



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

54 | 2006

Expériences de recherche en République démocratique du Congo

Un terrain fragmenté

Le kimbanguisme et ses ramifications

Anne Mélice



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/333>

DOI : 10.4000/civilisations.333

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2006

Pagination : 67-76

ISBN : 2-87263-006-6

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Anne Mélice, « Un terrain fragmenté », *Civilisations* [En ligne], 54 | 2006, mis en ligne le 01 avril 2009, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/333> ; DOI : 10.4000/civilisations.333

Un terrain fragmenté

Le kimbanguisme et ses ramifications

Anne MELICE

Résumé : *Cet article considère mon expérience de terrain sur les sites kimbanguistes au Congo et en Belgique depuis 1996. Quelques écueils relatifs à ma position personnelle et à sa réceptivité par les Kimbanguistes sont évoqués d'entrée de jeu. Ensuite, je pointe les difficultés méthodologiques résultant de la diversification des sites kimbanguistes. Le concept d'ethnoscape que l'on doit à Arjun Appadurai permet d'interroger les processus et les modes de (re)configurations identitaires de groupes dispersés sur la planète. J'en viens, enfin, à des déplacements au-delà des sites kimbanguistes, en somme aux articulations de ces sites à d'autres sites non kimbanguistes. L'ethnographie multi-située et la métaphore du « pister » théorisées par George Marcus apportent un éclairage neuf sur la spécificité que présente ce terrain de recherche.*

Mots-clés: kimbanguisme, *ethnoscape*, ethnographie multi-située, métaphore du « pister » .

Summary: *This article is based on field work in Kimbanguist research sites in Congo and Belgium since 1996. Obstacles relating to my personal position and its receptivity by Kimbanguists are discussed at the outset. Next, I focus on the methodological difficulties associated with the diversity of Kimbanguist sites. The concept of ethnoscape developed by Arjun Appadurai helps us reflect on the processes and modes of identity-related (re)configurations of groups dispersed all over the planet. The article ends with a discussion about displacements beyond the Kimbanguist sites. Multi-sited ethnography and the metaphor of 'tracking' theorised by George Marcus throws new light on the specificity of this research.*

Key words: Kimbanguism, *ethnoscape*, multi-sited ethnography, tracking.

Je me propose d'envisager ici mon expérience de terrain sur les sites kimbanguistes¹, depuis 1996, au Congo et, dans la diaspora, en Belgique. Le kimbanguisme est depuis une bonne décennie le théâtre de spectaculaires décentrages institutionnels et idéologiques. On s'accorde aujourd'hui sur le constat dont Ghasarian se fait l'écho quand il écrit que « les anthropologues ont une conscience de plus en plus aiguë du fait que la plupart des phénomènes qu'ils observent n'ont de sens qu'en connexion avec des significations localisées dans un ailleurs temporaire et/ou géographique ». Il est désormais indispensable de se pencher sur les processus de délocalisation ou de (re)localisation, de construction des milieux locaux par des « forces culturelles régionales, nationales et transnationales » (Ghasarian 2004 : 22). C'est dans cette perspective que ma démarche s'autorise de l'ethnographie *multi-située*.

A la complexité inhérente à un objet diversifié par la délocalisation des sites, viennent s'ajouter des difficultés d'appréhension d'un objet rendu polysémique par les déconstructions et les reconstructions institutionnelles, idéologiques et théologiques opérées par ses membres, et dont les sources sont autant endogènes qu'exogènes au kimbanguisme. Dans l'esprit qui préside à cette publication collective, je mettrai exclusivement l'accent sur ma pratique de terrain. Je me borne donc à signaler d'un mot que, dans ma confrontation aux dynamiques diversifiantes qui traversent le kimbanguisme en le modifiant, le concept de *bricolage*, dans sa reprise par André Mary (notamment Mary 2000), et la métaphore de *branchements* conceptualisée par Jean-Loup Amselle (Amselle 2001) m'apparaissent comme particulièrement opératoires.

Avant d'en venir à mes déplacements à travers les sites kimbanguistes, j'évoquerai, en n'hésitant pas à adopter un tour parfois anecdotique, quelques difficultés qui tiennent à ma position personnelle.

Une proximité croissante

Sur le terrain, je me suis trouvée confrontée à la demande, sans cesse réitérée, de déclarer le degré et les limites de mon adhésion au kimbanguisme. En dépit de mon refus de conversion, mon respect scrupuleux des rites et des pratiques kimbanguistes (port du foulard, déchaussement, agenouillement, battements des mains, formules et gestuelle rituelles, etc.) et mon admiration pour la personne de Simon Kimbangu m'ont valu le statut, à leurs yeux acceptable, de « sympathisante » kimbanguiste. En somme, je me suis vu conférer une marque d'intégration à la communauté, ne réclamant pas la foi religieuse.

