextualisation. Dans le présent chapitre, nous analyserons les permanences et les ruptures du mouvement avec les autres messianismes kongos.

Permanence des mouvements messianiques congolais

	Antonisme	Kimbanguisme	Matsouanisme	Nsilulu
Antonisme		Kongo dia Ntотila	Kongo dia Ntотila	Kongo dia Ntотila
Kimbanguisme	- Appropriation de la lutte de libération du Mu-Kongo et de l'homme noir - Continuité historique des syncrétismes kongo		Idéal et combat commun : lutte coloniale, contestation, clandestinité,	Utilisation de la bible dans la lutte contre la domination
Matsouanisme	- Elévation de Kimpa Vita au rang de <i>ngunza</i> (mère de la patrie), sainte et messie	- Historicité des fondateurs menant la lutte contre la domination coloniale		Matsoua comme déterminant commun
Nsilulu	- Recours aux saints pour la libération du peuple: Saint Antoine (Kimpa Vita) et Saint Michel (Ntumi)	- Réappropriation du statut du messie Ntumua (Kimbangu) et Ntumi (Bintsamou)	- Fidélisation au combat politique de Matsoua - Construction identitaire de la larité	

⁷⁴ Bastide R., "Messianisme et développement économique et social", *Cahiers internationaux de Sociologie*, Paris, PUF, 1961, Vol. XXXI, p.12.

Ce tableau met en lumière les liens entre différents mouvements messianiques qui se sont développés dans l'espace Kongo.

Appropriation du mythe du Kongo dia Ntotila

Le champ d'analyse du mythe du Kongo dia Ntotila se révèle indispensable pour comprendre la permanence des mouvements prophétiques et messianiques dans l'espace kongo. Pour éviter que ce ne soient là que des élucidations en l'air, il convient de crayonner à grand traits les origines immédiates et lointaines de ce mythe.

D'après une certaine logique, Kongo dia Ntotila apparaît comme un mythe, inventé de toute pièce par Kimpa Vita, qui s'en serait saisi comme prétexte pour lutter contre les Portugais et assurer la réunification du Royaume Kongo. A ce titre, Kimpa Vita apparaît comme symbole de la résistance kongo à la barbarie occidentale et la domination. Ce succès de Kimpa Vita apparaît comme le fondement culturel des messianismes coloniaux et postcoloniaux qui trouvent leur enracinement. Le mouvement antonien a fait naître dans l'imaginaire social kongo, «l'âge d'or de la richesse», du bien-être social et de la libération, redonnant confiance à un peuple en désespoir. L'héritage historique de Kimpa Vita et de son mouvement se conçoit ainsi en triple rôle: mouvement de réappropriation de la résistance messianique; expression de la libération du peuple et enfin forme d'affirmation identitaire.

Lorsqu'on parle de Kongo dia Ntotila, mythe et légende s'imbriquent. Ce mythe représente le lieu de fortification et foyer d'édification de la culture et des croyances kongo. La construction de l'identité, la reconstitution du patrimoine culturel et la réorientation des enjeux de lutte passent par le retour aux sources. Cet épuisement de la tradition religieuse salvatrice demeure d'actualité. Procéder à une évaluation détaillée de toutes les opinions sur le Kongo dia Ntotila nécessite une discussion approfondie. Plusieurs témoignages concordant révèlent que le Kongo dia Ntotila représente l'unité du peuple kongo, un espace qui s'étendait de l'Angola jusqu'au sud Gabon, en passant par le Bandundu, le Bas-Congo et le Sud du Congo-Brazzaville.

Nous considérons le «mythe du peuple élu», comme toutes ces considérations que se font les peuples, à travers des mythes ou des légendes simplement élaborées par eux-mêmes, à partir de leur histoire, leurs rêves et leurs ambitions, mais qu'ils érigent en des valeurs absolues qui définissent leur existence et justifient leurs conquêtes des premières places dans la hiérarchie.

Dans ce contexte, l'on peut inscrire les Kongo qui aiment comparer leur histoire à celle des enfants d'Israël.⁷⁵ Comme les enfants Israël en esclavage en Egypte, eux aussi prônent un retour à la Terre promise, le Kongo-dia-Ntotila qu'ils prennent pour la genèse de leur civilisation. Certains pensent même que c'est là que se trouve le célèbre Jardin d'Eden. En effet, les conditions d'apparition des messianismes

⁷⁵ Dans l'histoire du Congo, les Kongo du Pool se disent partant de leur histoire, un peuple élu. Ils ont été victime de la déportation des Matswanistes (adhérents à l'idéologie d'André Grenard Matswa, précurseur des luttes anticoloniales au Congo-Brazzaville), des dictatures politiques et des massacres (guerre du Pool depuis 1998).

kongo ont été similaires dans l'histoire: contexte de crise, effondrement des valeurs et des modes de vie, déstructuration des liens sociaux.

Si l'idée messianique révèle d'abord d'un rêve de réhabilitation politique, d'un espoir de délivrance, elle se spiritualise très vite sous l'influence des traditions locales. La conception du peuple élu est reprise par Victorio Lanternari, en parlant des peuples opprimés. Pour lui, ces mouvements apparaissent comme des manifestations ou réactions au heurt culturel entre des peuples de niveaux différents. Ils développent, en dehors de leur caractère religieux, les thèmes de liberté et de salut. La liberté appelle à la révolte, "liberté de toutes suggestions et asservissements à des nations dominantes ou à des adversités quelles qu'elles soient". Le salut quant à lui ici, appelle à l'intégrité culturelle du groupe, "c'est le salut du risque de l'anéantissement comme entités historiques".⁷⁶

Plusieurs mouvements vont s'intérioriser autour du mythe du Kongo dia Ntotila, comme force agissante, vivante et pratique. Cette conception des faits, est soutenue par plusieurs récits collectés sur le terrain. La réélaboration des théories syncrétiques et l'émergence des formes d'irrédentismes organisées autour du messie ne sauraient être prise en compte que dans l'analyse du mythe du Kongo dia Ntotila. Dans le contexte de la domination, les Kongo ayant pris conscience de leur état d'exploités ont essayé à maints reprises de réunifier l'univers du Kongo dia Ntotila grâce aux idées des prophètes/messies.

Tout en constituant le point d'aboutissement d'une longue tradition protestataire, le Kongo dia Ntotila constitue le nœud d'interaction multiples et, un puissant catalyseur des clivages fondamentaux de la société kongo. D. Ngoie Ngalla estime que Ntotila est avant tout une création des tout premiers siècles de la formation du Royaume Kongo. Ce mythe devait investir si solidement l'imaginaire des populations que les vicissitudes de l'histoire ne purent, par la suite l'en dégommer.⁷⁷ Le mythe du Kongo dia Ntotila surgit donc, de la prise de conscience d'une sociabilité communautaire qui affirme une origine historique commune des groupes, la parenté biologique et l'appartenance à un même ancêtre. Ainsi, au regard de la tradition et de la mémoire collective, Ntotila demeure une valeur de vérité indiscutable. Il s'agit là des vérités parfois «falsifiables» qui ne résistent pas à une saine critique historique, obtenues en tordant le cou aux faits, ou transmises aux générations successives. Le mythe érode ainsi nombre de particularisme des composantes de la société globale entre lesquelles, à l'origine, les distances paraissent avoir été importantes.⁷⁸

Au-delà de la disparition du Royaume Kongo comme Etat organisé, le mythe de Ntotila n'a pas disparu de l'imaginaire du peuple Kongo, une présence qui paraît comme la preuve de l'énergie et du très long terme, mis en évidence pour façonner l'histoire contemporaine. Ntotila évoque donc un patrimoine intellectuel et spirituel commun.

La saisie parfaite de l'histoire du Royaume Kongo met en évidence, le rôle joué par Kimpa Vita, en tant que visionnaire politique d'émancipation des peuples opprimés. Engagée à conscientiser le peuple et mettre à l'honneur des valeurs

⁷⁶ Lanternari V, - *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, 1962.

⁷⁷ D. Ngoie Ngalla, *Aux confins du Ntotila..* Paris: Bajag Meri, 2007, p.11

⁷⁸ Ibid., p.8

culturelles kongo, cette prophétesse a opéré un effort de rassemblement pour restituer le sentiment de l'unité perdue.⁷⁹ Avec Kimpa Vita, le mythe autour du Kongo dia Ntotila est devenu le symbole de l'unité du peuple, du repositionnement identitaire et de la résistance.

Le mythe autour du Kongo dia Ntotila constitue en réalité l'essence de la culture kongo, prenant en compte l'universalité des phénomènes syncrétiques. En ce sens, on peut parler comme le fait remarquer André Mary de «formes de ruse sémantique qui manient subtilement la continuité et la discontinuité en matière de changement culturel».⁸⁰ Un des paradigmes de la syncrétisation mythique du Kongo dia Ntotila, est surtout, sa réinterprétation, qui prend en compte les rapports de pouvoir, les crises et les modèles anciens de lutte. D'où le sens d'une continuité historique dans l'émergence des nouveaux mouvements religieux postcoloniaux.

Le principe de coupure historique apparaît comme une alternance ou cohabitation au sein de cette même culture, des logiques ou de catégories en elles-mêmes incompatibles et irréductibles. Kongo dia Ntotila sert ainsi de « boîte à outils » pour la juxtaposition des croyances et pratiques religieuses. Dans la mémoire collective kongo, la prestigieuse construction du « Prince révolté » a survécu tout au long de l'histoire des messianismes kongo. Le mythe s'est emparé du nom fameux de messie, pour projeter l'image confuse de recherche de paradis perdu, le salut et le bonheur. Le Kongo dia Ntotila apparaît à la fois, comme une réappropriation de la vision traditionnelle de l'univers kongo et lieu de surgissement et de saisie de l'identité kongo. Il deviendra par la suite, l'ultime recours face à de situations de crises结构ales et durables. Aujourd'hui, les messianismes kongo apparaissent comme l'expression des courants de résistance à l'ordre imposé (colonial et/ ou missionnaire) et le reflet d'une conscience des opprimés ne pouvant s'exprimer dans d'autres sphères que religieuses.

Dominique Ngoie Ngalla montre que la pratique sociopolitique inflige un démenti aux intentions affichées dans le texte des prières et des cantiques «qui désignaient le peuple noir tout entier comme le destinataire exclusif du message de salut», contradiction qui a été rarement perçue par les observateurs et analystes de la phase initiale de ce mouvement. Pour lui, le kimbanguisme réussit à fondre «en un tout cohérent le mythe de l'ethnie Laadi-Kongo héritier des rois de Ntotila et le mythe messianique libérateur». Le passé prestigieux du royaume de Kongo dia Ntotila a été ainsi «approprié» par le kimbanguisme.⁸¹

Les persécutions subies par Simon Kimbangu et ses disciples ne firent que conforter, «légitimer l'ethnie-martyre». Le kimbanguisme première manière qui, sous un discours à coloration universaliste s'étendant au continent noir, s'adresse en réalité aux seuls Laadi-Kongo, dont la mémoire historique (qui semble ne s'être jamais évanouie) est sollicitée: il réveille le vieux mythe de la grandeur du royaume de Kongo (XVI^e-XVIII^e siècles).

