

ENJEUX 21

Octobre - Décembre 2004

ESPACES DU RELIGIEUX ET CROYANCES EN AFRIQUE CENTRALE

SOMMAIRE

Transversale

p.3 **Affaire Bakassi : quelles perspectives ?** Côme Damien Georges AWOUMOU

Dossier

p.6 **Ouverture**, Par Alain Didier OLINGA

p.8 **Discours télévangélique et manipulation : l'expérience congolaise (RDC)**, Macaire MVULA, Kinshasa, RDC

p.14 **Les assemblées de réveil et le clientélisme religieux en Afrique centrale : l'exemple des deux Congo** Par YEKOKA Jean Félix

p.17 **L'émergence des organisations islamiques au Tchad : Causes, enjeux et territoires**, Gondeu LADIBA

p.28 **Prophétismes Et Charisme Politico- Religieux Au Congo Brazzaville**, Etanislav NGODI

p.35 **Les Eglises chrétiennes évangéliques, pentecôtistes, charismatiques et de réveil à Libreville : Un état des lieux**, Jean-Bernard MOMBO

p.42 **Les dynamiques religieuses à Kinshasa à l'aune de la transition politique en République Démocratique Du Congo**, Noël Obotela RASHIDI

p.48 **Eglise catholique et démocratie au Cameroun**, Jean Paul MESSINA

p.52 **La laïcité existe-t-elle Au Cameroun ?** Maud LASSEUR

Tendance

p.57 **Construction de la paix au Burundi**, Jean Népomuscène SINDAYIHEBURA

p.59 **A propos de la consolidation de la paix au Burundi**, Côme Damien Georges AWOUMOU

p.61 **Darfour, d'où vient le blocage ?** Joseph Vincent NTUDA EBODE

p.64 **La vérité sur le conflit irakien**, Jean Bosco OYONO

Bibliographie

p.66 **Logiques de prédation et puissance de l'Etat en question**, Joseph OWONA NTSAMA

Prisme

p.68 **Entre la p-administration et l'e-administration : quelle alternative possible ?** Jean Lucien EWANGUE

AFFAIRE BAKASSI : QUELLES PERSPECTIVES ?

Par **AWOUMOU Côme Damien Georges, Internationaliste/FPAE**

Selon le calendrier approuvé le 31 janvier 2004 par les Chefs d'Etat camerounais et nigérian et le Secrétaire général de l'ONU, le processus de retrait et de transfert d'autorité des troupes et de l'administration nigérianes de la péninsule de Bakassi devait débiter le 15 juillet et s'achever le 15 septembre 2004.

On est bien obligé de constater que le Nigeria n'a pas respecté ce planning. Pourquoi ? Ce pays a-t-il les moyens d'une telle défiance ? Quelle peut être l'attitude du Cameroun ?

Pourquoi la reculade du Nigeria ?

La volonté du Nigeria de contrôler cette zone du Golfe de Guinée (île Bioko ou île Fernando Po, région de Bakassi...) est manifeste depuis les années 60. Même les sécessionnistes biafrais ont appuyé ces revendications territoriales.

Les motivations réelles ont toujours été stratégiques. Le Nigeria qui est le pays le plus peuplé du continent se sentirait à l'étroit et chercherait des possibilités pour déverser le trop-plein de sa population. La différence de pression humaine et économique le long de la frontière justifierait l'occupation des îles camerounaises par les ressortissants nigériens. Il s'agirait aujourd'hui d'entériner un fait accompli.

Le Nigeria accepte mal la présence du Cameroun dans l'estuaire de la Cross River. Il voudrait y régner sans partage et avoir seul la maîtrise de cet estuaire qui constitue la principale porte d'entrée et de sortie pour le Sud-Est de son territoire. La Péninsule de Bakassi est en effet considérée comme importante pour l'accès au port de Calabar et constitue un point de surveillance de la navigation dans le Golfe de Guinée¹.

La Péninsule de Bakassi est réputée riche en potentialités diverses, notamment ses eaux sont poissonneuses et son sous-sol recèle des gisements de pétrole et de gaz. Bien que doté par la nature, le Nigeria veille à ce que toute source additionnelle de revenus ne lui échappe pas. Après avoir engrangé 340 milliards de dollars de revenus pétroliers entre 1973 et 2002, le pays est surendetté et les deux tiers de la population vivent avec moins d'un dollar par jour. Certes beaucoup plus riche en pétrole que le Cameroun, le Nigeria semble en avoir davantage besoin que lui. Abuja a une dépendance « vitale » vis-à-vis de l'or noir, qui lui fournit 98% de ses recettes budgétaires, contre 55% pour Yaoundé. Deux fois moins étendu et sept fois moins peuplé que le géant nigérian, le Cameroun exporte deux fois plus de produits industriels que lui².

En résumé, la position actuelle d'Abuja vise à se servir du temps pour user la patience de Yaoundé en vue de le contraindre à une exploitation conjointe des richesses d'au moins une partie de la zone de Bakassi. Les diverses démarches initiées auprès des autorités camerounaises par les dirigeants de la Nigeria National Petroleum Corporation (NNPC), depuis la décision de la CIJ, l'attestent.

Mais, le Nigeria a-t-il réellement les moyens d'une telle audace ?

Le Nigeria a-t-il les moyens de son audace ?

¹ - Il y a lieu de rappeler que l'autorisation provisoire d'utilisation de Jabane, donnée par le Cameroun, a permis aux soldats du Général Gowon d'interdire le ravitaillement de Calabar et d'étouffer la guerre du Biafra. Mais, le service a été tellement apprécié qu'il a fallu l'intervention de 200 parachutistes français pour libérer Jabane en chassant les Nigériens en 1970.

² - Jeune Afrique/L'intelligent, N°2260 du 2 au 8 mai 2004, P.72.

Malgré sa puissance militaire, le Nigeria est en proie à des contradictions internes. Amalgame de peuples et de religions, cette construction britannique, dont la culture politique est fortement marquée de provincialisme, est sujette à de violents désordres. Le seul point d'accord semble être le refus d'une autorité centrale forte devant inhiber tous les pôles régionaux de pouvoir. D'où cette incapacité du gouvernement fédéral à résoudre les conflits et à adopter une démarche appropriée sur la scène internationale.

En d'autres termes, en plus de vingt ans d'existence, le dossier Bakassi a certainement favorisé la création de situations de rente que différents bénéficiaires ne sont pas disposés à voir disparaître aussi facilement.

Toutefois, Abuja ne peut sérieusement et durablement s'opposer à la mise en œuvre de la décision de la CIJ. Tout au plus, il peut négocier les modalités de son application. L'arrêt du 10 octobre 2002 revêt un caractère définitif et obligatoire, et le Conseil de sécurité de l'ONU peut être appelé à en assurer le respect. L'histoire de la CIJ enseigne que, à trois exceptions près, les Etats se sont toujours soumis au verdict de cette juridiction. S'agissant des Etats africains, même ceux au passé belliciste le plus affirmé se sont toujours astreints à un respect scrupuleux des arrêts de la CIJ ; la Libye n'avait pas osé choisir la voie du refus dans le contentieux relatif à la bande d'Aouzou qui recelait pourtant des enjeux stratégiques comparables.

Soucieux de jouer un rôle majeur en Afrique et dans le monde, et redoutant par conséquent les éventuelles répercussions sur cette ambition, le Nigeria devrait finir par calmer ses ardeurs expansionnistes.

En effet, une éventuelle reculade des autorités nigérianes serait très fâcheuse pour la crédibilité de leur pays, notamment pour les raisons suivantes :

-En raison de sa place sur l'échiquier diplomatique, le Nigeria est tenu par un devoir d'exemplarité : il assume la présidence de l'UA et du Commonwealth ; il est membre du Conseil de Paix et de Sécurité de l'UA et l'un des moteurs du NEPAD ; pilier de la CEDEAO, il se positionne également comme médiateur dans différents conflits (Côte d'Ivoire, Darfour, Grands Lacs, etc.). Or, un non-respect de l'arrêt s'attaquerait à un des principes fondateurs de l'OUA, devenue UA, et qui a largement contribué à la relative stabilisation de l'Afrique : le Principe de l'*uti possidetis juris* ou « Principe d'intangibilité des frontières coloniales » (proclamé par la résolution 16-I de l'OUA, datant de juillet 1964).

-La légitimité du Nigeria à solliciter un siège de membre permanent du Conseil de Sécurité de l'ONU serait remise en cause. Un tel privilège ne peut être accordé à un pays qui défie une juridiction dont les décisions sont justement garanties par le Conseil de Sécurité. De plus, ce serait un camouflet pour l'ONU qui s'est impliquée à un très haut niveau en vue de la mise en œuvre dudit arrêt.

-Les bailleurs de fonds ne l'apprécieraient pas. En effet, ils se sont laissés convaincre de contribuer au financement des travaux de démarcation de la frontière. C'est ainsi que le Fonds d'affectation spécial de l'ONU pour la démarcation a reçu du Royaume Uni une contribution de 1 million de livre sterling et 4 millions de dollars étaient attendus de l'Union Européenne dans le cadre du 8^{ème} FED.

-Le Golfe de Guinée est actuellement porteur d'enjeux économiques et stratégiques très importants pour les Etats concernés et leurs partenaires. Abuja a même été désigné par Washington pour faire office de gendarme de la sous-région. Toute attitude de défiance du Nigeria s'avérerait donc inopportune.

-Le 8 décembre 2003, lors de la cérémonie organisée à l'occasion de la rétrocession au Cameroun du Village de Naga, Jacob Haile Mariam, chef de la délégation de l'ONU et conseiller juridique de la commission mixte, s'est félicité de cette « belle leçon » donnée au monde par le Cameroun et le Nigeria. C'est dire que le traitement de ce différend est devenu un modèle de règlement pacifique des litiges car, a-t-on estimé, pour une fois deux Etats

africains ont fait preuve de mesure, de justesse, de bon sens et de responsabilité. Le Nigeria prendra-t-il le risque de briser ce symbole ?

Bref, toute volte-face du Nigeria induirait une requalification de l'objet du litige : on ne parlerait plus de territoires disputés, mais plutôt de territoires camerounais occupés par le Nigeria ; situation qui déplace le litige du terrain juridique vers l'arène diplomatique et sous-entend un rapport de forces.

Quelle attitude de la part du Cameroun ?

Yaoundé se dit ouvert à toute discussion, mais se montre ferme sur le fait que l'arrêt du 10 octobre 2002 n'est pas négociable. La frontière maritime entre les deux pays ayant été clairement fixée par la CIJ, il n'est pas question que le Cameroun soit privé des ressources qui lui appartiennent. Cela d'autant plus que les accords d'exploitation conjointe négociés par le Nigeria avec la Guinée Equatoriale et Sao Tome et Principe ne l'ont pas été à l'avantage de ces deux pays.

Tirant avantage de ce que le droit international est de son côté, le Cameroun est en train de lancer une offensive diplomatique tous azimuts auprès des membres permanents du Conseil de Sécurité et des autres grandes puissances mondiales et africaines, de l'ONU, du Commonwealth, de l'Union africaine, de l'Union européenne et des sociétés pétrolières. C'est ainsi que le 28 septembre 2004, profitant de la tenue de la 59^{ème} session de l'Assemblée générale, le Ministre d'Etat chargé des Relations Extérieures du Cameroun, François-Xavier NGOUBEYOU, a demandé à l'organisation mondiale de jouer son rôle en vue d'un respect intégral de l'arrêt de la CIJ par le Nigeria. Toujours dans l'optique d'accentuer la pression sur le Nigeria, les autorités camerounaises ont commencé à attribuer des concessions à des groupes pétroliers pour de futures prospections dans la zone de Bakassi. La société britannique Addax&Oryx, par exemple, en bénéficie déjà.

Ce litige est devenu, au-delà du pétrole, une question d'orgueil, un point de confrontation des nationalismes camerounais et nigérian. La gestion du temps sera donc un facteur déterminant. Au mieux, parce que politiquement et techniquement, le Nigeria a besoin d'un temps raisonnable de préparation psychologique, pour exécuter en douceur, mais en profondeur l'arrêt de la CIJ. Au pire, parce que vu le rapport des forces en présence, le Cameroun ne peut obtenir efficacement gain de cause qu'en mobilisant la communauté internationale et notamment les principales institutions au sein desquelles les deux Etats siègent (ONU³, UA⁴, Commonwealth...). La confiance à accorder ici aux partenaires bilatéraux et privés communs doit être relative : ils sont prioritairement mus par leurs intérêts, qui semblent plus importants au Nigeria.

En conclusion, aucune escalade armée n'est prévisible à brève et moyenne échéance. Le Nigeria semble plutôt baser sa stratégie sur l'usure du temps et le fait accompli. En soi, le temps n'est pas un danger pour le Cameroun. A condition que Yaoundé, par le biais de sa diplomatie, le gère de manière active et dynamique.

³ - Le Cameroun peut bénéficier de ce que c'est le Ministre gabonais des Affaires étrangères, Jean Ping, qui préside la 59^{ème} session de l'Assemblée générale de l'ONU jusqu'en septembre 2005. Ce dernier veut, entre autres, que sa sous-région profite de ses nouvelles responsabilités. A cet effet, il a sollicité et obtenu du Cameroun que Michel Tommo Monthé, Inspecteur Général N°2 au MINREX, soit mis à la disposition de son cabinet.

⁴ - C'est d'ailleurs le Cameroun qui assure la présidence du Conseil de Paix et de Sécurité de l'UA durant le mois d'octobre 2004.

Ouverture

Par Alain Didier OLINGA, FPAE, IRIC, UY II (Cameroun)

Quelle place peut être réservée à la variable religieuse dans la perception et l'analyse des sociétés d'Afrique centrale, partagées entre une précarité économique criante, une conflictualité devenue endémique, des expériences démocratiques qui se révèlent chaque jour comme des mirages et une insertion manquée – sinon sur le mode de l'objet stratégique - dans la mondialisation ? Les contributions rassemblées dans le dossier de cette livraison essayent, chacune suivant son angle focal, d'y apporter une réponse, à propos d'une aire géopolitique où les religions occidentales (le christianisme en particulier) venues avec la colonisation et sa mission sacrée de civilisation, rencontrent les religiosités diffuses ou organisées de nature traditionnelle et la vague islamique antérieure à la colonisation occidentale. Christianisme, Islam, Religions traditionnelles, tel est le paysage religieux de la région Afrique centrale, chaque élément ayant de nombreuses variantes, y compris des variantes acclimatées à l'âme africaine. Les études produites montrent que les dynamiques religieuses qui travaillent l'Afrique centrale révèlent les mutations profondes des sociétés, leurs espoirs, leurs peurs. L'analyse du phénomène du « réveil », qu'il soit prophétique ou charismatique (NGODI, RASHIDI), qu'il soit évangélique ou pentécôtiste (MOMBO), que ce soit dans les deux Congo, au Gabon ou au Cameroun exprime le cri d'une société en perdition et en crise de repères, à laquelle on aurait inoculé une sorte de dormitif spirituel. Le réveil spirituel souhaité déborde toutefois la sphère strictement religieuse pour embrasser tout l'espace social, à commencer par l'espace politique. Mais le *modus operandi* de ce réveil révèle d'autres aspects insoupçonnés. Le télévangélisme en RDC montre une subtile logique de manipulation (MVULA), voire de racket et participe, « flair mercantile » (MVULA) oblige, d'une stratégie de résistance et de réaction à la misère ambiante. Les Eglises du réveil, messianiques à souhait, se positionnent comme des réseaux de clientèle (YEKOKA) qu'entendent instrumentaliser, avec un succès qui n'est jamais assuré d'avance les hommes politiques (RASHIDI). A moins que la chose ait pour cadre une aire géographique et ethnique limitée, comme le Pool au Congo Brazzaville, univers d'une partie du peuple transétatique Kongo qui apparaît (pour des raisons non élucidées par les auteurs) comme un vivier prophétique inépuisable, alliant le « bon » (KIBANGU, MATSOUA, MPADI, etc) et le suspect (Pasteur NTUMI). Les Eglises du réveil, par leur thématique axée sur le miracle, la semence et la prospérité (MVULA) et interprétée de manière fort tendancieuse, peuvent apparaître comme le refuge de l'impuissance à subvertir l'ordre des choses, ou l'organisation de ladite impuissance, la religion jouant ainsi à fond son rôle d'opium du peuple. Comme les Eglises du réveil n'émergent pas dans un champ religieux vierge, il eût été utile d'étudier en profondeur la bataille des territoires religieux entre elles et les Eglises dites traditionnelles, de même que les effets du « réveil » sur les modes d'investissement des dites Eglises traditionnelles. L'impression que pourraient laisser les études produites est que l'on s'est beaucoup plus intéressé au phénomène du réveil qu'aux Eglises classiques, aux nouvelles religiosités plutôt qu'aux anciennes, aux ruptures plutôt qu'aux permanences et aux résistances à ces ruptures. Or, du point de vue d'une rigoureuse sociologie des mutations, ce qui ne change pas est tout aussi important à observer que ce qui change on bouge. Quelles sont, par exemple, la réalité et la vitalité actuelles du Bwiti gabonais, vieille pratique religieuse locale apparemment restée inaltérée malgré les coups de boutoir du christianisme et, notamment, l'action de Mgr A. RAPONDA Walker au pays des Ishogos ? Quoi qu'il en soit, le réveil ne serait pas une génération spontanée en Afrique centrale. Le télévangélisme, en particulier, serait financé depuis les Etats-Unis d'Amérique. Et voilà la dimension géopolitique réintroduite dans le débat. Celle-ci apparaît nettement dans le contexte

d'émergence des organisations islamiques au Tchad (LADIBA) sous l'action d'Etats tels que l'Arabie Saoudite, le Maroc, le Koweït et le Soudan. Le terrain d'investissement est le social, le talon d'Achille des Etats africains, pauvres et, pour certains, pratiquement exsangues. Cela dit, il appartient à l'Etat de contrer ce qui peut prendre des allures d'un « déferlement » (LADIBA), pourvu qu'il définisse une attitude claire et cohérente à l'égard du phénomène religieux. La modernité politique conçoit généralement le rapport de distinction entre le religieux et le séculier sous le vocable de la laïcité, concept d'une fausse simplicité qui peut recouvrir, en réalité, des attitudes diverses de la part des autorités étatiques. C'est ce que montre Maud LASSEUR à propos du Cameroun, Etat dont l'encombrement de l'espace public par le fait religieux tranche avec les proclamations juridiques de laïcité. L'on aurait à faire à une sorte de laïcité non pas d'indifférence étatique vis-à-vis des confessions, mais de convivialité organisée et d'apaisement...

Restent quelques interrogations auxquelles l'on aurait pu s'intéresser. Comment se fait-il que l'Islam nigérian n'influence pas l'Islam du Cameroun (Nord-Cameroun) alors que la matrice ethno-anthropologique semble la même ? Comment comprendre la situation de l'Eglise catholique dont l'un des représentants est en procès en ce moment même à Arusha au TPIR face au génocide rwandais ? Enfin, la dimension genre des dynamiques religieuses en Afrique centrale aurait mérité d'être davantage objectivée.

DISCOURS TELEVANGELIQUE ET MANIPULATION : L'EXPERIENCE CONGOLAISE (RDC)

Par Macaire MVULA, Kinshasa, RDC

Le Congo ploie sous une crise socio-économique depuis plusieurs années. La superposition de la crise politique sur la première n'est pas de nature à faciliter les choses en dépit de la démocratisation acquise après une certaine ébullition de la société qui a commencé avec les consultations populaires initiées par M. Mobutu et dynamisée par la contestation estudiantine qui répondait en quelque sorte au cri de libération – perestroïka – poussé depuis la lointaine Europe orientale. Coincé de l'intérieur et de l'extérieur, le pouvoir de l'époque a feint d'offrir la démocratie au peuple en la décrétant, le 24 avril 1990. Le manque de foi en cette démocratisation de la vie politique a entraîné comme conséquence la longue transition que connaît le pays jusqu'à ce jour. Néanmoins, il est un secteur de la vie sociale qui en a tiré le plus gros bénéfice : la liberté religieuse.

En effet, depuis que le processus de démocratisation a été engagé, on observe une effervescence religieuse avec la multiplication des sectes qu'on désigne ici, avec euphémisme, sous l'expression « Eglises de réveil. » Ces Eglises de réveil sont venues se juxtaposer aux églises traditionnelles que sont le catholicisme, le protestantisme et le kimbanguisme. Professant une doctrine différente des Eglises précitées - spiritualisation du matériel - ces nouvelles spiritualités se sont présentées comme une nouvelle forme de communication religieuse mais aussi comme des entreprises commerciales et politiques. La nouvelle communication religieuse a été moulée dans une forme, le télévangélisme.

Contexte d'émergence du discours religieux : du plein air au petit écran

L'émergence du discours religieux en République Démocratique du Congo résulte d'un cumul de crises : la crise sociale, politique, économique et même morale. L'Eglise, dans ce contexte de crise généralisée, n'avait plus qu'une attitude unique : ramasser le courage prophétique pour dénoncer le mal qui mine la société. Cependant, la proclamation de cette dénonciation en milieu hostile (régime autocratique) devrait s'entourer de prudence et emprunter des détours pour ne pas susciter la colère du politique. C'est ici le lieu de rappeler que la religion a toujours été l'exutoire par lequel le peuple retrouve la parole politique. Depuis la colonisation belge, c'est par cette voie que le Congolais défiait le colonisateur et appelait le peuple à la résistance. Il en est de même actuellement avec cette différence qu'à l'époque coloniale la religion avait une couleur locale alors qu'aujourd'hui la contestation naît au sein même de l'institution par laquelle le pouvoir colonial pensait affaiblir toute résistance, à savoir le christianisme. Autrement dit, au kimbanguisme, au kitawala et autres groupements religieux d'essence africaine se sont succédées les églises de réveil dans toutes leurs variantes (Ministères, Assemblées, etc.). Il convient aussi d'ajouter que la contestation politique à l'intérieur même du christianisme a évolué en deux temps. Les protestants furent les premiers à donner le ton en dénonçant l'inhumanité des pratiques coloniales pendant que les catholiques s'accommodaient du système en échange de certaines facilités : « ...le 26 mai 1906, le Saint Siège et l'Etat Indépendant du Congo signèrent une convention aux termes de laquelle les missions catholiques, belges, presque en totalité, se voyaient concéder les terres nécessaires à leurs œuvres, moyennant un ensemble de conditions, notamment l'obligation d'assurer l'enseignement général professionnel et agricole. Les agents du gouvernement,

quelles que puissent être leurs opinions politiques avaient l'obligation stricte d'aider les missionnaires catholiques. »¹

L'africanisation du clergé donna à l'Eglise catholique un souffle nouveau. Elle quitta le camp de la collaboration aveugle pour celui de la dénonciation vigoureuse et responsable. Les églises traditionnelles ne s'étaient jamais embarrassées de prudence pour engager de front le combat contre le régime politique. La marche des chrétiens du 16 février 1992 après la fermeture des travaux de la Conférence Nationale Souveraine en est la parfaite illustration. L'épiscopat congolais a ainsi rédigé plusieurs documents virulents contre le pouvoir politique pour l'inviter à marcher sur la voie de la justice. Mais sans succès.

Les églises de réveil venaient ainsi comme une instance critique à la rescousse des églises traditionnelles essoufflées. En se voulant telles, ces « églises de réveil » affichaient leur volonté de bousculer les vieilles certitudes et au besoin, de les réorienter, de les réinterpréter.

A mots couverts, l'échec du régime politique d'alors sera proclamé en plein air au cours des campagnes d'évangélisation ou de croisades. Celles-ci furent d'abord l'œuvre des missionnaires étrangers appartenant à des horizons culturels divers : américain, allemand, coréen, nigérian, etc. En plein air, la campagne d'évangélisation n'avait d'abord qu'un thème : le miracle divin. Un miracle vidé de sa substance puisque prédit à l'avance alors que les saintes écritures ne nous indiquent nulle part où le Seigneur annonçait à l'avance l'accomplissement des prodiges. Au contraire, le Seigneur s'est fait menaçant en refusant un miracle aux pharisiens qui le lui demandaient (Mc 8,12).

Le nombre relativement croissant des prédicateurs locaux a fait que le créneau « campagne d'évangélisation » ne parvienne plus à les contenir tous. C'est ainsi que certains d'entre eux ont eu le flair mercantile de s'engager vers un autre créneau beaucoup plus prometteur : la télévision.

Le télévangélisme est d'origine américaine. Il est une forme de pastorale qui associe la télévision et l'évangélisation. En d'autres termes, « il s'agit, au départ d'utiliser le petit écran pour élargir les possibilités de la prédication. En ce sens, la prédication à la télévision prend le relais de ce qu'a inauguré la radio dans les années vingt. »² Cette association (télévision et évangélisation) est née de la volonté de vouloir atteindre le plus grand nombre d'individus dans « la tranquillité de leur espace privé. »³ De fait, le télévangélisme est apparu comme une révolution dans le contexte de la proclamation de l'évangile ; une révolution qui lui fait ressembler à celle de Gutenberg pour les réformateurs du XVIème siècle.

Le télévangélisme commence au Congo de manière timide vers les années 1989 avec la diffusion des programmes du « Club 700 » et ceux du télévangéliste américain Jimmy Swaggart. Le vedettariat que cela implique et surtout le sens du business en perspective a poussé l'opportunisme de certains Congolais à sauter sur l'occasion. Ainsi, Kutino Fernando montera la première chaîne de radio et de télévision confessionnelle en avril et octobre 1998. Depuis lors, les chaînes se sont multipliées au point qu'à l'heure actuelle, l'espace télévisuel confessionnel en compte quatorze. Le mercantilisme aidant, entre les télévangélistes et par voie de fait, entre les chaînes de télévision, la concurrence est telle qu'on se croirait sur la scène musicale où le complexe de supériorité caractérise les acteurs. Pendant que les nouvelles églises en expansion s'entredéchirent autour du nombre des fidèles, empruntant

¹ J. VANHOVE, *Histoire du Ministère des colonies*, Bruxelles, ARSOM, 1974, p. 17 cité par MABIALA Mantuba, « Les Eglises de réveil et le pouvoir politique en RDC », in *L'Economie des Eglises de réveil et le développement durable en RDC*. Actes du XVIIème Séminaire Scientifique de la Faculté d'Economie et Développement, Kinshasa, 2003, p. 260-261.

² J. AUDINET, « Les télévangélistes américains », *Etudes*, (octobre 1989), p. 385.

³ *Ibid.*, p. 386.

ainsi aux musiciens profanes un attribut de leur vedettariat, à savoir le phénomène «plein»⁴, nous constatons avec étonnement le peu d'empressement des églises traditionnelles à se doter de télévision.

Uniformité des thèmes et création d'une nouvelle mentalité

La prédication des Eglises de réveil qui avait commencé par le thème du miracle a vite progressé vers ceux de la semence et de la prospérité. Tous les pasteurs ont commencé par reprendre, chacun à son compte, le thème de miracle et évolué vers les deux autres quand la partition ne semblait plus plaire aux oreilles des fidèles.

Tout compte fait, les sermons sur le miracle, la semence et la prospérité ont eu l'effet escompté auprès du public, c'est-à-dire drainer un grand monde. Derrière ce monde qui vient nombreux, les pasteurs font leur petit calcul machiavélique pour se faire de l'argent sur le dos des fidèles. Le choix d'un verset du livre de Deutéronome « aucun ne se présentera les mains vides devant Yahvé » (Deut. 16,16) répété à l'envi, a fini par persuader les fidèles de la nécessité de préparer absolument une offrande avant d'aller à la rencontre du Seigneur. Cet argent obtenu, par la manipulation de la parole, pour parler comme P. Breton, est rendu aux fidèles sous des formes pour les moins curieuses : voitures de luxe, villas, costumes dernier cri sorti des grands ateliers de couture européens et aussi la multiplication du nombre de maîtresses. L'argent, dans le mauvais usage que l'on en peut faire, sait rendre fou et enlever toute capacité de vertu même aux hommes réputés vertueux.