1. Il n'est pas indifférent à ma recherche que, dès l'origine, le kimbanguisme ait présenté un caractère transnational. Dans les années 1920, je le rappelle, il a, à partir du Bas-Congo, gagné progressivement du terrain chez les Kongo d'Afrique Equatoriale française et d'Angola. Sans doute, jusqu'à l'indépendance, ce transnationalisme peut-il sembler porteur d'une dimension nationaliste kongo. Au lendemain de l'indépendance du Congo et de l'institutionnalisation du kimbanguisme en Eglise, ce dernier a intégré des fidèles non kongo et s'est déclaré Eglise universelle, supraethnique et supranationale. Il s'est, en outre, organisé en Cercle international kimbanguiste (CIK) dans les pays occidentaux où la diaspora kimbanguiste s'est installée.

D'un tel statut, je dirais volontiers qu'il s'accorde, en quelque sorte spontanément, avec les exigences de participation et de distanciation que requiert la démarche anthropologique.

Il m'importe de le remarquer, je me suis appliquée à conserver une position de réserve. J'ai toujours refusé de livrer le moindre avis personnel alors que j'y ai souvent été incitée, et cela, même lorsque j'étais confrontée à des conflits aigus². Godelier a su, bien à propos, rappeler cette difficile contrainte « d'éviter le plus possible d'intervenir dans la vie des autres, d'adopter une posture d'autorité (...). On doit observer sans intervenir et on n'est pas là pour mettre en scène les autres (...). C'est aux autres à faire ce qu'ils ont à faire » (Godelier 2004 : 208-209). Il m'est permis d'évoquer une situation récente, puisque mon interlocuteur l'a lui-même rendue publique en adressant des copies de son courriel à plusieurs Kimbanguistes. En octobre 2004, un théologien, pasteur kimbanguiste en Suisse, me soumettait un texte de plusieurs pages, qu'il avait écrit « à l'intention de ses coreligionnaires kimbanguistes », à propos des vives tensions apparues depuis le mois de juillet 2004 entre Catholiques et Kimbanguistes (et entre Kimbanguistes), à la suite à la « Déclaration de la Conférence épiscopale nationale du Congo sur les relations de l'Eglise catholique avec le kimbanguisme ». Cette déclaration exigeait des prêtres et des fidèles catholiques qu'ils rompent toute relation œcuménique avec les Kimbanguistes. Elle estimait que des affirmations kimbanguistes telles que l'« identification des trois fils du Prophète Simon Kimbangu (...) aux trois Personnes de la Sainte Trinité (...), qui manifestent l'idolâtrie et la divinisation des hommes, prouvent que la Communauté kimbanguiste n'est plus une Eglise chrétienne ». A ce propos, le pasteur suisse m'écrivait : « (...) Comme vous pouvez le constater, la Déclaration (...) a suscité beaucoup d'incompréhensions de la part de certains Kimbanguistes. Dans ce climat nébuleux entre les deux Eglises, je suis intervenu précisément afin de pouvoir 'dépassionner le débat' (...). Je serais heureux d'entendre votre réaction et regard critiques sur cette réflexion ». Tout en le remerciant de l'attention qu'il me manifestait ainsi, je lui répondis : « (...) Je m'interdis de prendre position dans les débats qui traversent la communauté kimbanguiste. D'abord, parce que rien ne m'autorise à m'ingérer dans les problèmes internes à cette communauté que, je le répète, je respecte. Ensuite, parce que ma démarche scientifique d'anthropologue m'oblige, par principe et par méthode, à conserver une stricte position d'observateur neutre ». Cette réponse reçut l'assentiment de mon interlocuteur.

Progressivement, certains Kimbanguistes ont paru oublier la raison initiale de ma présence parmi eux. Ma réserve face aux conflits internes semble avoir permis que me soient livrées des confidences. Publier certaines de ces informations serait à mes yeux trahir la confiance qui m'a été témoignée, et, peut-être, risquer de nuire à quelques informateurs dans la mesure où l'anonymat ne suffirait pas à les rendre méconnaissables. La question est par contre légitime de déterminer le but stratégique implicite – et peut-être inavoué – de ces confidences, de faire saillir en somme les enjeux tacites qui les supportent.