⁷⁹Petelo Nginamau, « Dimension historique et historique de Kimpa Vita », in *Africa*, vol.XLVIII, n°4, décembre 1993, p.620

⁸⁰A. Mary, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*. Paris: EHESS, 1999, p.33

⁸¹D. Ngoie Ngalla, *Congo Brazzaville. le retour des ethnies. La violence identitaire*. Abidjan, Multiprint, 1999, p.51

Continuité historique des syncrétismes kongo et mythe du salut

Plusieurs anthropologues ont souligné la proximité de la religion et du mythe, en ce que la religion est le domaine dans lequel les croyances mythiques trouvent une justification et une explicitation qui paraissent plus cohérentes en leur fondement.⁸² En effet, l'existence de la permanence du mythe dans l'histoire des sociétés humaines semble aujourd'hui admise par tout le monde. D'après Claude Rivière, en tant que récit fondateur, le mythe énonce dans un langage imagé les bases du credo d'un peuple quant à ses dieux, quant à l'origine de certains faits troublants dans le monde, comme la vie et la mort, et quant aux rapports de l'homme avec le sacré. Qu'il soit cosmogonique, expliquant la création et la structure du monde (genèse biblique), ou bien étiologique et de fondation, justifiant un ordre des choses en le projetant dans le passé (origine de la mort, installation d'une dynastie, inégalité des castes, fondation d'un village), le mythe se présente comme situé au début de l'histoire ou d'une histoire dont il justifierait les traditions. Il revêt lui-même un caractère sérieux et sacré en ce qu'il renvoie à quelque chose qui nous dépasse. Il peut aussi se présenter comme une forme de révélation suscitant une croyance ferme, il est parole chargée de puissance expliquant l'ordre existant, parfois de manière ésotérique, et fournissant les bases de comportements moraux et rituels.⁸³

Trois conditions principales sont nécessaires pour l'apparition d'un mythe du salut : l'existence d'une communauté vivante privée de ses avantages sociaux, de liberté et qui connaît une situation misérable ; l'arrivée d'un émissaire divin qui fait recours aux mythes et l'annonce par celui-ci de la délivrance et du salut collectif dans une rupture totale ou partielle avec l'ordre ancien suivi de l'instauration de l'Âge d'Or. De la sorte, dans le contexte d'oppression, le mythe du salut sert à organiser et à assurer la cohésion de la communauté opprimée sur la base d'un riche passé de bonheur et dans la quête de l'Âge d'Or, à travers la séquence réalisée du temps historique et du temps primordial.

Dans l'espace kongo, les messianismes apparaissent comme des référents des croyances et fondements de la culture de la résistance des peuples opprimés.⁸⁴ La réélaboration des théories syncrétiques et l'émergence des formes d'irrédentismes organisées autour des «prophètes» mettent en lumière les différentes phases d'éclosion des syncrétismes religieux kongo. On remarquera au passage que, cette phase où phagocytent les premières formes de syncrétismes, la conception de l'univers cosmique et la croyance au surnaturel définit la pensée religieuse kongo autour de Nzambi Mpungu (Dieu Tout Puissant), des ancêtres, *Bakita* et membres défunts du clan, *Bakulu*. Il ne fait assurément aucun doute que ces mouvements syncrétiques constituent des phénomènes religieux, puisqu'ils offrent toute la gamme des composantes généralement mises en avant pour les distinguer d'autres phénomènes sociaux: croyances, rites, prières, etc. Ils peuvent être envisagés comme

⁸² Voir notamment Louis-Vincent Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse Université, 1975 ; Encyclopédie Lidis/Brepols, *Mythes et croyances du monde entier*, Paris, 1986, 5 tomes

⁸³ Claude Rivière, *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1999, pp. 122-123.

⁸⁴ V. Lantermari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris : Maspero, 1962

des systèmes de significations, c'est-à-dire, à tenir compte moins de leurs contenus substantiels que de leur capacité à fournir du sens et des interprétations aux dilemmes et problèmes posés par la société.

Les messianismes kongos ont donné lieu à l'éveil des nationalismes comme rédemption culturelle et politique. Qu'il s'agisse du mouvement antonien, du kimbanguisme et du matsouanisme, la conception de liberté et de justice servira de modèle idéologique aux différents courants syncrétiques et prophétiques qui vont voir par la suite, le jour. La vague de ces mouvements a été interprétée par certains auteurs comme des mouvements d'affirmation du lien entre le monde moderne et de la rupture avec l'ancien.⁸⁵ Dans cet espace, les tentatives de constitution d'une religiosité populaire se sont déroulées dans une situation de crise et de lutte, de répression et de révolte.

L'édification de la religiosité à partir de la croyance aux ancêtres et des coutumes s'inscrit dans l'imaginaire mystique de l'homme. Le contrôle social apparaît comme une obligation pour les ancêtres qui jouent un triple rôle: médiation, cohésion sociale et conciliation. Ces gardiens de la loi et de l'éthique apparaissent comme des forces dynamiques impersonnelles, mystérieuses, agissant au moyen des charmes et amulettes, des paroles d'incantation, de divinations prononcées par les *nganga*.⁸⁶

Les syncrétismes religieux kongo démontrent précisément leur capacité à résister à l'acculturation, leur aptitude à recollecter et à interpréter les enjeux de la modernité. Ils conçoivent plusieurs dimensions de l'univers cosmiques, dimensions qui seront réappropriées par le mouvement antonien. Il s'agit de la croyance à Nzambi Mpungu et les divinités majeures de la communauté; la croyance aux dieux protecteurs ou esprits de la nature vivant sur la terre et le culte aux esprits des ancêtres demeurant en dessous dans le monde souterrain.

Au-delà de toutes les considérations et analyses sur la religiosité, il n'en demeure pas moins que le peuple a toujours été influencé par des croyances orientées vers le rapport de l'homme avec le sacré. Dans un monde où tout se veut harmonie, paix, prospérité et cohésion sociale, la précarité oblige la communauté à acquérir des forces spirituelles et des moyens concrets pour combattre les puissances adverses. Si l'homme kongo s'est révolté contre le missionnaires, c'est parce qu'il entendait préserver sa tradition et ses croyances autour du *Leemba* que Dominique Ngoie Ngalla définit comme une institution philosophico-religieuse, une organisation ésotérique Kongo et institut supérieur des sciences morales et religieuse.⁸⁷

C'est donc dire que le rattachement des Kongo aux valeurs ancestrales, aux génies et forces cosmiques détermine la lutte traduite sous forme de syncrétisme religieux. Dès lors, la question de l'héritage et de la transmission des croyances demeure d'actualité, dans cette perspective où l'évolution culturelle ne paraît pas

⁸⁵Voir à ce sujet: Muhlmann, W.E. *Messianismes révolutionnaire du Tiers-Monde*, Paris: Gallimard, 1968; Lanternari, V. *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris: Maspero, 1962; Froelich, J.C., *Les nouveaux dieux d'Afrique*, Paris: Orante, 1969.

⁸⁶Plusieurs auteurs reconnaissent le rôle joué par les ancêtres dans l'harmonie et la cohésion sociale dans les sociétés africaines. A ce sujet, on peut se référer à : F. Eboussi Boulaga, *Christianisme sans fétiche: révélation et domination*, Paris: Présence africaine, 1981; J.M. Ela, *Ma foi d'Africain*, Paris: Karthala, 1985; K. Mana, *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique*. Paris: Karthala, 1993 et M.J. Agossou, *Christianisme africain*, Paris: Karthala, 1987.

⁸⁷D.Ngoie Ngalla, *Aux Confins du Ntötila. Entre mythe, Mémoire et Histoire*, Paris: Bajag-Meri, 2007.

prendre en compte les schémas d'une soumission totale, mais ressemble de plus en plus à une immense chantier où ces mêmes dispositifs se côtoient, en s'y entremêlant parfois, toute une panoplie de références traditionnelles, identitaires et religieuses.

Ce qui fait la spécificité des messianismes Kongo, c'est surtout la construction religieuse de la temporalité et de la territorialité. Le temps est celui de la crise de direction de l'Etat précolonial (mouvement antonien), colonial (matsouanisme, kimbanguisme, ngunzisme) et post-colonial (mouvement Nsilulu aujourd'hui). L'espace est celui historique des Kongo, où se révèle la crise de l'Etat. Les messianismes en général, sont au regard de ce qui précède, mouvants et porteur de multiples facettes. Ils peuvent se maintenir sur le plan de l'innovation essentiellement religieuse; servir de refuge aux «opposants» ou au contraire perdre leur combativité, si un mouvement politique les contrôle et triomphe. Ce qui signifie que, les courants messianiques qui ont vu le jour dans l'espace kongo révèlent la prise de conscience d'un peuple qui se voit, sans passé et réagit contre les atteintes à sa dignité et exprime un besoin passionné de changement.

Réappropriation du statut du messie dans les mouvements

Le mythe messianique permet ainsi à l'adepte de signifier son rapport au monde et à la nature. Et l'un des traits remarquables du mythe semble résider précisément dans la puissance de mise à distance suggestive et son instrumentalisation par l'homme comme principe de multiplicité, d'interprétation et de réorganisation du monde social. En cela, il est à la fois ambigu et équivoque, il établit un rapport de distanciation significative entre la nature intelligible des vivants et le monde des divinités.

Quelques figures retiennent immanquablement l'attention : la première est une victime de l'Inquisition en colonie d'après les archives missionnaires du Portugal. Au XVII^e siècle, le Royaume du Kongo, couvrant à l'Angola et les deux Congo actuels, est sous domination portugaise avec un roi indigène, Pedro IV, totalement sous contrôle. Le messianisme sous sa version prophétique dès le 17^{ème} siècle dans le royaume Kongo sous l'initiative tour à tour, de Francisco Kassola et de deux femmes-prophètes Mafuta Fumaria et Kimpa Vita. Or, le messianisme s'inscrit aussi dans la perspective des mouvements socio-religieux fortement marqués par la référence aux mythes de salut.

Kimpa Vita prétend avoir reçu le message de Saint Antoine la chargeant de libérer son peuple et son roi de l'emprise coloniale. Surnommée Dona Béatrice, elle connut un réel ascendant sur la population locale, inquiétant ainsi le roi et les missionnaires coloniaux. Elle fut alors accusée d'hérésie et brûlée vive sur un bûcher installé à la grand' place de la capitale du Royaume. Son message est passé à la postérité grâce aux « Antonioniens », ses adeptes.⁸⁸ Elle a développé un phénomène de syncrétisme culturel qui renouvelle la tradition et n'empêche l'innovation de se faire. C'est le Ngunza (prophétesse) Kongo.

⁸⁸ Cf. Kaké, Ibrahima Baba, *Dona Béatrice, la Jeanne d'Arc congolaise*, Paris, Ed. ABC/NEA, 1976 et Balandier, Georges, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVII^e siècle* – Hachette, 1965/1992.

A travers le kimbanguisme et le matsouanisme, on note deux cas de figures de messie: le prétendant et le prétendu. Dans le premier cas, le messie est conscient de son statut et le revendique explicitement. C'est le cas de Kimbangu, qui prétend être porteur d'un message de Dieu et du don de délivrer le peuple de la domination et l'oppression. Dans le second cas par contre, le prétendu messie ne revendique pas son statut. C'est la mémoire collective qui prend le dessus et cela à titre posthume. C'est le cas de Matsoua André; les fidèles y recourent à leur messie pour expliquer bon nombre de situations de crise.

Ces mouvements ont constitué une forme de résistance normale dans la société menacée du dedans. Le Kimbanguisme part, ainsi du terrain religieux pour se transformer en protestation politique alors que le matsouanisme procède de la mutation d'un mouvement syndical et politique en mouvement religieux. Ces deux mouvements ont constitué une réponse globale à la situation d'exploitation et de domination. Ils formulèrent leurs revendications religieuses et/ou politiques sous forme d'une idéologie de rupture qui est en définitive un mythe du monde renversé.