La gangrène du gain facile s'est installée chez le chef des pasteurs des Eglises de réveil et a contaminé les fidèles qui sont désormais attentistes. Dieu pourvoira à nos besoins (*Nzambe akosala*, c'est comme cela que cela se dit dans la langue locale). Cette attitude attentiste incite à la paresse au moment où, le pays plongé dans une profonde crise, a besoin des hommes à même de travailler pour lui procurer une certaine sécurité. L'évocation du passage de la nutrition des oiseaux qui ne sèment rien mais qui ont de quoi bourrer leur panse va à l'encontre des préceptes pauliniens aux Thessaloniciens : « Que celui qui ne travaille pas ne mange pas non plus. » En plus, à vouloir trop axer la prédication sur les miracles, on finit par détourner les fidèles d'une recommandation divine : « tu mangeras ton pain à la sueur de ton front. » Une telle théologie du miracle est une théologie de la paresse et de la lâcheté. Enfouie dans notre inconscient, elle nous semble une résurgence d'une tare coloniale qui a la peau dure : le paternalisme. On attend tout du père. De cette manière, cette théologie contribue à accentuer notre retard sur le plan du développement tant il est vrai que notre paradigme de développement est le développement de l'Occident. Bien plus, nous pouvons même avancer que cette théologie n'est pas chrétienne dans la mesure où elle prêche la renonciation à porter la croix alors que le Maître avait bien dit « qui veut marcher à ma suite n'a qu'à porter sa croix. »

Quant au volet de la prédication reposant sur la semence, lui aussi, paraît suspect. Car, lorsque les pasteurs demandent aux fidèles de venir semer, ils mettent plus l'accent sur l'argent qu'ils n'en mettent sur l'enseignement théologique. L'argent devient ainsi l'aune à l'échelle de laquelle on juge de la fécondité d'un apostolat. C'est alors que l'on prêche plus pour gagner de l'argent plutôt que des âmes. Ce qui fait ressembler son ministère ou son église à une entreprise lucrative alors que les quelques églises en ordre avec l'Etat ont toujours été rangées dans la catégorie des organisations sans but lucratif. En plus, en demandant aux gens de semer pour récolter à tout prix, nous pensons que les pasteurs oublient simplement la parabole du semeur. C'est dire qu'en faisant croire qu'on récoltera à tout prix,

⁴ Ce phénomène consiste à mesurer la popularité d'une vedette musicale par sa capacité à remplir les grands espaces, qu'ils soient locaux ou étrangers. Il s'agit particulièrement du stade des Martyrs (80.000 places) et des salles de spectacle comme le Palais omnisports de Bercy à Paris.

on pousse les fidèles à venir offrir même de l'argent volé ou acquis après une activité douteuse. En d'autres termes, la semence devient une activité de blanchiment de l'argent. Et c'est même à se demander, si l'argent sale offert peut donner de la bonne récolte. Pour illustration, nous citons ce cas d'une jeune fille qui s'est prostituée avec un homme atteint de sida et qui est venue offrir la moitié de l'argent reçu, après cet acte de fornication, au pasteur, avec l'arrière-pensée d'obtenir le pardon de sa faute, au nom de la semence.

La prospérité et même la bénédiction prêchée à longueur de journée est un véritable bluff. Aux fidèles, on promet une prospérité et beaucoup de bénédictions, mais dans la réalité, les gens vivent dans une précarité indicible. Seuls les pasteurs vivent la prospérité. « Les pasteurs experts des miracles dans une industrie religieuse animée par un nouveau type de bourgeoisie hyper capitaliste, donc d'un Dieu super-capitaliste (...) s'enrichissent sur le dos d'un peuple déjà économiquement exsangue, mais qui ne se fatigue pas pour autant à « semer », espérant récolter au centuple. »⁵ Ce qui n'est pas sans rappeler la stratégie missionnaire coloniale qui consistait à répéter la béatitude « heureux les pauvres car le Royaume des Cieux est à eux. » Dans l'entre temps, les pasteurs, nouveaux riches, ne cessent d'exhiber leur fortune et constituent aujourd'hui dans la société congolaise, une nouvelle classe sociale. Ce corps social très prisé par les femmes est le repère des aventuriers qui s'autoproclament pasteurs comme par coup de tête et drainent des milliers de naïfs. C'est ainsi que l'un d'entre eux, Kutino, s'est autocréé archevêque et a sacré des évêques parmi lesquels sa propre épouse. Pour éviter toute friction avec la toute puissante église catholique, il a préféré désigner son épiscopat en anglais « archbishop. » Comparés aux prêtres catholiques, en terme de popularité, il faut reconnaître que les premiers viennent loin derrière les pasteurs, à l'heure actuelle.

Interaction entre la politique, l'économie et la religion

Le télévangélisme, depuis ses origines, a partie liée avec ces deux autres domaines que sont la politique et l'économie. Si dans le cas congolais, l'économie semble prédominer avec une demande insistante et non dissimulée de l'argent au nom de l'expansion de l'œuvre de Dieu, il reste que la politique n'est pas absente et même étrangère à ces prédications. En effet, en insistant sur le miracle, la semence et la prospérité, ces églises s'attaquent de façon voilée au pouvoir temporel. La convocation du miracle veut simplement insinuer que ce que le pouvoir politique n'est pas parvenu à donner, les pasteurs peuvent le donner. Et que la pauvreté dans laquelle le pouvoir politique a plongé le peuple de Dieu peut être retournée par une prospérité venant de Dieu, à la condition de semer. Les liens avec la politique, dans ces conditions deviennent ceux de collaboration et participent à la crétinisation des fidèles. L'Etat serait en train d'encourager la multiplication des sectes qui professeraient ce type de doctrine afin que le peuple ne lui demande pas d'améliorer son vécu quotidien. Parce que, avec Christ, le peuple croyant est prospère, même si le dénuement est lisible et risible. La religion est devenue, avec ces églises de réveil, l'opium du peuple, pour reprendre l'expression chère à Karl Marx. Ces églises, par leur théologie du miracle, font croire à une intervention divine même là où l'homme doit seul agir. C'est ainsi qu'il devient difficile de contester le désordre politique actuel ou tout autre vice de notre société ; ces fidèles fanatisés jusqu'à l'aveuglement et ne jurant plus que par leur gourou évoquent toujours l'argument attentiste d'une intervention de Dieu en face des situations qui nécessitent leur action. En outre, le laxisme des pouvoirs publics devant certaines violations de la loi par les Eglises de réveil et l'impunité qui s'ensuit implique une vraie complicité du pouvoir politique. Comment peut-on, par exemple, admettre qu'une église fonctionne au domicile d'un particulier, alors

⁵ V. ELONGO Lukulunga, « La surchristianisation au quotidien à Kinshasa. Une lecture de l'autre face de la religion », *Congo-Afrique* (octobre 2002), n° 368, p. 473.

qu'il est une loi qui interdit ce type d'usage ? A l'analyse, tout prouve que les pasteurs ont trouvé dans la prédication, un moyen de survie, un filon pour échapper à la misère régnante. Ils profitent de la naïveté des fidèles pour distiller toutes sortes de doctrine, pour peu qu'elles accrochent et leur procurent de l'argent. « Presque tous les télévangélistes ont compris que pour séduire un large public il fallait éviter l'esprit doctrinaire. Leur message religieux s'en trouve donc influencé. »⁶ Au total, des ennemis du pouvoir qu'ils étaient au début, ces pasteurs sont devenus des alliés inconditionnels du même pouvoir au point que certains ne cachent même plus leur appartenance dans certains rouages de l'Etat. La suite, on la connaît. Les chaires sont devenues des tribunes de propagande en faveur ou contre telle ou telle autre personnalité politique. Le fait troublant, c'est de voir que l'autorité politique accorde une légitimité en allant se faire laver le cerveau en participant à des assemblées de prières de ces sectes et ne se rend dans des Eglises traditionnelles que lorsque survient un événement malheureux. L'Eglise catholique bat le record dans l'accueil des fils égarés, surtout quand ils meurent. Adeptes des sectes dans la vie, ils retrouvent toujours la catholicité à la mort. Question de donner à ses funérailles un peu de solennité au nom de la logique du paraître. « Les élites politiques ont besoin de religion, mais elles se laissent aussi influencer par les groupes religieux. Dans bien des cas, lorsqu'un leader politique affiche ouvertement sa foi, c'est par calcul politique. »⁷ Les preuves de l'alliance entre religion et politique nous ont été fournies par les barons de la Deuxième République qui n'ont pas hésité à fabriquer des églises et même à en financer d'autres. Il y en a qui sont devenus eux-mêmes pasteurs. Une pastorale pervertie tant il est sûr que certaines églises avaient été transformées en lieu de réunion politique et même en des caches d'armes.

Dans l'optique du financement, les Eglises de réveil et certains mouvements télévangéliques sont financés par l'Amérique pour deux raisons : « empêcher le renouveau des religions non occidentales, authentiquement africaines et qui véhiculent le massage du nationalisme et de l'anti-occidentalisme, mais aussi pour empêcher que les gouvernements démocratiquement élus ne puissent devenir hostiles à l'Occident. »⁸ En plus de ces raisons avancées par Mabilia, il nous faut encore ajouter une autre de portée géopolitique internationale : les églises de réveil sont financées pour contrer la progression de l'islam, effrayé qu'est l'Occident par les prédictions de S.P. Huntington.⁹

Télévangélisme et manipulation

Le télévangélisme congolais peut être assimilé à une véritable entreprise de manipulation à l'image des services secrets des Etats mais surtout de la publicité. En effet, son discours axé sur le miracle, la semence, la prospérité et la bénédiction est une publicité mensongère. Les pasteurs sont conscients que le miracle est par essence un fait qui ne relève pas de la volonté humaine. Mais, ils s'obstinent à répéter le discours sur le miracle. Ce qui nous amène à constater avec les spécialistes de la manipulation que la répétition « crée de toutes pièces, artificiellement, du seul fait de ce mécanisme, un sentiment d'évidence. »¹⁰ Il faut ajouter à ceci un recadrage à la fois contraignant et menteur autour de la pauvreté. Ils ont essayé de relire la pauvreté ambiante en brandissant à la fois le spectre de la condamnation à la pauvreté si l'on ne donne pas au pasteur. Bref, nous disons que le type de discours produit

⁶ J. GUTWIRTH, « Construction médiatique du religieux. La dynamique de la télévision et la religion des télévangélistes », in P. BRECHON et J.P. WILLAIME, *Médias et religion en miroir*, Paris, PUF (Politique d'aujourd'hui), 2000, p. 165.

⁷ MABIALA Mantuba, « Les Eglises de réveil et le pouvoir politique en RDC », in *L'Economie des Eglises de réveil et le développement durable en RDC. Actes du XVIIème Séminaire*, Kinshasa, 2003, p. 267.

⁸ MABIALA Mantuba, *art. cité*, p. 273.

⁹ S. P. HUNTINGTON, *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob (Poches), 2000, p. 82-83.

¹⁰ P. BRETON, *La parole manipulée*, Paris, La Découverte, 2000, p. 94.

par les sectes est manipulateur en ce sens qu'il ne laisse aux fidèles qu'un seul choix : accepter ce qui lui est proposé. « Manipuler consiste bien à paralyser le jugement et à tout faire pour que le récepteur ouvre lui-même sa porte mentale à un contenu qu'il n'aurait pas approuvé autrement. Même la séduction est une violence en vue d'obtenir une privation de liberté du public. »¹¹

En accusant ainsi le télévangélisme congolais de manipulation, nous voulons attirer l'attention du peuple de Dieu sur certaines mises en garde prononcées par Jésus sur la venue des faux prophètes. Ce qui arrive aux congolais est déjà fréquent au Nigéria. Notre effort commun résidera dans la limitation de l'expansion de cette manipulation mentale qui déshonore et déstructure la beauté du message chrétien en Afrique Centrale. Les églises traditionnelles sont invitées à repenser leur méthodologie pastorale et surtout renouveler leur discours théologique. En outre, dans cette entreprise de manipulation, on observe avec inquiétude le silence des autorités. Bien plus, cette manipulation par le biais du télévangélisme bénéficie d'une assise internationale par le financement reçu de la part de certaines puissances économiques et politiques mondiales. Elle suit chez les Congolais, les mêmes chemins que ceux empruntés jadis par les télévangélistes américains. Ils ont combiné le business, la politique et l'économie. Et c'est ce que font également leurs émules congolais.

Plutôt que d'être une entreprise de salut, nous pensons que le télévangélisme, et par voie de fait, la secte qui le pratique, constituent des dangers pour le peuple de Dieu. Plutôt que d'être une source de salut collectif, le télévangélisme procure le salut individuel, celui du pasteur. Le mensonge et la volonté de bloquer le développement par une prédication attentiste font le bonheur des parrains étrangers qui, entre temps, se remplissent les poches au détriment même des nationaux commis à cette sale besogne. L'égoïsme est la vraie pathologie des dirigeants congolais, quels qu'ils soient. Il a contaminé les hommes d'église qui ne pensent qu'à eux-mêmes. A tous, nous soumettons à leur méditation ces mots d'Albert Camus d'après lesquels « *Il y a de la honte à être heureux tout seul* » et d'autant plus qu'ils n'oublient pas qu'un jour ils auront à répondre, comme Caïn, à cette terrible question : « *Qu'as-tu fait de ton frère ?* »

¹¹ *Ibid.* p. 79.

LES ASSEMBLEES DE REVEIL ET LE CLIENTELISME RELIGIEUX EN AFRIQUE CENTRALE : L'EXEMPLE DES DEUX CONGO

Par **YEKOKA Jean Félix**, Doctorant, Histoire et Civilisations Africaines, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Le tourbillon politique qui a jeté le dé de la démocratisation de l'Europe de l'Est a entraîné, en Afrique centrale comme dans les autres sous-régions d'Afrique, par le jeu de suivisme, d'imposition métropolitaine et d'influence des institutions financières internationales, un bouleversement profond et radical des structures politiques. Les régimes placés sous le mirage des gouvernements incompétents et dictatoriaux avec un assassinat orchestré des nombreux plans échafaudés dans le cadre du développement économique des Etats ont vu s'élever dans les deux Congo des voix confessant le changement des structures étatiques. Les différentes conférences nationales de 1991, tenues à Brazzaville et à Kinshasa sous le patronage d'hommes d'église¹, parvenaient comme le coup d'une foudre sans éclair à diluer les premières institutions. Le changement institutionnel a été accompagné par des crises urbaines à répétition presque dans les deux capitales, la paupérisation, la dépravation des mœurs, le chômage, la rupture des économies déjà faibles dès le départ et la manipulation juvénile. Dans les deux Congo, le pic des mutations et des enjeux sociaux a été atteint avec la prolifération incontrôlée des églises dites : « Assemblées de réveil ».

L'argent, force de changement et élément de catalysation, se situe dans les deux Congo où la crise monétaire est récurrente, à l'épicentre entre l'église en tant que structure matérielle locale et les fidèles considérés par les bergers comme les agents à tout donner.

Cependant, comment peut-on justifier la soudaineté grandissante des églises à Brazzaville et à Kinshasa, dont l'imprégnation de la morale religieuse et de bénédiction n'a de fondement et de clé que dans l'usage exubérant d'argent ? Comment justifier l'emplacement de ces églises dans la perspective d'une recherche de satisfaction des besoins lucratifs ? Ces églises sont-elles simplement des mouvements religieux ou des instruments de conquête du pouvoir politique ? Pour essayer de répondre à ces questions notre propos se construira autour de trois axes corrélatifs :

- l'évidence des temps ;
- la course au nicolaïsme ;
- la dialectique trinitaire.

Le dogme conjoncturel

Le surgissement prolifique des églises de réveil entre les deux Congo se comprend amplement dans la dynamique révolutionnaire de leurs politiques dictées par le train-train social de la fin du 20^{ème} siècle. Plus de 25 ans avant, le socialisme scientifique avait accepté de brider délibérément le pluralisme religieux. Catholicisme, Protestantisme, Kimbanguisme, Salutisme seuls étaient comptés au nombre de 7 églises autorisées à la fin de l'hégémonie de l'ancien parti unique, le PCT. 77 églises avaient demandé leur reconnaissance en 1987. Plus de 350 associations religieuses l'ont obtenue au lendemain de la Conférence nationale, dont la moitié à Brazzaville.

Aujourd'hui, alors qu'empestent les régimes politiques, les mouvements religieux fleurissent davantage. C'est l'âge d'or africain marqué par la constellation des églises. Brazzaville avec ses 931.200 habitants et ses 7 arrondissements compte à lui seul 1000 mouvements religieux. Les Assemblées du Dieu vivant, FEPACO, CIFMC, le Jourdain, Béthel, Cœur de Jésus, Parole de vie, Réobote, Armée de l'éternel, Feu d'Horeb, sont autant

d'églises qui parsèment Brazzaville. Elles prennent d'assaut les décombres des parcelles détruites lors de la crise belligérante de 1997.

Le schéma de foisonnement religieux est bien plus embarrassant à Kinshasa où les biens et places publics tombent jour après jour dans le collimateur des « envoyés de Dieu ». En effet, syncrétisme, protestantisme et églises traditionnelles circuitaient au temps du « grand Zaïre ». Cependant, la suzeraineté des églises de réveil était l'ombre d'elle-même.

A Kinshasa comme à Brazzaville, il n'y a point de ruelles qui ne soient sans églises. Elles sont au contraire légion. D'autres foyers jouent double rôle : celui du ménage et celui de l'église. On ne tient compte ni du mépris de leurs voisins ni du rôle premier pour lequel ces foyers ont été construits. Seuls les propriétaires Pasteurs ou Diacres réconcilient les activités ménagères à celles inhérentes à la prière. Ces églises constituent un tout complexe dans la mesure où elles sont majoritairement endogènes avec des dissymétries s'opposant parfois aux dogmes bibliques, et placées sous la conduite des " leaders messianisés". Sont-elles sectaires ? Certainement, puisqu'elles souffrent à priori d'un manque de vertu tendant à l'universalité, et s'écartent de la périphérie définitionnelle du concept "église" qui, elle, dans sa rigueur signifie une communauté chrétienne ayant pour absolu le message de Jésus Christ.

Environ 7% des églises seulement ont un dogme dont la propension tend à l'universalité. Elles sont d'ailleurs exogènes, et s'appuient sur la doctrine missionnaire des pentecôtistes américains et nigériens.

Cependant on a l'impression d'un repli des églises prophétiques ou messianiques d'origine locale dans certaines parties anciennes et/ ou excentrées des quartiers populaires qui tendent vers une spécialisation ethnorégionale².

Ces églises médiatisent synchroniquement les liens sociaux. Leur impulsion se concrétise dans le contournement des conflits, et la recherche permanente d'un remède qui puisse guérir les fidèles de leurs maux. En effet, les églises traditionnelles sont taxées par l'église de réveil de camouflet où la vérité religieuse est tenue prisonnière. Les mutations socioéconomiques et culturelles auxquelles l'Afrique est confrontée depuis plusieurs décennies se greffent à la pénurie religieuse relevée au sein des églises traditionnelles. D'où le flux humain vers les réseaux religieux créés par les nouvelles confessions religieuses où la prise en charge de certains maux et individus marginalisés est assurée.

Paradoxalement, si les églises de réveil à Brazzaville et à Kinshasa ont su modifier le mode d'expression dans la politique d'évangélisation et les relations avec les fidèles, si elles ont suggéré de nouvelles orientations au niveau du vocabulaire et des arguments de conviction parfois séducteur³, elles n'ont pu en revanche, majoritairement, développer une théologie dont le pouvoir est conciliateur. Les questions du leadership, de doctrine et des biens procurés à l'église par les fidèles sont les motifs de déchirement et de multiplication des églises. Ces déchirements empêchent des églises chrétiennes d'Afrique Centrale de jouer un rôle important, celui d'incitateur. Ce qui jette parfois leurs fidèles dans une série de crise du dévolu et de l'identité.

Le paradigme des enjeux religieux

En 1885, le congrès de Berlin avait fait obligation aux Puissances de favoriser l'action missionnaire sans aucune distinction de confession. Ce revirement expansionniste avait consacré l'ouverture de l'Afrique à une christianisation orientée vers une signification sociale précise. Dès lors, l'Afrique longtemps dédaignée était devenue progressivement la terre d'élection des missions⁴.

Toutefois, il a fallu plus d'un siècle environ pour que l'action missionnaire devienne plus véhémente. C'est par infiltration que quelques missions transnationales, taxées parfois d'extrémistes et d'expansionnistes ont intégré l'espace africain. A Kinshasa comme à

Brazzaville, elles se sont d'ailleurs heurtées au scepticisme du syncrétisme au lendemain de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle. Ce qui justifie leur nullité.

Cependant, l'attrait croissant, aujourd'hui, des églises à messages universalistes et appartenant à des vastes réseaux internationaux constitue le germe d'un grand retournement culturel vers le monde anglo-saxon par le biais de l'adhésion religieuse. Cette perspective est envisageable au regard de la puissance des missions d'origine nord américaine⁵ qui sont parvenues à rivaliser l'influence française dans les Etats voisins après s'être heurtées aux difficultés linguistiques et au scepticisme de la France et de la Belgique – propriétaires légaux des colonies – de favoriser toute action missionnaire dans ces deux territoires à la fin du 19^{ème} siècle. La compétition est ainsi ouverte entre la France et l'Amérique, et semble, à posteriori, se solder à l'avantage de cette dernière qui, par le biais de la religion, parvient à faire accepter sa culture aux congolais. Une peur bleue pour l'avenir de la culture africaine ? Il s'agit là, pour les pasteurs des églises de réveil de l'Afrique centrale l'obéissance à un devoir sacré : la propagation universelle de la bonne nouvelle du Christ. Les missionnaires américains bénéficient de l'apport des missionnaires anglais et suisses qui sont arrivés au Congo il y a quelques années.

La liberté des cultes et la plus grande facilité d'entrer dans le pays occasionnent en effet l'action missionnaire occidentale et asiatique à Brazzaville⁶. Les programmes et les thèmes d'évangélisation sont parfois montés en toutes pièces par les prétendus messagers locaux de Christ. Ils s'appuient sur ce qui handicape les populations qu'ils veulent compter au nombre de leurs premiers fidèles. Les voyages en occident, la fécondité, le mariage, la prospérité, la lutte contre l'action sorcière, la guérison du corps, voilà les besoins sempiternels des brazzavillois et kinois autours desquels s'élaborent ces programmes d'évangélisation.

Ces églises exhibent et s'exhibent afin d'attirer avec acharnement les citoyens besogneux. Ainsi affleurent les chaînes chrétiennes (RTDV, Canal CVV, Radio sentinelle, RTP ...) à Kinshasa dans lesquelles le mythe de la personnalité des pasteurs et des séminaires font à côté des "campagnes de guérison miracle" leur nicolaïsme contemporain. Elles sont menées de façon chirurgicale et consistent dans une attraction de foules grouillantes, à inviter les musiciens chrétiens les mieux écoutés (LIFOKO, Patrice NGOY, Samuel MATOU, L'OR MBONGO, KOUL MATOPE ...) pour des fréquences de louange et d'adoration. La prédication de l'évangile sociale jouxte la bénédiction des fidèles qui se réalise au prix d'argent. C'est ainsi que sont demandées des « enveloppes spéciales » dont le contenu varie entre 10.000 et 500000f CFA. Les fidèles donnant les enveloppes atteignant les derniers chiffres sont invités dans les chambres d'hôtel pour des prières spéciales. Mais, ne parviennent à cette bénédiction sélective et conditionnée que les individus d'une certaine distinction sociale. Ce paradigme ahurissant constitue, en effet, un puissant moyen pour les hommes d'église de faire fortune. L'argent est devenu pour les deux Congo le thermomètre de la foi chrétienne⁷. Brazzaville qui semble présenter plus d'intérêts financiers est perçu depuis quelques années comme le nouvel eldorado des conquistadors missionnaires de la RDC qui viennent y ouvrir des grandes succursales de leurs églises. Elles sont érigées le long des axes goudronnés et les ruelles de densités moyennes où se font entendre quotidiennement des voix légitimant leur séduction comme les femmes marchandes criant et persuadant leurs clients de venir acheter.

Pasteurs – Assemblées locales et finance : une stratégie du clientélisme

Les rapports entre le pasteur et la communauté s'établissent à partir ou en fonction de ce qu'il est totalement ou non prise en charge. Ce qui schématise une relation de dépendance et d'interdépendance entre le pasteur, l'argent et l'église. Cette relation triangulaire a amplement laissé devenir, à des taux divers, Brazzaville et Kinshasa la « Corinthe financière » des

églises. L'argent, le pasteur en a besoin non seulement pour prendre soin de sa maison et de son église mais aussi pour accomplir ses nombreuses fonctions sacerdotales ; celles qui consistent à bâtir des stratégies de conquête des laïcs par le biais d'une animation ininterrompue des cours théologiques, des enseignements bibliques et des projections de films religieux dans les places publiques...

Ainsi se crée une relation placide entre le pasteur et l'église d'une part, des réseaux d'alliances et d'intimité entre le pasteur et les nantis de l'église d'autre part. Ces derniers sont situés à des postes de responsabilités dans les églises. Ils bénéficient de la confiance du pasteur et ne peuvent être réprimandés malgré la faute commise. Au contraire, ils sont aux yeux de nombreux pasteurs des canaux de conversion de plusieurs âmes et des outils d'infiltration de plusieurs frères dans les structures étatiques.

Chaque église a une histoire ; une histoire spirituelle interférée par la production des biens matériels dont l'argent est la base. De ce point de vue, le devoir est donné au chrétien d'apporter tout ce qu'il faut pour le fonctionnement de l'église. Ils sont priés de mener des campagnes de proximité de maison en maison en invitant les exhortés à une réunion de prière. Cette démarche confère aux disciples qui gagnent plus des âmes pour l'assemblée locale des responsabilités relatives au marketing avant les campagnes d'évangélisation.

Au demeurant, les prétentions des églises de réveil de Brazzaville et de Kinshasa visant à parrainer la cristallisation des sociétés civiles déboussolées par la densité de la précarité de l'âge se particularisent par quelques moyens expansionnistes. L'accent pour le salut des âmes amnésies par le transfert de cultures ne souffre d'aucune ironie. « Tout le monde ira au ciel, pourvu qu'il vienne à l'église. C'est le temps de la grâce rien que la grâce disent les prédications. » N'est-ce pas là un signe du temps ?

Bibliographie indicative

- 1- Au Congo Brazzaville elle a été dirigée par Monseigneur Ernest KOMBO, en RDC par Monseigneur Laurent MOSSONGO
- 2- Cf. E. DORIER-APPRILL, « Géographie des ethnies, Géographie des conflits à Brazzaville » in *Ville du Sud, sur la route d'Istanbul*, Paris, Orstom 1995, P. 259-289
- 3- Kamata Nzondo, Feu, yamba sont autant des mots utilisés pour persuader la foi des fidèles.
- 4- Sylvain, MAKOSSO MAKOSSO, 1991 « le catéchiste africain au 19 et 20^{ème} siècle » in cahiers congolais de l'anthropologie et d'histoire, tome 12, compo système, P.79
- 5- Elisabeth, DORIER-APPRILL, 1996, « les enjeux sociopolitiques du foisonnement religieux à Brazzaville » in *Politique africaine 64, démocratie pouvoir des mots*, Paris Karthala, P.33
- 6- Elisabeth, DORIER-APPRILL, op. cit, P.33
- 7- Ces pasteurs qui font obligation aux fidèles de mettre la foi en exergue pour leur guérison partent eux-mêmes en Europe se faire soigner ; oubliant dans cette circonstance l'exercice de la foi.