Aujourd'hui, ma figure est sans aucun doute devenue plus floue aux yeux des Kimbanguistes. Si mon statut de chercheuse est parfois mis en avant, c'est surtout, je l'ai

2. Accusations d'exploitation ou de détournements, dénonciations de privilèges, désaccords institutionnels, accusations de sorcellerie.

constaté, que ma démarche est à présent perçue comme « spirituelle ». Les Kimbanguistes croient, il faut le préciser, au signe (*elembo*)³ divin décelable sur le visage ou dans l'activité des hommes, à ce que je me risquerais à interpréter comme une marque de prédestination. Cette croyance s'apparente partiellement à la notion luthérienne, accentuée par les Calvinistes et généralisée dans le monde protestant, de *Beruf*, dont Weber estime qu'initialement, elle est « déjà au moins l'écho d'une représentation religieuse : celle d'une *tâche* assignée par Dieu » (Weber 2003 : 63). Cette croyance kimbanguiste a progressivement conféré à mes recherches une dimension qualifiée de « spirituelle », que j'étais loin de soupçonner jusqu'au jour où elle me fut signifiée.

M'être familiarisée avec les pratiques, les discours et l'imaginaire des Kimbanguistes n'est pas un obstacle à la recherche : la surprise ne cesse d'encore opérer. Il convient que je le dise : non seulement le kimbanguisme, mais les Kimbanguistes eux-mêmes me sont devenus très proches. L'un des écueils majeurs d'un terrain prolongé – le difficile équilibre entre distance et proximité et, plus encore, le risque des affinités électives et des alliances contingentes – se révèle scientifiquement heuristique. C'est que les liens indéfectibles noués avec plusieurs membres de l'Eglise, et particulièrement mon « adoption » par deux Anciens du Collège international qui forcent le respect de tous, ont donné à mes recherches une nouvelle impulsion.

En outre, il s'agit de trouver la bonne mesure entre les impératifs scientifiques de distanciation et le nécessaire – et très sollicité – engagement social face aux difficultés quotidiennes des fidèles au Congo et en Belgique. Cet engagement a consisté en aides ponctuelles, notamment médicale, administrative, matérielle et financière⁴. Cette implication personnelle, qui relève, à mes yeux, de la participation ethnographique, j'ai cependant toujours tenté de la contenir au seul niveau des individus ou des groupes, jamais au niveau de l'Eglise⁵. D'autre part, aux demandes qui m'étaient faites d'intervenir en tant qu'intermédiaire entre des associations de l'Eglise et des instances de coopération en Belgique, par exemple, j'ai surtout répondu en contribuant à une réécriture de dossiers et sans intervenir sur le fond des requêtes.

Ma proximité accrue avec un certain nombre de fidèles ne signifie pas que, pour d'autres, ma présence ne demeure pas intrusive. Un incident délicat est l'accusation de sorcellerie dont je fus victime à Kinshasa. Lors d'une conversation banale dans l'enceinte du centre kimbanguiste de Kasa-Vubu, un homme se mit à me parler dans les termes d'un devin : « Je vois qui vous êtes. Vous êtes une sorcière. Mais quelle magie pratiquez-vous ? ». Au milieu d'un attroupement de fidèles, je me repliai dans le mutisme, et n'en

-
3. Il s'agit en outre du signe fait par le Chef Spirituel avec son pouce sur le front de nombreux fidèles et qui, tout à la fois, constitue une bénédiction et une marque supposée entériner (ou, dans certains cas spécifiques, déterminer) le destin du fidèle. C'est dans cet esprit que Diangienda attribuait des noms à ses fidèles : « C'est Diangienda qui choisissait votre nom. Il vous regarde, il vous connaît, il connaît votre passé, votre avenir. Les gens lui demandaient..., il les regardait et leur donnait un nom » (entretien Kinshasa 1997).
 4. Mais jamais d'aide financière directement à mes informateurs, qui ne m'ont d'ailleurs, en aucun cas, demandé de rétribution directe, si ce n'est, je tiens à le préciser dans les limites de la discrétion obligée, sous la forme d'objets qu'ils désiraient posséder.
 5. A l'exception du don d'argent que j'effectue, comme tous les Kimbanguistes, lors de la partie sociale des cultes, à l'occasion de ce qu'ils appellent le *nsinsani*, la collecte par compétition.

sortis qu'avec l'aide d'un membre de ma famille kimbanguiste adoptive qui me prit par le bras et me dit: « Il faut partir d'ici ». Après quoi cet événement, qui aurait pu provoquer mon rejet, ne fut plus jamais évoqué.