Simon Kimbangu appelé aussi « *nguza* », prophète au sens biblique, n'avait pas de projet politique affirmé mais exerça une immense influence auprès de ses compatriotes. Il prédit l'indépendance de son pays, fut dénoncé par les missionnaires coloniaux, emprisonné et mourut après une vingtaine d'années de détention. Un des aspects les plus remarquables, et significatif du succès de Simon Kimbangu, d'après Georges Balandier, l'un des précurseurs ayant abondamment étudié le messianisme en Afrique centrale, est la large destruction des statuettes magiques (*mi-kisi*) qu'il suscita, en dehors même de sa zone de prédication. Il apporte un remède, souhaité par tous, dans une société où les bouleversements sociaux ont fait proliférer les activités de magie et de sorcellerie.⁸⁹

Par ailleurs, son enseignement apporte de l'ordre et un début de rationalisation au sein de systèmes religieux dégradés qui ont permis le développement de cultes et de croyances multiples et disparates ; il ne retient qu'un élément fondamental, le culte des ancêtres sur lequel il s'appuie. J. Van Wing le constate en signalant la place accordée aux ancêtres par les chefs du Kimbanguisme : « leurs tombes furent nettoyées, les chemins qui y menaient arrangés, leur retour à la vie allait amener l'âge d'or ».⁹⁰ Le rituel est caractérisé par le baptême, la pratique de la confession et les séances de chants religieux. Ces derniers sont inspirés de la Bible, et l'on s'aperçoit avec quelle facilité les leaders du mouvement ont su transposer les éléments de protestation et de révolte contenus dans le livre sacré.

Le mouvement qui prolonge le Kimbanguisme au Congo belge a partir de 1941 est l'œuvre de Simon Mpadi, ancien catéchiste protestant et ancien gradé de l'Armée du Salut, qui se présente désormais comme « chef des apôtres » (*nkuluntu wa zintumwa*) entouré de douze « apôtres » (*ntumwa*). Le mouvement reçoit le nom de *Kakisme* parce que les fidèles doivent porter, durant les cérémonies, un uniforme kaki qui « annonce la délivrance et la victoire »; il est donc marqué, dès l'origine, par les conditions qui caractérisent la politique d'effort de guerre. Simon Mpadi a le sens de l'organisation, il parvient à mettre en place une véritable Église Noire. Cette dernière a

⁸⁹ G. Balandier, Messianisme et nationalisme en Afrique noire, in Cahiers internationaux de Sociologie, Paris, PUF, 1953, vol.XIV, p.41-65

⁹⁰ J. Van Wing, « Études Bakongo II » : Religion et Magie, Bruxelles, 1938 p. 168

son martyr-fondateur: « Dieu nous a envoyé un Sauveur de race noire, Cette église nouvelle a un dogme, justifié par les qualités de Simon Kimbangu, « Sauveur et Roi des hommes noirs ». Il est celui qui reviendra pour donner la victoire: « Bien que l'on vous dise que Simon Kimbangu est mort, gardez confiance, revêtez votre uniforme d'espérance et de victoire. Celui, qui a raison nous donnera la victoire ». La puissance du Sauveur est exprimée par ses douze personnes qui correspondent aux douze mois de l'année : il est le Prophète, le Sacré, le Sauveur, le Chef, le Drapeau, l'Échelle pour monter au ciel, la Porte du Ciel, le Bateau qui porte l'âme, le Chemin de l'âme, le Fleuve, le Prêtre. Et ces qualifications, où se retrouvent des 'réminiscences bibliques, montrent assez les fonctions qui lui sont dévolues, religieuses et politiques, célestes et terrestres.

Une autre figure prophétique dans cette région d'Afrique centrale, est Matsoua André, considéré par certains auteurs comme un « prophète gaulliste».⁹¹ Ce dernier n'a jamais évoqué de vision céleste ni d'apparition divine, jamais non plus entendu de voix lui prescrivant de poser la première pierre d'une nouvelle Eglise. À l'inverse du Kimbanguisme, le phénomène messianique dans le cas de Matsoua a, au départ, une signification essentiellement politique ; il ne revêt un aspect religieux que dans une seconde phase - lorsque s'élargit la répression et surtout lorsque meurt le fondateur du mouvement Amicale, en 1942, au cours de sa seconde détention administrative. Plus structuré sur le plan politique, il a été tour à tour militaire, syndicaliste, communiste, gaulliste et anti- colonialiste radical. Ses discours mirent en émoi tout Brazzaville et une partie importante de l'arrière-pays. L'adhésion massive des populations à son message de libération spirituelle comme moyen de lutte contre la tyrannie coloniale peut être considérée comme le motif de son arrestation par les autorités coloniales en 1929 à Brazzaville. Pour la postérité, il incarne lui aussi la figure du messie libérateur de l'oppression coloniale. Ses partisans, les « matsouanistes », furent écartés de la lutte pour le pouvoir au moment des indépendances.

Né dans un contexte colonial et chrétien, le Matsouanisme connaît une double influence des religions chrétiennes occidentales et des religions autochtones. Ainsi, le moment de sa fondation en 1945 correspond à l'émergence d'un nouveau mouvement religieux comme remise en cause manifeste en sa forme de l'entreprise chrétienne occidentale, et comme refus de tout contrôle institutionnel des croyances par les Eglises chrétiennes européennes. Mais en son fond, cette mise en scène religieuse de soi des fidèles correspond à la recherche de voies du salut qui ne sont pas directement liées à un agir conforme à la volonté du Dieu-Tout-Puissant « Nzambi a mpungu », mais à la réalisation d'une démarche personnelle d'un état d'être, et dans la plénitude de soi recherchée dans des groupes affinitaires fondés autour de la figure charismatique de André Matsoua qui est ce nouveau « messie » « déjà venu », mais « encore attendu ». En cela, une telle attitude des fidèles matsouanistes exploitait à d'autres fins les messages d'images sacrées contenues dans la Bible où Dieu « dialoguerait » avec l'homme. Le Matsouanisme est présenté ici comme le signe terrestre et visible d'une double manifestation de la puissance de Dieu, à la fois comme sauveur des martyrs, et comme protecteur du royaume établi par Matsoua au sein duquel les fidèles matsouanistes sont attendus.

⁹¹ C. Wauthier, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Seuil, 2007, p.31

La pratique de la Bible a nourri le mouvement messianique et apporté les éléments qui ne se trouvaient pas à l'intérieur des mythes animant les religions traditionnelles. La Bible traduite en ki-kongo porte, en elle, les éléments d'une sorte de nationalisme sacré. La répression crée des martyrs et des persécutés et les interdictions administratives provoquent un développement clandestin qui renforce la solidité des liens existant entre adeptes. Kimpa Vita, Simon Kimbangu et André Matsoua s'imposent comme des figures prophétiques et messianiques Kongo. Le fait que chacun de ces trois prophètes/ messies ait été neutralisé d'une manière aussi brutale et qu'impitoyable témoigne clairement de l'idée qu'il représentait, sans être armé, une menace directe pour toute la structure du pouvoir colonial. Tels sont les moments principaux d'une évolution des messianismes kongo. Les trois personnalités se sont affirmées, ont davantage favorisé la continuité du mouvement que provoqué des sécessions : ce qui révèle la remarquable permanence de ce dernier et l'importance des fonctions qu'il accomplit.

Les messianismes glissent alors vers la représentation utopique par la pratique politique de la transformation de la réalité présente, en Age d'or ou nouveau monde d'opulence et de liberté. L'apport historique de ces mouvements dans l'éclosion du mouvement Nsilulu paraît capital.

Fidélisation au combat politique de Matsoua

La problématique du mythe et de la temporalité messianique se penche sur l'explication des procédures de prescription et de régénération du temps dans la perspective du changement et de la recherche de salut. Ces nouvelles procédures et directives d'invention de la société par le biais du religieux visent à assurer le monopole et la transformation des structures symboliques qui constituent pour les fidèles matsouanistes, un des sites de construction de l'ordre et de l'hégémonie du mouvement religieux.

Dans le contexte de la domination coloniale au Congo Brazzaville, la force revindicative du matsouaniste réside entre autres dans l'activation chez l'adepte de la conscience blessée du Noir par le colonisateur. Cette conscience blessée joue à la fois sur le registre de la différence raciale et de l'autochtonie : Matsoua, « messie » des Noirs comme Jésus, messie des Blancs a subi la violence coloniale du fait de son combat pour l'émancipation des Noirs. Le fidèle matsouaniste le prend comme tel, comme figure du sujet victimisé, mais dont la puissance et le mystère de sa disparition en 1942 viennent renforcer chez lui le sentiment de l'attente.

La figure messianique Matsoua s'impose désormais sur les terrains religieux, symboliques et politiques. La croyance en l'invincibilité de Matsoua se double de la contestation politique des pouvoirs coloniaux et postcoloniaux. Les préoccupations religieuses et politiques des matsouanistes ont consisté, non seulement à inventer une vision autochtone du christianisme par l'incorporation des référents symboliques occidentaux dans le dispositif ancestral de croyances, mais également à légitimer socialement leur refus de l'ordre colonial par la valorisation de l'activité sacrale de André Matsoua considéré par ces derniers en tant que « messie ». L'influence qu'exerce le Matsouanisme sur la conduite des adeptes réside dans le fait que la sacralité messianique produite dans la superposition de la logique de l'attente et de la

logique de l'espérance nourrit chez les adeptes de nouvelles formes d'imagination instituant. D'abord par le fait que le discours du leader sur la rédemption individuelle et collective des adeptes matsouanistes transforme la croyance en une conviction indispensable pour leur salut ; ensuite, la voie du salut ne devient accessible à ces derniers que par l'exemplarité de la conduite de vie terrestre qu'ils doivent adopter, à l'image de celle de leur « messie » Matsoua.

« La non-visibilité » du corps et l'absence de la sépulture de Matsoua conséquences du pouvoir colonial seront déterminantes pour la construction sociale et idéologique par les leaders religieux et syndicaux de la croyance à la disparition « mystérieuse » de ce dernier. En fondant leur espérance messianique sur le retour « attendu » de Matsoua, les leaders matsouanistes ont patiemment mis en place les ressorts psychologiques et sociaux nécessaires à la routinisation du charisme. On peut alors saisir dans le champ de l'imaginaire, le sens de l'articulation de l'image de Matsoua avec la croyance et le langage ou le mode d'évocation, ainsi que le lien privilégié qui s'établit entre l'image et l'instance de la représentation qui est au principe du maintien de la croyance messianique.

Le Pasteur Ntumi a su utiliser le mythe messianique autour de Matsoua pour construire le mouvement Nsilulu. Comme victime rituelle représentée, Matsoua devait permettre à ce leader de répéter le temps inaugural du mouvement religieux en plaçant à chaque fois ses fidèles dans une attitude de révolte permanente et dans la quête d'un rapport identificatoire avec le « messie ». A travers les prières et les cultes se lit une double démarche de foi et de contestation politique de l'ordre dominant. Le mouvement réactive ainsi le vecteur chrétien principalement dans la substitution de Kimbangu et de Matsoua, en tant qu'esprits saints autochtones au détriment des esprits saints du Christianisme occidental, comme procédure de légitimation du soi, de captation des forces locales, et comme refus de la subordination.