L'EMERGENCE DES ORGANISATIONS ISLAMIQUES AU TCHAD : CAUSES, ENJEUX ET TERRITOIRES

Par **Gondeu LADIBA**, étudiant en socio-anthropologie, Université Catholique d'Afrique Centrale (CAMEROUN)

Situé au cœur du continent africain, le Tchad se compose d'une population estimée, en 1993, à 7 millions d'habitants dont 53,9% de musulmans et 34,7% de chrétiens. Après son indépendance, ce pays a connu des crises politiques dont les principaux enjeux furent le partage du pouvoir politique entre musulmans et chrétiens. Ces crises résultent de la manière dont l'une ou l'autre partie vécut la colonisation française, devenue effective en 1900 : tandis que la partie septentrionale du pays, peuplée par des musulmans refusa l'école blanche pour se tourner vers le monde islamique, la partie animiste, opposée aux royaumes du nord, a reçu l'école française et le christianisme comme une source de libération. Cet état de choses est à l'origine d'un déséquilibre intellectuel entre le sud et le nord. Si bien qu'à l'indépendance, c'est aux premiers que la gestion de l'Etat fut confiée. Ce phénomène est à l'origine de l'opposition entre ces deux entités socioculturelles et structure les revendications des uns et des autres. Nous voulons ici tenter une analyse de l'émergence des organisations islamiques au Tchad.

Le déferlement des organisations islamiques dans l'espace public tchadien remonte aux années 1990. Il s'agit d'un déferlement agressif et intensif, par la mesure des moyens mis en œuvre et la qualité des acteurs : Arabie Saoudite, Soudan, Koweït, Maroc, etc. L'année 1990 marque le début de la libéralisation de la vie politique au Tchad ayant pour corollaire la création tous azimuts des organisations de la société civile.

L'émergence des organisations islamiques, en milieu non musulman, voire même musulman, fut ressentie avec frayeur à cause de la crainte d'une dérive islamiste et islamisante. Qu'en est-il exactement ? Qu'est-ce qui sous-tend cette peur affichée envers le renouveau islamique et quels en sont les enjeux ? L'islamisation du Tchad en terme d'un chamboulement de l'ordre social et des valeurs morales est-elle envisageable ? Pourquoi celle-ci ne serait-elle pas provoquée pour "*vendre ce qui n'existe pas*" (S.C. Abega, 2004 : 16-17) ? En effet, dans un article sur l'usage de l'ethnicité en Afrique, Abega montre que ce concept obsolète est souvent manipulé et orienté politiquement. De même, la '*Umma*' fut un maquignon utilisé par Ousmane Dan Fodio comme principe unitaire et comme idéologie de conquête. Ce qui a permis un regroupement communautaire des musulmans en les distinguant des peuples réductibles en esclavage. Il poursuit en ces termes : "*on se trouve dans une situation où la verbalisation permanente de danger que représente l'ethnie d'en face, associée à tous les défauts et à tous les dangers, s'accompagne d'une chasse à l'homme permanente à l'intérieur du groupe*". L'enjeu ici est d'obtenir un nivellement de l'opinion au sein de la communauté islamique nationale. Celle-ci devrait parler d'une seule voix, étant donné qu'elle représente "*un réseau politique, économique, religieux, linguistique. En cela, elle constitue un capital qu'on peut investir en politique ou en économie.*" Comme le note C. Coulon, les organisations islamiques ne sont pas des structures mais des *communiyasi*, c'est-à-dire un système de relations entre individus concrets. Ce système de relations peut donc être investi dans des situations particulières. Au Tchad, certains milieux islamiques travaillent à préserver cette unité idéologique de la '*Umma*', en oeuvrant pour le renforcement des liens culturels entre musulmans.

L'émergence des organisations islamiques au Tchad : un phénomène nouveau

L'activisme des organisations islamiques au Tchad s'est manifesté par la prolifération des édifices islamiques (mosquées, écoles coraniques et madrasas) sur l'ensemble du territoire, surtout dans les zones où l'islam n'est pas la religion majoritaire. Elle est l'œuvre des organisations islamiques internationales bénéficiant parfois des relais à l'intérieur du pays. Cette prolifération échappe à tout contrôle : aussi bien des structures étatiques que de l'hégémonisme de Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, chargé par l'État d'encadrer la communauté islamique nationale.

De deux organisations islamiques après l'indépendance nationale, de 1990 à aujourd'hui, on dénombre une trentaine d'organisations. Depuis cette date aussi, l'on constate l'interventionnisme des autorités religieuses islamiques dans les débats d'intérêt public : comme l'élaboration du code de la famille, la remise en cause de la forme laïque de l'État ourdie par une élite intellectuelle musulmane, réunie au sein de l'Union des Cadres Musulmans du Tchad (UCMT). Contrairement au Sénégal où ce sont les intellectuels musulmans qui défendent la laïcité républicaine, au Tchad ils contribuent à la saper. Cet interventionnisme s'exerce par une récurrence particulière : l'extériorisation de l'identité islamique et la préservation de l'imaginaire unitaire de la communauté islamique nationale, par l'exclusion des autres, c'est-à-dire ceux qui ne sont pas musulmans. La nation tchadienne s'efface derrière une réalité religieuse, seul socle de reconnaissance et de confraternité.

Comme illustration de cette démarche, nous pouvons retenir les propos de l'Imam de la Grande Mosquée Roi Fayçal de N'Djaména, par ailleurs président du Conseil Supérieur des Affaires islamiques lors de la Conférence Nationale Souveraine de 1993, pour défendre et promouvoir la langue arabe et l'identité islamique.

Plus récemment, on parle encore du malaise qu'a suscité Ibn Oumar Mahamat Saleh, président d'un parti d'opposition parce que musulman. Il a osé se présenter à l'élection présidentielle de 2001 face à un autre musulman, en l'occurrence le président Idriss Deby. Dans l'esprit de ces autorités, cet acte pourtant légitime et constitutionnel, romprait un pacte qui existerait à l'intérieur de la communauté islamique nationale.

Bref, l'ancrage de la société musulmane du Tchad dans le courant de l'islamisme, estiment certains, est perceptible. Cela ne serait pas seulement la manifestation de pratiques culturelles à retrouver ou à sauvegarder. Ils y voient les signes d'une islamisation rampante du pays ; un pays dans lequel coexistent difficilement deux entités d'appartenances religieuses fondamentales, appelées à construire un destin commun. Ces attitudes se rencontrent surtout sur le terrain des échanges quotidiens faits de méfiance réciproque et de rejet de l'altérité.

Les causes de l'émergence des organisations islamiques au Tchad

Lorsqu'on replace l'émergence des organisations islamiques dans une perspective plus globale, en l'élargissant à l'Afrique noire dans son ensemble, il apparaît qu'au Tchad le renouveau islamique actuel est le produit d'une instrumentalisation et non l'expression d'une mutation réelle qui traverserait la communauté islamique tchadienne. Autrement dit, les organisations islamiques sont à la fois défense et promotion d'un idéal religieux. Pour atteindre cet objectif, elles se donnent des moyens d'action, qui sont des lieux de participation politique et/ou de politisation du social. Celle-ci passe par un biais : la réforme islamique.

En effet, l'islam en Afrique noire a un visage multiple mais ses réalités et pratiques ne diffèrent guère de celles du monde islamique. Dans cette partie du monde, l'islam s'est fait civilisation, en ce que les Africains en l'adoptant l'ont adapté sociologiquement à leurs propres réalités culturelles, politiques, linguistiques et philosophiques. Ce qui crée une diversité apparente de la communauté islamique africaine. Cette diversité régionale a conduit certains islamologues et chercheurs à parler de l'existence d'un islam noir, voire des islams africains. Pour eux, cette africanisation ou tropicalisation de l'islam en Afrique noire le distingue des autres islams. Cependant, si l'on ne peut nier le fait que l'islam se soit fait connaître et se soit propagé sous forme soufie, l'on commettrait une erreur en le particularisant ou en lui donnant une coloration.

Les études montrent que l'islam en Afrique noire n'a jamais été isolé. Il s'agit, certes, d'un islam modeste, peu spectaculaire, évoluant dans un espace cloisonné et épousant les réalités géographiques, historiques, culturelles, linguistiques et ethniques locales, mais tout en préservant son universalité. C'est un islam structuré fortement en trois zones spécifiques : un islam sans forte arabisation (du Sénégal au Tchad), un islam proche du monde arabe, progressivement arabisé (vallée du Nil) et un islam schismatique (aux abords de l'Océan Indien). Cet islam n'est pas replié sur lui-même, particulier, ethnique, syncrétique, phagocyté par la religion du territoire ; au contraire, c'est un islam ouvert sur le monde islamique, notamment sur le monde arabe. Les musulmans africains se sentent partie intégrante de cet univers islamique. La 'Umma' est la communauté internationale vivante et populaire des croyants, avant d'être celle des structures politiques ou des organisations qui s'efforcent de lui imprimer une effervescence quelconque.

Néanmoins, il conviendrait d'établir une hiérarchisation au sein de cette 'Umma', en ce qui concerne l'Afrique au sud du Sahara. Il y a ceux qui ont une connaissance de l'islam dans sa dimension philosophique et ésotérique, c'est-à-dire ceux qui possèdent une culture islamique et ceux qui ont une vague idée de l'islam et ne connaissent que ses cinq piliers. Les premiers, s'ils ne sont pas guidés par des ambitions de pouvoir et influencés par le réformisme et l'islamisme, sont généralement tolérants et progressistes ; tandis que les seconds sont facilement influençables et peuvent être embrigadés par le radicalisme et l'intolérance religieuse.

Les enjeux de l'émergence des organisations islamiques au Tchad

Il est important de saisir cette approche de l'islam en Afrique noire pour mieux appréhender le discours et la dynamique des organisations islamiques. C'est par cette approche et à cause de la particularité, mieux de la présupposée imperfection de l'islam en Afrique noire que les mouvements de réforme islamique, voire l'islamisme, puisent les justificatifs à leurs actions.

Ceux-ci contestent les pratiques religieuses des musulmans africains et ils entendent les ramener à la vraie tradition islamique en tentant de réformer l'islam de l'intérieur. Cette idéologie est portée par des acteurs tant africains que du monde arabe : le Soudan, l'Arabie Saoudite et la Libye sont des pays à visées islamistes, en ce qu'ils exportent leur modèle religieux et déploient des moyens colossaux (humains et financiers) pour influencer les pratiques religieuses au-delà de leur territoire national.

Mais il y a aussi les pays à tourmente islamique, c'est-à-dire les pays dans lesquels l'islam participe à la dynamique des revendications identitaires. Ces revendications débouchent parfois sur des affrontements intercommunautaires : le Nord-Nigeria, l'Algérie, l'Iran, la Mauritanie, etc.

Une étude plus attentive des organisations islamiques internationales fait apparaître deux sortes d'organisations au Tchad. D'une part, les organisations d'essence africaine relevant du Soudan et de la Libye. Si l'on considère les organisations soudanaises, on a : *Munazzamat al-Da'wa l-Islamiyya* ou Organisation de la Da'wa Islamique (ODI) et al-Wikhalat l-Islamiyya li-Ighâta ou Islamic African Relief Agency (IARA). L'ODI est certainement l'organisation islamique la plus importante au Tchad, de par les activités qu'elle mène. Elle est spécialisée dans la prédication islamique en milieux non musulmans et non arabes où elle entend lutter "contre l'invasion athée et la croisade du christianisme." Elle a creusé 30 puits d'eau à N'Djaména et dans ses environs ; elle a construit également 42 mosquées (dans le Moyen-Chari, le Chari Baguirmi, le Guéra, le Salamat, l'Ennedi, Biltine-Iriba. Elle soutient 150 orphelins et octroie en moyenne 40 bourses d'études islamiques chaque année aux étudiants tchadiens à l'Université d'Omdurman. Mais ses plus grandes réalisations sont sûrement la construction d'une école coranique à Goundi, de 4 lycées dont le Lycée Cheikh Hamdan Ben Rashid al-Maktoum pour les filles et les garçons à N'Djaména, Sarh, Abéché et le Collège d'Enseignement Général Hayn Seïd pour les garçons à N'Djaména.

L'IARA est arrivée au Tchad en 1986. Ses activités sont réduites, à cause de la mauvaise gestion qui la caractérise. Son objectif principal étant de contribuer au développement socioéconomique et culturel du Tchad, elle œuvre pour le développement de la religion musulmane et l'assistance aux musulmans. Elle intervient à N'Djaména, dans le Ouaddaï et la Tandjilé.

D'autre part, il existe aussi des organisations de solidarité islamique du monde arabe. Il s'agit entre autres de *Lajmat Muslîm Ifriqiyya* ou Agence des Musulmans d'Afrique (AMA), de World Assembly of Muslim Youth (WAMY) et de *al-Muntada al-Islamî*. L'AMA est d'origine Koweïtienne. Elle a construit à N'Djaména un vaste complexe scolaire et une mosquée au quartier Amrignébé. Ce complexe comprend une madrasa ainsi qu'un centre d'alphabétisation arabe destiné aux femmes. Elle dispose également au quartier Goudji d'un grand cadre dénommé Centre Koweïtien. La WAMY est gérée par 4 Tchadiens. Son objectif, d'après ses textes de base est de "*servir la vraie idéologie [de l'islam] basée sur le travail ; [aider les jeunes musulmans] à approfondir les causes de l'unité idéologique [de la 'Umma'] en renforçant les liens culturels entre eux ; (...); concrétiser et soutenir le rôle constructif des jeunes et étudiants musulmans dans la fondation de la société islamique.*" Cette organisation relève de l'Arabie Saoudite et donc de la *Wahhabiyya* : celle-ci la finance et la WAMY bénéficie régulièrement de la visite des prédicateurs wahhabites venant du monde entier. Le Cercle Islamique ou *al-Muntada al-Islamî* a été installé au Tchad en 1997 et emploie 43 personnes. Il s'occupe du secteur éducatif, sanitaire et socioculturel. Son objectif principal est la promotion de l'islam conformément aux préceptes du Coran et de la *Sunna* du prophète. Il entend soulager les pauvres de la communauté musulmane, promouvoir l'éducation musulmane et faciliter le bien-être familial. En fait, il est le chantre du *wahhabisme* au Tchad. Son siège-mère est situé à Londres et offre une tribune fondée par les oulémas et les intellectuels musulmans saoudiens, dans la mouvance de l'idéologie wahhabite. Le cercle gère également des *foyers ardents* pour étudiants islamiques aux quartiers Repos II et Rue de 40m à N'Djaména. C'est dans ces foyers qu'habitent ceux qui suivent les études islamiques.

Par ailleurs, ces mouvements opèrent différemment suivant les régions. Dans la zone méridionale, il y a un prosélytisme aveugle qui suscite des interrogations de la part des populations de cette zone fortement christianisées ; tandis que dans la zone septentrionale, déjà en contact avec l'islam confrérique, le mouvement de purification rencontre le rejet très

net des musulmans. On cite même des cas de disputes avec les oulémas locaux. Il n'y a donc pas de progrès qualitatif enregistré dans la manière de pratiquer la religion. Il faut plutôt voir dans l'émergence des organisations islamiques une vision affairiste de certaines élites musulmanes tchadiennes. Chaque élite régionale, après des études dans les pays arabes, apporte dans ses bagages une ONG afin de se procurer du travail, à lui et à ses co-religionnaires. Il s'agit donc d'une logique mercantiliste de l'aide de la part des entrepreneurs religieux. Ceux-ci *"prennent l'argent là où ils le trouvent."* Et comme les pays arabes cherchent à étendre leurs zones d'influence sur des pays qui pourront les soutenir au plan international et que le Tchad est en récession économique, *"cela arrange tout le monde."* Même si les pays arabes ont un projet d'islamiser et d'arabiser les régions se situant à l'ouest du Darfour, à travers les ONG islamiques, on perçoit la division des pays arabes qui cherchent chacun à étendre son idéologie, et par-là à redorer leur image à l'échelle internationale.

Lieux de revendications islamiques au Tchad

Les mouvements réformistes de l'islam en Afrique noire, développent des stratégies de resocialisation des individus à travers une entreprise de purification des pratiques islamiques traditionnelles. Ils sont fondamentalement anti-confréries (par exemple la Wahhabiyya promue par l'Arabie Saoudite) et abhorrent le soufisme. Mais pour ne pas brusquer l'ordre des faits, ils se constituent leurs propres territoires dans lesquels est enseignée leur idéologie religieuse et politique : les centres culturels, les mosquées et les structures éducatives réformistes.

L'éducation islamique

Dans les revendications des islamistes se trouve inscrite en première place la question de l'éducation islamique. Celle-ci est une réponse au défi de la modernité. Les islamistes entendent en effet, préserver l'islam de la contamination de la culture occidentale et surtout de l'action pernicieuse du christianisme. On comprend ainsi leur ferme volonté d'avoir des structures éducatives qui leur soient propres, structures dans lesquelles le néophyte apprendrait les bonnes manières islamiques, le préservant ainsi de la perversion de la civilisation judéo-chrétienne. Pour les organisations islamiques, ce travail d'éveil des consciences et de conscientisation, s'effectue à trois niveaux : les écoles coraniques, les madrasas et les universités islamiques. Les islamistes se méfient des institutions officielles et privées (chrétiennes) de formation.

Cependant, il y a un problème entre les réformistes et les adeptes de l'islam traditionnel africain. En effet, entre l'islam traditionnel et le renouveau islamique, les relations sont conflictuelles, entendu que le second entend purifier le premier. Les territoires ou lieux de revendications sont d'ordre socioculturel et politique dans une évolution duale avec le christianisme. Le volet socioculturel touche à la maîtrise de l'éducation (éducation islamique) et le contrôle de la communauté islamique nationale (au Tchad, ce contrôle est exercé par le Conseil Supérieur des Affaires Islamiques à qui échappent les organisations islamiques internationales malgré la tentative des autorités politiques de lui faciliter la tâche). Au Tchad, l'Imam de la Grande Mosquée de N'Djaména est nommé par décret présidentiel. Il lui revient, en accord avec les Oulémas locaux, de nommer les Imams des autres centres urbains. C'est à lui également, par le truchement du Conseil Supérieur des Affaires Islamiques, que revient l'organisation du pèlerinage à la Mecque.

Le volet politique, au Tchad tout au moins, concerne les lieux de conflits avec un État pourtant laïc (achoppement sur la laïcité et le code de la famille) et la focalisation persistante sur la langue et la culture arabes. Ceci évolue, à quelques exceptions près, en une sorte d'émulation/rivalité avec le christianisme. Cette émulation/rivalité est visible par le marquage de territoire (construction des édifices religieux) et le contrôle du savoir (création des établissements confessionnels) mais aussi dans les œuvres sociales et de développement socioéconomique.

Nous entendons par marquage de territoire la façon dont les institutions religieuses rendent visibles leur présence dans un espace bien identifié. Il s'agit d'une privatisation de l'espace public en essayant de lui imprimer ses marques propres.

La construction des édifices religieux

Dans la construction des édifices religieux au Tchad, on note véritablement une concurrence entre les différentes communautés religieuses. L'année 1990 marque non seulement l'émergence des organisations islamiques mais aussi l'effervescence spirituelle dans les communautés chrétiennes (catholiques et protestantes). C'est à partir de cette année que l'on constate un accroissement des individus demandant, par exemple, à recevoir le baptême dans l'Église catholique. A partir de cette année aussi, les églises protestantes submergent les villes et les villages du Tchad par des campagnes d'évangélisation aux titres jugés parfois provocateurs : "*Tchad pour Christ*", "*Vacances pour Christ*". L'année 1995 voit apparaître une manifestation d'un genre nouveau avec des moyens de communications sophistiqués : les campagnes publiques d'évangélisations, animées par des pasteurs et évangélistes expatriés de renommée internationale comme R. Bonkee. Il est question de "*miracle et d'effusion en abondance du Saint Esprit*." De manière publique, les mouvements chrétiens dits de réveil s'attaquent aux institutions chrétiennes traditionnelles et appellent à une conversion dans l'esprit.

Devant cette agression de la part des chrétiens, les musulmans réagissent en faisant appel à la 'Umma' pour se prémunir du prosélytisme des chrétiens, et partant *marquer* leur espace à eux. Ce marquage de territoire s'est manifesté à travers la construction de mosquées et l'affichage des modes vestimentaires arabo-musulmanes. C'est au moment où les chrétiens ont commencé à extérioriser leur appartenance religieuse et à se faire des adeptes parmi les musulmans que les islamistes trouvèrent au Tchad des musulmans prêts à les suivre.

Les établissements scolaires confessionnels

Les établissements confessionnels se partagent entre l'enseignement primaire, secondaire et supérieur. Il s'agit pour les institutions chrétiennes, des établissements qui suivent scrupuleusement les programmes officiels. La particularité de ces établissements, c'est soit leur caractère communautaire soit le fait qu'ils soient gérés, le plus souvent, par les congrégations religieuses. Néanmoins, ils sont ouverts à tous sans distinction aucune. Un autre élément distinctif est le respect de l'appartenance religieuse des élèves. Les établissements islamiques semblent n'avoir pas la même vocation. Ils s'adressent avant tout aux enfants musulmans et contribuent à renforcer leur foi. C'est dans ces établissements que se fait le travail de purification de l'individu à travers l'inculcation d'une nouvelle perception

de soi et de l'idéal communautaire. Nous sommes ici devant un système social fermé avec une faible intégration.

La dualité entre les organisations islamiques et chrétiennes se rencontre également dans d'autres champs : les œuvres sociales et le développement socioéconomique. Sur ces terrains, il est difficile de dire que ces activités profitent exclusivement à l'une ou l'autre communauté d'appartenance. Ces lieux s'adressent apparemment à tout le monde sans distinction aucune. Naturellement, la tentation est grande d'expliquer l'émergence de ces deux types d'acteurs dans ces secteurs par les crises inhérentes à la société tchadienne. Un tel discours ne couvre la réalité que partiellement.

En effet, le secours aux démunis est l'une des exigences islamiques et chrétiennes, mais une politisation de la charité est une logique à prendre en compte. Car par le biais de ces œuvres, c'est une image de soi pour les autres que les organisations cherchent à construire. En d'autres mots, sous couvert d'assistance à la communauté défavorisée, c'est un capital social que les entrepreneurs religieux cherchent à gagner et à préserver.

Les œuvres sociales

Par œuvres sociales, il faut comprendre toute action de bienfaisance destinée à soulager les manques identifiés dans une population donnée. Il pourrait s'agir de projets d'assainissement, de l'hydraulique rurale et pastorale, de la mise sur pieds de programmes sanitaires, etc. A N'Djaména et dans ses environs, dans les régions où la crise de l'eau est manifeste, les organisations font creuser des puits ou font installer des pompes à eau. Ce faisant, les populations ont accès à l'eau potable, améliorant ainsi leur état sanitaire.

Mais il y a aussi les institutions religieuses qui essaient tant qu'elles le peuvent de répondre au besoin global de la société tchadienne. Outre l'aide directe aux différents centres sociaux relevant de l'Etat et bénéficiant des coopérations bilatérales, ces organisations disposent également des centres de santé propres. Dans presque toutes les grandes villes du Tchad, les organisations islamiques disposent de petites structures sanitaires. Elles relèvent du Comité Islamique local. Leur gestion est communautaire, leur accès libre. Les organisations chrétiennes aussi possèdent ce type de structures. Pour les catholiques, elles appartiennent généralement aux congrégations religieuses féminines. Chez les protestants, il s'agit de l'émanation d'une concertation plus globale. Tel est, par exemple, le cas des hôpitaux protestants de Bebaem, Bodo ou Bebidja.

Les œuvres de développement socioéconomique

Nous voulons ici signaler les structures religieuses qui travaillent au développement économique de base. Ceci pour expliquer l'action des organisations islamiques dans ces mêmes secteurs, étant donné qu'elles évoluent en émulation/rivalités avec les organisations chrétiennes. Les organismes chrétiens sont présents dans le secteur du développement depuis la fin des urgences liées à l'après-guerre. Les ressources engrangées par l'aide aux populations sinistrées devant être reconverties dans les projets durables, les institutions comme le Secours Catholique pour le Développement (SECADEV) et le Bureau des Liaisons des Associations catholiques pour le Développement (BELACD) voient le jour.

Sur le même modèle, les organisations islamiques interviennent dans le développement rural. Elles tentent d'améliorer le niveau de vie des populations en leur apprenant de nouvelles techniques de productions ou en les aidant à former des groupements villageois pour gérer et

vendre leurs récoltes, etc. Elles se sont inscrites dans le même secteur, mais avec une autre logique. L'on rapporte que dans la région du Moyen Chari (au Sud du Tchad), les organisations distribuent des bœufs d'attelage à des villageois, à condition qu'ils acceptent de devenir musulmans. Il y a donc une logique prosélyte dans l'aide de ces organisations.

Bref, il nous a semblé utile de souligner cette émulation avec les organisations chrétiennes. Cette émulation qui parfois donne lieu à un climat de méfiance. Nous assistons ainsi à une certaine segmentation de l'action sociale entre musulmans et chrétiens, même s'il n'y a pas réciprocité. En effet, si les ONG musulmanes se consacrent surtout aux musulmans, il n'en va pas de même pour les organismes chrétiens d'éducation, de santé ou de développement.

De notre point de vue, ces émulations/rivalités qui caractérisent l'action des organisations islamiques réglées sur celles des organisations chrétiennes répondent à cette définition : l'action de l'une influence celle de l'autre. Et la volonté de l'une ou l'autre d'extérioriser son appartenance religieuse montre combien cette relation s'énonce dans l'interaction quotidienne. Comme le précise Max Weber, il n'est pas besoin que les participants aient un sens identique de leur activité ; la relation sociale pouvant être "*objectivement unilatérale*". Ce qui compte ici, c'est la chance que le comportement ou l'attitude des uns, par son contenu significatif, se règle sur celui des autres et s'oriente en conséquence.

Les véritables enjeux du renouveau islamique au Tchad

Nous voulons voir ici comment au Tchad, le champ religieux constitue un marché dans lequel les acteurs hégémoniques se posent en véritables entrepreneurs. Il faut pour cela se référer à l'histoire pour saisir cette relation incestueuse entre la religion et le pouvoir politique. En partant de la période post-coloniale, il apparaît qu'après l'appartenance ethnique et régionale, c'est l'appartenance religieuse qui tenait lieu de regroupement politique. Les différents partis politiques se sont constitués sur des bases régionales et les alliances se tissaient selon cette logique. Un observateur de la vie politique nationale fait cette analyse : "*après le départ de l'administration coloniale, se sont constitués divers mouvements politiques dont les dirigeants présentent un défaut commun : l'incapacité de s'arracher à l'esprit du clan, pour atteindre une vision nationale des problèmes*" (V. Kovana, 1994 : 17). Cependant, voir le problème seulement à un niveau ethnique est réducteur. La référence clanique *stricto sensu* relève davantage de la solidarité mécanique inhérente à certaines sociétés. A un niveau plus global, le clan, encore moins la région, ne peuvent servir de base à un repli sécuritaire satisfaisant. Le facteur religieux remplit cette fonction. Une communauté religieuse nous ligue davantage à des réseaux que l'appartenance ethnique. Au Tchad, nous pensons que c'est davantage ce facteur qui est à souligner.