Un exemple récent témoigne, lui, d'une méfiance à l'égard de ma démarche scientifique. Il m'a appris de surcroît que ma présence prolongée auprès des Kimbanguistes a procuré à mon travail une portée inattendue. En août 2004, un article du Bulletin d'information kimbanguiste en Belgique, *Kimbanguisme, Espoir du Monde*, rendait compte d'une de mes publications (Mélice 2001) sous le titre : « L'étude d'Anne Mélice doit servir de réveil aux Kimbanguistes » (Lumpuvika 2004 :1-2). Que l'on ne s'y trompe pas : cet article soufflait le chaud et le froid. L'auteur estime que « les croyances religieuses exprimées par les adeptes kimbanguistes sont présentées comme des illusions, disons mieux des utopies ». Ce que l'auteur, en somme, déplorait, c'est la distance analytique que j'avais conservée par méthode. La conclusion de l'auteur restait réservée; mais l'important du point de vue de l'observateur, c'est qu'elle reconnaissait également à mon analyse une portée en quelque sorte symptomatique : « En soi, la publication de notre anthropologue ne fait pas bon marketing de l'Eglise kimbanguiste. Néanmoins, hormis 'les à-peu-près' de l'étude, dont nous venons d'évoquer quelques-uns, cette étude est très importante. Elle livre les contradictions évidentes produites par des Kimbanguistes dans tant d'interprétations de prophéties ». Etonnée par cette interprétation de mon travail (je n'avais pas employé le terme « illusion »), j'ai contacté l'auteur et souhaité le rencontrer. Au terme d'un échange chaleureux, il tint à me rapporter les appréciations positives que les Kimbanguistes de Belgique émettent à mon égard. D'autres rencontres avec certains intellectuels kimbanguistes m'ont procuré cette conviction qui ne m'a jamais vraiment quittée : la légitimité de mes recherches ne va pas de soi, la pratique ethnographique est effectivement intrusive, et elle peut être ressentie comme inquisitoriale. Que quelques intellectuels kimbanguistes aient été a priori réfractaires à ma démarche tient aussi à ce qu'ils savent que la recherche scientifique ne va pas sans comporter, de la part du chercheur occidental, une mise en perspective interprétative.

D'un terrain à l'autre : une ethnographie « multi-située »

En pratique – et pour reprendre la métaphore fameuse du *thick and thin* de George Marcus – mon travail dans les paroisses kimbanguistes de Belgique fut, bien que fréquent, plus ponctuel et plus *superficiel* qu'il ne le fut au Congo. L'idée que « l'ethnographie peut être tour à tour dense et superficielle » (Marcus 2002 : 5) permet de considérer non seulement les modalités pratiques, mais aussi les aspects qualitatifs des données de terrain dans leurs relations complexes aux moments et aux lieux.

C'est avec la communauté kimbanguiste de Belgique qu'ont commencé, en 1996, mes recherches de terrain. Progressivement, les réserves initiales à mon égard firent place à des marques de confiance. Accueillie et, quelque temps, observée par la paroisse de Liège, je pus bientôt être présentée aux responsables de l'Eglise pour la Belgique, aux pasteurs et aux chercheurs kimbanguistes et procéder à des entretiens individuels, plus rarement collectifs. Je fus conviée à participer, entre autres activités, aux cultes dominicaux et mensuels, aux « soirées spirituelles »⁶, aux activités des associations kimbanguistes et aux

6. Centrées sur l'éthique kimbanguiste.

mariages. L'organisation spatiale des paroisses en Belgique a constitué un obstacle à une immersion totale. Parce qu'à chacune d'elles correspond, en Belgique, une ville (Liège, Bruxelles et Anvers), leurs paroissiens sont dispersés dans ces villes et même au-delà. Les règles de résidence observées dans les paroisses au Congo se trouvent nécessairement modifiées. Les lieux de cultes, parce qu'ils n'appartiennent pas à l'Eglise, ne sont pas fixes et sont parfois situés sur des lieux profanes. En outre, les cultes et les activités ne sont pas quotidiens comme ils le sont à Kinshasa. Toutefois, les paroissiens de la diaspora en Belgique forment de véritables communautés dont les membres sont étroitement liés.