Les pratiques croyantes des Nsilulu permettent de comprendre comment les expériences du sacré religieux qu'ils vivaient étaient des relations pragmatiques et symboliques par lesquelles leur communauté émotionnelle tente de maîtriser le non-humain et de donner sens à leur existence quotidienne. On observe la réappropriation sélective des éléments symboliques chrétiens et autochtones, la « privatisation » des imaginaires politiques. L'analyse du matsouanisme dans les différentes temporalités politiques des périodes coloniale et postcoloniales aura montré la dissémination des patrimoines religieux et l'effervescence des investissements symboliques. Cette continuité messianique qui s'opère dans la concaténation des offres symboliques chrétiennes occidentales avec celles puisées dans le registre culturel autochtone permet également de comprendre l'importance des trois vecteurs à partir desquels se construit la rhétorique politico-religieuse du matsouanisme à savoir, la contestation de l'ordre politique présent, la prétention à la maîtrise de la totalité du réel et des problèmes des individus, et la production de la catégorie de l'espérance et du sacrifice.

Le mouvement Nsilulu apparaît dans un contexte marqué par des courants de religiosité traditionnelle et de résistance. Le pasteur Ntumi ne sort pas du néant. Il a été façonné par le cours de l'histoire kongo que nous avons brièvement définis les contours. Devenu prophète de lui-même, l'homme a trouvé des accents bibliques pour prédire toute sa puissance et l'avènement d'une ère nouvelle.

Construction identitaire de la larité

Traiter du sujet de la construction identitaire et la violence politique au Congo, amène le chercheur à montrer justement que la gestion néo-patrimoniale de l'Etat fait des positions de pouvoir, un enjeu de lutte.⁹² Les acteurs politiques utilisent les allégeances ethniques territoriales contrariant, relèguent l'identité nationale pour faire fonctionner les rassemblements sur des bases ethno-régionales.⁹³

Pour François Thual, le conflit identitaire peut se produire dans une société, lorsqu'un groupe est convaincu de l'existence d'une menace plus ou moins réelle, plus ou moins fantasmatique susceptible de porter atteinte à son existence et à ses spécificités ethniques, sa langue, sa région ou encore son histoire.⁹⁴ Cette menace peut être créé, inventé ou instrumentalisé à partir des discours politiques sur les menaces supposées ou subies par l'ethnie ou la région. L'identité régionale se porte ainsi comme une ressource que les acteurs sociaux s'efforcent à utiliser et exploiter dans le cadre des stratégies de pouvoir.⁹⁵

Les leaders qui se sont positionnés dans le champ politique du Pool n'ont pas toujours été acceptés par tous. Ils ont tous utilisé les discours messianiques. Fulbert Youlou, Bernard Kolelas et Frederick Bintsamou sont tous des lari. Ce qui justifie certainement la référence de Matsoua, lui aussi lari, dans leur combat. Cette problématique de la larité a fait l'objet de plusieurs travaux. Après les émeutes de février 1959, le tribalisme apparaît au centre des enjeux politiques. Le président Fulbert Youlou s'était habilement présenté auprès des lari comme le successeur de Matsoua, le messie. Il fait ainsi naître sous le couvert de Matsoua, un sentiment tribal de supériorité politique chez les lari. Seul un lari peut véritablement tenir les rênes du pouvoir.⁹⁶ Ce mythe du pouvoir lari n'a pas fait long feu, les événements d'août 1963 le démontrèrent.

Le leader de l'UDDIA, Fulbert Youlou inaugura l'incitation ethnique ou mieux la manipulation des enjeux identitaires dans la lutte politique au Congo. En effet, lors du mouvement d'août 1963, le président Youlou n'invoqua pas son Dieu, mais descendit jusque dans les bas-fonds de l'inconscient collectif kongo lari, en s'exprimant à la radio d'Etat en sa langue régionale, le lari.⁹⁷ Il en appela à la conscience tribale dans son message moralisateur du 15 août 1963.⁹⁸ Dans les extraits de ce discours, on peut lire: « *Qui a fait perdre Matsoua André ? C'est nous-mêmes [lari]. Nous l'avions propulsé dans la réussite politique et nous l'avions par la suite laissé tomber. C'est vous qui m'aviez choisi. J'ai combattu, travaillé. Voilà que les autres tribus trouvent à redire. Que cherchent donc les lari en venant détruire ce qu'ils ont eux-mêmes mis en place ? Sachez que le pouvoir est entrain de nous*

⁹² Lire à ce sujet, Medard, *Etats d'Afrique noire. Formation, mécanismes et crises*. Paris: Karthala 1991 ; Bayart J. F., *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Paris, Fayard 1989

⁹³ Missié, J.P., Construction identitaire et violence politique au Congo-Brazzaville, in *Identity, Culture & Politics : An Afro-Asian Dialogue*. Volume 7, Number 1&2 2006, pp.36-63

⁹⁴ Thual, F., Les conflits identitaires, in Ruano-Borbalan, J.C, *L'identité*, Paris, Editions Sciences humaines, 1998, p.329

⁹⁵ Chevalier, J., L'identité politique: un enjeu de pouvoir. in Ruano-Borbalan, J.C, *L'identité*, Paris, Editions Sciences humaines, 1998, p.307-309

⁹⁶ Mampouya, J, *Le tribalisme au Congo*, Paris, Presse universelle, 1983, p.62

⁹⁷ Ndaki, G., *Crises, mutations et conflits politiques au Congo Brazzaville*, Paris, l'Harmattan, 1997

⁹⁸ Boutet, R., *Trois glorieuses ou la chute de Youlou*, Dakar, Chaka, 1989

glisser entre les mains. Réalisez vous- mêmes que les actes que vous venez de poser sont attristants. Qui sont ces citoyens qui aiment leur chef et lui font la guerre ? Détroupez- vous. Ils ne combattent pas pour vous, mais pour leur argent. Ils ne voient pas le travail que j'ai réalisé. Non. Si vous voulez me comprendre, reprenez votre calme, je trouverai une solution appropriée à la situation. Voila tout ce que j'avais à déclarer. »⁹⁹

Le mythe du tribalisme comme rempart subjectif s'écoule devant la prise de conscience de la réalité de la crise. Le principe de la larité sous- entend la supériorité des lari sur les autres tribus de l'espace kongo. Martial Sinda a forgé le néologisme «Larisme», conçu comme une pensée, une politique, une manière d'être, spécifique.¹⁰⁰ Les lari constituent ainsi pour l'auteur une tribu, une ethnie, une population, un peuple, une société, une nation et une race.¹⁰¹ Il conclut sur la victimisation du groupe en ces termes : «*Les lari ont été trop longtemps trompés par l'administration. Ils se sont repliés sur eux-mêmes et poursuivent le vieux rêve de l'Amicale. Cependant, les événements évoluent, eux-mêmes demeurent fidèles à un passé désormais dépassé.»*¹⁰²

Georges Balandier rappelle la détermination des Lari-Kongo à vouloir ressembler à tout prix aux Blancs, même après qu'on leur ait refusé la citoyenneté française tant recherchée : «*l'injustice radicale du pouvoir blanc de l'époque de répondre a l'aspiration d'obtenir la citoyenneté française, ne les a jamais empêché a s'auto identifier aux blancs.»*¹⁰³ Cette auto-identification semble liée au mythe du monde renversé qui se caractérise par un fort complexe d'infériorité ou de supériorité. L'historien congolais, Dominique Ngoie-Ngala confirme cette aliénation des lari qui se croyant supérieur aux autres groupes, les traitent de «*mpamba mpamba*», c'est-à-dire des petites gens, qu'ils se croient le devoir de civiliser et d'humaniser, en leur imposant, pour commencer leur langue.¹⁰⁴

Bernard Kolelas ne manquera pas de jouer sur cette supériorité des lari dans le Pool, pour s'imposer comme leader. Le MCDDI apparaît comme le parti des lari, en opposition de l'UDR-Mwinda de Milongo, rassemblant les ressortissants Kongo de Boko. Cette attitude fut également observée lorsque Massamba-Débat accéda au pouvoir, lui, qui ne fut pas lari, mais Kongo. La démarche de Ntumi s'inscrit dans le contexte de la construction d'un monde dont les lari ne sauraient être exclus. C'est ainsi que lorsque les Nsilulu firent leur entrée à Brazzaville, le 18 décembre 1998, ils furent accueillis dans les quartiers Baongo et Makelekele, comme des libérateurs. Cette adhésion des populations relance le débat de la messianisation des enjeux politiques. Ntumi apparaît ainsi comme un nouveau Messie après Kolelas.

Jusqu'en 1997, Bernard Kolelas apparaît comme un Messie dans le Pool. En effet, bien avant la Conférence nationale de 1991, il aimait répéter qu'il avait reçu une mission à accomplir dans son pays. Cette mission répondrait à l'engagement de sauver

⁹⁹ Déclaration radiodiffusé en lari par l'abbé Youlou, le 14 août 1963. Traduction tirée du Journal *Mweti* du 2 août 1978.

¹⁰⁰ Sinda, M, *Messianismes congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972, p.261

¹⁰¹ Ibidem p.184.

¹⁰² Ibid, p.259

¹⁰³ Balandier, G. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1985, p.118

¹⁰⁴ La Semaine Africaine n°1893-1894 du 21 au 27 novembre 1991.

le pays des dictateurs. La formation du MCDDI et de sa milice Ninjas expose les élans messianiques du combat de Kolelas. Remy Bazenguissa-Ganga, note que les Ninjas étaient investis d'un pouvoir mystique, Bindialuka, qui consistait, dans une situation périlleuse, à faire certaines incantations pour se retrouver projeté plus loin. Certains miliciens portaient des chapelets et des bandeaux de tissu rouge ou blanc sur la tête. Kolelas avait construit socialement l'invincibilité de ses miliciens.¹⁰⁵

C'est donc à la suite de l'exil de Bernard Kolelas en 1997 que le phénomène Ntumi apparaît sur la scène politique. Entouré de ses anciens malades dont il affirme avoir maîtrisé les esprits malins, L'homme s'engage dans la lutte armée dans le Pool. Le terrain du Pool étant libre en absence de Kolelas, la porte flamme en titre du message politico-messianique, Ntumi surgit dans le champ politique du Pool. Avec des Ninjas orphelins qu'il rassemble, il met en place le mouvement Nsilulu. Il constitue son état-major autour de ses anciens compagnons (malades mentaux), fanatisés, de quelques intellectuels et autres alliés occasionnels, pour se faire une place au soleil.

Des questions restent poser. Ntumi avait-il été mandaté par le peuple du Pool pour le défendre ? De quelle libération le Pool avait-il besoin pour faire recours à ce nouveau messie ? Pour répondre à ces questions, il apparaît nécessaire d'appréhender comment le mythe autour de Matsoua a façonné la symbolique de la larité et le principe de la lutte pour le leadership messianique dans le Pool.

Ruptures historiques des messianismes congolais et le mouvement Nsilulu

La continuité messianique constaté jusque là s'accompagne également des dynamiques de rupture. Tout d'abord, parce que les maîtres d'hier ne sont plus ceux d'aujourd'hui; ensuite par ce que les indépendances politiques ont fait naître des espoirs qui se sont tristement évanouis et enfin, les doctrines connaissent des profondes mutations. La contestation politique et sociale constitue, à n'en pas douter, le trait commun des messianismes kongo. Là où sévissent la domination, la libre interprétation de la Bible offre un contexte idéal pour l'élaboration de l'arme de contestation.