Il ressort de l'analyse que ces territoires sont structurés à l'image de la relation concrète qui existe entre musulmans et chrétiens, nordistes ou "doums" et sudistes ou "kirdis". Cette dynamique gère les rapports entre Tchadiens et touche sensiblement à la gestion du pouvoir politique dans le pays. Il apparaît que cette situation est le fait des leaders hégémoniques tant musulmans que chrétiens. Pour comprendre cette situation, il importe d'opérer une percée sociohistorique dans la cohabitation entre les deux appartenances socioreligieuses dans leur rapport à l'État et au pouvoir d'État.

Cette percée donne à voir les blessures non soignées qui continuent d'attiser les frictions entre les diverses entités. De ce fait, la religion ou l'émergence d'une forme quelconque de

religiosité devient facilement un article de commerce auquel les acteurs hégémoniques font recours pour gagner le marché social. D'où la nécessité pour ceux-ci de véhiculer l'hypothèse d'une politique au bord du gouffre. Ce qui expose, met en exergue la faiblesse de l'État, les crises passées dont le rappel mettrait entre parenthèse l'émergence de la nation en devenir. C'est pourquoi, il importerait d'éviter les sujets qui fâchent. Cette façon de faire laisse libre cours à des actes moyenâgeux caractérisés par une situation dont la banalisation de la violence quotidienne, le manque d'un respect minimum de l'autre, l'injustice et l'impunité sont les ingrédients.

Les violences quotidiennes au Tchad sont soutenues par les signes de reconnaissances négatives envers l'autre. C. Ardit (2004 : 51) estime que "*la construction d'un antagonisme profond*" entre les deux communautés d'appartenance se trouve dans la réduction, par les acteurs en présence, de la complexité des identités ethniques et des contextes socioéconomiques à la seule opposition Nord-Sud, musulmans-chrétiens. Cet antagonisme est structuré par des situations d'injustice au quotidien qui mettent à mal la cohabitation intercommunautaire.

Le retour sur les périodes précoloniales, coloniale et post-coloniales, par une approche sociohistorique, permettent de mieux expliquer le type de rapport qui existe entre Tchadiens. La question de l'intégration nationale est le fait de l'incapacité des élites hégémoniques à pouvoir s'émanciper de références identitaires pour se poser en rassembleur ou simplement pour faire prévaloir l'intérêt d'ordre national sur celui de sa famille, de son groupe ethnique ou de sa région. Le Tchad a connu des régimes prédateurs qui ont fini par opposer les Tchadiens entre eux, à tel point que le lieu de valorisation individuelle n'est pas l'État mais d'autres formes de sociabilité dont l'ethnie et la religion. Les diverses dictatures n'ont obtenu que ces résultats : diviser davantage les Tchadiens pour mieux asseoir leur domination exclusive.

Face à la dynamique islamique : appel à un État républicain

Dans la problématique du renouveau islamique en Afrique noire, et au Tchad aujourd'hui, considérer simplement le danger islamique est réducteur. Premièrement, le renouveau islamique est le fait de minorités (sinon des cadets sociaux). Il rencontre une forte résistance à l'intérieur de l'islam traditionnel tchadien. Par ailleurs, il est impossible de trouver au Tchad les organisations islamiques semblables à la *Jama'at Izalat al bi-Da'wa ijamat al-Sunnat* (Mouvement pour la suppression des innovations et pour la restauration de la Sunna) du Nord-Nigeria qui mène une action ouverte contre les chrétiens et en appelle explicitement à la Chari'a comme loi de l'État. De même, le Tchad n'a pas encore connu un mouvement comme *Yan shi'a* qui œuvre pour la prise du pouvoir politique par les islamistes en vue de constituer une République islamique. Une seule association semble clairement exprimer une intention de développer un islam militant au Tchad : *l'Association al-Houda de Bienfaisance*, basée dans la région de Dar Tama à Ou-difira (Guereda) dont les actions ont été circonscrites et vouées à l'échec. Deuxièmement, si durant la période coloniale, l'islam a fonctionné en contre-culture, il participe aujourd'hui à une autre dynamique. D'une part, la référence identitaire semble fonctionner comme la volonté de ceux qui y ont recours pour accéder ou pour conserver le pouvoir politique et/ou économique par l'exclusion des autres, c'est-à-dire de ceux qui ne sont pas coreligionnaires. D'autre part, ceux qui agitent l'épouvantail du danger islamique au Tchad sont en réalité des cadets sociaux qui espèrent, par ce fait, provoquer un changement au sein de la société, un changement en leur faveur.

Entre ces deux ambitions antagonistes, seul l'existence d'un État responsable pourrait dissiper les doutes et les velléités des uns et des autres. Nous appelons ici à la génération d'un État impartial, prêt à réaffirmer et à préserver fermement ses valeurs républicaines, un État véritablement laïc, intégrant toutes les religions et donc neutre vis-à-vis d'elles. Il s'agit pour cet État de se poser comme garant de l'ordre social et de la nécessaire cohésion nationale, en rassemblant les Tchadiens autour d'idéaux unificateurs. En somme, il est question d'honorer la nation au détriment des intérêts partisans. Dans le contexte tchadien actuel, l'État se présente comme complice de l'instabilité permanente et de la segmentation schizophrène qui parcourent la société globale.

PROPHÉTISMES ET CHARISME POLITICO- RELIGIEUX AU CONGO BRAZZAVILLE

Par **NGODI Etanisl**as, Chercheur IGRAC et Doctorant Histoire et Civilisations africaines, Université Marien Ngouabi (FLSH).

La question des églises prophétiques attire, à plus d'un titre, l'attention des historiens, sociologues, théologiens, politiciens et encore géopoliticiens, soucieux de pénétrer le caractère politico-religieux des tentatives de révoltes du peuple noir. L'analyse des mouvements prophétiques ou messianiques revêt un intérêt important pour apprécier à sa juste valeur le champ religieux congolais actuel.

C'est notamment la région du Pool, située au sud-est de Brazzaville, qui connaît l'émergence des courants et idées syncrétiques qu'il convient d'analyser pour comprendre la vague de religiosité dans le milieu Kongo. Il est à noter que la démarche historique semble nécessaire pour saisir la dynamique des processus de changement radical dans le syncrétisme religieux en cours dans le Pool. Elle exige de mettre un accent particulier sur les racines historiques et culturelles qui sous-tendent la dynamique religieuse dans le Pool et la rhétorique prophétique de certains leaders politiques dans le contexte politico-militaro-religieux.

Dans le cadre de cette réflexion, nous comptons retracer l'historicité des différents courants prophétiques au Congo Brazzaville, l'influence des mouvements prophétiques dans l'univers religieux congolais et surtout l'incidence du charisme politico-religieux de certains leaders politiques.

Racines historico-culturelles du syncrétisme religieux

L'ethnie Kongo, majoritaire dans le Pool, comporte une spécificité religieuse particulière. En effet, les études historiques font état d'une religion dont les croyances, les mœurs et les coutumes s'inscrivent dans l'imaginaire mystique.

Dès le XVI^e siècle, le christianisme a fait partie intégrante du fond culturel et politique Kongo avant le déclenchement des premières manifestations d'un prophétisme autochtone initié par le mouvement des Antoniens, fondé par Kimpa Vita. Les mouvements syncrétiques qui suivront constitueront une forme de résistance de destruction - restructuration/de désorganisation- organisation de la société Kongo. Ils donneront ainsi naissance à des églises nègres comme le Kimbanguisme, le Matsouanisme, le Mpadisme ou le Mbubisme¹. Un des phénomènes les plus caractéristiques du XX^{ème} siècle sera l'expansion des mouvements messianiques en milieu Kongo.

Les racines historico-culturelles qui expliquent l'émergence des théologies prophétiques et messianiques sont à rechercher dans l'évangélisation du Royaume Kongo et dans l'émancipation des peuples Kongo face à la soumission coloniale. En effet, dans la période de l'entre-deux-guerres (1919-1939), on assiste à une floraison des figures prophétiques considérées comme inspiratrices spirituelles des Eglises indigènes: Simon Kimbangu et André Matsoua. Au Congo Brazzaville, ces deux hommes sont aujourd'hui incorporés dans nombre

¹ BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* Paris, PUF, 1955, p. 417.

de nouvelles constructions religieuses prophétiques et néotraditionnelles contemporaines. Ils sont représentés comme des héros politiques, des prophètes.

Simon Kimbangu, originaire du Congo belge a influencé par ses idées l'univers religieux congolais. Il débute sa mission à Kamba en 1921 avant de commencer à prêcher, à guérir les malades et à susciter un mouvement populaire dans les deux rives du Congo. Arrêté cette même année, il sera condamné à perpétuité avant de mourir en 1951, après 30 ans de captivité². Son mouvement, le kimbanguisme demeurera influent au Congo Brazzaville. En effet, tout en se référant à la Bible, Kimbangu entendait instaurer la justice, créer une religion purement, clairement et spécifiquement africaine. Il est non seulement prophète, mais aussi libérateur et prêche la moralisation d'une société corrompue par les mœurs de la colonisation.

Dans ce même contexte de lutte contre l'oppression et la domination coloniales, André Matsoua apparaît sur la scène congolaise comme un Messie. Il s'engage dans la lutte politique dès 1924 avec sa participation à la guerre du Rift, puis à la création de l'Association Amicale en 1927. Sa mort énigmatique en 1942 fera de lui un véritable prophète³.

Matsoua demeure le symbole vivant d'un mouvement de résistance aux autorités coloniales et de libération des Noirs⁴. Ce mouvement incarne des idées panafricanistes et surtout religieuses dont l'influence reste encore vivace.

Les idées développées par Kimbangu et Matsoua ont été réélaborées à travers de multiples églises autochtones, prônant le renouveau culturel religieux et la continuation de la tradition africaine. Les sectes dites Nguzistes se sont de plus en plus développées au Congo Brazzaville (mpadisme, lassysme, gisianisme, mvungisme.). Dans ces mouvements, le renouveau religieux est corrélatif aux transformations des rapports entre les différentes catégories sociales.

Influence du prophétisme dans l'univers religieux congolais

Dans les sociétés africaines, la christianisation a favorisé les messianismes. Le peuple noir aspire désormais à un Messie, un Rédempteur, un Sauveur, un Prophète⁵. Au Congo Brazzaville, le Matsouanisme semble être un mouvement de contestation et de résistance à l'ordre colonial. Simon Kimbangu, André Matsoua, Lassy Zéphirin, Simon Mpadi sont considérés dans l'imaginaire populaire comme des "messires", des chefs charismatiques et religieux qui tendent à organiser une théocratie en transformant le monde et l'ordre social.

Chez les Kongo, peuple initiateur des messianismes au Congo Brazzaville, le leader charismatique est un *Ngunza* (Messie ou Prophète). Le messianisme naît dans une collectivité opprimée, vivant dans l'espoir de la venue d'un émissaire divin, qui consacrerait la croyance en un paradis à la fois sacré et profane. Le Ngunza est une personne animée par l'Esprit Saint, de manière permanente, profonde et innée.

Dans tous les domaines de la vie sociale, les mouvements prophétiques demeurent actifs et influents. Ils prétendent promouvoir un christianisme africain dont on accepte quelques

² CHOME, J., *La passion de Simon Kimbangu*, Bruxelles, Présence africaine, 1959.

ASCH, S., *L'Eglise du prophète Kimbangu*, Paris, Karthala, 1983.

³ SINDA, M., *André Matsoua, fondateur du mouvement de libération du Congo*, Paris, ABC, 1978.

⁴ OBENGA, Th., *L'histoire sanglante du Congo Brazza (1959-1997)*, Paris, Présence africaine, 1998, p. 41.

⁵ EBERHARDT, J., "Messianisme en Afrique du Sud», *Archives de Sociologie des Religions* n°4, 1987, pp.31-56.

éléments bibliques que l'on choisit et réélabore dans une perspective indigène. Ils s'efforcent de délivrer les peuples par l'intermédiaire d'un prophète.

Le Ngunza réclame, au nom du peuple, le droit au respect de sa mentalité, ses aspirations et sa culture. On est surtout frappé par la vitalité des formes de cultes qui revendiquent avec force l'autochtonie, l'ancestralité locale, la tradition avec des recompositions identitaires. La question que l'on peut se poser est de savoir pourquoi les Congolais semblent enclins aux discours prophétiques. La religiosité africaine incite l'homme à être en contact avec l'univers. C'est donc sans doute ce principe universel bantu qui domine dans l'imaginaire populaire.

Au Congo, l'expérience spirituelle est le pivot de la plupart des Eglises prophétiques. Ces églises répondent aux besoins religieux de prophétie, de guérison par la foi, de discernement des esprits, de miracles et de perception de l'invisibilité. Le prophète apparaît apte à contrecarrer les forces du mal, de la sorcellerie et de la maladie. Un autre aspect significatif et original est l'effort par ces églises d'instaurer des formes culturelles adaptées aux modèles africains. L'africanisation et l'indigénisation des cultes s'observent à travers la couleur rouge des tenues symbolisant le sang des ancêtres, la vénération des martyrs (Kimpa Vita, Kimbangu, Matsoua), l'utilisation d'objets imprégnés de magie noire (bougies, pagnes de raphia, paniers, faucilles, bâtons, plantes, amulettes, etc.) et la persistance des rythmes de percussions qui accompagnent les prières et les chants bibliques. Le Matsouanisme, comme mouvement prophétique a toujours eu une influence considérable dans le champ politique congolais. L'imaginaire autour de la vie, de l'action et de la mort de Matsoua a donné naissance à une conscience collective et active de résistance chez le peuple Kongo du Pool. Le Matsouanisme ne peut être considéré comme une relique de l'époque coloniale. Il est revendiqué et réinterprété comme argument identitaire et politique par des populations Kongo.

Dynamiques religieuses et messianismes dans le pool

Dans l'imaginaire populaire, le pays Kongo semble être un carrefour de contacts et un foyer de systèmes de résistance. Les prophétismes et messianismes anciens font partie des fondements de la culture Kongo et demeurent un référent pour ce peuple. Il revendique la spécificité d'un christianisme africain et annonce l'émancipation, voire la suprématie de l'homme noir. La prolifération des mouvements syncrétiques s'explique par les divergences dogmatiques, la revalorisation culturelle Kongo et l'héritage historique de résistance contre la domination et l'oppression.

Aujourd'hui, avec la fin de la colonisation, certaines sectes prophétiques apparaissent dans le champ religieux congolais comme des mouvements politiques et militaires opérant sous le masque religieux. Ces mouvements sont devenus très actifs dans le Pool. C'est ainsi que le charisme politique de certains leaders comme André Grenard Matsoua (1921-1942), l'abbé Fulbert Youlou (1956-1963), Bernard Kolelas (1991- 1997) et Frédéric Bitsangou, dit Pasteur Ntumi (depuis 1998) trouve son fondement dans cet univers culturel Kongo.

Le Matsouanisme s'est implanté dans le Pool, intégrant dans les cultes prophétiques la dimension politique. Son influence dans le champ politique est liée à la volonté de contestation politique, à la résistance, à la domination, à la soumission et au refus d'accepter les valeurs importées⁶. L'interaction entre le religieux et le politique dans ces mouvements à fort ancrage territorial, sert au registre du sacré magico-religieux pour légitimer la quête du

⁶ SINDA, M., *Messianisme et incidences politiques*, Paris, Payot, 1972.

pouvoir. Le mouvement matsouaniste apparaît tout au long de l'histoire du Congo comme un courant de résistance politique, tant contre les autorités coloniales (Affaire des 3 Francs, Affaire Bihissi) puisque les partisans ne cessent de rêver au retour de Matsoua, symbole de libération, que contre les pouvoirs politiques post-coloniaux. D'où la répression dont le mouvement fut victime entre 1959 et 1960 avec des déportations et la disparition de nombreux matsouanistes.

Le christianisme prophétique dans le Pool est dominé par de nouvelles constructions religieuses au sein du matsouanisme et des autres mouvements (Lassysme, Ngunzisme, Croix-Koma) qui revendiquent un fort attachement aux figures historiques Kongo comme figures tutélaires. Ce recours aux mythes fondateurs Kongo anciens et contemporains interprète le marquage du messianisme en pays Kongo dia Ntotila.

Cette dynamique religieuse permet de comprendre la dimension d'instrumentalisation politique des églises prophétiques au Congo Brazzaville. Le Matsouanisme dans le Pool ne peut être considéré comme une relique de l'époque coloniale. Il est revendiqué et réinterprété comme argument identitaire des jeunes Kongo, intégré dans des cultes synchrétiques et compris comme une composante importante de la culture Kongo. Certains leaders politiques n'hésitent pas à cultiver eux-mêmes l'ambiguïté de la nature de leur charisme personnel en comptant sur la mobilisation partisane des églises synchrétiques. C'est le cas de Bernard Kolelas.

Rhétorique politico-prophétique de Bernard Kolelas

Bernard Kolelas est un originaire de la région du Pool, né en 1934 à Mboliko. Dès son jeune âge, il reçut une éducation matsouaniste⁷. Il apparaîtra sur la scène politique congolaise comme un éternel opposant à tous les présidents. Cet anticommuniste congolais qui ne fera partie ni du Mouvement National de la Révolution, ni du Parti Congolais du Travail sera, à plusieurs reprises, incarcéré, entre 1968 et 1991⁸.

A la faveur de la démocratisation des années 1990, Bernard Kolelas ne se passe pas de la conception du monde qui guide les pas des Kongo: l'univers sacré dans l'unité et le dynamisme. Il impose son leadership dans le Pool, utilisant l'auréole de Matsoua. Il se fait prendre comme un chef spirituel venu parachever le travail amorcé par Matsoua. D'où son surnom de Moïse, symbole de libération du peuple Kongo du joug dictatorial.

La création d'un parti politique pour Bernard Kolelas était une nécessité pour son engagement politique. Le Mouvement Congolais pour la Démocratie et le Développement Intégral (MCDDI) est un parti politique d'inspiration chrétienne qui se fonde sur un véritable messianisme religieux. Le fonctionnement du parti se confond avec la personne du chef, puisque Dieu lui inspire toutes ses décisions. L'analyse des idées fondamentales et des principes généraux du MCDDI démontre la dimension prophétique et charismatique du pouvoir politique, venant de Dieu. Le but du pouvoir politique est de développer la cohésion et l'harmonie entre le peuple et le Dieu tout puissant. L'objectif du MCDDI est d'aider le peuple Kongo à s'engager dans la voie de la réconciliation avec son Dieu (**Art.2**), introduisant

⁷ BABU ZALE, *Le Congo de Lissouba*, Paris, L'Harmattan, 1995.

⁸ NDAKI, G., *Crises, mutations et conflits politiques au Congo Brazzaville*, Paris, L'Harmattan, 1997.

le Christ dans la politique à travers l'enseignement christique (**Art.16**) et une éducation théologique et pratique (**Art.15**).

L'engagement politique de Bernard Kolelas à l'idéal politique de Matsoua et de Youlou s'exerce à travers l'attachement aux valeurs de justice, d'égalité et de dignité de l'homme Kongo. Son combat lui est semble-t-il, assigné par Dieu. C'est ainsi que l'on retrouve sur les façades de son domicile l'imposition d'un œil en dessous duquel il est écrit " Dieu voit tout".

Cette image prophétique qu'il s'est forgée lui a permis d'obtenir l'adhésion totale des partisans en milieu Kongo pour son implication dans la politique : élections de 1992, guerre civile de 1993, gestion de la municipalité et nomination à la Primature en 1997. Il s'est entouré des matsouanistes et d'un groupe de jeunes qui constitueront sa milice, les Ninjas pour punir tous ceux qui ne voulaient pas le suivre dans ses décisions.

La territorialisation du MCDDI dans le Pool est donc le résultat des contraintes historiques. La configuration politique et la répartition du Congo en fiefs électoraux a fait transparaître un jeu triangulaire avec Kolelas dans le Pool, Sassou dans la Cuvette et Lissouba dans le NIBOLEK (Niari, Bouanza, Lékoumou.)

Militarisme prophétique du pasteur Ntumi

Le pasteur Ntumi, originaire lui aussi du Pool se déclare avoir reçu de Dieu une vision pour prier et guérir les fous. La libéralisation de la religion qui a vu pulluler des serviteurs de Dieu et des lieux de cultes va permettre à Ntumi de créer son ministère qui ne fera surtout pas figure de vie jusqu'en 1997. En conséquence, la rétrospective des guerres civiles de 1993 à 1997 au Congo Brazzaville démontre nullepart le nom de Ntumi dans les origines de ce cycle infernal.

Le déclenchement de la guerre de 1998 dans le Pool permet l'émergence de Ntumi sur la scène politique congolaise. Ce dernier prend la tête de la rébellion armée des Ninjas-Nsiloulou dans le Pool. Sa témérité lui permettra de diriger en 1999 le Conseil National de Résistance (CNR), instance politique créée des opposants de l'intérieur. Ntumi estime détenir son pouvoir de Dieu pour diriger la rébellion contre le régime de Denis Sassou Nguesso, usant d'une soigneuse manipulation de ses Ninjas. La dimension magico-religieuse s'est révélée une composante importante du fanatisme des disciples de Ntumi, l'accréditant de détenir des pouvoirs visionnaires: " *Nsamu ngana wa Nzabi*", traduit littéralement comme, 'c'est une affaire de Dieu'.

La transposition du combat de Ntumi dans le champ politique n'est plus à démontrer. Il ne cesse de revendiquer l'organisation d'un dialogue politique entre tous les fils du Congo, les exilés et le pouvoir de Brazzaville; l'implication du CNR dans la gestion du pays; l'instauration de la justice et de la démocratie.

C'est ce qui explique des extrapolations autour de ce personnage mystérieux considéré comme défenseur de la cause des exilés congolais (Lissouba, Kolelas, MOUNGOUNGA), une fabrication du pouvoir de Brazzaville dans l'unique but de ternir l'image prophétique de Bernard Kolelas et de corriger le peuple récalcitrant du Pool ou encore comme un opposant sans envergure politique.

Le banditisme fait partie de l'imaginaire des miliciens dans presque tous les pays africains. Dans le cas du Congo Brazzaville, les Nsiloulou de Ntumi se font aujourd'hui remarquer par le vandalisme, les rackets et autres formes de violences symboliques.

Ntumi aux yeux des Nsiloulou apparaît comme envoyé de Dieu, chargé de purifier la société congolaise et d'instaurer un nouvel ordre plus juste et équitable. Les miliciens subissent une formation spirituelle. Ils ont des séances de prières, des tabous alimentaires, des règles précis. De ce fait, la nouvelle donne du prophétisme de Ntumi dans le champ politique mérite une autre lecture plus pertinente sur la philosophie et la sociologie du nouveau prophétisme militaire. Le prophète de guerre Ntumi (envoyé, commandeur) a une portée symbolique pour les Nsiloulou, ancrés dans les croyances messianiques et prophétiques. Cette nouvelle forme de violence qui prend des aspects divers à travers la capture et la torture des adversaires ou encore par la guerre est très déterminante. La guerre du Pool entre 1998 et 2002 par exemple a eu une interprétation prophétique. Les disciples de Ntumi croient sans doute aux figures tutélaires (Kimpa Vita, Matsoua, Kimbangu) et à l'ange Saint Michel.

Revitalisation et réorientation du prophétisme religieux

Les mouvements prophétiques continuent d'influer sur les pratiques et croyances religieuses au Congo Brazzaville. La résurgence de ces mouvements est motivée par une faim spirituelle, la nécessité d'africanisation des églises chrétiennes, la lutte contre l'oppression coloniale et surtout la revalorisation des traditions africaines. Kimpa Vita est l'inspiratrice des courants messianiques et prophétiques au Congo. Qu'il s'agisse du Kimbanguisme, du Matsouanisme, du Ngunzisme, du Lassysme et d'autres courants syncrétiques, la fonction du prophète ne change pas.

Le prophétisme dans le Pool a une histoire bien déterminée. La modernité amorce cependant de nouveaux regards dans le cadre de la religiosité en milieu Kongo. L'apparition des figures prophétiques n'obéit plus à la logique de résistance coloniale, mais plutôt et surtout à la nécessité de conquérir et /ou conserver le pouvoir.

A travers les images développées sur la rhétorique prophétique des leaders politiques (Matsoua, Youlou, Kolelas) et militaires (Ntumi), il apparaît clairement que le Pool traverse une période de mutation prophétique et de succession de leaders charismatiques ; ce qu'aucune région du Congo n'a connu dans son histoire. Le passage du prophétisme religieux au prophétisme politique, partisan et militaire trouve son explication dans les fondements historiques des valeurs culturelles Kongo. Ces figures emblématiques apparaissent comme des émissaires dans la recomposition des idéaux de lutte et surtout de revalorisation de la religiosité Kongo dans le cadre du syncrétisme ou messianisme religieux. Dans la culture Kongo, le chef a toujours raison, il ne peut être contredit, ni désavoué par ses partisans. Il intervient donc comme un rédempteur ou un messie pour son peuple.

Les guerres civiles au Congo Brazzaville, bien qu'alimentées par des enjeux économiques (rente pétrolière) et politiques (lutte pour le pouvoir) ne mettent pas de côté la dimension religieuse. Les miliciens de tout bord semblent incarner la puissance divine. Aujourd'hui, dans les rues de la capitale congolaise Brazzaville, nombreux sont les disciples de Ntumi, les Nsiloulou qui avec leurs cheveux en rastaman font régner la terreur. Ils prétendent ne pas se faire raser, de peur d'être vulnérables, attendant l'accomplissement du temps. D'où l'image de Samson dans la Bible.

Avec les guerres au Congo, on assiste à une réorientation du prophétisme religieux. On s'inspire désormais du vocabulaire sacré pour créer un discours politique et militaire. Il ne reste pas moins que la mobilisation partisane des jeunes s'inscrit dans le cadre d'un retournement des paradigmes anciens établis par les mythes fondateurs de la société Kongo.

La résurgence du prophétisme politico-militaro-religieux dans le Pool amorce une nouvelle problématique, pour l'analyse de laquelle il faut trouver des hypothèses de recherche bien déterminées. Le peuple du Pool n'arrive à abandonner ni le culte des ancêtres, ni les églises historiques ou encore les croyances religieuses prophétiques.

LES EGLISES CHRETIENNES EVANGELIQUES, PENTECOTISTES, CHARISMATIQUES ET DE REVEIL A LIBREVILLE : UN ETAT DES LIEUX

Jean-Bernard MOMBO ¹

Les années 1990 et le début du 3^{ème} Millénaire ont été marqués par une explosion du nombre d'Eglises chrétiennes évangéliques, pentecôtistes, charismatiques ou de réveil à Libreville. La brûlante question traitée a suscité, et suscite encore, tant de passion. Depuis une décennie environ, cette situation a été au centre des débats dans les foyers, les quartiers et dans les médias, faisant la une de la vie nationale, particulièrement à Libreville capitale de tous les événements au Gabon. Paradoxalement, le recours aux rites ancestraux, religions africaines, sociétés ou cercles initiatiques, qui ont de plus en plus pignon sur rue au Gabon, n'inquiète personne, alors que le phénomène gagne du terrain plus vite que le mouvement protestant. Une revue de la presse nationale et internationale et la littérature pertinente relative au phénomène religieux au Gabon permettent de livrer ici une réflexion faisant un état des lieux de la question dite de la prolifération des « sectes » et une analyse de la situation à Libreville, dans le contexte du renouveau démocratique en Afrique Noire depuis 1990.

Le paysage religieux au Gabon

Le Gabon a une superficie de 267 667 km², une population de 1 011 710 habitants (Recensement Général de la Population et de l'Habitat, 1993), soit une très faible densité de la population (4,8 hab./km²) pour une croissance annuelle de 3,3 % (1990-1995)². En l'an 2000, les estimations donnaient 600 000 habitants à Libreville, la capitale administrative et politique. Les principales confessions religieuses présentes au Gabon se sont implantées durant l'époque coloniale, ou avant 1960 (Tableau I, ci-après).