C'est en Belgique que m'apparut, en bribes, de manière *superficielle*, l'existence d'une hétérodoxie doctrinale qui n'allait se révéler dans toute son ampleur, sa *densité* et sa complexité qu'à l'épreuve du terrain à Kinshasa. Ce constat n'est plus tout à fait d'actualité. Les flux de Kimbanguistes de la diaspora vers le Congo se sont accrus ces dernières années. Les écrits et les images (films et photos) circulent, eux aussi, entre le Congo et la diaspora, grâce à ces flux de personnes, mais aussi grâce au développement, au Congo, des nouvelles technologies. Les Kimbanguistes ont créé des sites informatiques⁷, qui constituent des *agora* transnationales où s'échangent les informations, les idées et les opinions. L'usage accru des nouveaux *media* électroniques me semble avoir sorti progressivement la diaspora kimbanguiste de sa position périphérique vis-à-vis de l'Eglise du Congo. Il a favorisé la prise d'initiatives tout à fait spécifiques par les membres de la diaspora. Cette dernière a souhaité se rendre plus visible en Belgique par l'obtention du statut d'ASBL, en 2004, et, œuvrant dans le pays colonisateur, elle a notamment forgé le projet d'une révision du procès de Kimbangu. En France, la création d'une maison d'édition, Mandala et EKI éditions, participe de ce souci de l'histoire et de la mémoire. C'est dire que, par rapport au kimbanguisme, cette diaspora tend à s'ériger de plus en plus en une instance à la fois réflexive et programmatique. Les théories d'Appadurai relatives aux *ethnoscapes* me semblent particulièrement suggestives à cet égard. Prendre en considération ces « landscapes of group identity (...) around the world » (Appadurai 1995 : 191) me semble exiger de l'ethnologue qu'il dissocie la construction de l'identité du groupe de son homogénéité spatiale. Les divers *scapes*⁸, *paysages*, qu'Appadurai invoque pour catégoriser les divers types de flux culturels mondiaux, sont, selon lui, « les briques de construction de ce que j'aimerais appeler, élargissant ainsi le concept de Benedict Anderson, les *mondes imaginés*, c'est-à-dire les multiples mondes constitués par les imaginaires historiquement situés de personnes et de groupes dispersés sur la planète » (Appadurai 2001 : 69). La question demeure pour moi de déterminer dans quelle mesure et de quelle manière la diaspora kimbanguiste – en tant qu'elle est expatriée, déracinée et, partant, davantage fracturée dans son identité – participe au travail de reconfiguration identitaire (voire à certains replis identitaires) de l'imaginaire kimbanguiste. A l'inverse, il m'importe aussi d'interroger ce que ce travail de reconfiguration(s) identitaire(s) – du fait de la présence de forces centrifuges et décentralisatrices au sein du kimbanguisme – recèle d'implicite pour ce dernier.

Au Congo, mon immersion fut totale. J'ai résidé – à chaque séjour – sur trois sites du kimbanguisme : d'abord, le centre d'accueil kimbanguiste de Kinshasa (commune de

7. Le site officiel se trouve actuellement à l'adresse suivante : www.kimbanguisme.net

8. Ethnoscapes, idéoscapes, technoscapes, mediascapes et finanscapes.

Kasa-Vubu), ensuite, Nkamba, dans le Bas-Congo, la ville sainte, où naquit Kimbangu, et appelée « La Nouvelle Jérusalem », et, enfin, à la Faculté de Théologie kimbanguiste, à Lutendele⁹, aux confins de Kinshasa. Mon arrivée fut comprise à la lumière d'une prophétie de Kimbangu : « Ceux qui vous ont persécutés viendront à vous ». Après quelques semaines durant lesquelles, en dépit de mon respect scrupuleux des obligations protocolaires, j'échouai totalement à obtenir des informations significatives, j'appris que les travaux que des chercheurs occidentaux avaient consacrés à l'Eglise étaient jugés nocifs pour cette dernière. Non sans étonnement – et ce scénario devait se répéter – j'ai constaté que c'est précisément lorsqu'un membre influent de l'Eglise me signifia de cesser mes recherches que d'autres me prirent sous leur protection et me montrèrent comment obtenir des informations. Je pris ainsi conscience de tensions, sinon de partages, entre des groupes informels à l'intérieur de l'Eglise. En somme, les représentations diversifiées relatives à mon statut effectif (sexe, âge, nationalité, profession) ont suscité des réactions concurrentes de confiance ou de méfiance. Ces réactions ont, en retour, constitué pour ma réflexion des révélateurs d'enjeux idéologiques jusque-là insoupçonnés et des indices de l'existence de groupes officieux. Par ailleurs, j'ai le sentiment que mon étrangeté a permis, dans le contexte de crise de l'Eglise, des témoignages inattendus. Les confidences que me firent certains semblèrent en inciter d'autres, qui m'avaient d'abord opposé mutisme et rejet, à m'en faire à leur tour. Ainsi, au terme de mon premier séjour à Kinshasa, l'un des proches conseillers des Chefs spirituels successifs me fut présenté par un dignitaire kimbanguiste, lequel s'était montré particulièrement hostile à ma présence jusque-là. Au terme de l'entretien enregistré, il me dit : « Maintenant s'agissant de ce qui va arriver, nous avons eu le courage de vous parler de certaines choses : de *Kongo dia Ntatu*, de la ligue, du monde qui se réunira autour de Nkamba. Ça, ce n'est pas connu. Ce sont des révélations qui ont été faites à certains de ses collaborateurs par son Eminence [Joseph Diangienda], pour que, quand ces choses vont se réaliser, nous puissions nous souvenir que ça a été dit à l'avance. Mais nous pensons que c'est important de divulguer ça » (entretien Kinshasa 1997).