Manipulation des dynamiques messianiques par les acteurs

L'avènement du multipartisme est apparu comme une aubaine pour les leaders politiques congolais, car le multipartisme ne peut être compris des populations peu instruites, pauvres et mal informées, que selon une logique ethnique et régionale. En l'occurrence, les leaders cherchaient à réunir sous leur nom le maximum de partisans ont d'abord tout naturellement fait appel à leur ethnie d'origine ou encore aux associations tribales existantes.¹⁰⁶ Cette période de consolidation des «Partis-Ethnies»¹⁰⁷ est aussi celle de l'Etat confisqué, où, pour se libérer de la tutelle des

¹⁰⁵ Bazenguissa- Ganga R. , *Milices et bandes armées à Brazzaville*, Etude CERI N°13 – 1996, p.10

¹⁰⁶ L. Sylla, *Tribalisme et parti unique en Afrique noire*, Paris, FNSP 1977

¹⁰⁷ Voir La Semaine Africaine n°1927 du 12 août 1992

groupes dominants, les autres ethnies utiliseront plusieurs formes plus ou moins violentes pour accéder au pouvoir (coup d'Etat, rebellions, incivisme).

La paupérisation de la base électorale comme stratégie d'allégeance sociale a été au centre de la mobilisation partisane des jeunes dans les milices politiques. Le désenchantement général de la démocratisation au Congo a été accompagné de l'exclusion économique des jeunes, l'augmentation du nombre des échecs scolaires, la croissance d'une population de chômeurs et de diplômés sans emplois et l'apparition du déclassement. La représentation du pouvoir comme propriété de l'ethnie ou de la région inhibe, réduit toute possibilité de révolte aussi bien aux proches du pouvoir, c'est-à-dire ceux qui ne jouissent que par procuration ou vivant dans l'espérance d'un recrutement préférentiel que des autres. Dans cet environnement, les discours des leaders instrumentalisant les ethnies ne peuvent que justifier la recherche du profit symbolique.

Le militantisme politique et le comportement ethnique et régional recouvrent plusieurs dimensions au Congo. L'appartenance clanique, l'affiliation partisane et surtout l'instrumentalisation ethnique sont ainsi des nouveaux éléments des discours politiques. Le Congo est passé du système de l'Etat- Parti à celui de l'Etat- ethno-régional. La violence des dictatures et celle des mouvements insurrectionnels a cédé la place à la guerre civile en tant que prolongement de la compétition politique. Dans tous les cas, le leader use de son charisme politique pour la manipulation de l'information, en véhiculant le sentiment ethno-régional d'injustice socio-économique qui permet la gravitation autour d'eux de l'espérance du destin ethnique et/ou régional. Cette stratégie souvent utilisée par les leaders pour régler des contentieux historiques purement privés, a eu des effets néfastes sur la cohésion sociale. Les leaders prennent en otage leurs ethnies et régions, les dressent contre les autres ethnies ou régions. Ils dissimulent ainsi des conflits personnels et leur d'sir de revanche en simulant le combat politique et le martyr ethnique ou régional.

En renforçant la paupérisation des bases ethno-régionales, les acteurs politiques participent ainsi à la dégradation de la sphère sociale. Ce qui met en avant, les logiques d'exclusion sociale des groupes (ethnies, classes sociales, régions, etc.). L'exclusion se définit comme étant un rapport à un mode de vie dominant répandu dans les pratiques sociales et diffusé par les médias, auquel certaines couches sociales ne sont pas objectivement intégrées, ou duquel les plus défavorisés se sentent exclues subjectivement. Dans ce contexte, les signes matériels de l'exclusion demeurent, la pauvreté des ressources, la précarité de l'emploi, la précarité financière, de l'habitat, le capital culturel et la perte du lien social. L'intériorisation de l'exclusion par les concernés dépend de la perception de la situation de disqualification sociale.

Les acteurs politiques en lutte pour la conquête ou la conservation du pouvoir procèdent souvent à l'instrumentalisation politique des identités ethniques et régionales, le développement du clientélisme, la manipulation de la mémoire et des structures anciennes de crédibilité et de croyance, la refabrication idéologique de l'histoire des différentes communautés.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Kouvouama, A., Modernité africaine. Les figures du politique et du religieux. Paris, Paari, 2001, pp.58-59

La revalorisation du prophétisme de guerre

La crise de l'Etat postcolonial semble prolonger le phénomène des messianismes d'une manière protéiforme et cristallise ses figurations les plus significatives. La question de la maîtrise des arts de la guerre montre alors toute la difficulté du passage du verbe aux armes. Elle induit dans le même temps, ce qui fait tout son intérêt ici, une intelligence plastique de la relation messianisme/militarisme comme marqueur du jeu politique.¹⁰⁹ Les nouvelles formes actuelles du statut de messie ou prophète à la fois combinent et se distinguent de l'idée que la Bible ou le Coran ont donnée de la fonction politique de la parole. Le messager de Dieu, jouait en général le rôle de médiateur de la volonté divine, de défenseur des faibles autrement dit le peuple contre ses ennemis, les puissants, les élites et les étrangers. Il était en même temps une sorte de directeur de conscience pour les politiques, autrement dit faisait office de conseiller spirituel et moral dans la direction des affaires publiques, militaires et internationales.

Aujourd'hui au Congo Brazzaville, le messianisme reste perçu à travers les prismes des modèles bibliques ou coraniques sans pour autant s'y épuiser. L'exceptionnelle maîtrise du verbe constitue le point de fixation de ces tous ces éléments d'identification du prophète. Les messianismes postcoloniaux actuels au nous font découvrir à travers le mouvement Nsilulu, un personnage encore plus troublant aux statuts multiples : Envoyé de Dieu, Prophète- Pasteur, Prophète de guerre, Messie. Cette nouveauté dans la construction des figures prophétiques met en lumière plusieurs enjeux dont : le poids de l'héritage colonial et l'influence de la crise de l'Etat dans la construction des revendications sociales et politiques, la perte de repères et de perspectives politiques et les racines du syncrétisme religieux. Ce qui pose la question des paradigmes de l'approche des messianismes Kongo. Rien d'étonnant à ce que le Pasteur Ntumi a pris le relais de la tradition de la résistance Kongo, en se réclamant de l'exemple inaugural et ambivalent d'une réputation d'un prophète de guerre, pour rechercher une confirmation d'un charisme ne politique.

Si la fonction première du prophète est pour ainsi dire d'exercer le ministère de la parole, celle-ci est également son arme principale. Car c'est elle qui rend possible la relation de pouvoir qui s'instaure avec ses adeptes ou sa milice. C'est avec la parole que le projet mystique, quelle que soit sa forme ou son contenu, prend corps et se développe sur le terrain politique. C'est la raison pour laquelle le prophète est nécessairement un habile rhéteur, un stratège du discours public, un artiste du verbe, un prestidigitateur du langage, des mots, des signes et des symboles. Privé de parole, il cesse d'être ce qu'il est pour devenir autre chose, un dieu ou un démon, ou encore rien du tout, c'est-à-dire retrouve une existence anonyme ou disparaître. Ce n'est donc pas un hasard si l'embastillement et la mise à mort rythment régulièrement le terme des parcours prophético-politiques. Si sa parole n'a plus de résonance ou est privée de public, le prophète est pour ainsi dire réduit au silence. Le silence est au prophète ce que le néant est à l'être. Sa force, la condition de sa puissance, c'est sa relation avec le public, le peuple ou la multitude comme on veut.

¹⁰⁹ A. Yinda, Prophètes, guerre et politique en Afrique centrale : tropisme florentin ou florentisme tropical ? In Revue Enjeux n°.33 Octobre-Décembre 2007, pp.20-26

Si les prophètes dont la survie politique dépend des armes étrangères n'ont d'autre alternative à la ruine que la soumission, la prison ou la mort, faut-il pour autant considérer cette perspective comme étant sans issue ? L'on pourrait effectivement prendre au sérieux le statut de « faiseurs de roi » qui a été affecté à certains prophètes désarmés. A défaut d'être capable de prendre le pouvoir, *a fortiori* de s'y maintenir, ces derniers ont su appuyer l'élection ou soutenir quelques importants dirigeants politiques.

Quoi qu'il en soit, la logique charismatique comporte une bonne part d'indétermination si l'on fait abstraction des ressources prétoriennes dont les uns et les autres disposent en plus. La ruse des pasteurs ou futurs pasteurs demeure malgré tout de l'ordre de l'hétéronomie, autrement dit constitue une arme d'appoint et non une arme en soi. A priori, la prgnante interaction entre la figure du prophète et celle du chef militaire peut être considérée comme est un des nombreux signes d'une installation du continent africain à la périphérie de la modernité politique. L'idée qu'elle constitue une preuve supplémentaire de son incapacité chronique à faire de la raison le moteur de son histoire du pouvoir fait effectivement sens.¹¹⁰

Ambigüité dans la construction de la figure politique de Ntumi

Le mystère autour de la personnalité du Révérend Pasteur Ntumi traduit la difficulté de rédiger l'histoire immédiate. Le croisement des sources écrites et orales nous a permis d'aborder ce dernier point, de la lutte du leadership régional. La biographie du pasteur Ntumi est controversée. Soni Benga, le considère d'imposteur, un leader d'une secte qui a fini par se transformer en mouvement de rébellion.¹¹¹ Cette analyse relance le débat sur le messianisme politique kongo et la construction de la figure politique du religieux.¹¹²

Dans un article paru dans la Semaine Africaine, Joachim Mbanza note : «*Pasteur d'un courant religieux mêlant tradition et christianisme, Tâ Ntoumi, de son vrai nom Frederick Bitsangou, 36 ans, n'était connu jusque-là que pour, semble-t-il, son charisme à soigner les personnes souffrant de maladies mentales, à Brazzaville, par la prière et les traitements traditionnels. Il est proche de Bernard Kolelas. Lorsque la guerre éclate dans le Pool, on a entendu parler de Ntoumi et des Nsilulu, sa milice, qui se distinguaient par l'observation d'un certain nombre d'interdits et un fanatisme religieux. Puis, Ntoumi est devenu l'homme sans lequel la paix des braves n'aurait pas été possible dans la région du Pool. (...). Il a toujours marqué une certaine distance par rapport à Bernard Kolelas qui, depuis l'exil, faisait de la récupération politique des actions des Ninjas-Nsilulu. Mais Ntoumi suscite une véritable controverse. Ici, on s'étonne de ce que les ressortissants du Pool se soient jetés dans les bras de celui qu'on peut comparer à un Raspoutine, là, on ne cesse de remercier Tâ Ntoumi d'avoir libéré le Pool, de l'autre côté, on ne cache pas son aversion contre un homme dont les adeptes ont soumis les populations du Pool à un véritable martyre, avec le fameux châtiment : la gifle de Saint Michel. Alors quel avenir politique pour Ntoumi ?».¹¹³*

¹¹⁰ Lire Wauthier, Claude, *Sectes et prophètes d'Afrique noire*, Paris, Seuil, 2007.

¹¹¹ Soni Benga, P., *Les non-dits des violences politiques au Congo*, op.cit, p.236

¹¹² Kouyouama, A., *Modernité africaine. Les figures du politique et du religieux*. Paris, ed. Paari, 2001

¹¹³ La Semaine Africaine n°2246 du 24 février 2000.

Cette analyse éclaire l'ambigüité de la figure historique de Ntumi, à la fois, libérateur et bourreaux du Pool. La récupération politique du leadership politique de Ntumi apparaît ainsi comme une évidence. Le pasteur Ntumi construit sa lutte politique autour de la guerre dans le Pool. Il sera au centre de toutes les négociations pour la paix et la stabilité dans la région et se prétendra être le porte parole du Pool.