Tableau I - **Les quatre principales confessions chrétiennes au Gabon de l'époque coloniale à 2004.**

CONFESSIONS RELIGIEUSES	Année d'implantation	Fondateurs
Eglise catholique romaine	(1673) 1842	Père Jean Rémi Bessieux
Eglise Evangélique du Gabon (Eglise Protestante)	1842	Missionnaires de l'American Board of Mission de Boston (USA)
Eglise de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire du Gabon (Eglise Evangélique du Sud Gabon)	(1933) 1934	Missionnaires américains de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire C.M.A. (Rév. Joseph Nicholson et Donald Fairley)
Assemblées de Dieu du Gabon (Eglise Evangélique de Pentecôte)	1939	Missionnaire Gaston Vernaud et Assemblées de Dieu de France

Les autres associations religieuses sont d'implantation ou de création récente à très récente avec, soit souvent des membres issus des Eglises dominantes d'avant la fin de la période coloniale (1960), soit des oeuvres nouvelles non encore connues dans le pays et d'inspiration étrangère ou locale.

Le Tableau II, ci après, donne l'importance de la population des principales formations religieuses dans le paysage gabonais.

Tableau II - **La répartition de la population par confessions religieuses au Gabon de 1900 à 2002.**

¹ Géographe, Université Omar Bongo, B.P. 2684 Libreville, Gabon - E.mail : jb.mombo@netcourrier.com

² Dictionnaire Universel, 1995-Hachette / EDICEF.

CONFESSIONS RELIGIEUSES	1900 %*	1970 %*	1975 %*	1980 %*	1995 % **	2000 %*	2002 % ***
Eglise Catholique	5,4	65,0	65,2	65,2	65,2	67,8	54,24
Eglise Protestante (Evangéliques, Pentecôtistes, Charismatiques, Réveil)	1,1	18,6	18,7	18,8	18,8	19,2	9,83
Eglises indépendantes « indigènes» (Kimbanguisme, Christianisme céleste,...)	1,0	12,1	12,1	12,1	12,1	10,0	15,95''
Religions traditionnelles (Bwiti,...)	92,5	3,4	3,1	2,9	2,9	2,0	13,48
Islam	0,0	0,8	0,8	0,8	0,8	0,8	6,50
TOTAL	100	99,9	99,9	99,8	99,8	99,8	99,00

* Source : BARRETT David B. (1982), pour les années 1900, 1970, 1975, 1980 et 2000.

** Source : Dictionnaire Universel, 1995 - Hachette/EDICEF, p. 1363.

*** Source : EVOUNA N'DONG D., 2002.(tiré de : INFOCATHO en ligne - Conférence Episcopale du Gabon, 01/04/2002 et de SECRETARIA STATUS, Annuaire statistique édition vaticane, 2001); '' chiffre calculé par nous.

Les statistiques religieuses au Gabon révèlent que 80 % de Gabonais sont chrétiens : catholiques, protestants (évangéliques, pentecôtistes, charismatiques et de réveil) (EVOUNA N'DONG D., 2002), avec environ 50 % de chrétiens catholiques.

La percée des églises évangéliques, pentecôtistes, charismatiques et de réveil

Dans les années 1987, le Gabon connaît une ambiance spirituelle exceptionnelle avec le regain de la foi mise en ébullition par la très active Association internationale des Hommes d'Affaires du Plein Evangile « Full Gospel », dont les membres viennent de l'Eglise de l'Alliance Chrétienne et Missionnaire du Gabon (EACMG), de l'Eglise Evangélique du Gabon, et même des Assemblées de Dieu du Gabon et du courant du Renouveau Charismatique catholique.

NGOUA NGUEMA I. M. (1991) donne les causes de cette effervescence spirituelle. D'une part, il y a selon les fidèles, par ordre d'importance décroissante : les problèmes de santé, le désir de donner un sens à sa vie, la recherche de la sécurité, la volonté de rencontrer le Christ, ... la compréhension des mystères du Catholicisme. D'autre part, les causes réelles semblent plutôt la recherche de la sécurité et le goût du syncrétisme mêlé au désir de connaître l'inconnu, les racines profondes étant la crise d'identité et le souci de réussite sociale, et à cela il faut ajouter, dans une Afrique de tous les malheurs (épidémies, maladies, pauvreté, paupérisation, misère, chômage, famine), à l'avenir mondial incertain.

Ce « réveil » va prendre de l'ampleur au niveau national et particulièrement à Libreville, attirant ainsi les Prédicateurs des autres pays d'Afrique venus ouvrir des oeuvres missionnaires. Dans cette ferveur spirituelle, les milieux évangéliques, pentecôtistes, charismatiques et de réveil au Gabon sont accusés de maux divers. Les agissements des groupes religieux et aussi leurs croyances (miracles de guérison, délivrance, dîmes et offrandes, message de la prospérité, réveil spirituel) sont mis en accusation. A Libreville, la sagesse populaire n'aurait pas prévalu que se serait produite la fracture sociale entre la population et les « adeptes des églises éveillées ».

Certes, il y a eu des égarements blâmables, ou mêmes condamnables, de quelques individus ou groupuscules. Les bavures ou dérapages éclaboussent, à tort ou à raison, les milieux protestants, évangéliques, pentecôtistes, charismatiques et de réveil au Gabon. Une situation de confusion est entretenue entre les Eglises dominantes implantées entre 1800 et 1940, les églises syncrétistes, les églises indépendantes d'origine africaine, les pseudo-églises et les sectes pernicieuses (mélange de christianisme, d'animisme et de charlatanisme). Pourtant, les comportements qui enfreignent les droits de la personne humaine et l'ordre public devaient relever, en principe, du domaine du délit et, donc, de

la justice (EVOUNA N'DONG, 2002, 79; MINKO MVE B., 2004³). Dans cet amalgame, il y a des Eglises et des Pasteurs qui font profession de foi honorable, conformément à la Sainte Bible.

Le foisonnement/ « désordre » des églises éveillées, une préoccupation sociale et géopolitique

Au Gabon, la crainte est qu'il n'arrive ce qui s'est passé ailleurs : les affrontements entre communautés religieuses avec perte de vie humaine et destruction de biens (Nigeria, Indonésie, Pakistan,...), les suicides collectifs (secte de Jim Jones en Guyane, la Porte du Paradis/*Heaven's Gate* en Californie, l'Ordre du Temple Solaire en Europe et USA,...), l'atteinte à la sécurité de l'Etat (secte *Aum* à Tokyo, *Mungiki* au Kenya, l'Armée de Libération du Seigneur en Ouganda, les Davidiens à Waco aux USA, le Conseil National de la Résistance de Frédéric Bitsangou alias « pasteur N'toumi » : « Congo, etc.), le racket organisé, la spoliation et l'aliénation des membres, ou la montée de l'intolérance et de l'intégrisme.

Au Gabon, la prolifération des sectes est une préoccupation géopolitique (EVOUNA N'DONG, 2002, 79). Ainsi, dès 1999, un recensement des associations religieuses est initié par le Gouvernement gabonais en vue d'une maîtrise de la situation, et de la prévention des dérapages sociaux ou politiques (affrontements, violence) et d'une déstabilisation du tissu social, économique et politique connue ailleurs avec la montée du fanatisme ou de l'intégrisme. Les résultats du recensement sont « effrayants » : entre 224 et 1000 confessions religieuses à Libreville. Le phénomène religieux vu comme un sujet d'inquiétude, une « menace ou un danger politique, avec un électorat malléable, » (GOMEZ V. et HOLZBAUER C., 2004⁴) lui confère alors une dimension « géopolitique ». Il s'agit ici de géopolitique interne, vue en tant que rivalités de pouvoirs, rapports de force ou relations conflictuelles dans un Etat entre des groupes divers, des confessions religieuses, des associations, etc. (EVOUNA N'DONG, 2002, p. 12).

Prévoyante, la plus haute autorité du pays avait recommandé aux leaders des Eglises évangéliques, pentecôtistes, charismatiques et de Réveil au Gabon, « de mettre en place, dans un temps relativement court, une organisation des Eglises Pentecôtistes et Charismatiques de Réveil, ce qui leur permettrait de ne pas être confondues à des sectes pernicieuses »⁵.

Après la Fédération des Oeuvres de Réveil Chrétiennes Evangéliques (F.O.R.C.E.) née au début des années 1990, trois nouvelles fédérations sont créées en 2001 : le Rassemblement des Eglises et Ministères Pentecôtistes Evangéliques et Charismatiques (R.E.M.P.E.C.), la Fédération des Assemblées de Dieu et Eglises Apparentées (F.A.D.E.A.), la Fédération des Eglises et Ministères Autonomes de Réveil (F.E.M.A.R.).

Le 3 Juin 2002, le Président de la République gabonaise, Chef de l'Etat, reçoit en audience une délégation des responsables de Fédérations et des Pasteurs ou Prédicateurs - en présence du Vice Président de la République, du Premier Ministre Chef du Gouvernement, du Président de l'Assemblée Nationale, et des responsables des forces de sécurité - venue lui soumettre un mémorandum exposant

³ Minko Mvé Bernardin, 2004 - A propos des églises éveillées au Gabon - L'union Plus, n° 8420, 26 janvier 2004 ; Tribune libre, p. 15 - Ecrite sans passion aucune pour ou contre les « églises éveillées », cette note de presse, est une excellente réflexion scientifique. Le socioethnologue enseignant universitaire, Bernardin Minko Mvé, recentre le débat sur le phénomène religieux au Gabon, le dépasse et donne des pistes pour en faire une lecture positive et une approche objective et constructive.

⁴ Gomez V. et Holzbauer C., 2004 - Les nouveaux réseaux d'influence. Franc-maçonnerie, dynasties familiales, Eglises, Affaires... Qui tire les ficelles en Afrique ? Cameroun, Cote d'Ivoire, Gabon, Sénégal - L'Express, Paris, n° 2754, 12-18 avril 2004, Dossier spécial ; « Prosélytisme. Les Eglises en embuscade », p. XII . NB.- cette note de Virginie Gomez et Christine Holzbauer (2004) semble être une version africaine de l'article documenté de Bruno Fouchereau (2001) paru dans *Le Monde diplomatique*, n° 566, Mai 2001, p. 26-27, dont le titre avait été : « Au nom de la liberté religieuse. Les sectes, cheval de Troie des Etats-Unis en Europe ».

⁵ P. M., 2002-La preuve par quatre - Actes des Apôtres, Libreville, n° 1 du 01 au 13 août 2002, p. 5.

« les maux et les actes d'intimidations dont ils sont victimes depuis un certain temps »⁶. Jugeant légitimes leurs revendications, le Président de la République, Chef de l'Etat, donnera des instructions et des orientations afin d'apporter des solutions aux maux et actes dénoncés.

Le 10 Août 2003, à Libreville, va naître la Confédération Pentecôtiste, Charismatique et de Réveil (C.P.C.R.) du Gabon, issue du regroupement de trois Fédérations : la FORCE, la FADEA et la FEMAR. La CPCRC constitue aujourd'hui la quatrième Communauté religieuse à côté des Catholiques, des Protestants et des Musulmans. Elle s'est fixée pour objectifs : jouer le rôle d'interface entre les pouvoirs publics et les fédérations affiliées, redorer le blason de l'Eglise terni par les faux prédicateurs et, surtout, canaliser et mettre de l'ordre dans le mouvement évangélique, pentecôtiste, charismatique et de réveil au Gabon, dans le respect de l'éthique chrétienne et pastorale, de l'ordre établi et des institutions de la République.

Les interactions des églises avec la politique

Analystes de la vie politique en Afrique noire, BARBIER J.-C. et DORIER-APPRILL E. (1996, 208) affirment que « les pays chrétiens sont moins tentés par l'instauration d'un intégrisme. Dans l'ensemble, les grandes Eglises conservent avec les gouvernements actuels le souci d'indépendance qu'avaient jadis les missionnaires occidentaux face à l'administration coloniale (laquelle, inversement, se méfiait de leur influence sur les indigènes). Les principales d'entre elles, à commencer par l'Eglise catholique romaine, ont pourtant su profiter de la vague de Conférences nationales⁷ pour faire entendre leurs voix et s'imposer comme interlocuteurs du pouvoir politique. Là où elles en avaient été écartées (Zaire, Congo, Guinée) elles réinvestissent massivement le domaine de l'action sociale (éducation, santé), notamment dans les grandes villes, suppléant au désengagement des pouvoirs publics. La plupart des Eglises indépendantes d'origine africaine, quant à elles, multiples et rivales, ne lancent nullement leurs fidèles à l'assaut du pouvoir politique et certains observateurs leur reprochent même leur faible engagement vis-à-vis du processus de démocratisation... ».

Le schéma est le même en Amérique du Sud. En octobre 1997, année de la visite du Pape Jean Paul II particulièrement au Brésil, les médias révélaient qu'« avec ses 320 millions de pratiquants, l'Amérique latine, demeure une forteresse du catholicisme »(BEAUMONT L.-J et GASNIER A., 1997)⁸. L'Eglise catholique y est puissante, malgré la présence inquiétante d'une nouvelle force : les Pentecôtistes. BEAUMONT L.-J et GASNIER A.(1997) notent que l'Eglise catholique est un contre-pouvoir, associée tantôt aux mouvements de libération aux côtés des démunis, des pauvres ou des nécessiteux (la théologie de la libération)⁹, tantôt à la répression aux côtés des pires nantis.

La fin du 2^{ème} Millénaire est marquée par une prise de position de plus en plus ouverte de l'Eglise catholique romaine dans la politique en Afrique subsaharienne. En effet, les Evêques sortent de leur devoir de réserve et entrent sur la scène politique (GESLIN J.-D., 2002). Quelques événements récents sont révélateurs. Au Cameroun, en octobre 1999 les Evêques dénoncent la corruption dans une lettre et, en août 2000, Mgr Christian TUMI, archevêque de Douala, révèle les abus du pouvoir. Le 3 janvier 2002, Mgr Basile MVE ENGONE, archevêque de Libreville, attire l'attention des plus hautes autorités réunies sur la mauvaise redistribution des richesses du Gabon. Le 30 juillet 2002, la Conférence épiscopale du Togo prend fait et cause pour des élections législatives libres et transparentes. Sans réserve aucune, l'Eglise et le clergé catholique malgache et le Conseil des Eglises Chrétiennes de Madagascar (FFKM) prennent fait et cause pour le Maire d'Antananarivo, l'actuel Président Marc RAVALOMANANA, dans le duel pour le pouvoir contre le Président Didier RATSIRAKA. Enfin, en juillet 2002, au Congo-Brazzaville l'hebdomadaire catholique *La Semaine africaine* publie une « retentissante déclaration signée de la Conférence épiscopale des évêques du Congo (CEEC) », avec

⁶ De Methul Paul, 2002- Actes des Apôtres, Libreville, n° 1 du 01 au 13 août 2002, p. 5.

⁷ à l'aube du renouveau démocratique en Afrique subsaharienne, dès 1990.

⁸ Beaumont L.-J et Gasnier A., 1997- La puissance de l'Eglise - Le Point, Paris, n° double 1318-1319, 20 décembre 1997, Spécial Amérique Latine, p. 146-148 (146).

⁹ La « théologie de la libération » : l'Eglise doit se mettre au service de la lutte des classes.

pour maître d'œuvre Mgr Anatole MILANDOU, archevêque de Brazzaville, dans laquelle ils critiquent la gestion de l'or noir par le pouvoir et proposent leur propre plan économique (SECK C. Y., 2002¹⁰).

La « nébuleuse du pétrole » est la cible privilégiée de la CEEC, qui a rallié à cette cause les autres Evêques lors de la VI^e assemblée plénière de l'Association des Conférences épiscopales de la région d'Afrique Centrale, tenue à Malabo en Guinée Equatoriale du 6 au 14 juillet 2002. Le pétrole a été au centre des travaux et le sujet principal de ces assises (SECK C. Y., 2002, 56).

Au Gabon, les Eglises protestantes, évangéliques, pentecôtistes et charismatiques et de réveil privilégient plutôt la charité et l'action socio-éducative, à la place de la politique. Leurs premières oeuvres sociales ont porté sur l'implantation de l'« Hôpital Evangélique de Bongolo¹¹ », de dispensaires (EACMG) et des établissements d'enseignements privés confessionnels (EEG et EACMG, les pionniers). Depuis 1990, leur action est axée sur la lutte contre la pauvreté et le chômage, l'amélioration des conditions de vie des personnes, l'accès à l'éducation et aux services de santé, le développement des filets de protection sociale, l'approche *genre*, l'amorce de la création des activités génératrices d'emplois et de revenus et de plantations communautaires, le partenariat avec le Gouvernement à travers le Programme National de lutte contre le VIH/SIDA et les Infections Sexuellement Transmissibles (PNLS/IST)¹². Ces confessions chrétiennes ont donc amorcé des investissements multiformes, dans le développement de l'action humanitaire, des oeuvres sociales et éducatives, et des individus (formation à l'entrepreneuriat, au *management* et au *leadership*) afin d'être des agents ou des opérateurs du développement de la Nation.

Dans les décennies à venir, cette offensive des Eglises dans les oeuvres de charité portera du fruit. L'impact de celles-ci se manifesterà, à court, moyen et long terme, à travers les transformations et les mutations qu'elles vont générer et imprimer dans la société gabonaise. A travers « l'adhésion collective et massive des communautés pour réaliser les différentes actions programmées qui viennent appuyer l'oeuvre de l'Etat » (ZE OVONO-OTO'O, 2004)¹³, les oeuvres de charité constitueront un excellent « cheval de Troie » des Eglises pour être au service de l'homme et de la cité, s'affirmer et s'ancrer dans la société gabonaise.

La prolifération des églises, un facteur de tolérance

En Afrique, comme en Amérique Latine, les mouvements qualifiés de « sectaires » gagnent de jour en jour du terrain sur les grandes religions traditionnelles que sont l'Eglise Catholique romaine et l'Eglise Protestante, particulièrement au cours des deux dernières décennies.

En Afrique francophone et au Gabon, l'article de GOMEZ V. et HOLZBAUER C.(2004)¹⁴ laisse croire que les communautés ecclésiastiques d'inspiration nord-américaine, aux « accents de la rhétorique pentecôtiste », et la multiplication des Eglises dites « Eveillées » sont une menace ou un

¹⁰ Seck Cheikh Yérim, 2002- Congo. « Evêques , pétrole et politique » - JA/ L'Intelligent, n° 2170-2171, 12 au 25 août 2002.

¹¹ L'HEB, créée en 1936 par l'épouse du Missionnaire Fairley, est aussi historique que l'Hôpital du Dr Albert Schweitzer (1875-1965), prix Nobel de la Paix (1952), créée à Lambaréné. Leur rayonnement va au delà du Gabon.

¹² L'union Plus, 2004, p. 7 - Agenda. « Religion et VIH/Sida ». - Le Révérend Pasteur Gaspard OBIANG, responsable de l'Eglise mère pentecôtiste de Béthanie, est Président du Conseil des ONGs de lutte contre le VIH/SIDA en Afrique centrale, consultant à l'ONUSIDA et Vice-Président du Comité de Coordination Multisectoriel de la mise en oeuvre du Plan stratégique national multisectoriel de lutte contre le SIDA au Gabon (2001-2005). Il a aujourd'hui une expertise internationale avérée dans la Lutte contre le VIH/SIDA.

¹³ Zé Ovono-Oto'o, 2004 - Religion/Béthanie. Tournée de « surveillance apostolique » du pasteur Michel Francis Mbadinga - L'union Plus, n°8402, 5 Janvier 2004.

¹⁴ Gomez V. et Holzbauer C., 2004.

danger politique, avec un électorat malléable, le cheval de Troie de la pénétration américaine en Afrique francophone et une inquiétude pour l'allié historique qu'est la France.

Toutefois, BARBIER J.-C. et DORIER-APPRILL E. (1996, 207) émettent l'hypothèse suivante : la tolérance religieuse est plus facile à établir dans une situation de pluralisme de confessions, alors que les pays d'unité ou de nette dominante religieuse peuvent facilement basculer dans l'intégrisme, ou que des risques d'affrontements existent dans les pays à deux religions. L'hypothèse de BARBIER J.-C. et DORIER-APPRILL E. (1996) est confirmée au Gabon, où « au demeurant, les relations entre l'Eglise Catholique, l'Eglise Protestante et l'Islam sont cordiales » (EVOUNA N'DONG D., 2002) et paisibles.

MINKO MVE B. (2004) aboutit à une conclusion encore plus nuancée : « ... le champ religieux gabonais actuel se caractérise par un pluralisme généralisé des pratiques et des croyances... les mouvements éveillés actuels apparaissent rarement comme des mouvements protestataires. Ils sont doctrinaires (se réclament d'une tradition religieuse existante qu'ils réinterprètent dans un sens revivaliste ; bouleversent les frontières traditionnelles entre religieux et non-religieux en transformant une pratique de style psychothérapique en nouvelle religion) ; et vulgarisent de nouvelles valeurs (on peut les classer en fonction de deux pôles : ceux qui s'opposent aux valeurs individualistes de la société moderne et ceux qui, au contraire, revendiquent les valeurs modernes et prétendent donner à leurs adeptes de meilleures armes pour réussir leur vie au sein d'une société gabonaise pauvre et à l'avenir spirituel incertain).».

De prime abord, d'une part les églises sont moins nombreuses qu'on ne le croit, la difficulté résidant plutôt dans leur immatriculation et leur suivi/contrôle sur le terrain ; d'autre part, « la dangerosité des églises n'est absolument pas liée au nombre » (MINKO MVE B., 2004). Le dénigrement acharné et la méfiance envers les « églises dites éveillées ou nouvelles » sont à mettre au compte d'un Gabon « héritière d'une tradition catholique ou protestante agressive envers les groupes religieux dissidents ou minoritaires et d'une tradition laïque hostile à la religion » (MINKO MVE B., 2004), et où le Bwiti, l'une des plus importantes traditions initiatiques au Gabon, est considéré comme le creuset de l'unité nationale et d'une entente parfaite inter-éthnique.

D'une part, retenons cette déclaration du père Joseph KOERBER de la paroisse catholique Saint Michel de Nkembo, à Libreville, disant que « ...la prolifération des sectes est une chance pour l'église locale, dans la mesure où les adeptes ne recevront plus le pain spirituel comme des brebis sans esprit critique... » (NGOUA NGUEMA I. M., 1991, 172). « Leur présence a permis d'impulser un réveil spirituel au sein des Eglises mères... ». D'autre part, la « prolifération des sectes qui inquiètent »... « représente pour une part une sorte de réaction contre une société malade où l'on meurt d'envie d'une justice sociale, d'un besoin d'aimer, d'échapper à la misère et de se défouler » (NGOUA NGUEMA I. M., 1991, 169)... sainement !

Ensuite, contre les sectes pernicieuses, MINKO MVE B. (2004) en appelle à la nécessaire vigilance de l'Etat et à l'esprit critique des individus ; « le bon sens, le discernement, l'éducation à l'esprit critique » (Danièle HERVIEUX-LEGER). Sans tomber dans la répression aveugle et une inquisition moderne (MINKO MVE B., 2004), « l'Etat doit faire la chasse aux groupes dangereux (abusant du sexe, de l'argent et du pouvoir), sans toucher aux libertés de conscience et de culte (TINCQ Henri, 2002)¹⁵ inscrites dans la Constitution gabonaise.

Enfin, « les nouvelles opinions démocratiques exprimées lors des Conférences nationales se sont montrées sensibles à la liberté religieuse, au non favoritisme de l'Etat, à la tolérance entre les diverses confessions ...». La position réservée des grandes Eglises catholique et protestante a laissé le champ libre à la « prolifération », disons plutôt à la percée fulgurante des Eglises chrétiennes évangéliques,

¹⁵ Tincq Henri, 2002- Les sectes et la République - Le Monde, Dossiers & Documents, n° 312, septembre 2002. p.7.

pentecôtistes, charismatiques et de réveil au Gabon, « dont le foisonnement est le phénomène religieux majeur de la dernière décennie en Afrique Noire » (BARBIER J.-C. et DORIER-APPRILL E., 1996, 210),... et l'un des signes majeurs attestant que le processus démocratique suit son cours normal.

Bibliographie annotée

Les sources de l'élaboration de cette note sont la revue de presse nationale et internationale faite et les documents clés suivants :

1. BARRETT David B., edited by, 1982- World Christian Encyclopedia. A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000 - Oxford University Press, 1982 ; Nairobi, Oxford, New York ; « Gabon », p. 306-308. *Cette encyclopédie est une des références clés relatives à la question religieuse au Gabon et dans le monde. Œuvre colossale, cette encyclopédie rédigée en anglais « fournit, pour chaque pays, des statistiques complètes de profession religieuse et la liste des Eglises regroupant plus de 50 adeptes. Ces informations d'une exceptionnelle précision, complétées par des commentaires très informés, proviennent du dépouillement de toutes les sources écrites existantes en 1975-80, et des renseignements communiqués par un vaste réseau de correspondants ; elles ont souvent été vérifiées sur le terrain (notamment en Afrique Noire) » (Barbier J.-C. et Dorier-Apprill E., 1996-Les forces religieuses en Afrique noire : un état des lieux - Annales de Géographie, Armand Colin, Paris, n° 588, 1996, p. 200). Comme remarquable outil de travail, rien de semblable et de cet envergure n'a plus été fait, notent Barbier J.-C. et Dorier-Apprill E. (1996).*
2. PERRIER André, Pasteur, 1988- Gabon Un Réveil Religieux. 1935-1937. « Le vent souffle où il veut »- Ed. L'Harmattan, Paris, Racines du Présent, 243 p., 15 photographies noir et blanc et une figure.
3. NGOUA NGUEMA Ignace Mesmin, 1991- Le phénomène religieux à Libreville. Le cas des sectes - Université Omar Bongo, Libreville, Mémoire de Maîtrise en Sciences Sociales, p.172. Y sont traités, la manifestation du phénomène sectaire, les causes et origines du phénomène sectaire et la perception au niveau idéologique et, enfin, la portée sociologique de la prolifération des sectes. Ce travail a des limites documentaires et gêne par son approche en vrac des « sectes ».
4. BARBIER Jean-Claude et DORIER-APPRILL Elisabeth., 1996-Les forces religieuses en Afrique noire : un état des lieux - Annales de Géographie, Armand Colin, Paris, n° 588, 1996, p. 200-210. S'y trouvent une introduction sur l'origine des sources statistiques, une proposition de typologie religieuse, avec les pays à religion dominante, les pays à religion majoritaire et les pays de pluralisme religieux. La conclusion porte sur les effets du pluralisme religieux. Un état des lieux est dressé ici, avec comme charnière temporelle l'année 1990 du retour au pluralisme politique en Afrique Noire.
5. EVOUNA N'DONG Dominique, 2002-Les espaces confessionnels et sociaux de l'Eglise catholique au Gabon. Opposition ou complémentarité avec l'Etat ?- Université Omar Bongo, Libreville, Mémoire de Maîtrise Géographie,, option Géogr. Politique, 109 p. + nombreuses annexes. Ce Mémoire traite, d'une part, des conditions d'implantation de l'Eglise catholique au Gabon et, d'autre part, la fonction de l'Eglise catholique dans la géopolitique interne et externe du Gabon, dans lequel existe le dernier chapitre relatif au rôle de l'Eglise dans l'environnement religieux, politique et social du Gabon. S'y trouve, en annexe, la liste des Associations à caractère religieux ayant un récépissé définitif ou reconnaissance officielle (35), un récépissé provisoire (65), un dossier en cours d'examen (28), associations non connues (96), soit au total 224 recensées par les services du Ministère gabonais de l'Intérieur, de la Sécurité Publique et de la Décentralisation en 2002.