Au Congo, à Kinshasa et à Lutendele, je procédai à de nombreux entretiens individuels et collectifs. Je récoltai, entre autres matériaux, des numéros du bi-mensuel officiel de l'Eglise, *Le Kimbanguisme Info*, des publications kimbanguistes officielles ou officieuses, des mémoires réalisés à la Faculté de Théologie depuis les années 1970, des enregistrements de la télévision kimbanguiste *Kintwadi*, des cassettes vidéo enregistrées lors d'événements (sacrements et fêtes kimbanguistes, discours des Chefs successifs) ou lors des cultes, des photos, des affiches, des textes des cantiques kimbanguistes. Cela va sans dire, vivant parmi les Kimbanguistes du matin au soir, j'observai et pris note de tout ce dont était faite leur vie quotidienne, profane et sacrée¹⁰.

Lors de mes séjours à Nkamba, généralement d'une durée de quelques jours, c'est davantage à un pèlerinage que j'étais conviée. Les visites des lieux saints (mausolées,

9. Lutendele est un site sacré pour les Kimbanguistes : le lieu, selon l'historiographie kimbanguiste, où, en 1921, Kimbangu, arrêté depuis peu par l'Administration coloniale, aurait été introduit dans un tonneau rempli de produits toxiques et jeté dans le fleuve. Il serait alors sorti du tonneau et des eaux. Ligoté et enchaîné, il aurait été à nouveau plongé dans le fleuve, dont il serait sorti pour marcher sur les eaux.

10. Entre autres, les salutations matinales du Chef, les rencontres et activités des nombreuses associations kimbanguistes officielles, les cultes, les « soirées spirituelles », les *beko* (groupes de prière), les baptêmes, les bénédictions des enfants, les funérailles.

temple, étang sacré, etc.) furent ma seule occasion d'interroger mes hôtes et de comprendre pourquoi, au-delà de ces visites, seule l'observation était de mise. En effet, aucune enquête approfondie n'était envisageable; elle eût paru, d'une manière, sacrilège. Car, aux yeux des Kimbanguistes, Nkamba, le village natal de Kimbangu, est tout à la fois une réplique de la Jérusalem d'Israël et une anticipation de la Jérusalem céleste dont il est question dans l'Apocalypse. Les lieux saints et les constructions matérielles de Nkamba manifestent cette double signification¹¹. Mais plus qu'à une utopie kimbanguiste, Nkamba s'apparente à ce que Michel Foucault a nommé une *hétérotopie*¹², c'est-à-dire une utopie réalisée. Les escaliers au sommet desquels se trouvent le temple et tous les lieux saints de l'Eglise symbolisent l'échelle de Jacob (Genèse 28, 12). Pour les Kimbanguistes, le temple et le royaume de Dieu seraient descendus sur terre lors l'inauguration du temple de Nkamba, en 1981, mais seuls quelques élus appartenant à l'Eglise seraient à même de les percevoir et de vivre parmi les saints. L'eschatologie kimbanguiste est une eschatologie partiellement réalisée.

La durée prolongée de ma présence sur les sites kimbanguistes a rendu possible une prise en considération de la dimension événementielle en tant que celle-ci dérange les structures institutionnelles, les discours et les pratiques établis. Les années 1990 sont pour l'Eglise, et, comme, on le sait, pour le Congo lui-même, des années de crise et de transition. L'Eglise s'est trouvée affaiblie par le décès, en 1992, du très charismatique Joseph Diangienda, le fils de Kimbangu, qui fut le Chef spirituel (*Mfumu a nlongo*) de l'Eglise pendant plus de trente ans, et auquel allait succéder, jusqu'en 2001, son frère Salomon Dialungana. La disparition de Diangienda a autorisé la manifestation de forces disruptives que j'ai, depuis lors, interprétées en termes d'hétérodoxie doctrinale¹³, d'ethnicité¹⁴ et de dispersion des pouvoirs charismatiques, c'est-à-dire d'extension accrue des pratiques de devins-guérisseurs, les *mbikudi*¹⁵.