Jusqu'en 1997, le pasteur Ntumi est inconnu de la scène politique congolaise. Certains témoignages révèlent qu'il recevait de temps en temps le soutien de Kolelas pour entretenir ses «fous». En effet, les populations ont toujours élaboré des systèmes de représentations et de compréhension de la maladie mentale. Ces systèmes prennent souvent en compte les aspects psychologiques (individu), rituels (groupe) et spirituels (croyance).¹¹⁴

Dans la guérison divine, les compétences mystiques sont souvent assaisonnées des versets bibliques qui ne sont pas le fruit d'un parcours initiatique à la portée du premier élevé studieux venu. Beaucoup de connaissance y sont acquises et le Pasteur Ntumi n'est pas le premier à maîtriser la prestidigitation, la ventriloquie ou autres numéros de cirques destinés à impressionner le malade. Les tradithérapeutes savent que la plupart des maladies sont psychosomatiques et que le rapport du praticien au malade joue un rôle important dans le processus de guérison. Cette mise en scène contribuerait à la libération de l'énergie mentale du malade, à la discipline pour déclencher le processus de l'auto guérison. L'investiture divine se manifeste ainsi par la réalisation des faits extraordinaires, notamment les miracles de guérison.¹¹⁵ Plusieurs sectes ou groupes religieux ont acquis des compétences dans ce domaine. C'est le cas de *Croix Koma*, du *Lassysme* et du *Ngunzisme*.

La réappropriation du mythe Matsoua et leadership messianique dans le Pool

De messie, de sauveur et même de résistant, il est question chez le peuple Kongo-Lari. Pour Theophile Obenga, la mentalité collective Kongo reste fidèle au combat de Matsoua, le symbole vivant d'un mouvement de résistance aux autorités coloniales. Matsoua apparaît ainsi comme un mythe, celui de la libération des Noirs de la domination étrangère par un sauveur, dont on espère le retour triomphal.¹¹⁶

La rhétorique de la libération est au centre des doctrines messianiques. Dans l'effervescence démocratique des années 1990, nul ne doute dans le Pool que Kolelas soit cet envoyé de Matsoua, incarnant sa volonté de sauver le peuple. Cette vision est contestée par certains cadres du Pool, qui estiment plutôt que le combat de Kolelas a été fait d'illusions messianiques savamment inoculées dans la conscience collective du groupe kongo, dans le but de s'approprier de l'électorat de la région du Pool en 1992. Bernard Kolelas s'est engouffré dans la lutte des idées de Matsoua, le sauveur du peuple lari, pour reprendre l'expression de Sinda.¹¹⁷ Le discours apocryphe de ce leader met le Pool en scène, comme le peuple élu, martyr.¹¹⁸

¹¹⁴ Moukouta, C.S., *Maladie mentale. Représentations, itinéraires thérapeutiques au Congo*, Paris, ed. Paari, 2004.

¹¹⁵ Kouvouama, A., *Modernité africaine. Les figures du politique et du religieux*, op.cit, pp.89-90

¹¹⁶ Obenga, T., *L'histoire sanglante du Congo Brazzaville*, op.cit, p.42

¹¹⁷ Sinda M, – André Matsoua, fondateur du mouvement de libération du Congo. Paris : ABC, 1978

¹¹⁸ Soni Benga, *Les non-dits des violences politiques au Congo Brazzaville*, op.cit, p.195

Le peuple du Pool étant perméable aux dogmes matsouanistes, le pasteur Ntumi n'aura aucun mal à tirer dessus en calquant son discours sur la guerre, les violences, les attentes du salut et de la libération. Il mettra en place un arsenal d'éléments spirituels destinés à impressionner les populations pour asseoir son autorité et sacrifier son personnage. Depuis la disparition de Matsoua, la construction religieuse dans le Pool a pris de l'importance. Ce contexte de crise permet ainsi au pasteur Ntumi de construire son mouvement.

La personnalité politique de Ntumi s'est également construite autour de ses nombreuses revendications. Son mouvement étant signataire des accords de paix de 1999, il a été en tant que président de la plate-forme politique de l'opposition armée (1998-1999), le Conseil National de la Résistance (CNR), l'homme le plus exigeant. La fin de la guerre matérialisée par les accords de paix de 1999 a permis l'imbrication de plusieurs logiques de conversion des guerriers. La conversion politique des grands a été faite à travers le positionnement au sein des institutions politiques. Outre la participation aux accords de paix de 1999, certains responsables des FADR ont été associés au dialogue national sans exclusive, au PNDDR, et à la gestion des affaires publiques. Dans le Niari, l'exemple du colonel Boungouandza, élu député dans la circonscription de Mossendjo en 2002 est illustratif. Tous les chefs ont été récupérés par le Gouvernement pour créer des comités de paix et faciliter le ramassage des armes. Dans cette conversion, le pasteur Ntumi est resté dans la forêt du Pool.

Le pasteur Ntumi illustre son combat autour de la résistance, vue comme le résultat d'une occupation militaire inhumaine; qui inflige arbitrairement des châtiments quotidiennement et sans autre forme de jugement au peuple. La résistance paraissant désormais comme un droit et un devoir mais aussi un remède pour les opprimés. Il faut résister contre les troupes étrangères et la violation de la constitution de 1992 mise en échec par le coup d'Etat de 1997.

A partir de mars 2001, il accuse le gouvernement de nouveau à violer l'accord du 29 décembre 1999 et refuse d'accepter les clauses du dialogue national, sauf Lissouba organisé par le gouvernement. Le problème d'intégration des Nsilulu a été aussi le point d'achoppement entre le CNR et le gouvernement. La question de statut particulier est restée d'actualité dans la résolution de la crise du Pool. Frédéric Bintsamou alias «Pasteur Ntumi» a été nommé en avril 2007, selon un décret présidentiel, comme délégué général auprès du président de la République, chargé de la promotion des valeurs de paix et de la réparation des séquelles de guerre.

Conclusion

L'étude du Mouvement Nsilulu nous a permis de réinterroger les différentes périodes de l'histoire sociale et politique du Congo depuis le XVe siècle. Il ressort de nos analyses les questions suivantes : la complexité des études sur les messianismes, la nécessité de repenser les résistances au Congo Brazzaville, les dérives de la crise de l'Etat postcolonial et enfin l'instrumentalisation de la construction identitaire dans les violences politiques. Toutes ces questions ont été largement traitées dans ce travail.

A travers les fondements historiques des messianismes dans l'espace Kongo, ce travail a montré que toutes les revendications politiques, sociales, économiques et culturelles ont été l'œuvre des figures comme Kimpa Vita, Simon Kimbangu, André Matsoua, connues comme des messies, par le peuple. Cette reconnaissance de la messianité a posé les problèmes éthiques de lecture des prophéties édictées, tout au long de la période précoloniale et coloniale. Le vocable de Messie attribué à ces figures, leur conférait le pouvoir divin mandaté par le Souverain Eternel, les ancêtres et autres divinités, pour une mission historique sociale, politique et militaire. Il s'agissait donc de libérer le peuple de la servitude et/ou de la domination. Le contexte de domination, de révolte, de contestation de l'ordre social imposé, l'espérance du salut et l'attente du Messie, la restauration de l'unité et la construction de l'identité kongo, autour du *Kongo dia Ntotila* seront au centre des luttes manifestes à travers les formes multiples : la bataille d'Ambwila (1665), le bucher de Kimpa Vita (1706), l'arrestation, la déportation et la mort de Kimbangu (1921-1951) et enfin la disparition de Matsoua André (1942).

Les travaux sur les messianismes africains tels que nous avons présenté dans ce travail ont montré que les spécialistes sur les messianismes ont souvent mis l'accent sur les spécialités et les filiations historiques. Les traits fondamentaux permettant d'établir des filiations historiques entre mouvements messianiques reposent sur les bases du **salut**, la présence d'un émissaire divin ou **Messie** et enfin l'**adhésion** de la communauté messianique à l'entreprise de rédemption collective du Messie qui instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur»¹¹⁹.

Nous avons non seulement montré le rôle ou mieux la personnalité d'un Messie, figure emblématique par essence entretenant avec Dieu des rapports ontologiques privilégiés et chargée de donner un contenu doctrinal aux attentes plus ou moins diffuses du peuple¹²⁰, mais aussi distingué les formes d'apparition des Messie, c'est-à-dire, le Messie prétendant et prétendu. Le prétendant à la messianité se réclame généralement d'un lien natif avec la puissance divine suprême, maîtresse de l'histoire universelle. Cette prétention peut être explosive (à la suite d'un songe, d'une révélation); elle est le plus souvent progressive: on est d'abord messager, envoyé, prophète de Dieu, et c'est peu à peu que la conscience de la mission se métamorphose en conscience de la messianité. Le Messie prétendu par contre ne revendique pas lui-même son titre de Messie, qui lui est attribué soit par le cercle, soit

¹¹⁹H. Kohn, «Messianism», in Seligman Edwin R. A., ed., *Encyclopaedia of Social Sciences*, NY : Macmillan 1986, p.1167

- Henri Desroche "Messianisme", in *Encyclopaedia Universalis*, vol.15, 1995

¹²⁰Desroches H., - *Dieux d'hommes : dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, La Haye, EPHE, Mouton, 1969, 280 p.

par la postérité de ses disciples. À la limite, ce cercle ou cette postérité non seulement lui donnent le titre de Messie, mais encore lui confèrent ou lui inventent son historiographie. Cette attribution subséquente se greffe sur un personnage historiquement présent mais dont la conscience n'était encore que celle d'un être chargé d'une mission divine, sans prétendre lui-même à la conscience proprement messianique. La conscience collective précède ainsi et catalyse la prétention de la conscience individuelle à la messianité.

Le Messie est toujours présent. Le messianisme apparaît ainsi comme la prise en charge d'un peuple par un Messie, un sauveur, qui a pour mission de transformer le présent, promettre la justice sociale, la libération et le salut. Il s'agit désormais des mouvements à caractère essentiellement constructif et transformateur des sociétés en crise, au sein desquelles les réformes tant ecclésiastiques que politiques, économiques ou sociales sont désormais présentées sous la forme d'ordres ou de normes identifiés à des «missions», divines. Les protestations ou les révoltes sociales apparaissent à la fois amorcées et masquées dans les revendications religieuses.

L'approche comparative faite à travers les autres messianismes africains comme le mouvement du Saint Esprit de Lakwena Alice et du LRA de Joseph Koni en Ouganda et les milices Mayi-Mayi dans la province du Maniema en République Démocratique du Congo a permis de circonscrire les messianismes congolais dans le contexte des mouvements de contestation sous la forme de prophétisme de guerre ou de millénarisme. Tout en situant historiquement l'apparition de ces mouvements, nous avons montré rôle social et politique qu'ils ont joué dans la prolifération des mouvements de résistance populaire et les revendications religieuses. La religion apparaissant ainsi comme le lieu de production et de reproduction idéologiques dans les sociétés en crise ou dominées.

Enfin, ce chapitre a permis de comprendre les différentes facettes du mouvement Nsilulu, au centre de nos recherches. Les dimensions messianiques, millénaristes, ngunzistes et sociopolitiques du mouvement Nsilulu ont été largement traitées. Dans cette logique de la temporalité messianique, les Nsilulu accouplent le triomphe d'une « fin de l'ordre » par le recours à la violence.

Le travail a mis en lumière les dynamiques de la réappropriation de la résistance dans l'espace Kongo, la région du Pool, étant le carrefour des foyers de résistance et de contestation des ordres sociaux coloniaux et postcoloniaux. La question centrale n'est pas le face-à-face entre histoire et mémoire en ce qui concerne les résistances, mais, c'est l'instrumentalisation et la falsification de l'histoire faite par les acteurs.