LES DYNAMIQUES RELIGIEUSES A KINSHASA A L'AUNE DE LA TRANSITION POLITIQUE EN REPUBLIQUE DEMOCRATIQUE DU CONGO

Par **Noël Obotela Rashidi**, Département des Sciences Historiques et Centre d'Etudes Politiques, Université de Kinshasa

Les mouvements, les confessions, les communautés et autres groupements religieux manifestent une vitalité compréhensible dans l'exercice de leur mission. Qu'il s'agisse des activités pastorales ou sociales, ils font montre d'une série de dynamiques qui engendrent des communautés des croyants. Ces forces interagissent encore avec le politique et l'économique. Ces dynamiques s'exercent souvent dans un contexte marqué par l'interdépendance du local, du national et du global. Ces dynamiques se révèlent aussi dans la capacité de mobilisation et le charisme des dirigeants religieux.

Dans le cadre de la présente contribution, nous examinons le rôle susceptible d'être joué par les communautés des fidèles dans le prochain contexte électoral de juin 2005 en République Démocratique du Congo (R.D.C.). Nous limitons nos considérations à la ville de Kinshasa, une métropole de plus de 6.000.000 d'âmes. Dans cet espace, l'action mobilisatrice des groupements religieux intéresse et attire l'homme politique dans la perspective des scrutins de l'année prochaine. Les opérateurs politiques considèrent implicitement ces confessions comme d'éventuels viviers pour leur élection. Encore faut-il gagner les faveurs de ces mouvements religieux.

Tout en étant un Etat laïc, la R.D.C. voit évoluer en son sein une multitude de communautés religieuses. Il faut se rappeler qu'avant l'indépendance, l'église catholique constituait l'un des piliers du pouvoir colonial belge. Après 1960, toutes les confessions ont acquis droit de cité. A côté des églises ou religions traditionnelles (catholique, protestante, Kimbanguiste, etc.) s'est ajouté, dès les années 1980, le groupe des églises de réveil. La gestion de la chose publique, domaine du temporel, relève du politique tandis que l'évangélisation ou l'annonce de l'évangile, action gérée par le spirituel, concerne les confessions religieuses. La politique et la religion forment deux sphères différentes d'activités qui s'interpénètrent en cas de besoin.

Eglise et religion constituent aussi des concepts qui prêtent parfois à confusion en R.D.C. L'église comme regroupement des fidèles unis, au sein du christianisme, dans une communion particulière, diffère de la religion considérée comme ensemble d'actes rituels, d'attitudes particulières (Le Robert). « La secte, c'est l'ensemble des disciples qui suivent un même maître ou un groupement contractuel des volontaires partageant une même croyance, et qui, en faisant cela, se séparent volontairement du milieu ambiant (...) ». En R.D.C., chaque groupement religieux a même la tendance à s'appeler « Eglise » et à se faire connaître comme telle. La réalité de la secte dépasse donc les frontières de la religion et des églises » (1).

Cette étude nous permettra d'abord de situer la place des mouvement religieux à Kinshasa. Il sera ensuite question des stratégies utilisées par les acteurs politiques pour s'introduire ou chercher à s'insérer dans les communautés des croyants. Il s'agira enfin de parler des résultats auxquels une telle action pourrait aboutir.

La place des mouvements religieux à Kinshasa

Plusieurs travaux ont déjà été consacrés à la place des mouvements religieux en R.D.C., plus particulièrement à Kinshasa (2). Il faut se rappeler que l'entrée des Eglises Chrétiennes au Congo a été très lente. Les indications statistiques suivantes, quoique fragmentaires, en donnent une idée.

Evolution du nombre des catholiques et protestants au Congo

Années	Catholiques	Protestants	Population totale
1920	5%	-	-
1930	10%	-	10.252.515
1945	-	-	10.723.068
1948	20%	-	-
1950	-	-	11.932.785
1960	33%	10%	14.825.903
1984	-	-	30.729.443
1985	50%	25%	-

Source : I. Ndaywell e Nziem, « Histoire Générale du Congo... », CGRI/Duculot /Agence de la Francophonie, Paris/Bruxelles, 1998, p.406 ; Voir aussi L. de Saint Moulin, op. cit.

Les milieux urbains affichent une dynamique bien différente. En 1968, la ville de Kinshasa comptait 95% de sa population adulte se déclarant chrétienne. Par rapport à ce pourcentage, les Catholiques comptait 58,6%, les Protestants 27,0% et les Kimbanguistes 8,5%. Un mouvement analogue était observé dans d'autres villes du pays.

Depuis les années 1980, le phénomène religieux s'est considérablement développé en RDC et particulièrement à Kinshasa. Il y a une multiplication effrénée de nouvelles églises. Il faut encore relever que la pratique de la prière fait partie de la vie du Congolais. Même des manifestations politiques ou civiles débutent souvent aujourd'hui par une prière (3).

D'aucuns n'hésitent pas à parler de « la surchristianisation » à Kinshasa. Une certaine hyper-religiosité gagne la société. Outre les églises, les auditoriums de cours, les maisons privées, les bus, les taxi-bus, les bateaux, les marchés, etc. deviennent des lieux de prière. Cet excès de ferveur s'expliquerait par la précarité des conditions socio-économiques de la population. Par ailleurs, il se remarque un fort engouement des jeunes pour la chose religieuse. Ils fuiraient ainsi le vide spirituel jamais comblé à partir ou avec « les structures

traditionnelles de prière accusées de manque de chaleur ». Ils se ruent vers les Eglises de réveil à la recherche de « leurs propres espaces de liberté » (4).

Comme le fait remarquer B. Jewsiewicki, « les messages religieux, les concerts religieux affichent une identité religieuse qui s'oppose à l'image du Kinois mondain d'hier » (5). A cela s'ajoute le nombre de radios et télévisions installées par les communautés religieuses à Kinshasa. Plus de 10 chaînes audiovisuelles chrétiennes ont pris place dans le paysage médiatique de la capitale. Les campagnes d'évangélisation se déroulent au fil des jours. Les organisateurs parviennent à faire le plein des salles et stades de football.

Comme on peut le remarquer, le paysage congolais est largement dominé par le religieux. Minés par les difficultés d'une mauvaise conjoncture, les Congolais trouveraient un refuge dans la spiritualité. Deviennent-ils pour autant des proies faciles à manipuler et à instrumentaliser ?

Les croyants à l'épreuve de la récupération politicienne

A l'instigation des confessions religieuses et des laïcs, les Chrétiens de la capitale entament, le 16 février 1992, une marche pour réclamer la réouverture de la Conférence Nationale Souveraine. Ce mouvement se terminera dans un bain de sang et avec plusieurs morts. En dépit de ce bilan macabre, les Eglises ont démontré au pouvoir politique leur capacité de mobilisation.

Il faut reconnaître que la situation diffère d'une confession à l'autre. La place de l'Eglise catholique mérite d'être notée. En effet, « avant et après les premières années de l'indépendance comme pendant la démocratisation, l'Eglise catholique a été présente pour épauler les gens décidés à amorcer le processus de conquête des libertés fondamentales » (6). L'Eglise catholique demeure encore bien implantée à la base à travers les Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV) et les Communautés Ecclésiales de Base (CEB).

Contrairement aux Catholiques, l'Eglise protestante paraît moins impliquée dans le jeu politique en tant que lobby ou contre-pouvoir. Toutefois, il y a une certaine évolution lorsqu'on considère quelques individualités occupant des positions stratégiques durant la transition. On peut citer le cas de Mgr Marini Bodho comme Président du sénat. Quant aux Eglises indépendantes, il y a une certaine dépendance vis-à-vis du pouvoir politique qui peut les manipuler à tout moment.

Quelles que soient les critiques adressées aux Eglises, il y a lieu de retenir leur avantage par rapport au pouvoir politique. Comme le dit si bien J.P.M. Tedga, « implantées dans tous les villages et présentes au cœur de la société à travers leurs fidèles, les Eglises chrétiennes africaines sont plus au courant des désirs, de l'espérance et des souffrances des populations » (7).

Face aux dispositions favorables qu'offrent les Eglises et eu égard aux dynamiques qu'elles peuvent provoquer, les acteurs politiques n'hésitent pas à y jeter leur dévolu. Avec la démocratisation lancée le 24 avril 1990, quelques partis avaient inséré le qualificatif « chrétien » dans leur dénomination. Aujourd'hui encore, la même pratique est loin de disparaître. Cette stratégie ne semble pas porter dans la mesure où les chrétiens, bien

qu'adhérant à une confession, se reconnaissent en priorité d'une ethnie ou d'une région donnée.

Actuellement, les observateurs de la scène politique de la RDC ne manquent pas de noter l'habitude prise par certains acteurs politiques de « ratisser large » en faisant la ronde des Eglises. Ces derniers temps à Kinshasa, des ministres et des responsables de quelques formations politiques assistent aux offices religieux. Ils en profitent pour adresser un message aux fidèles et faire des dons à l'église visitée. Cette assiduité et cet intérêt subit surviennent à quelques mois du terme officiel de la transition.

Les appels de pied des hommes politiques en direction des Eglises sont proportionnels à l'importance des enjeux à venir. Ces stratégies auront-elles une influence sur les fidèles ?

Les dynamiques religieuses se laisseront-elles faire ?

En RDC, les relations entre l'Eglise catholique et l'Etat ont connu des hauts et des bas. Au plus fort du Parti-Etat, les tensions ont souvent opposé le Cardinal Malula au pouvoir du Maréchal Mobutu. Les prises de position du prélat ne cessaient de déranger le régime. A partir de ce moment, le pouvoir voyait d'un très mauvais œil certaines initiatives émanant de cette Eglise. Cela lui a permis aussi de débaucher quelques évêques.

La direction de la Conférence Nationale Souveraine a constitué une autre occasion de heurt. Alors que le pouvoir avait préparé un candidat pour cette fonction, la dynamique des forces vives réussit à faire élire Mgr Monsengwo comme Président de cette conférence. Il est vrai que cette élection d'un religieux à la tête de ce forum peut être vue comme un défi lancé par l'opposition au pouvoir dictatorial de l'époque. Le rôle de l'Eglise catholique n'a pas été de moindre importance.

Depuis plusieurs années, les Evêques de la RDC n'ont cessé d'adresser au pouvoir politique des messages de rappel à l'ordre. Quelques exemples vont indiquer la pertinence de leurs mémorandums. Déjà en septembre 1990, un message intitulé « Libérés de toute peur, au service de la Nation » donnait l'impression d'inciter le peuple à une certaine désobéissance. Devant les tergiversations pour organiser une conférence nationale, un autre message du 23 février 1991 semblait demander au pouvoir de « Libérer la démocratie ».

Dès septembre 1996, c'est-à-dire lors de la première guerre de libération, l'épiscopat congolais a fait des messages d'encouragement au peuple qui a enduré la souffrance, croupi dans la misère. Dans ces messages, les Evêques reconnaissent se sentir solidaires des soucis et des peines de l'ensemble du peuple congolais. Ils se sont considérés comme les porte-parole des aspirations d'un peuple qui a souffert atrocement. Ils se sont élevés contre la guerre, la conquête du pouvoir par les armes, la balkanisation du pays, le bradage des richesses, l'ethnisation des conflits, la violation des droits de l'homme.

En février 2003, le Comité Permanent des Evêques de la République Démocratique du Congo a fait un message qui ne cache pas leur révolte interne. Le titre est évocateur : « J'ai vu la misère de mon peuple » (Ex. 3,7). Trop, c'est trop ». Ils y ont dénoncé les intrigues, l'indifférence des belligérants devant la misère du peuple. Ils ont condamné le manque de

volonté politique et de patriotisme, la fragilité de la société civile... Ils ont émis des menaces : « si la crise perdure encore, l'Eglise catholique utilisera des moyens appropriés pour hâter le retour de la paix en RDC ». Ce ras-le bol traduit le degré de leur exaspération.

Comme pour éviter les erreurs du passé et pour ne pas laisser le champ libre aux politiciens, les confessions religieuses (les Catholiques en tête) et les laïcs ont pris l'engagement de s'investir dans le processus électoral. Il s'agit de faire en sorte que les échéances prévues ne soient pas remises en cause. Les fidèles commencent à être sensibilisés sur le processus électoral et le profil des gestionnaires susceptibles de diriger demain le pays. Cette dynamique semble faire peur aux hommes politiques. Les Eglises iront-elles jusqu'à lancer un mot d'ordre lors des élections ? Certains membres de la hiérarchie s'y refusent pour le moment.

La plupart des Eglises de la RDC ont pris la mesure de la misère du peuple. Elles tiennent à voir la présente transition réussir. On a comme l'impression que les hommes politiques feront tout pour que cette dynamique échoue en débauchant les uns et les autres. La politique du ventre, alliée à la pauvreté criante aura-t-elle raison de la détermination du peuple ? A dix mois des élections, aucun pronostic ne peut être avancé.

Dans une déclaration faite le 31 décembre 2003, l'Eglise catholique a pris l'engagement d'accompagner le peuple pendant la transition en vue de faire de la R.D.C. un Etat de droit. Il s'agira, en 2004, de traduire en actes dans les 47 diocèses le programme de mobilisation en vue des élections libres et transparentes. Il est prévu de mettre sur pied des structures démocratiques à la base et inciter le peuple à s'approprier ce processus.

Il serait hasardeux de tirer une conclusion à cette problématique dans la mesure où la donne politique en République Démocratique du Congo connaît un changement permanent. Tout le monde se préoccupe de la marche de la transition en souhaitant un aboutissement heureux. Dans la lutte pour la conquête ou la conservation du pouvoir, tous les moyens paraissent indiqués pour les acteurs politiques. L'arbitrage des Eglises risque d'être déterminant. Encore faut-il que le peuple soit suffisamment sensibilisé et ne se laisse pas gagner par les divers appâts tendus sur son chemin.

Les mouvements religieux devraient relever deux grands défis. Le premier concerne l'adoption d'une cohésion ou union sacrée en vue de mener le combat ensemble. Le second consisterait à combattre la sous-information et l'analphabétisme de la population. Ces mouvements ne sauront seuls vaincre les obstacles éventuels dressés par le politique. C'est pourquoi, un vaste regroupement des forces vives reste souhaitable.

Notes

- (1) Lire René de Haes, « Les sectes : une interpellation », Editions Saint Paul Afrique, Kinshasa, 1989, p.7 ; à propos de la confusion entre groupes de prière, mouvement à charisme propre, Eglises dissidentes, Eglises indépendantes, etc., voir encore René de Haes, « Les sectes : ferveur religieuse, liberté morale ou manipulation mentale ? », dans « Alternative », n°003, septembre 2000, Kinshasa, p.2-4.
- (2) Citons, à titre d'exemple : Léon de Saint Moulin, « Les résultats de l'évangélisation au Zaïre. Analyse de quelques enquêtes socio-religieuses en milieu urbain », in

« L'Eglise catholique au Zaïre. Un siècle de croissance (1880 – 1980) », Kinshasa, 1981, p.343-381 ; idem, « La place de la religion dans la société d'après une enquête dans les zones de Makala et de Lemba à Kinshasa », in « Zaïre-Afrique », n°287, 1994 ; idem, « Eglise et Société dans l'opinion publique à Kinshasa/ Kalamu », in « Revue Africaine de Théologie », n°47-48, 2000 ; idem, « La place de la religion dans la vie selon une enquête effectuée à Kinshasa/Lemba-Sud », in « Congo-Afrique », n°367, sept.2002, p.415-433 ; « L'Economie des Eglises de réveil et le développement durable en RDC » ; Actes de la XVII^è Semaine Scientifique de la Faculté d'Economie et Développement, FCK, Kinshasa, 2003.

- (3) L. de Saint Moulin, « op.cit », 2002, p.415
- (4) Vicky Elongo Lukulungu, « La surchristianisation au quotidien à Kinshasa : une lecture de l'autre face de la religion, in « Congo-Afrique », n°368, octobre 2002, p.463-479.
- (5) Bogumil Jewsiewicki, « Kinshasa : (auto) représentation d'une société « moderne » en (dé) construction. De la modernisation coloniale à la globalisation », in Pamphile Mabilia Mantuba – Ngoma (dir.), « La Nouvelle Histoire du Congo. Mélanges eurafricains offerts à Frans Bontick », Cahiers Africains / Afrika Studies, n°65-66-67 (Série 2003), Musée Royal de l'Afrique Centrale / L'Harmattan, Tervuren / Paris, 2004, p.260.
- (6) F. Billiot, l'Eglise catholique face au changement politique du début des années 1990, in « L'Année Africaine », 1992-1993, pp. 115-144.
- (7) J.P.M. Tedga, « Ouverture démocratique en Afrique noire ? », L'Harmattan, Paris, 1991, p. 73, cité dans Lokengo Antshuka Ngongo, Apports des Eglises dans la quête des libertés démocratiques en Afrique, in « Congo-Afrique », n° 361, janvier 2002, p.29-45.

EGLISE CATHOLIQUE ET DEMOCRATIE AU CAMEROUN

Par **Jean Paul Messina**, Université catholique d'Afrique centrale.

A la faveur de l'avènement de la démocratie multipartite en Afrique, on a beaucoup parlé des Eglises chrétiennes. Au cours des années 90– 92 qui correspondent à l'effervescence des revendications tous azimuts pour l'ouverture des Etats africains au multipartisme, les évêques ont pris la parole dans bien de pays africains, soit pour relayer les revendications plus ou moins justifiées des populations, soit pour réconcilier les factions politiques opposées quant à la conception et à la gestion du processus démocratique.

L'instauration du multipartisme a fait surgir dans la plupart des pays concernés, surtout francophones, le recours aux conférences nationales souveraines. Celles-ci étaient apparues comme une panacée générale et commune aux Etats africains en quête de démocratie. La présidence de ces assises, là où elles ont eu lieu, a été plus facilement confiée aux évêques du fait qu'ils étaient garants de l'éthique du bien commun, et qu'au nom de cette éthique, ils étaient perçus comme des forces neutres et impartiales.

Le cas du Cameroun est de ce point de vue original et très intéressant à étudier. Ici malgré une revendication assez forte, la conférence nationale souveraine n'a pas eu lieu, mais l'épiscopat du Cameroun s'est fortement impliqué avec ou sans l'approbation du gouvernement pour faire avancer le projet démocratique dans le pays. Il convient pour bien rendre compte de cette situation de dire d'abord un mot sur l'action de l'Eglise pour l'émancipation politique du Cameroun au cours de la mise en place des institutions nationales.

Eglise catholique et émancipation politique du Cameroun : un héritage colonial plus ou moins assumé

L'histoire de l'Eglise catholique au Cameroun dans ses multiples relations avec le gouvernement colonial français peut être divisée en deux périodes :¹ la période d'avant la seconde guerre mondiale et la période des revendications politiques (1946 - 1960).

- Avant la seconde guerre mondiale, les rapports de la hiérarchie catholique avec le gouvernement colonial français sont plutôt conflictuels. Au nom de la morale chrétienne, la hiérarchie catholique s'oppose aux travaux forcés devenus la pratique la plus courante pour la mise en place des infrastructures routières, ferroviaires et autres... Cette attitude de l'Eglise repose sur un principe prophétique duquel découle sa fonction "tribunitienne"². En prenant la défense des "indigènes" au nom d'un idéal moral, l'Eglise catholique se présente comme la "voix des sans voix" et apparaît comme un outil de promotion de la dignité humaine, fondement et pierre angulaire de la démocratisation d'un pays.

- Après la seconde guerre mondiale, l'Eglise catholique au Cameroun voit son organisation interne se consolider. En 1955, on a un archidiocèse et quatre diocèses au

(¹) Nous sommes conscients du fait que c'est l'Allemagne qui est la première puissance colonisatrice du Cameroun (1884-1916), mais la période la plus intéressante à étudier est celle qui concerne le mandat et la tutelle exercés par la France au Cameroun, respectivement au nom de la SDN et de l'ONU.

² Lire L Ngongo, *Histoire des forces religieuses au Cameroun de la première guerre mondiale à l'indépendance*, Paris, Karthala, 1982, pp. 65-167.

Cameroun français³. Mais le contexte de guerre froide et la distance prise par la Curie Romaine vis-à-vis du communisme ne permettent pas aux évêques missionnaires en poste au Cameroun de bien apprécier le mouvement nationaliste camerounais. C'est en effet le 10 avril 1948 que naît le premier parti politique du Cameroun : l'UPC. Les évêques y voient un instrument de la propagande marxiste et apportent leur soutien au Bloc Démocratique Camerounais fondé en 1951 par Louis Paul Aujoulat, un Français d'origine algérienne. Les évêques adhèrent au principe de l'indépendance mais mettent les chrétiens en garde contre le communisme que cherche à répandre l'UPC⁴. Les évêques pensent que la démocratie ne peut être incarnée que par un régime politique libéral et rappellent l'œuvre des missions chrétiennes pour la formation des élites camerounaises en vue de doter le pays des cadres dont il a besoin pour bâtir l'avenir.

En effet, malgré une certaine peur manifeste qu'accusent les missionnaires catholiques au sujet de l'indépendance, nul ne peut contester le fait que l'Eglise a depuis contribué à l'émancipation politique du Cameroun, mieux au processus démocratique du pays à travers son œuvre scolaire, sanitaire et socio-économique. La qualité de l'éducation et surtout l'accent mis sur les valeurs éthiques rendent compte du fait que les premiers nationalistes camerounais soient sortis des écoles des missions chrétiennes. A titre d'exemple, le tout premier Premier Ministre du gouvernement camerounais en 1957 est un ancien séminariste, André- Marie Mbida.

Même si les acteurs politiques chrétiens n'ont pas toujours fait prévaloir dans la gestion des affaires publiques les vertus cardinales et théologiques issues de leur foi, on ne peut pas ne pas reconnaître que la préoccupation actuelle de la bonne gouvernance est une réalité ancienne dans la formation humaine et intellectuelle des citoyens camerounais. Cette formation, dans les écoles catholiques, était et reste orientée vers l'éthique du bien commun, le respect de l'intérêt général, qui sont des paramètres incontestables de toute forme de démocratie.

Eglise catholique et tournant de la démocratie au Cameroun

Les lignes, qui précèdent montrent que l'action de l'Eglise se situe en amont pour la promotion de la démocratie dans notre pays, comme ce fut le cas ailleurs. En succédant au président Ahamadou Ahidjo selon les mécanismes constitutionnels le 6 novembre 1982, Paul Biya, un autre ancien séminariste, avait manifesté son intention d'accélérer la démocratisation des institutions du pays. En fondant son action sur la rigueur et la moralisation des comportements, il intégrait pleinement les préoccupations de l'Eglise en matière de justice sociale, de bonne gouvernance et du sens de l'intérêt général. Voilà pourquoi, Paul Biya bénéficia d'un état de grâce, mieux de l'appui des autorités de l'Eglise catholique dès sa prise du pouvoir en 1982.

La crise économique, qui frappe le Cameroun à partir de la deuxième décennie de l'année 1980, semble avoir mis en veilleuse les principes de rigueur et de moralisation. Il se crée même un clivage assez accentué entre une minorité de riches et une majorité de pauvres. Par ailleurs, en 1989, une certaine impatience avait gagné quelques esprits qui voulaient voir instaurer officiellement le multipartisme. L'Eglise catholique, prenant conscience de cette situation marquée d'une part par une crise économique sévère et d'autre part par une

³ Les diocèses concernés sont : Yaoundé (archidiocèse, Mgr René Graffin) ; Douala (Mgr Pierre Bonneau) ; Nkongsamba (Mgr Paul Bouque) ; Doumé (Mgr Jacques Teerenstra) ; et Garoua (Mgr Y Plumey).

⁴ Lire le texte intégral in *la Documentation catholique*, n° 1198, 1^{er} mai 1955, 545-550.

aspiration à plus de liberté, a préparé une lettre pastorale sur la crise économique et l'a publiée en la fête de la Pentecôte 1990.⁵

En exprimant leur solidarité avec le peuple camerounais face à une crise économique qui rendait ses conditions de vie de plus en plus précaires, les évêques du Cameroun en appelaient aux pouvoirs pour plus d'ouverture démocratique :

« C'est un devoir pour l'Etat, si nous voulons vaincre la crise, d'aménager pour le peuple une atmosphère saine de solidarité nationale, de sécurité des personnes et des biens, de respect des droits de la personne et des communautés humaines. Il faut que la démocratie ne soit pas un pur slogan, mais qu'elle soit vécue de façon responsable par tous les citoyens⁶ ».

Le ton et l'esprit de la lettre pastorale des évêques manifestaient la volonté des prélats de voir une vraie démocratie prendre racine au Cameroun, soutenue par les libertés publiques dont particulièrement la liberté d'expression et celle d'opinion :

« Que la censure ne musèle donc pas la bouche de ceux qui ont quelque chose à dire pour promouvoir des valeurs fondamentales, qu'elle ne paralyse pas la main de ceux qui peuvent écrire ; qu'elle n'étouffe pas le cerveau de ceux qui peuvent penser⁷ ».

L'accueil de cette lettre, on s'en souvient, fut très mitigé au niveau des pouvoirs publics. La lettre donnait l'impression que rien n'avait été fait en matière de démocratie au Cameroun. On sait que dans son livre, *Pour le libéralisme communautaire*⁸, Le président Paul Biya avait inscrit la démocratie dans son programme d'action politique. La proposition 7, des 30 qui composent la conclusion, assigne au RDPC la mission de préparer le multipartisme en éliminant les clivages ethniques. La lettre pastorale des évêques n'était donc pas en contradiction avec le programme d'action du président Paul Biya, mais elle venait rappeler à la conscience politique nationale que le moment était venu pour concrétiser ce programme.

Et d'ailleurs, en dépit des malentendus dans certains milieux politiques, la lettre pastorale des évêques eut un écho favorable auprès du président de la République qui, le 19 décembre 1990, fit adopter une loi à l'Assemblée Nationale instituant le multipartisme illimité. Les Camerounais, trop longtemps sevrés du métier d'opposant politique, n'en demandèrent pas tant pour rattraper le temps perdu. Les dérapages inhérents à une telle entreprise furent nombreux. C'est surtout la tribalité qui se réveilla sous son aspect démoniaque pour diviser et opposer les Camerounais. Certains partis politiques ne réussirent pas à franchir les frontières ethniques de leurs fondateurs. Mais l'Eglise catholique n'appuya pas la demande d'une conférence nationale souveraine devenue le nouveau cheval de bataille des partis d'opposition en mal de programme politique. Les évêques s'attachèrent plutôt à prêcher la réconciliation nationale à travers deux appels historiques, celui du 13 avril 1991, et celui du 24 juillet de la même année, face aux tensions sociales qui menaçaient de déstabiliser le pays. Ces deux appels ne furent pas sans écho, car au cours de la même année, une tripartite chargée d'élaborer un avant-projet constitutionnel eut lieu à Yaoundé. Et on vit trois prélats du Cameroun prendre part aux assises du comité consultatif constitutionnel qui s'ouvrirent le 15 décembre 1994 à Yaoundé. Le cardinal Christian Tumi, archevêque de Douala ; Mgr Jean Zoa, archevêque de Yaoundé ; Mgr Jérôme Owono Mimboe, évêque d'Obala, avaient été sollicités pour représenter l'Eglise catholique à ce rendez-vous du Cameroun avec l'histoire.

⁵ L'intitulé exact est : Lettre pastorale de la Conférence Episcopale du Cameroun sur la crise économique dont souffre le Pays, Yaoundé, AMA, 1990.

⁶ Idem, n° 30, p. 30

⁷ Idem, n°30, pp, 31-32

⁸ P. Biya, *Pour le libéralisme communautaire*, Paris. Favre / ABC, 1987, p. 139.