A ces forces centrifuges se sont ajoutées de récentes velléités de décentralisation de l'Eglise. Alors que Salomon Dialungana Kiangani venait de décéder le 16 août 2001, son propre fils, Simon Kimbangu Kiangani reçut officiellement l'investiture le 12 octobre¹⁶ 2001 : les statuts de l'Eglise prévoyaient pour les vingt-cinq autres petits-fils de Kimbangu le titre de Chefs spirituels adjoints. Mais une majorité d'entre eux, qui

11. J'évoquerai l'étang sacré où Kimbangu accomplissait ses guérisons en 1921, et qui est identifié à l'étang de Béthesda, ou encore la colline sur laquelle est sise Nkamba et qui est identifiée à Sion. Parmi les constructions effectuées à Nkamba depuis l'indépendance : le temple considéré comme le temple de la Nouvelle Alliance, le mausolée de Kimbangu assimilé à l'Arche de l'Alliance, etc.

12. Pour le dire rapidement, Foucault en parle comme de « contre-espaces », d'« utopies localisées », de « lieux réels hors de tous les lieux » (Foucault dans Defert 2003). Voir aussi la version modifiée de cette conférence (Foucault 2001).

13. C'est-à-dire prenant des libertés à l'égard de l'orthodoxie protestante imprimée par Diangienda.

14. En dépit du projet d'universalité et de l'antitribalisme proclamés par l'Eglise.

15. Pratiques tolérées mais, jusqu'à ce jour, interdites parce qu'attribuées aux faux prophètes.

16. La date du 12 octobre correspond tout à la fois à celle du décès de Simon Kimbangu, dans la prison d'Elisabethville, et à celle de la naissance de Simon Kimbangu Kiangani (le Chef actuel de l'Eglise) lequel serait né le jour même du décès de son grand-père (12 octobre 1951). Simon Kimbangu Kiangani est, pour les Kimbanguistes qui le suivent, la réincarnation de son grand-père, dont l'Eglise a proclamé officiellement depuis une dizaine d'années qu'il était l'incarnation de l'Esprit Saint.

entendaient partager le pouvoir au même titre que Simon Kimbangu Kiangani, tentèrent de boycotter la cérémonie en se regroupant ce jour-là à Monkoto, la résidence, à Kinshasa, du Chef Diangienda, décédé en 1992. Le 16 octobre 2001, le Chef spirituel et le Collège international convoquèrent une Assemblée générale à Nkamba, à l'issue de laquelle il fut décidé d'écarter de la gestion de l'Eglise les petits-fils contestataires. Un schisme¹⁷ traverse l'Eglise depuis lors et s'étend partout où le kimbanguisme est implanté, en Afrique centrale, en Europe et aux Etats-Unis. Précisément, les petits-fils dissidents, dont la plupart résident à l'étranger, entendent jouir, au niveau de leurs pays d'accueil respectifs, du statut de Chefs spirituels à part entière et d'une autonomie dans l'administration des paroisses de ces pays. Actuellement, deux cultes distincts sont célébrés dans ces pays de la diaspora. Au Congo, Nkamba est délaissée par la dissidence, qui a fait de Monkoto, l'ancienne résidence de Diangienda à Kinshasa, un véritable lieu sacré, au même titre que Nkamba. En août 2001, j'arrivai à Kinshasa au lendemain du décès du Chef : l'émotion suscitée par ce décès et les rumeurs de tensions autour de la succession libérèrent des discours sur le pouvoir spirituel et temporel du Chef, ainsi que des témoignages sur les dissensions idéologiques et théologiques au sein de l'Eglise. Dans ce contexte, je dois le dire, il m'a été vivement conseillé par le Pasteur national de l'Eglise en Belgique de ne pas me rendre sur les sites ni chez les membres de la dissidence, du fait de ma position, qu'il a qualifiée de position de « personnage public » de l'Eglise. Ce que j'ai respecté scrupuleusement.