Parler de résistance évoque d'abord un antagonisme fort entre deux cultures, deux populations différentes, bien délimitées, s'affrontant : l'une dans une situation d'agressivité, l'autre dans une situation de riposte collective sur tous les terrains. Ces mouvements se sont produits dans un contexte social interne complexe que nous avons présenté dans ce travail. La cristallisation des oppositions à l'intrusion étrangère, le portage, l'impôt de capitation, l'exploitation économique, les travaux forcés s'est traduite à travers multiples formes de résistance.

Le principe de *kongolité*.¹²¹ traduit dans la construction de l'identité kongo explique en partie la résistance, forgée à travers le Kongo dia Ntotila. La lutte pour la reconnaissance et la sauvegarde de la personnalité et l'identité du Mu kongo devint au centre des résistances sur la piste des caravanes, et un peu partout dans la région du Pool. La résistance va préserver pour tous les âges son image de marque et son individualité propre. Les héros (Antonio Ier, Mafuta, Kassola, Kimpa Vita.) ou chefs traditionnels (Boueta Mbongo, Mabiala Manganga, Biza, Samba Ndongo, Mungondo) ayant accepté le sacrifice suprême pour la sauvegarde et la défense de la souveraineté et de l'intégrité du territoire ancestral. Qu'il s'agisse de la lutte menée par les Amicalistes, les matsouanistes et plus tard, le Mouvement Nsilulu, l'espace commun restera le Pool.

La décomposition de l'Etat a permis l'émergence des milices politiques et bandes armées. Ces groupes se sont affrontés pour défendre les intérêts des acteurs politiques. Dès lors, l'atteinte portée à l'unité nationale et territoriale prive l'Etat de l'usage exclusif et légitime de la force.

Le bilan du processus de démocratisation du début des années 1990 à lire les analyses des spécialistes, comporte des acquis irréfutables et des échecs dont la dérive autoritaire. Les échecs du processus de démocratisation peuvent être observés à partir de la réappropriation et l'explosion sous forme de violences, des maux que le parti unique avait semblé avoir résolus, comme le tribalisme, le régionalisme et les intolérances de tout genre. La «privatisation» de l'Etat¹²² a pris dans certaines circonstances, la forme spécifique du banditisme politique, à la fois comme mode de gestion du désordre social, d'accumulation des richesses, mais aussi comme nouvelle forme de manipulation politique et d'autonomisation des «pseudos partis- ethnies» face à l'Etat postcolonial et de la partition territoriale à l'issue du cycle de violence.

L'irruption milicienne dans le champ politique du Pool permettra dans une certaine mesure, au pasteur Ntumi, de réactiver les croyances messianiques anciennes (kongo dia Ntotila, antonisme, matsouanisme) et réapproprier au sein du mouvement Nsilulu, les dynamiques de la résistance kongo. La région du Pool s'était transformée en une zone devenue un «*Far West* ». La guerre dans la région du Pool a ouvert la voie aux dérives identitaires, aux manipulations politiques, à l'autonomisation des miliciens du Pasteur Ntumi face à l'Etat. Les conflits armés au Congo ont souvent été qualifié trop facilement comme des conflits ethniques. Cette facilité sémantique s'explique par la manipulation des identités et ethnies par les acteurs politiques.

Le mouvement Nsilulu apparaît dans le contexte de la construction identitaire dans le Pool. Cela se justifie dans la mesure où, le Pool a été l'espace de l'éclosion des dynamiques messianiques et de résistance du mouvement. Qu'il s'agisse des bases idéologiques, que politiques du mouvement, l'apport de la tradition kongo, le recours aux figures messianiques et l'instrumentalisation des identités pour justifier la violence politique dans le Pool ont été analysés dans ce travail. L'émergence d'un Homme Fort, le pasteur Ntumi dans la région du Pool a été largement abordé. L'accaparement territorial et surtout l'interdiction d'accès à des espaces contrôlés par

¹²¹ A. Yila, «Kongolité et Congolité. Une logique du sens identitaire » in J.M. Kouloumbou (dir), *Histoire et civilisation Kongo*, Paris, l'Harmattan, 2001, pp118-123

¹²²Cette expression est tirée de l'ouvrage Bayart J.F., Ellis, S. et Hibou, B., *La criminalisation de l'Etat en Afrique*, Paris, Complex 1997

les Nsilulu s'exercent par le biais de commandement en tant que coercition, caporalisation et même enregistrement des logiques de crise. Le Far West, né de la situation de crise socio- politique, de la radicalisation de la violence et surtout de la naissance du mouvement Nsilulu traduit l'existence d'un « État dans un État » dans le Pool.

Eléments de bibliographie

- Asch S. L'Eglise du prophète Kimbangu de ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1972), Paris, Karthala, 1983
- Badie B, *L'Etat importé. L'Occidentalisation de l'ordre politique*, Paris: Fayard 1992
- Balandier, G., , La vie quotidienne au Royaume Kongo du XVIe au XVIIIe s, Paris : Hachette, 1965
- Barrett D. B., - "L'évolution des mouvements religieux dissidents en Afrique (1862-1967)", *Archives de sociologie des religions*, 13(25), janvier-juin, 1968pp. 111-140
- Bastide R., "Messianisme et développement économique et social", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 31, 1961
- Benabou, M., *La résistance africaine à la romanisation*. Paris, 1976
- Bouveignes, O. de, " Les anciens roi du Congo", in Revue générale des missions d'Afrique, Grands lacs, 63^e année n° 10-11, nouvelle série n° 112, juillet 1948
- Boxer, Cli-R, Uma relacao inedita contemporâneo de batalha de Ambuila en 1665, in Boletim de Museu de Angola 2 (1960), pp.65-73
- Bowao, C., « Congo, CNS, Ethnopartisme et démocratie: la ruse historique» in *Démocratie africaine* n°4 octobre- novembre, 1995, pp. 12-18
- Cuvelier,J. et Ladin, L., L'Ancien Congo d'après les archives romaines (1506-1640), Bruxelles, 1594
- Campos, E., *Le crime*, Paris : Ed. Milan, 1998
- Desroche, H. "Messianisme", in *Encyclopaedia Universalis*, vol.15, 1995
- Desroches H., - *Dieux d'hommes : dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris, La Haye, EPHE, Mouton, 1969
- Fanon, F, *les damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1968
- Galloy Martine-Renée, « Femmes, conflits et paix au Congo» in *Tumultes* n°13, 1999
- Goncalve, A., la symbolisation politique : le prophétisme Kongo au XVIIIe siècle, London : Weltforum, 1980
- Kinata, C. *Les ethno chefferies dans le Bas- Congo français : collaboration et résistance (1896-1960)*, Paris, l'Harmattan, 2001
- Kizerbo,J., *Histoire de l'Afrique noire*, Paris, Hatier, 1972
- Kohn, H, «Messianism», in Seligman Edwin R. A., ed., *Encyclopaedia of Social Sciences*, NY :
- Macmillan 1986, p.1167
- Kouyouama, A., *Modernité africaine. Les figures du politique et du religieux*. Paris, Paari, 2001
- Kouyouama, A., « Imaginaires religieux et logiques symboliques dans le champ politique», in Rupture Solidarité n°1, Paris, Karthala, 1999
- Lanternari V, - Les mouvements religieux des peuples opprimés, Maspero 1962

- Mokoko, J.M, *Congo: le temps du devoir*. Paris: l'Harmattan 1995,
- Moudileno Massengo, *RPC: une escroquerie idéologique*, Namay, R. Hilton 1975
- Mühlmann W. E., *Messianismes révolutionnaires du Tiers-monde*, Paris, Gallimard 1968
- Munayi, M.M,« La déportation et le séjour des Kimbanguistes dans le Kasaï-Lukeni (1921-1960)», in Zaïre- Afrique, n°119,1977 pp.559-573
- Ndaki, G., *Crises, mutations et conflits politiques au Congo Brazzaville*, Paris: l'Harmattan 1997
- Ndinga Assitou, Regard croisés sur la Conférence Nationale Souveraine congolaise, Brazzaville: INC1991,
- Ngodi, E., *Milicianisation et engagement politique au Congo Brazzaville*, Paris, l'Harmattan, 2006
- Ngoie-Ngalla, D., *Les Kongo de la vallée du Niari*, Brazzaville, PUB, 1981
- Nzabakomada- Yakoma, R., *L'Afrique centrale insurgée. La guerre du Kongo-wara 1928-1931*, Paris, l'Harmattan, 1986
- Obenga, T., *L'histoire sanglante du Congo Brazzaville*, Paris: Présence Africaine, 1998
- Obenga, T., *L'Afrique centrale précoloniale*. Paris, Présence Africaine, 1974
- Pambou Marie-Odile, «La guerre comme révélateur de la violence faite aux femmes » in *Rupture* n°11-12, Pointe-Noire, juin 1998
- Randles, W.G., *L'ancien royaume du Congo, des origines a la fin du XIXe s.*, Paris, Mouton, 1968
- Rapport OCDH/FIDH, *Entre arbitraire et impunité, les droits de l'Homme au Congo Brazzaville*, avril 1998
- Roussel, H., *La hantise du passé*. Paris, Textuel, 1998
- Sales, V., *Les Historiens*, Paris, Colin, 2003
- Seguy J., - Situation historique du Pentecôtisme, *Lumière et vie*, n°125 1975
- Sullivan A. F., S.J., - *Charismes et renouveau, une étude biblique et théologique*, Paris, Editions du Lion de Juda, 1988
- Sinda, M., Le messianisme congolais et ses incidences politiques, Paris: Payot, 1972
- Soret, M. Les Kongo nord- occidentaux, Paris, PUF, 1959
- Spyros Demetriou, Robert Muggah, Ian Biddle, *Small Arms Availability, Trade and Impacts in the Republic of Congo*, Special Report, OIM and UNDP, April 2002.
- Tonda J., *La guérison divine en Afrique Centrale*, Paris: Karthala, 2002.
- Veyne, P., *Comment – écrit- on l'histoire*. Paris, Seuil, 1996
- Vidrovitch Coquery, C, Révoltes et résistance en Afrique noire : une tradition de résistance paysanne a la colonisation, in *Travail Capital et Société*, n°16,.1,avril 1983
- Vidrovitch Coquery, C., *Afrique noire: permanence et rupture*. Paris, Payot, 1985
- Yengo, P. *La guerre civile du Congo Brazzaville*, Paris, Karthala, 2006
- Yila, A. «Kongolité et Congolité. Une logique du sens identitaire » in J.M. Kouloumbou (dir), *Histoire et civilisation Kongo*, Paris, l'Harmattan, 2001, pp118-123

ASC Working Papers

Vol. 1	Laurens van der Laan 1980	Modern inland transport and the European trading firms in colonial West Africa
Vol. 2	Klaas de Jonge 1980	Relations paysans, pêcheurs, capitalisme, état. Une étude d'une lutte de classe en Casamance (Sud Sénégal) <i>out of print</i>
Vol. 3	Gerti Hesseling 1981	Etat et langue en Afrique. Esquisse d'une étude juridique comparative
Vol. 4	Els van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends & Emile van Rouveroy van Nieuwaal 1981	Conciliation et la qualité des relations sociales chez les Anufim du NordTogo en Afrique de l'Ouest <i>out of print</i>
Vol. 5	Piet Konings 1981	Peasantry and state in Ghana. The example of the Vea Irrigation Project in the Upper Region of Ghana <i>out of print</i>
Vol. 6	C.A. Muntjewerff 1982	The producers' price system and the coffee and cocoa trade at village level in West Africa
Vol. 7	C.A. Muntjewerff 1982	Produce marketing cooperatives in West Africa
Vol. 8	Emile van Rouveroy van Nieuwaal & Els van Rouveroy van Nieuwaal-Baerends 1982	La Parcellé du Gendre comploteur. Manières coutumières et modernes d'acquérir des droits sur la terre, à N'zara (Nord Togo)
Vol. 9	B. Merx 1985	Zonder bloed geen vliegen <i>out of print</i>
Vol. 10	Laurens van der Laan 1987	Cameroon's main marketing board: History and scope of the ONCPB
Vol. 11	Laurens van der Laan 1988	Cocoa and coffee buying in Cameroon: The role of the marketing board in the South-West and North-West Provinces, 1978-1987
Vol. 12	Cyprian F. Fisiy 1990	Palm tree justice in the Bertoua Court of Appeal: The witchcraft cases.
Vol. 13	Laurens van der Laan & Wim van Haaren	African marketing boards under structural adjustment: The experience of Sub-Saharan Africa during the 1980s.
Vol. 14	Rob Buijtenhuijs 1991	The revolutionary potential of African peasantries: Some tentative remarks.