Pour la suite, nous savons que la nouvelle constitution fut adoptée et promulguée. Malgré quelques divergences entre Mgr Jean Zoa et le cardinal Christian Tumi, la démocratie camerounaise venait de connaître une avancée très significative⁹. La contribution de l'Eglise catholique à cette avancée ne fut pas des moindres.

L'Eglise catholique est, au regard du rôle historique qu'elle a joué, à l'avant garde du combat pour la démocratie au Cameroun. Mais cette contribution importante, pour être permanente, doit se traduire par la formation des laïcs à la culture démocratique, selon d'ailleurs le vœu du Pape Jean Paul II. Nous sommes désormais à une période où le jeu démocratique doit être l'affaire des laïcs eux-mêmes. Cela signifie qu'il faut susciter une conscience politique fondée sur les valeurs chrétiennes et manifestée par les laïcs dans la vie politique nationale. Car avant de dénoncer, il faut d'abord annoncer. Et annoncer la Bonne Nouvelle, c'est aussi former les chrétiens. Que les évêques forment donc les chrétiens et que les chrétiens portent sur le terrain politique les valeurs religieuses dont le Cameroun a besoin pour consolider la démocratie et la paix.

⁹ Il convient de rappeler que le cardinal Christian Tumi avait démissionné de ces assises sans avoir prévenu ses confrères catholiques. La raison évoquée était d'être en accord avec sa conscience.

LA LAÏCITE EXISTE-T-ELLE AU CAMEROUN ?

Par **Maud Lasseur**, géographe (CAMEROUN)
Laboratoire PRODIG, Université Paris I – Panthéon-Sorbonne

Ce dimanche 10 octobre 2004, veille de l'élection présidentielle au Cameroun, l'unique chaîne de télévision publique du pays, la *Cameroon Radio Television*, marque une pause dans les spots de campagne pour retransmettre l'une de ces fameuses « prières œcuméniques pour la paix ». Sous l'impulsion de son directeur général, Gervais Mendo Ze, la CRTV a pris l'habitude de convoquer sur ses plateaux des dignitaires catholiques, protestants et musulmans à chaque moment capital de la vie de la nation. Si bien des Camerounais ne manquent pas de critiquer cette confusion des genres, la mise en scène du pluralisme religieux est devenue un spectacle courant dans le pays. Celle-ci repose sur une idéologie nationale qui conçoit la diversité culturelle en général comme l'un des meilleurs garants de la paix civile, suivant une équation qui pose l'extrême éclatement comme un facteur mécanique d'unité, empêchant la constitution de blocs de puissance antagonistes. La laïcité forme dès lors l'une des formules incantatoires à fort pouvoir d'exorcisation préférées des discours officiels et des nombreux séminaires consacrés au dialogue interreligieux, sans qu'elle donne lieu à une véritable interrogation quant à sa nature, son application et ses renégociations au Cameroun. Au-delà des discours sur le triomphe des libertés publiques ou sur le caractère intrinsèquement tolérant de « l'âme camerounaise », que cache ce concept-écran dans un pays où le facteur religieux, sans trop faire parler de lui, n'est jamais loin des questions politiques et sociales de fond ?

Une approche camerounaise de la laïcité ?

Le terme de laïcité, inconnu en anglais, renvoie explicitement au cas français et c'est bien sur ce standard que s'appuie la perception commune des rapports entre religion et politique au Cameroun. Le choix du qualificatif « laïc » pour désigner l'Etat, repris dans toutes les constitutions camerounaises depuis 1961, peut sans doute s'expliquer par l'influence de l'ancienne métropole. Le Cameroun s'écarte pourtant nettement d'un tel modèle de séparation de l'Eglise et de l'Etat donc de la « laïcité » au sens strict, français, du terme. Rappelons simplement qu'à la veille du référendum constitutionnel de février 1960, le président Ahidjo affirmait, dans un appel à la nation : « *Nous avons placé le Cameroun sous la protection de Dieu que catholiques, protestants, islamisés et tous Camerounais adorent, au sein de chacune de leurs religions ou de leurs croyances.* »ⁱ. A la grande différence de la situation française, l'existence de Dieu constitue, sans nuance, un « dogme élémentaire » au Cameroun. La « laïcité » de l'Etat renvoie moins à une mise à l'écart du religieux par rapport au politique qu'à l'affirmation de l'existence d'un Etat « spiritualiste »ⁱⁱ, transcendant néanmoins les discontinuités confessionnelles internes à la société camerounaise. Cette position du pouvoir central, pragmatique, résulte de la genèse d'un territoire dont les frontières coloniales ont englobé un ensemble de groupements ethno-culturels contrastés. Favoriser une Eglise (une communauté géoreligieuse) aurait promis le pays à une explosion. La solution camerounaise n'est donc pas sans rappeler celle imaginée par les Etats-Unis : importance de la croyance en Dieu dans la fondation d'une morale commune mais neutralité théorique de l'Etat vis-à-vis des appareils religieux particuliers. Le principe lui-même pose problème : un Etat qui affirme l'autorité souveraine de Dieu peut-il se dire

« laïc » ? La liberté de conscience est-elle assurée lorsque penser publiquement hors des dogmes de la religion est certes juridiquement licite mais plutôt politiquement incorrect ?

La collusion entre le temporel et le spirituel

Le problème renvoie bien sûr à celui de la séparation entre pouvoirs temporel et spirituel, dont on sait qu'elle est très liée à l'histoire du christianisme. En Afrique subsaharienne, dans la droite ligne des théories religieuses « animistes » sur la « divinisation » du pouvoir, le chef de l'Etat continue souvent à polariser et manipuler un ensemble de forces spirituelles qui ne sont pas sans fonder sa puissance en ce monde. Dans cette situation, le pouvoir pourrait difficilement ignorer et laisser se développer sans contrôle des appareils religieux qui sont à la fois entreprises de salut et machines à produire des communautés donc des clientèles. L'Etat camerounais a cherché à réguler l'expression du pluralisme religieux, moins en affirmant son extériorité vis-à-vis de la vie religieuse qu'en intervenant au sein de celle-ci, appuyant la « candidature » des dignitaires religieux les plus proches ou neutres vis-à-vis du pouvoir ou invitant, suivant la règle de l'équilibre entre confessions, les leaders religieux à prendre place dans les manifestations publiques à caractère politique. Des alliances politico-religieuses plus partisans n'ont pas non plus manqué dans l'histoire du Cameroun, à commencer par la tentative d'islamisation du Grand Nord sous le premier président, Ahidjo, allant bien sûr tout à fait à l'encontre du principe laïc. Ne peut-on pas en outre se demander si l'apport encore considérable des structures confessionnelles à l'éducation des jeunes camerounais, véritable palliatif aux carences des services publics, n'empêche pas l'affirmation, au sein d'une partie de la population, d'une éthique civique détachée de la morale religieuse ? L'ordre privé confessionnel scolarise, dans le pays, près de six cent mille enfants, de la maternelle au secondaire, et continue de former une élite en se plaçant régulièrement dans le peloton de tête des meilleurs résultats aux examens. Les établissements religieux peuvent-ils réaliser le brassage culturel et cultuel dans lequel se façonne l'expérience de la nation laïque ?

Le maintien d'un système de cultes reconnus n'est pas non plus propre à favoriser la distanciation entre religions et Etat. Les lois sur les libertés publiques du début des années 1990 ont certes mis fin à l'époque des « forces religieuses subversives » mais sans que le statut juridique des associations religieuses ne soit profondément bouleversé. Par la loi du 19 décembre 1990, celles-ci restent soumises à la procédure de la demande d'autorisation (prononcée par décret du Président de la République après dépôt de dossier au Ministère de l'Administration Territoriale), à la différence des autres associations, placées sous le régime de la simple déclaration. La liste des « associations religieuses » autorisées ne s'est du reste pas considérablement allongée depuis décembre 1990. Aux vingt-six associations culturelles enregistrées à cette date se sont seulement ajoutées, en plus de dix ans de libéralisation, une vingtaine de nouvelles dénominations, sans que l'on sache très bien le critère de cette sélection qui intègre autant des Eglises pentecôtistes que des associations islamiques et les longtemps pourchassés Témoins de Jéhovah, interdits pendant plus de vingt ans au Cameroun en raison de leur refus d'intégration à l'Etat (ils auraient, en 1970, prêché l'abstention aux élections). Du reste, les prières oecuméniques pour la paix ou toutes autres manifestations publiques n'invitent souvent que les représentants des Eglises et religions monothéistes établies de longue date, ignorant superbement tant les religions animistes que l'ensemble des mouvements et Eglises d'implantation récente et offrant, finalement, un tableau subjectif de la diversité religieuse réelle du pays et une image biaisée de la tolérance interreligieuse.

Sur le terrain, il va sans dire que des centaines d'organisations confessionnelles déploient leurs activités en toute illégalité et en marge de toutes ces démonstrations, sans être

pour autant dérangées par les pouvoirs publics – ce qui constitue bien sûr la grande différence avec cette époque où certaines confréries islamiques du Grand Nord étaient *personae non gratae* au Cameroun et où les jeunes prédicateurs « nés de nouveau » filaient droit des portes des lycées vers celles des cachots. Sans autorisation, les Eglises clandestines, au dossier en perpétuelle attente de régularisation, ne sont-elles pas au fond moins dérangeantes, contraintes qu'elles sont, de par leur statut précaire, à respecter une certaine discrétion dans leurs prises de position ? La critique publique de l'ordre établi n'émane d'ailleurs pas d'elles mais d'acteurs religieux plus visibles et reconnus. Le cas du Cardinal Tumi est bien sûr exemplaire. On continue de voir en cet homme d'Eglise, populaire et respecté pour son franc-parler, le plus farouche adversaire de Paul Biya alors que, paradoxalement, l'Eglise catholique passe pour être la plus proche du pouvoir. Géopolitique oblige : le « fief » historique de l'Eglise catholique est à Yaoundé, cœur du pouvoir politique, et au sein du groupe ethno-régional du chef de l'Etat dont le cardinal ne fait pas partie...

Une laïcité à géométrie variable

La difficulté à dissocier les facteurs religieux et politique passe en effet également par le tournant de la géopolitique. L'interférence de la variable ethno-régionale dans le champ confessionnel s'explique par un relatif recouvrement spatial entre les territoires ethno-régionaux et les aires d'influence historiques des grandes religions et Eglises présentes de longue date au Cameroun. Vu sous cet angle, le territoire camerounais apparaît comme un espace composé d'entités ethnoculturelles ayant chacune répondu, à leur manière, au problème de la place de la religion dans la société comme à la possibilité d'une « dissidence » religieuse interne. Au sein de certains groupes, particulièrement dans le Grand Nord, changer de religion revient à changer d'identité ethnique et de langue. Le phénomène ne se limite pas à la bien connue foubéisation des convertis à l'islam. Imaginerait-on un Kotoko pentecôtiste ou un Toupouri wahhabite ? L'interférence avec le champ politique tient notamment au fait que les chefs administratifs ont hérité d'une double casquette, cumulant autorités politique et religieuse sur leurs sujets. Dans la moitié nord du pays, lamibé et sultans musulmans restent les personnalités centrales du maillage d'encadrement de base des populations. Si des non-musulmans court-circuitent habilement cette chefferie locale pour s'adresser directement au représentant de l'Etat « laïc » (sous-préfet ou préfet, souvent non-musulman mais pas toujours neutre religieusement), ils restent soumis aux rouages encore actifs d'un empire peul-musulman qui ne dit plus son nom. La laïcité du Grand Nord continue de faire question. Plus au sud, le baptême chez les Douala, le catholicisme chez les Beti sont partie intégrante de la construction identitaire historique de ces groupes et expliqueraient en partie leur positionnement traditionnel vis-à-vis du pouvoir politiqueⁱⁱⁱ. Rares sont les groupes qui échappent à une force centrifuge de monolithisation socioreligieuse qui n'est pas sans rappeler le modèle du *cujus regio ejus religio* de l'Europe après la Réforme. Le royaume bamoun forme à ce titre une quasi-exception, sorte de modèle de laïcité avant la lettre où à l'identité religieuse complexe du souverain correspond un pluralisme religieux notable à l'échelle de chaque famille. Si l'Etat intègre par le haut les diverses composantes ethnoculturelles de la nation, ce mode de cooptation qui entérine le pouvoir local d'un groupe politico-religieux historiquement dominant peut être vécu par les minorités culturelles locales comme une profonde atteinte à la laïcité.

Nouvelles religiosités et privatisation de l'espace religieux

Ce tableau intemporel du paysage religieux le dispute aujourd'hui à un autre, aux lignes de forces plus complexes et mouvantes. L'attractivité qu'exercent, au sein de la société

camerounaise, les « nouveaux mouvements religieux » (sectes ésotériques ou orientalistes, vague pentecôtiste submergeant transversalement tout l'univers du christianisme, islam fondamentaliste travaillant une religion dont on s'était longtemps plu à souligner le caractère spécifiquement « africain »...) explique des phénomènes de dissidence collective ou individuelle auxquels aucun espace ethno-religieux n'échappe. Il s'ensuit une inévitable renégociation des allégeances, la logique de la conversion^{iv} remettant partiellement en cause la géographie ethno-régionale des dénominations. Si cette dernière plaçait la variable ethnique à l'interface du religieux et du politique, la dynamique de conversion fonctionne davantage comme une réponse à l'insécurité, insécurité à la fois existentielle et générée par l'absence criante d'une offre de sens et de solution séculiers, insécurité également vécue comme coupure avec des leaders locaux, politiques ou religieux, jugés trop proches du pouvoir car cooptés par lui. Eglises du réveil ou mouvements musulmans réformistes offrent des portes de sortie multiformes à cette crise, vécue tantôt comme un abandon, tantôt comme un carcan : idéologies simples et cohérentes recomposées en contre-cultures ; justification de la suppression de l'intermédiaire clérical, porteuse d'une relative démocratisation et individualisation ; structures socio-caritatives de substitution à l'offre étatique ; nouveaux réseaux d'ascension sociale et de captation des ressources ; etc. Sans toujours afficher des objectifs politiques clairs, la mouvance pentecôtiste tout comme l'islam réformiste travaille à une profonde remoralisation de la société, à une reconquête religieuse et sociale sur fond de critique acerbe à l'égard des « Eglises reconnues ».

Au plan quantitatif, le poids de ces nouvelles religiosités dans la société reste difficile à établir. Pour la seule ville de Douala, le père de Rosny a dénombré trois cent quinze lieux de prière appartenant à cent neuf dénominations différentesⁱⁱⁱ. Ces appellations sont en réalité bien plus nombreuses, du fait notamment de la multiplication des « églises-maisons » voire des « églises itinérantes ». Les mêmes dénominations se retrouvent dans tous les villes et villages du Cameroun. Pour s'implanter concrètement sur le terrain, les acteurs religieux contournent largement l'intermédiaire étatique ou la chefferie locale, se déclarant fréquemment comme simples associations ou ONG et achetant des parcelles ou des maisons privées à des particuliers, rapidement transformées en églises, mosquées, centres culturels, scolaires ou caritatifs, parfois par simple apposition d'une pancarte sur la devanture. La rupture vis-à-vis de la logique des « territoires confessionnels » est évidente. Les nouveaux mouvements religieux opèrent dans un territoire fluide, transethnique et translinguistique. La privatisation de l'espace du religieux n'empêche pourtant pas bon nombre de ces groupements culturels d'utiliser les infrastructures publiques, laissées à leur disposition sur simple demande, pour leurs activités : campagnes d'évangélisation dans les stades, retraites spirituelles dans les locaux des partis politiques, clubs islamiques dans les lycées publics, distributions de tracts dans les amphithéâtres des universités, prêches dans les salles d'attente des hôpitaux...

La spécificité des nouveaux acteurs religieux réside dans leur mobilité sinon dans leur immatériabilité croissante. C'est par satellite que l'on suit les prêches du fondateur nigérian d'une église pentecôtiste anglophone qui a essaimé de Douala à Maroua ; aucun groupe véritablement identifiable n'est non plus responsable de la diffusion des tee-shirts à l'effigie de Ben Laden sur tous les marchés des villes camerounaises. L'Etat aura assurément de plus en plus de mal à contrôler une sphère religieuse qui n'est plus seulement composée d'Eglises et d'associations religieuses aux acteurs personnalisés et localisables, aisés à appréhender. « L'affaire » du tract islamiste anti-chrétien qui a bouleversé, au milieu de l'année 2004, les communautés non-musulmanes du Nord-Cameroun, le montre bien. Le document, véritable « *plan de lutte contre les Chrétiens* », présenté comme la résolution d'un congrès tenu à Maroua (Extrême-Nord) par une association musulmane camerounaise, s'est diffusé sous le manteau avant de faire la première page des organes de presse régionaux puis nationaux. Le « coup » a finalement été attribué à des groupes fondamentalistes étrangers oeuvrant aux

frontières du Cameroun. Que le fait soit avéré ou non, il reste que ce type de discours n'est pas tout à fait nouveau dans le Grand Nord ni non plus sans répondant chez certains chrétiens fondamentalistes ou simplement revanchards. La difficulté à court-circuiter de tels mouvements de fond tient au fait que ceux-ci n'émanent pas de groupes particuliers mais plutôt d'un branchement entre des tensions locales anciennes et des idéologies supranationales se diffusant dans un environnement fluidifié par l'absence de contrôle réel des frontières étatiques et par l'accès aisé à une actualité dramatisée des relations interreligieuses.

La laïcité paraît finalement traversée au Cameroun par un double clivage, entre la définition juridique et théorique du terme et l'application effective du principe, mais aussi entre un complexe politico-religieux solidifié au cœur du pouvoir et des mouvements religieux de fond, de nature à faire exploser les cadres moraux et sociaux en place ou, simplement, à s'adapter remarquablement à leur explosion. N'est-ce pas, au bout du compte, le triomphe de la laïcité que d'avoir rendu le religieux de plus en plus insaisissable par le politique ?

Notes :

i Voir M.A. GLELE, 1981, *Religion, culture et politique en Afrique noire*, Paris, Economica / Présence africaine.

ii Voir à ce propos Ph. LABURTHE-TOLRA, 1999, *Vers la Lumière? ou le Désir d'Ariel. A propos des Beti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Paris, Karthala, 648 p.

iii A propos des nouvelles dynamiques du protestantisme, lire l'article de S. FATH, « Le principe protestant » à l'épreuve ou en exemple : entre précarité et prospérité au seuil du troisième millénaire » in B. CHELINI-PONT, R. LIOGIER, 2003, *Géopolitique du christianisme*, Paris, Ellipses.

iv E. DE ROSNY, 2000, *Etude panoramique des nouveaux mouvements religieux et philosophiques à Douala*, Ed. Centre spirituel de rencontre.

Tendances

CONSTRUCTION DE LA PAIX AU BURUNDI

Par **Jean Népomuscène SINDAYIHEBURA**, Historien UYI (Cameroun)

L'histoire du Burundi a révélé que l'exclusion et la non-considération de toutes les composantes ethniques du pays sont la source de tous les maux. C'est pour cela que des conflits politico-ethniques qui ne font que durer, déchirent le Burundi depuis son indépendance.

Le processus de rétablissement de la paix

Face à ces tiraillements incessants, un long processus de rétablissement et de maintien de la paix a été initié. De Julius NYERERE à Jacob ZUMA, en passant par l'ex-président Sud africain Nelson MANDELA, le Burundi est au centre des préoccupations dans les relations internationales de la région des Grands-Lacs. Ainsi, pour appuyer les tractations diplomatiques de ces dealers charismatiques africains, l'Union Africaine et le reste de la communauté internationale n'ont pas cessé de déployer leurs efforts afin de voir le Burundi en particulier et la région des Grands-Lacs en général, retrouver une paix durable.

Toutefois, existe-t-il d'autres alternatives pour aboutir à une stabilité durable que la considération, la cohabitation de toutes les composantes ethniques et l'implication effective de la communauté internationale dans la résolution des conflits inter burundais ?

La politique burundaise du dedans ne pourra aboutir au rétablissement et au maintien de la paix que lorsque les Burundais eux-mêmes comprendront qu'il est grand temps de faire un examen critique avec un esprit ouvert. L'alternance politique initiée par l'ex-président Sud-africain MANDELA ou encore l'adoption des projets de constitution présentés d'une part par le gouvernement de transition (de Domitien NDAYIZEYE) et de l'autre par la partie Tutsi, sont loin d'être une solution aux problèmes burundais. Ceux-ci ont plutôt besoin de connaître la vérité sur la part de responsabilité de chacun sur tout ce qui s'est passé et continue à se dérouler au Burundi.

Les bases d'une réconciliation nationale

Il convient de prendre en considération en puisant dans la mémoire collective burundaise, les causes des inégalités socio-politiques et surtout les idées philosophiques qui sont à la base de toute exclusion et de toute déconsidération dans la société burundaise. L'ethnie Twa par exemple qui représente une très faible minorité (1%) est ou pas du tout considérée pendant les revendications de partage du pouvoir faites d'une part par les Hutu (85%) et d'autre part par les Tutsi (14%). Or, si on veut donner une certaine crédibilité à la stabilité de la paix au Burundi, on devait mettre sur pied des projets de réhabilitation aussi bien au niveau social, économique que politique des Twa. Sinon, on rejoindra la thèse de l'historien français Alain PERFIT qui dit : « quand la Chine se réveillera le monde tremblera ». Certes les Twa ne constituent pas une arme démographique encore veilleuse au Burundi, mais l'histoire prouvera plus tard qu'on aurait dû prévoir que guérir.

Dans l'ensemble, si les Burundais se disent la vérité (au modèle de la « vérité réconciliation » appliquée en Afrique du Sud après la victoire de l'ANC), Les Hutu, les Tutsi et les Twa vivront ensemble dans une harmonie totale. Cette expérience fera vivre les souvenirs de l'époque monarchique où le roi ne représentait ni les intérêts des Tutsi, ni ceux des Hutu non plus ceux des Twa. C'était plutôt l'époque où les valeurs d'Ubushingantahe » surpassaient les

relations tant familiales que claniques. Ces valeurs constituaient une base solide d'une justice équitable pour tous les Burundais.

La responsabilité de la communauté internationale

Quant à la politique du dehors, l'implication effective de la communauté internationale dans la résolution des conflits et la restauration de la paix au Burundi est une nécessité absolue si elle veut voir toute la région des Grands Lacs dans la cohésion, la paix et la stabilité. L'implication des médiateurs étrangers et la présence de la force africaine de maintien de la paix au Burundi ont démontré que les Burundais ne sont pas abandonnés à eux-mêmes. Cette participation, faut-il le reconnaître, a donné une lueur d'espoir si on compare la situation qui prévalait au Burundi dans les dix dernières années.

Dans cet ordre d'idées, la communauté internationale se doit d'être vigilant puisque les différentes composantes qui constituent la région des Grands Lacs sont très sensibles lorsque l'une ou l'autre ethnie est lésée. Les Tutsi et les Hutu rwandais viennent au secours des Tutsi et des Hutu burundais et réciproquement lorsque des clivages ethniques éclatent. Cela s'est remarqué lorsque les réfugiés Tutsi banyamulenge ont été massacrés au Burundi. Des menaces d'intervention sur le sol congolais ont été prononcées par le Rwanda ainsi que le Burundi.

En plus de ces menaces d'intervention, le flux des réfugiés dans les pays des Grands Lacs ont un impact néfaste sur la biodiversité de la faune et de la flore et crée des sentiments de haine des populations locales vis-à-vis des réfugiés en détresse, surtout envers ceux qui les ont poussés sur le chemin de l'exil.

Ainsi, le rôle aussi bien de l'Union Africaine et du reste de la communauté internationale donnerait du tonus au processus de paix au Burundi. Son échec remettra à zéro les initiatives déjà prises dans le désarmement et la démobilisation des groupes rebelles qui continuent à opérer au Burundi et à l'Est de la République Démocratique du Congo. Cet échec aura des conséquences néfastes pour la paix au Burundi en particulier et pour la région des Grands Lacs en général.

A PROPOS DE LA CONSOLIDATION DE LA PAIX AU BURUNDI

Par **AWOUMOU Côte Damien Georges**, (Internationaliste/FPAE)

Le problème de fond au Burundi est celui du partage équitable du pouvoir. Il s'agit d'y bâtir un équilibre politique intégrant la peur des minorités Twa (1% de la population) et Tutsi (14%) d'être marginalisées par les Hutu (85%), et prévenant l'impact des crises de la sous-région notamment au Rwanda.

En effet, avant et au moment de son indépendance en 1962, le Burundi a connu une période de stabilité caractérisée par une collaboration relativement harmonieuse entre ses différentes composantes ethniques : c'était l'époque de l'ubushingantahe et de la monarchie. Le roi veillait sur le bien être de tous. Puis vont se produire au Rwanda, bien après la « révolution de 1959 », les événements de 1962 et 1963 qui vont se singulariser notamment par des massacres de Tutsi orchestrés par des Hutu. Les conséquences de cette folie meurtrière chez le frère voisin (problème des réfugiés, rupture de la confiance, syndrome de la peur de l'autre, etc.) vont provoquer la désarticulation de la société burundaise.

La montée des extrémismes

Dès lors, le Burundi va entrer dans la tourmente. Les massacres des Tutsi vont alterner avec une répression déterminée des Hutu par le régime mono ethnique de Bujumbura (1972, 1973, 1988). Les camps vont se cristalliser. D'un côté la majorité hutu, exclue du pouvoir et souvent contrainte à l'exil, finit par s'organiser en groupes armés. De l'autre, la minorité tutsi tient fermement les rênes du pouvoir par le biais de l'armée qu'elle domine ; laquelle armée va être pendant longtemps sous l'emprise des ressortissants d'une même région (Michel MICOMBERO, Jean-Baptiste BAGAZA, Pierre BUYOYA). Finalement, la communauté internationale, notamment les pays des grands lacs, vont contraindre les protagonistes burundais à arrêter le carnage et à s'engager dans un processus qui culminera avec l'élection au suffrage universel du premier président burundais et hutu, Melchior NDADAYE, en juin 1993.

Malheureusement, ce dernier va être assassiné le 21 octobre 1993 par un groupe d'officiers tutsi (demeurés impunis) ; ce qui plongera à nouveau le pays dans une instabilité amplifiée par le contexte sous-régional structuré par les événements du Rwanda et de la RDC.

Après l'assassinat de Melchior NDADAYE, l'OUA/UA va s'engager résolument pour un retour durable de la paix au Burundi. Au prétexte de la renaissance africaine, mais en réalité animée par des motivations stratégiques, Pretoria va récupérer cette dynamique et imprimer de sa marque le processus de réconciliation initié par le Tanzanien Julius NYERERE, médiateur mandaté par la communauté africaine. C'est ce processus de négociation qui va conduire à l'instauration d'une phase transitoire subdivisée en deux périodes successivement dirigées par Pierre BUYOYA et Domitien NDAYIZEYE.

Une solution burundaise

A la veille de la fin du mandat du Président Domitien NDAYIZEYE, qui va marquer la fin de la transition, il est de plus en plus évident que la consolidation de la paix au Burundi passe par l'édification d'un compromis démocratique intégrant les différentes forces qui représentent toutes les facettes de la réalité de ce pays ; laquelle réalité (comme l'attestent les décompositions et les recompositions au sein et entre les groupes hutu et tutsi, caractérisées par des antagonismes, voire des animosités vives comme celle qui opposent le clan de

BAGAZA à celui de BUYOYA) , n'est plus seulement ethnique, mais revêt de plus en plus les contours d'une lutte classique pour le pouvoir.

La nécessité de la reconstruction nationale induit la problématique de la mémoire, qui elle-même est sous-tendue par plusieurs enjeux. Fortement connotée par le vécu, la mémoire de tout être est fluctuante et relativement fluide. Elle ne se réfère jamais au passé de manière neutre et tout à fait objective. Car, ce ne sont pas les choses elles-mêmes qui entrent dans la mémoire, mais leurs images. D'où le fait qu'un passé identique puisse engendrer des souvenirs variables et parfois même contradictoires.