Si, en 1996, mon illusion d'ethnologue néophyte me laissait croire que le kimbanguisme, en tant qu'institution établie, devait constituer un objet aux contenus bien définis et aux contours circonscrits, j'en vins progressivement au constat opposé : mon objet était fragmenté, éclaté et ramifié. Les sites strictement kimbanguistes observés au Congo et dans la diaspora ne constituaient pas un *single-site* simplement délocalisé. Leur diversité déplace les structures institutionnelles. Aussi ma démarche s'apparente-t-elle à la démarche *multi-située*, pratique ethnographique que George Marcus a nommée et théorisée. Au-delà de sites strictement kimbanguistes, j'ai été amenée progressivement à examiner d'autres sites, connectés au kimbanguisme, parfois localisables, parfois diffus et acéphales. Ces déplacements par ramifications ont eu pour effet de fragmenter toujours plus l'espace de mon objet et d'en décentrer, d'une manière, les lieux de pouvoir et de construction idéologique. L'impulsion m'a été donnée par l'observation des forces centrifuges évoquées plus haut. Il m'est apparu que ces déplacements puisent à des sources extérieures au kimbanguisme, à des pratiques ou à des discours que l'on retrouve dans la société congolaise. Dès lors, mes recherches ont logiquement dû prendre en compte et approcher d'autres mouvements ou phénomènes tels que, par exemple, le *Dibundu dia Kongo*¹⁸ ou les Eglises du Réveil¹⁹. Si les aléas des rencontres et des confidences furent

17. Entre le Chef spirituel - soutenu par le Collège international (les « douze » *bambuta*) et ses frères et soeurs (les enfants de Dialungana) - et les autres petits-fils de Simon Kimbangu (enfants de Diangienda et de Kisolokele).

18. Car l'ethnicité développée par une frange de Kimbanguistes tisse des liens – que certains Kimbanguistes ne m'ont pas dissimulés – avec des mouvements tels que le *Dibundu dia Kongo* au Congo, lui-même ramifié en Europe dans la communauté *Ne Kongo*.

19. Parce qu'en effet, la pratique des devins-guérisseurs (*mbikudi*) s'apparente à celle que l'on trouve dans les Eglises du Réveil, qui ont investi le champ religieux congolais depuis le début des années 1990.

pour une bonne part à l'origine de mon intérêt pour les forces centrifuges au sein du kimbanguisme, c'est résolument que j'ai choisi d'en approfondir les sources endogènes et exogènes. A cet égard, la métaphore du « suivre » ou du « pister » (*following, tracking*) que Marcus emploie pour « évoquer cette logique d'espace mouvant de l'ethnographie issue des confins du travail de terrain » (Marcus 2002 : 6) éclaire, dans une certaine mesure après coup, mes démarches effectives. Marcus conçoit la recherche multi-située comme élaborée à partir de « chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of ethnography » (Marcus 1995: 5). La complexité d'une telle méthode n'est nullement l'indice d'une approximation. Elle ne traduit rien d'autre, à mes yeux, que l'exigence d'interroger les processus de délocalisation, les flux de personnes et d'idées, qui déplacent aujourd'hui jusqu'aux objets ethnographiques apparemment les plus circonscrits.

Références bibliographiques

- AMSELLE, Jean-Loup, 2001. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion.
- APPADURAI, Arjun, 1995 [1991]. « Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology », in Richard F. Fox (éd.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, pp. 191-210. Santa Fe, New Mexico : University of Washington Press.
- APPADURAI, Arjun, 2001. *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot.
- DEFERT, Daniel, 2003. *L'espace s'écoute*, livret du CD Michel Foucault, *Utopies et hétérotopies*. Paris : INA, « Mémoire vive ».
- FOUCAULT, Michel, 2001. « Des espaces autres », *Dits et écrits*, t.II, (360), pp. 1571-1581. Paris : Gallimard.
- GHASARIAN, Christian (éd.), 2004. *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris : Armand Colin.
- GODELIER, Maurice, 2004. « Briser le miroir du soi », in Christian Ghasarian (éd.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, pp. 193-212. Paris : Armand Colin.
- LUMPUVIKA NZEKANI, André, 2004. « L'étude d'Anne Mélice doit servir de réveil aux Kimbanguistes », *Kimbanguisme, Espoir du monde*, 2, pp. 1-2.
- MARCUS, George E., 1995. « Ethnography In/Of the World System : the Emergence of Multi-Sited Ethnography », http://cio.ceu.hu/extreading/CIO/Marcus_on_multi_local_fieldwork.html, pp. 1-11. Publié dans *Annual Review of Anthropology*, 24 (1995), pp. 95-117.
- MARCUS, George E., 2002. « Au-delà de Malinowski et après *Writing Culture* : à propos du futur de l'anthropologie culturelle et du malaise de l'ethnographie », *ethnographiques.org* (<http://www.ethnographiques.org/documents/article/arArMarcus.html>), 1, pp.1-10.
- MARY, André, 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris : Cerf.
- MELICE, Anne, 2001. « Le kimbanguisme : un millénarisme dynamique de la terre aux cieux », *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, 47 (suppl.), pp. 35-54.
- WEBER, Max, 2003. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris : Gallimard.