- Vol. 15 Deborah F. Bryceson & John Howe 1993 Rural household transport in Africa: Reducing the burden on women?
- Vol. 16 Deborah F. Bryceson 1993 Easing rural women's working day in Sub-Saharan Africa.
- Vol. 17 Rob Buijtenhuijs & Elly Rijnierse 1993 Demokratisering in Afrika ten zuiden van de Sahara (1989-1992). Deel 1: Een becommentarieerd overzicht van de literatuur. Deel 2: Onderzoekscapaciteiten in Afrika en in het Westen. *out of print*
- Vol. 18 Nina Tellegen 1993 Rural employment in Sub-Saharan Africa. A bibliography.
- Vol. 19 Deborah F. Bryceson 1993 De-Agrarianization and rural employment generation in Sub-Saharan Africa: Process and prospects.
- Vol. 20 Deborah F. Bryceson & Corina van der Laan 1994 De-agrarianization in Africa. Proceedings of the "De-agrarianization and Rural Employment" workshop held at the Afrika-Studiecentrum, Leiden, May 1994
- Vol. 21 Deborah F. Bryceson & M. McCall 1994 Lightening the load: Women's labour and appropriate rural technology in Sub-Saharan Africa.
- Vol. 22 Tjalling Dijkstra 1995 Food trade and urbanization in Sub-Saharan Africa: From the early Stone Age to the structural adjustment era.
- Vol. 23 Patricia Paravano 1997 Working for the future: Elite women's strategies in Brazzaville.
- Vol. 24 R.J.A. Berkvens 1997 Backing two horses: Interaction of agricultural and non-agricultural household activities in a Zimbabwean communal area.
- Vol. 25 M. Demeke 1997 Rural non-farm activities in impoverished agricultural communities: The case of North Shoa, Ethiopia.
- Vol. 26 C.G. Mung'ong'o 1998 Coming full circle: Agriculture, non-farm activities and the resurgence of out-migration in Njombe District, Tanzania.
- Vol. 27 Ndalahwa F. Madulu 1998 Changing lifestyles in farming societies of Sukumaland: Kwimba District, Tanzania.
- Vol. 28 George Jambiya 1998 The dynamics of population, land scarcity, agriculture and non-agricultural activities: West Usambara Mountains, Lushoto District, Tanzania.
- Vol. 29 Davis Mwamfupe 1998 Changing village land, labour and livelihoods: Rungwe and Kyela Districts, Tanzania.
- Vol. 30 Dick Foeken & Alice M. Mwangi 1998 Farming in the City of Nairobi.

- Vol. 31 Wijnand Klaver & Robert K.N. Mwadime 1998 Food consumption and nutrition in the Kenya Coast.
- Vol. 32 C. Manona 1999 De-agrarianisation and the urbanisation of a rural economy: Agrarian patterns in Melani village in the Eastern Cape.
- Vol. 33 P. McAllister 1999 Agriculture an co-operative labour in Shixini, Transkei, South Africa.
- Vol. 34 L. Bank & L. Qambata 1999 No visible means of subsistence: Rural livelihoods, gender and social change in Mooiplaas, Eastern Cape, 1950-1998.
- Vol. 35 Deborah F. Bryceson 1999 African rural labour, income diversification and livelihood approaches: A long-term development perspective.
- Vol. 36 Elly Rijnierse 1999 The politics of survival. Towards a global, long-term and reflexive interpretation of the African contemporary experience.
- Vol. 37 Barth Chukwuezi 1999 De-agrarianisation and rural employment in Igboland, South-eastern Nigeria.
- Vol. 38 Mohammed-Bello Yunusa 1999 Not farms alone: A study of rural livelihoods in the Middle Belt of Nigeria.
- Vol. 39 Mohammed A. Iliya 1999 Income diversification in the semi-arid zone of Nigeria: A study of Gigane, Sokoto, North-west Nigeria.
- Vol. 40 Kate Meagher 1999 If the drumming changes, the dance also changes: De-agrarianisation and rural non-farm employment in the Nigerian Savanna.
- Vol. 41 Jon Abbink 1999 The total Somali clan genealogy: A preliminary sketch.
- Vol. 42 Abdul R. Mustapha 1999 Cocoa farming and income diversification in South-western Nigeria.
- Vol. 43 Deborah F. Bryceson 1999 Sub-Saharan Africa betwixt and between. Rural livelihood practices and policies.
- Vol. 44 A. van Vuuren 2000 Female-headed households: Their survival strategies in Tanzania.
- Vol. 45 Dick Foeken & Samuel O. Owuor 2000 Urban farmers in Nakuru, Kenya.
- Vol. 46 Poul Ove Pedersen 2001 Busy work or real business: Revaluing the role of non-agricultural activities in African rural development.
- Vol. 47 Tjalling Dijkstra 2001 Export diversification in Uganda: Developments in non-traditional agricultural exports.
- Vol. 48 Boureima Alpha Gado 2001 Variations climatiques, insecurité alimentaire et stratégies paysannes.

Vol. 49	Rijk van Dijk 2002	Localising anxieties: Ghanaian and Malawian immigrants, rising xenophobia, and social capital in Botswana.
Vol. 50	Dick Foeken, Samuel O. Owuor & Wijnand Klaver 2002	Crop cultivation in Nakuru town, Kenya: Practice and potential.
Vol. 51	Samuel O. Owuor 2003	Rural livelihood sources for urban households A study of Nakuru town, Kenya
Vol. 52	Jan Abbink 2003	A Bibliography on Christianity in Ethiopia
Vol. 53	Henk Meilink 2003	Structural Adjustment Programmes on the African continent. The theoretical foundations of IMF/World Bank reform policies
Vol. 54	Chibuike C. Uche & Ogbonnaya C. Uche 2004	Oil and the Politics of Revenue Allocation in Nigeria
Vol. 55	Jan Abbink 2004	Reconstructing Southern Sudan in the post-war era: Challenges and prospects of 'Quick Impact Programmes'
Vol. 56	Samuel M. Kariuki 2004	Creating the black commercial farmers in South Africa
Vol. 57	Marcel M.E.M. Rutten 2004	Partnerships in community-based ecotourism projects: Experiences from the Maasai region, Kenya
Vol. 58	Samuel M. Kariuki 2004	Failing to learn from failed programmes? South Africa's Communal Land Rights Act (CLRA 2004)
Vol. 59	Samuel M. Kariuki 2004	Can negotiated land reforms deliver? A case of Kenya's, South Africa's and Zimbabwe's land reform policy Debates
Vol. 60	Jan-Bart Gewald 2005	Learning to wage and win wars in Africa: A provisional history of German military activity in Congo, Tanzania, China and Namibia
Vol. 61	Jan-Bart Gewald 2005	The impact of motor-vehicles in Africa in the twentieth century: Towards a socio-historical case study
Vol. 62	John Sender, Christopher Cramer & Carlos Oya 2005	Unequal prospects: Disparities in the quantity and quality of labour supply in sub-Saharan Africa
Vol. 63	Jan-Bart Gewald 2005	Colonial warfare: Hehe and World War One, the wars besides Maji Maji in south-western Tanzania
Vol. 64	Abel Ezeoha & Chibuike Uche 2005	South Africa, NEPAD and the African Renaissance
Vol. 65	Dick Foeken 2005	Urban agriculture in East Africa as a tool for poverty reduction: A legal and policy dilemma?
Vol. 66	Marcel Rutten 2005	Shallow wells: A sustainable and inexpensive alternative to boreholes in Kenya

- Vol. 67 Judith van de Looy
2006 Africa and China: A strategic partnership?
- Vol. 68 Tabona Shoko
2006 "My bones shall rise again": War veterans, spirits and land reform in Zimbabwe
- Vol. 69 Lwazi Siyabonga Lushaba
2006 Development as modernity, modernity as development
- Vol. 70 John Sender & Carlos Oya
2006 Divorced, separated and widowed female workers in rural Mozambique
- Vol. 71 Wale Adebawu
2007 Necrophilia and elite politics: The case of Nigeria
- Vol. 72 Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni
2007 Tracking the historical roots of post-apartheid citizenship problems: The native club, restless natives, panicking settlers and the politics of nativism in South Africa
- Vol. 73 Sabelo J. Ndlovu-Gatsheni
2007 Giving Africa voice within global governance: Oral history, human rights and the United Nations (UN) Human Rights Council
- Vol. 74 Jan-Bart Gewald
2007 Transport transforming society: Towards a history of transport in Zambia, 1890-1930
- Vol. 75 Jan-Bart Gewald
2007 Researching and writing in the twilight of an imagined anthropology in Northern Rhodesia 1930-1960
- Vol. 76 Dick Foeken, Samuel O. Owuor & Alice M. Mwangi
2007 School farming and school feeding in Nakuru town, Kenya
- Vol. 77 Jan-Bart Gewald
2007 Spanish influenza in Africa: Some comments regarding source material and future research
- Vol. 78 Zekeria Ould Ahmed Salem
2008 Le partenariat Union Européenne – Afrique dans l'impasse ? Le cas des accords de pêche
- Vol. 79 Jeremiah O. Arowosegbe
2008 Decolonising the social sciences in the global South: Claude Ake and the praxis of knowledge production in Africa
- Vol. 80 Abigail Barr, Marleen Dekker & Marcel Fafchamps
2008 Risk sharing relations and enforcement mechanisms
- Vol. 81 Basile Ndjio
2008 Cameroonian *feyman* and Nigerian '419' scammers: Two examples of Africa's 'reinvention' of the global Capitalism
- Vol. 82 Khalil Alio
2008 Conflict, mobility and language: the case of migrant Hadjaraye of Guéra to neighboring regions of Chari-Baguirmi and Salamat (Chad)
- Vol. 83 Samuel O. Owuor & Dick Foeken
2009 Water Reforms and Interventions in Urban Kenya: International set-up, emerging impact and challenges

Vol. 84 Jan Abbink
2009

The Total Somali Clan Genealogy (second edition)

Vol. 85 Etanislas Ngodi
2009

Mouvement Nsilulu: Rupture ou continuité historique
des messianismes congolais (1998 – 2003)

Recent Working Papers are also online available on our website
<http://www.ascleiden.nl/Publications/WorkingPapers.aspx>

Working Papers are free of charge if they are for personal use. For bookshops we have to charge €5,- per Working Paper, shipping costs not included. They can be ordered from:

Ms Marieke van Winden, PR coordinator
Telephone: +31 (0)71 5273358
E-mail: winden@ascleiden.nl