Par conséquent, la solution doit forcément être burundaise, tirée de l'histoire et de la sociologie du pays, et enrichie par des apports extérieurs. Laisser l'extérieur imposer une issue exposerait les Burundais à une instrumentalisation servant des visées stratégiques maquillées. Privilégier une seule approche au prétexte qu'elle aurait eu du succès ailleurs pourrait n'engendrer que des illusions suivies de désillusions (comme l'a fait le Forum pour la réconciliation nationale en Côte d'Ivoire qui prétendait reposer sur le même principe que la Commission vérité et réconciliation sud-africaine). C'est aux Burundais de prendre leur destin en mains et de prendre les mesures qui s'imposent : amnistie, justice, commission vérité et réconciliation, démocratie consociative, etc.

DARFOUR, D'OU VIENT LE BLOCAGE ?

Par **Joseph Vincent NTUDA EBODE**, FPAE, FCSP, UYII

Ravagé depuis 1983 par une guerre civile meurtrière, le Soudan a semblé retrouver la voie de la paix en juillet 2002, lorsqu'aux termes des négociations entre le gouvernement central et les représentants de la Sudanese People's Liberation Army (SPLA), un accord a été signé à Machokos (Kenya). Un an plus tard, cette orientation a semblé se confirmer par la poursuite des pourparlers ayant abouti au cessez-le-feu du 17 octobre 2003 et à l'accord du 7 janvier 2004, relatif au partage des recettes pétrolières entre le sud et le gouvernement central, et au projet d'un référendum d'auto-détermination du Sud, au terme d'une période transitoire de six ans.

Bien qu'on se soit donc attendu, au terme de cet accord, à ce que le conflit prenne fin, la fin de la guerre au Sud Soudan n'a pas marqué le retour à la paix dans tout le pays. Tout au contraire. La province du Darfour, située à l'ouest du pays a, à son tour, accouché de deux rébellions. Comment en sommes-nous arrivés-là ? Qu'est-ce qui explique le blocage actuel et que pouvons-nous espérer ?

Le Darfour tire son nom de l'ethnie Four, peuple de paysans noirs qui habite le massif montagneux du Djebel Marra, au Centre du pays. Ce groupe originaire d'un royaume longtemps indépendant a cependant été, en 1916, incorporé au Soudan. Par la suite, la province a alors été divisée en trois composantes : les Darfour Nord, Sud et Ouest. Site d'implantation de nombreuses tribus musulmanes ne partageant pas toutes l'Arabe comme langue maternelle, le Darfour compte de ce fait des populations arabes (nomades au Nord et vachères au Sud) et africaines (parfois pastorales mais souvent paysannes). Traditionnellement, ces populations entraient de temps en temps en conflit, lorsque les pluies se faisaient rares.

Ce fut notamment le cas entre 1985 et 1988 lorsqu'une guerre meurtrière, liée à la période de sécheresse, a opposé les Fours aux tribus arabes et s'est soldée par l'obtention par les arabes rezeigats du Sud d'un dar (pays) à eux dans la région d'Ed Duein. Mais, avec l'instauration d'un régime militaro-islamique au Soudan en 1989 et la bienveillance plus marquée des autorités envers les tribus arabes, aux conflits climatiques traditionnels, se sont ajoutées des guerres culturelles. Ainsi, tout au long des années quatre-vingt-dix, de nombreux conflits locaux ont opposé les arabes aux africains : en 1990, entre Fours (proches de l'Armée populaire de Libération du Soudan –APLS- du Colonel John Garang) et l'armée soutenue par les Arabes bénis halbas va avoir lieu un premier conflit. En 1996 dans le Sud, une seconde guerre va opposer les Rezeigats aux Zaghawas. Enfin, entre 1997 et 1999, dans l'ouest, un troisième conflit sur fond culturel va opposer les masalits aux arabes um julluls. Le plus souvent, l'initiative de ces hostilités va revenir aux tribus arabes qui désignent leurs milices *Janjawid* ou cavaliers du diable.

La genèse de la crise

La situation va se détériorer davantage dès 2001. D'abord, à cause de la multiplication des incidents impunis (attaques de villages, razzias et vols de troupeaux) entre Nyala et El Geneima, lesquels éprouvent particulièrement les communautés masalits et fours ; et surtout en raison de leur caractère systématique et massif qui finira par convaincre les victimes qu'une tentative coordonnée de nettoyage ethnique était à l'œuvre. Surtout qu'au même

moment, plusieurs incidents graves ranimaient la tension entre zaghawas et Arabes ereghats ou rezeigats.

C'est en réaction à tout cela que le 25 février 2003, un Front de libération du Darfour (FLD), présidé par l'avocat Abdel Wahid Mohamed Nur et réunissant la quasi-totalité des tribus africaines du Darfour va déclencher l'insurrection dans le djebel Marra. Et pour signifier son élargissement aux autres tribus africaines (Masalits, Zaghawas et Bertis), le FLD va devenir en mars 2003 l'Armée de Libération du Soudan (ALS).

Les conséquences opérationnelles ne vont pas se faire attendre. Suite aux assauts répétés lancés aux postes de police et garnisons gouvernementales, l'Armée de Libération du Soudan va s'emparer de plusieurs localités parmi lesquelles Golo au djebel Marra et Tine à la frontière tchadienne.

Khartoum va réagir en deux temps. Le président Omar El Béchir qui pense en militaire, transfère d'abord les unités du Sud Soudan et procède par la suite au verrouillage des frontières avec les pays voisins. Néanmoins, malgré la coopération de Tripoli et de N'djamena, l'ALS réussit le 25 avril 2003 à pénétrer dans El Fasher (la capitale du Darfour Nord), à prendre le contrôle de l'aéroport et à s'emparer du général d'aviation Ibrahim Bushra. Cette action d'éclat de la rébellion sera suivie par trois principales initiatives gouvernementales : le limogeage des Gouverneurs du Darfour ; l'arrestation de nombreux intellectuels et notables soupçonnés de sympathie pour la rébellion et surtout l'enrôlement officiel des milices arabes armées dans les troupes gouvernementales.

Cette dernière initiative sera lourde de conséquences dans la suite des opérations. En effet, bien qu'ayant à la fin de l'été 2003 pris langue avec l'ALS par l'intermédiaire du Président tchadien, et conclut un cessez-le-feu le 3 septembre 2003 à Abéché (Tchad), le Président Béchir cherchera surtout à profiter des divergences politiques apparues au sein de la rébellion. En fait, l'émergence d'un second groupe, le Mouvement pour la justice et l'égalité, présidé par le docteur Khalil Ibrahim et basé à Zaghawa, lequel dénonce la main mise sur l'Etat des trois grandes tribus du Nord du Soudan (Cheikuir, Djaalin et Danagla) pousse le pouvoir à l'offensive. Ainsi, dès l'expiration du cessez-le-feu le 16 décembre 2003, la guerre reprend dans l'ensemble de la province. C'est qu'en réalité, ayant eu le temps de renforcer son armée, le gouvernement de Khartoum privilégie désormais la voie militaire aux pourparlers politiques. C'est dans ce contexte que le chef militaire de l'ALS est tué et les centres du pays Zaghawa, Kulbus et Tine reconquis. Même succès au Sud, en pays masalit dans les collines Meidobs.

D'un point de vue humanitaire, cette offensive a des conséquences catastrophiques: plus de 150 000 morts, 110 000 réfugiés au Tchad, 700 000 déplacés et de nombreux massacres de civils perpétrés par les Janjawids.

L'opposition entre Khartoum et la communauté internationale

Depuis lors, le gouvernement soudanais et la communauté internationale se regardent en chien de faïence. Pour celle-ci qui menace de nouveau le pays des sanctions économiques, le gouvernement est responsable à la fois de la guerre et de la catastrophe humanitaire. Il doit y remédier en procédant sans délais au désarmement des milices Janjawids qu'il a armées, afin que les humanitaires aient accès aux réfugiés et déplacés, et qu'une force multinationale puisse se déployer.

Le gouvernement américain, plus engagé dans ce bras de fer va plus loin, en interprétant l'immobilisme de Khartoum comme une stratégie discriminatoire visant à bloquer l'application de l'accord de paix signé avec le MLPS et à intensifier le génocide.

De son côté, le gouvernement soudanais qui considère que le problème du Darfour doit être résolu par l'Union africaine, dénonce le parti pris des Américains, tout en les

soupçonnant de vouloir affaiblir le gouvernement central, en encourageant des mouvements autonomistes noirs à travers le pays, en vue de contrôler les réserves pétrolières qui s'y trouvent

Au-delà de ces deux positions, le blocage actuel semble provenir de la différence de perception des enjeux réels que cache cette crise. En réalité, là où les uns voient un simple irrédentisme, les autres perçoivent une nébuleuse terroriste arabo-musulmane se déployant dans les déserts pétroliers, sous le couvert de JANJAWID. Ce n'est donc pas demain qu'on cessera de parler du Darfour. Les enjeux vont bien au-delà de la simple catastrophe humanitaire. Car, ici comme ailleurs, une lutte contre le terrorisme sur fond d'intérêts pétroliers semble engagée. Mais, pour parvenir au déblocage, les seules sanctions, au cas où elles arrivent, apparaîtront insuffisantes. Il faudrait, tout en appuyant la négociation diplomatique interafricaine actuellement en cours, envisager l'idée d'une conférence internationale sur le problème du Darfour ; dans la mesure où elle touche quatre des cinq sous-régions continentales et interpelle de nombreuses puissances extra-africaines. Et quand cela aura été fait, les responsables de tant de violations de droit humains devraient certainement aussi répondre de leurs actes. S'il s'agit d'un génocide, c'est certainement vers cette voie qu'il faudrait tendre. Peut-être alors que cette fois-là, les Etats-Unis auront dit la vérité. Mais en attendant, la force multinationale devra se déployer et la responsabilité de faire qu'il en soit ainsi, est d'abord du ressort du gouvernement en place.

LA VERITE SUR LE CONFLIT IRAKIEN

Par Jean Bosco OYONO, FPAE

Les temps des anniversaires sont des occasions de faire des rétrospectives de moments écoulés. Un an après le déclenchement de la 2^{ème} guerre du golfe, le Groupe de Recherche et d'Information sur la Paix et la Sécurité (GRIP) revient sur le bilan d'un conflit déclenché de manière unilatérale contre le droit et l'opinion internationale par les Etats-Unis et la Grande-Bretagne.

Dans cette étude, Caroline PAILHE s'attarde essentiellement sur trois éléments déterminants :

- 1) Les raisons qui ont poussé la coalition menée par les Etats-Unis à entrer en guerre contre l'Irak
- 2) L'objectif politique de la guerre : le renversement de Saddam Hussein devant aboutir à l'établissement d'un régime démocratique en Irak et par effet d'entraînement au remodelage politique du Moyen-Orient par un effet déferlant de la démocratie.
- 3) Enfin, le bilan financier et humain de cette guerre.

Du premier élément, il ressort de toute évidence qu'il n'y a pas d'armes de destruction massive (ADM) en Irak. Cet argument n'a été que pure manipulation des services secrets concernés, toutes les instances (l'UNSCOM et l'AIE) étaient formelles. Les capacités nucléaires, chimiques et biologiques de l'Irak ont bien été détruites pendant la première guerre du golfe et après les visites des inspecteurs des agences citées plus haut, qui ont suivi ce conflit. Mieux encore, les forces d'occupation ont depuis le 1^{er} mai 2003 (fin de combats majeurs) multiplié les recherches : aucune arme de destruction massive n'a été décelée.

Pour le deuxième élément, à savoir la lutte contre le terrorisme et particulièrement le lien prétendu entre le régime Ba'ath et Al-Quaïda, aucun argument solide ne vient corroborer cette thèse.

En effet, en réaction aux attentats du 11 septembre 2001 et dans le cadre de la guerre mondiale contre le terrorisme, le gouvernement Bush aurait vu en Saddam Hussein un appui tactique ou stratégique aux attentats qui ont frappé les Etats-Unis, ce qu'aucune enquête n'a démontré jusqu'à ce jour.

Quant à l'arrivée de la démocratie au Moyen-Orient, celle-ci reste toujours attendue. Les Américains prévoyaient de changer la nature de l'Etat irakien, de réhabiliter les infrastructures et les services gouvernementaux. Bref, l'Irak devait se transformer en un modèle de progrès et de démocratie participative. Au lieu de cela, c'est plutôt un pays à moitié détruit que les Etats-Unis laisseront derrière eux, où la réalité politique ne ressemble en rien à un exemple de démocratie avec en prime une insécurité débordante, voire dans le pire des cas, une guerre civile.

D'autre part, une démocratisation de la région par « effet domino » pour combattre le terrorisme reste de toute évidence une vue de l'esprit. En effet, le soutien américain aux régimes autocrates de la région en fonction de leurs intérêts et le manque d'engagement dans le conflit israélo-palestinien démontrent une politique de « deux poids deux mesures ». Cela met en doute l'idée de démocratisation de l'Irak qui déclencherait une réaction en chaîne sur tous les régimes dictatoriaux de la région.

Le troisième élément est le coût financier de la guerre. Evaluer le coût financier d'une aventure militaire, c'est estimer le bénéfice que cette aventure est censée engranger et, par-là, évaluer l'opportunité de cette guerre. Dans le cas de l'Irak, les Américains et les Britanniques

sont restés particulièrement silencieux. Ceci est compréhensible, l'approche des élections oblige. Toutefois, Lawrence Lindsey, principal conseiller économique de la Maison Blanche, avait estimé cette expédition entre 100 et 200 milliards de dollars. Somme jugée trop élevée, la Maison Blanche a depuis demandé sa démission.

Pressé par une commission du Sénat américain, le secrétaire d'Etat à la Défense Donald Rumsfeld déclarait que l'occupation de l'Irak avoisinait un coût de 3,9 milliards de dollars par mois. A cela, il faudrait ajouter la restauration des infrastructures et de l'administration irakiennes, évaluée à 18 milliards de dollars, sommes qui seraient en grande partie dépensées entre 2004 et 2005.

Enfin, le dernier élément retenu est le coût humain qui comprend les pertes militaires et les pertes civiles. Pour cela, les chiffres sont aussi contradictoires que les sources. Cependant, on retiendra que les pertes en Irak à la date anniversaire sont pour les alliés, de plus de 800 morts et 3000 blessés. Les Irakiens auraient perdu près de 15000 personnes dont 4300 civils non combattants. Naturellement, il est difficile d'avoir des chiffres exacts dans cet élément. L'idée est d'avoir un ordre de grandeur du conflit actuel dans le golfe.

Si l'on doit apprécier à sa juste valeur le travail précieux du GRIP, dans sa revue « les Rapports du GRIP 2004/2 », on peut regretter tout de même le silence sur l'un des éléments centraux de cette guerre qu'est le pétrole avec ses incidences sur la situation économique mondiale.

Bilan d'un an de guerre en Irak : synthèse facile à lire pour un public qui veut comprendre les éléments mobilisateurs du conflit irakien, travail bien élaboré et suffisamment détaillé.

LOGIQUES DE PREDATION ET PUISSANCE DE L'ETAT EN QUESTION¹

Par Joseph OWONA NTSAMA, Collaborateur à la FPAE

Le livre de Colette Braeckman, journaliste belge bien connue et spécialiste de la région des Grands Lacs en Afrique centrale, se présente comme une mise au point des causes sociopolitiques de l'avenir de l'Afrique centrale dont le génocide du Rwanda, en 1994, n'aura été seulement que l'un des épisodes cruciaux. Présenté sous forme de petits tableaux, son récit se présente en deux parties : la première constitue un long rappel historique sur les causes lointaines et proches des multiples conflits depuis Berlin [1885] jusqu'à la prestation de serment de Joseph Kabila en 2001 [pp.13-145] ; la seconde, elle, met davantage l'accent sur ce qui justifie véritablement les ambitions démesurées de ceux qui estiment avoir quelques légitimités sur la R.D.C. aujourd'hui [pp.149-301].

Heurs et malheurs de Kisangani, la cité symbole

Longue chronique donc d'une histoire saisie dans ses moments les plus saillants, le récit de Braeckman commence par préciser, grâce à des références historiques précises le rôle de la ville de Kisangani : une cité chargée d'histoire pas seulement parce qu'elle fut le théâtre de combats sanglants entre les milices de Museveni et celles de Kagamé, mais aussi parce qu'elle fut la ville symbole de Lumumba, symbole d'une résistance acharnée contre le lobby économique colonial. Cet espace a donc toujours été l'objet de convoitises les plus cupides qui soient, cela, « [...] *qu'il s'agisse de la naissance de l'Etat indépendant du Congo, en 1880, de la cession à la Belgique de cette « propriété » du roi, en 1818, de l'accession à l'indépendance, en 1960, ou de la fin de l'ère Mobutu, l'Afrique centrale, dernière frontière, objet de convoitise et d'imagination, a toujours été au cœur des rivalités entre les grandes puissances.* » [p. 35]. Et Kisangani en sera le symbole-type. Témoin d'une histoire écrite avec le sang, d'une histoire d'intrigues, de convoitises, de suspicions et de haines tribales extrêmes. Un espace privilégié du jeu des alliances des puissances internationales depuis la découverte durant la décennie 80 « [...] *des gisements de diamants, plus riches, plus prometteurs encore que ceux de la province du Kasai dans le sud-est du pays.* » [p.24] La dimension autobiographique et la mise en intrigue habile des faits relatés finissent par constituer cette tension -parfois extrême-, d'un texte alerte qui constitue un complément important aux écrits multiples qui s'inscrivent dans la perspective historiographique d'une histoire politique d'une Afrique contemporaine. Avec ceci en plus qu'elle intègre véritablement la perspective du « temps long » : c'est ce qui explique un certain nombre de rappels utiles notamment sur la « zaïrianisation » et les effets pervers directs induits par l'ajustement structurel [pp. 40-44], jusqu'à la « faillite de l'Etat » [pp. 49-68] qui se présente comme la résultante d'un effet pervers du jeu des alliances qui se nouèrent avant et après la fin du communisme et pour lesquelles l'Afrique centrale constituât le parfait terreau d'expérimentation. Et tout particulièrement le Zaïre.

Nouveaux Prédateurs

A ce premier tableau synoptique se succède un autre qui permet grâce à la clarté de la présentation des nouvelles données et des enjeux en présence, de saisir dans leur contexture ces fameux « Nouveaux Prédateurs » qui désormais régissent à leur gré l'environnement politique de la R.D.C.. En réalité, ce terme générique renvoie à une nébuleuse dont il est assez

¹ Colette Braeckman, 2003, *Les Nouveaux Prédateurs. Politiques des puissances en Afrique centrale*, Paris, Fayard, 308 p.

difficile de cerner les contours même si l'impact de leurs actions est visible ; le terme étant même coextensif aux nouveaux changements issus des attentats du 11 septembre [pp. 273-301]. Ainsi en est-il des médias qui ont toujours présenté les faits de manière asymétrique et tendancieuse durant la deuxième guerre du Congo qui a débuté en 1998. A titre d'illustration Braeckman brocarde littéralement l'attitude coupable et le laxisme de la presse britannique et française [pp. 149-151], autant que la manipulation dont l'humanitaire fut victime du subtil processus d'instrumentalisation par le gouvernement de Kigali pour lequel « *Il ne fut [donc] pas très difficile [...] de mobiliser l'attention internationale sur le thème de la sécurité d'un Rwanda encore fragile et traumatisé, toujours sur la menace des tueurs qui guettaient aux frontières et pouvaient désormais compter sur un Kabila « retourné » les images venues de Kinshasa confortaient cette idée : on y voyait des chasses à l'homme dans les quartiers populaires de la capitale.* » [pp. 151-152]. Les désastres naturels comme la famine sont aussi assignables à toute la phénoménologie qui résulte de ce terme générique. Sans toutefois donner dans un catastrophisme de mauvais aloi, Braeckman va broser un tableau qui essaye de recenser de manière exhaustive le profil de ce nouveau type d'agent dont l'objectif à terme est de faire partie de cette cohorte de prébendiers et de rentiers sans foi ni loi, ceux qui ont transformé la R.D.C. en véritable « objet d'exploitation » [p. 179]. Prospectif, de lecture facile et foisonnant de détails utiles à la compréhension d'un ensemble de phénomènes complexes, le récit de Colette Braeckman sera utile à tous types de public. Un texte de plus pour comprendre les raisons de l'instabilité du Congo démocratique aujourd'hui.

ENTRE LA P-ADMINISTRATION ET L'E-ADMINISTRATION : QUELLE ALTERNATIVE POSSIBLE ?

Par Jean Lucien EWANGUE, Journaliste principal (FPAE)

Deux grands courants de pensée dominent aujourd'hui le débat sur l'avenir de l'administration publique, aussi bien dans les pays développés que dans les pays en voie de développement : le courant des « classiques », défenseurs de l'administration traditionnelle, faite de papier et du stylo ou « paper-administration » (p-administration) ; et le courant des « modernistes », partisans de l'insertion et de l'utilisation optimale des Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) ou electronic-administration (e-administration). Pour les tenants de la première école, la p-administration est une organisation qui s'inscrit dans une longue durée. Même si elle a souvent été décriée pour sa bureaucratie et ses lenteurs, elle a su élaborer au fil des ans des règles et procédures connues et acceptées par tous. Elle s'incarne dans la formule « l'administration est écrite » ; ce qui constitue une source de données pour l'histoire administrative, à travers les archives, à condition que celles-ci soient correctement conservées. Changer ces méthodes de travail pourrait entraîner des réactions d'hostilité, voire de rejet, aussi bien chez les personnels administratifs que chez les usagers du service public peu habitués aux innovations technologiques. Les premières difficultés nées de l'application du Système Informatique de Gestion Intégrée des Personnels de l'Etat et de la Solde (SIGIPES) et de l'Aquarium, sorte d'interface intelligente entre le personnel administratif et les administrés au Cameroun, en est une illustration. Pour les partisans de l'e-administration, celle-ci a de nombreux avantages : amélioration du fonctionnement interne de l'administration et sa relation avec l'utilisateur, rapidité dans le traitement des dossiers, simplification des procédures, réduction de la corruption, instauration de la transparence, etc. Mais plutôt que de s'enfermer dans une logique oppositionnelle entre la p-administration et l'e-administration, ne vaudrait-il pas mieux rechercher les voies et moyens de rapprocher ces deux grandes approches organisationnelles qui loin d'être inconciliables sont complémentaires ? Cette question est d'autant plus fondamentale pour les administrations publiques africaines appelées à justifier leur raison d'être dans un contexte de libéralisme, en répondant aux exigences des citoyens qui réclament de services publics de meilleure qualité, plus d'efficacité, de sens de responsabilité et de professionnalisme.

Le nécessaire dépassement du débat oppositionnel

L'une des démarches que l'on pourrait adopter pour sortir de ce débat oppositionnel consisterait à dégager un minimum de consensus national sur l'intérêt de l'utilisation des TIC dans les administrations publiques africaines. L'introduction des téléprocédures, c'est-à-dire l'ensemble d'opérations qui comprennent notamment la création de sites institutionnels, la mise en ligne de formulaires administratifs et la mise à la disposition des usagers des procédures interactives destinées à faciliter leurs relations avec l'administration, dans des contextes d'« économies de subsistance », manquant parfois des services sociaux de base (santé, éducation, eau, etc.), d'infrastructures et de capital humain qualifié est une question complexe. Mais, elle ne devrait pas se poser en terme de priorité mais en terme d'avantages et d'opportunités à saisir. Renvoyer aux calendes grecques cette problématique, sous prétexte qu'il existe d'autres priorités, c'est courir le risque, malgré la pertinence de la remarque, d'accumuler encore le retard dans un chantier qui de toute évidence apparaît comme celui de l'avenir. Tout le monde s'accorde à reconnaître aujourd'hui que les performances d'une organisation reposent en grande partie sur sa capacité à gérer l'information, aussi bien celle

qui concerne son environnement (les usagers) que son fonctionnement interne. L'information est un élément qui intervient dans tout processus de production. Avec le développement exponentiel des technologies des réseaux interconnectés, on constate que l'offre informationnelle se multiplie à l'infini, en même temps que diminue son prix. Ce qui conduit à utiliser davantage ce nouveau facteur de production. Toutefois l'informatisation n'est qu'un des éléments de la productivité. Son introduction dans la chaîne de production doit s'accompagner d'une réorganisation des services.

Les choix organisationnels

Le développement de la téléprocédure soulève aussi et avant tout des questions d'ordre organisationnel. L'innovation technologique ne doit pas s'effectuer au détriment des personnels administratifs et des usagers, mais avec eux. D'où la nécessité d'une approche globale de conduite de changement dans le service public. L'expérience ayant montré que de nombreux projets innovants avaient tourné à l'échec parce qu'ils n'avaient pas pris en compte le volet essentiel de la formation, un accent particulier devrait être mis sur la formation des hommes. Le défi organisationnel suppose aussi de faire des choix clairs et précis. Selon que l'on privilégierait par exemple le service à l'utilisateur ou le meilleur fonctionnement de l'administration, les approches arrêtées et les résultats obtenus peuvent être différents. La première approche mettra l'accent avant tout sur les télé-services, le but étant d'automatiser et de rendre accessible à distance les procédures existantes. La seconde visera au contraire à utiliser toutes les potentialités des TIC pour réformer l'administration.

Une approche économiste simple pousserait à ne retenir que la deuxième option. Car, la première option, a priori séduisante, permet, à court terme, d'économiser quelques timbres et d'éviter des longues heures d'attente devant des guichets ; mais à long terme, son bilan en terme de rentabilité risque de ne pas être évident, surtout dans des contextes de faible nombre d'internautes comme en Afrique centrale. En 2001, on compte 45000 internautes au Cameroun, 1000 au Congo, 17000 au Gabon et 6000 en RDC. Bien plus, si l'on cherchait seulement à modifier l'interface, sans changer en conséquence toute la chaîne de traitement des dossiers –le back-office- il n'est pas exclu que d'autres goulets d'étranglement apparaissent. Enfin, même dans le cas où il ne s'agirait que de modifier l'interface, cela peut finalement s'avérer très coûteux par rapport au projet initial, car la plupart du temps, les systèmes informatiques de nos administrations sont incompatibles les uns des autres et ne sont pas toujours configurés au départ pour accueillir un grand nombre de « visiteurs ».

La seconde option est la plus ambitieuse, mais aussi la plus difficile à mettre en œuvre. L'amélioration du fonctionnement interne de l'administration nécessite l'instauration d'une véritable culture technologique et communicationnelle au sein de celle-ci. Véritable défi pour des administrations publiques sous le poids des contraintes et rigidités telles que la bureaucratisation excessive, la corruption, les cloisonnements et l'opacité. Mais ces pesanteurs ne sont pas insurmontables. Les TIC offrent l'avantage d'être potentiellement porteuses de changements. Et contrairement à une idée reçue, ces outils de communication n'exigent pas un modèle organisationnel prédéterminé (celui par exemple du modèle horizontal ou au détriment du modèle vertical). Elles sont porteuses en revanche d'innovations organisationnelles (e-management) dans la mesure où elles rendent possibles de nouveaux modes de partage et de circulation de l'information, qui peuvent affecter la prise de décision et de traitement des dossiers.

En définitive, le projet d'une nouvelle administration publique au service des citoyens ne devrait pas faire l'économie d'une approche globale et intégrée de la conduite du changement. Il devrait procéder à des adaptations nécessaires afin de saisir les opportunités des innovations de l'ère numérique, tout en tenant compte de leur contexte d'insertion.