

Dans l'étau d'une enquête sous tension.

La liberté du chercheur en contexte hiérarchique (Congo -
Brazzaville)

Fred O. Biyela

Ceped, Université de Paris - IRD

Sociétés politiques comparées, 52, septembre-décembre 2020

ISSN 2429-1714

Éditeur : Fonds d'analyse des sociétés politiques, FASOPO, Paris | <http://fasopo.org>

Citer l'article : Fred O. Biyela, « Dans l'étau d'une enquête sous tension. La liberté du chercheur en contexte hiérarchique (Congo-Brazzaville) », *Sociétés politiques comparées*, 52, septembre/décembre 2020, http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia2_n52.pdf



Dans l'état d'une enquête sous tension. La liberté du chercheur en contexte hiérarchique (Congo-Brazzaville)

Résumé

Cet article procède à un retour réflexif sur les conditions du recueil des données. En problématisant la liberté du chercheur en situation d'enquête, l'auteur s'attache à comprendre les difficultés d'une étude empirique menée au Congo-Brazzaville au sein d'une institution religieuse divisée en plusieurs réseaux antagonistes. Dans un contexte fortement hiérarchisé, il analyse la manière dont certains acteurs, du haut et du bas, ont progressivement mis en œuvre des procédures visant à contrôler le chercheur. L'auteur montre également les modalités de contournement de ces obstacles sur un terrain sensible.



Fieldwork under Tension. Freedom of Research in a Hierarchical Context (Congo-Brazzaville)

Abstract

This article provides a reflexive feedback on the conditions of data collection. By problematizing the researcher's freedom on the field, the author seeks to understand the difficulties of an empirical study conducted in Congo-Brazzaville within a religious institution divided into several antagonistic networks. He also shows the way in which the actors, from above and below, have progressively set up procedures to control the researcher in this highly hierarchical context. In this article, the author discusses how he overcame such obstacles in a sensitive field.



Mots-clés

Conflits intergénérationnels ; Congo-Brazzaville ; Église de Zéphirin ; hiérarchies sociales ; liberté scientifique ; méthodologie ; pouvoir ; réflexivité ; religion et politique.



Keywords

Church of Zephirin; Congo-Brazzaville; freedom of research; intergenerational conflicts; methodology; power; reflexivity; religion and politics; social hierarchies.

Les conditions de recueil des données varient selon les contextes ethnographiques : autoritarisme politique, « domination de la raison d'État¹ », mécanismes de production de « chercheurs en péril² », problématique de la « claustration » de chercheuses confrontées à la « norme patriarcale et islamo-conservatrice³ ». Faisant suite aux travaux menés en « terrain sensible⁴ », et en faisant un pas de côté par rapport à cette problématique, cet article propose un retour réflexif sur la liberté du chercheur en situation d'enquête, à partir d'une institution religieuse fortement hiérarchisée et politisée⁵.

Longtemps demeurée sans étude approfondie, l'Église de Zéphirin figure pourtant parmi les mouvements prophétiques les plus illustratifs du Congo postcolonial. Son prophète, Lassy Simon Zéphirin (1905-1974), avait été contraint à s'exiler au Congo-belge, de 1920 à 1947, pour échapper aux travaux forcés de la colonisation. Durant ces deux décennies, il entreprit de nombreux voyages comme matelot en Europe et en Amérique du Nord. C'est le 5 juillet 1948 que Lassy fonda son mouvement, officiellement appelé Église du « Christianisme prophétique en Afrique » (en sigle CPA), bien avant son séjour dans un ashram en Inde, ashram de la « Divine Life Society » à Rishikesh (juillet 1968-janvier 1969), séjour au terme duquel il reçut le titre de « Sri Lassy ».

Active au Congo-Brazzaville, en République centrafricaine, au Gabon et en Angola, cette Église actualise les manifestations messianiques du royaume Kongo, telles qu'elles ont notamment été documentées par Georges Balandier dans ses travaux relatifs aux « Brazzavilles noires⁶ ». Ces travaux analysent la tradition prophétique de ce royaume, quand des missionnaires catholiques européens y arrivèrent en 1490 peu après le navigateur portugais Diogo Cão en 1483. C'est dans cette même tradition que s'inscrit le mouvement de Zéphirin, lequel se fonde surtout sur le militantisme contemporain de Simon Kimbangu (1887-1951) et André Matsoua (1899-1942), dans le contexte de l'après-guerre marqué par une volonté d'émancipation face aux colonisations belge et française. Formalisée en 1960, l'indépendance du Congo-Brazzaville favorisa la diffusion de ce mouvement politico-religieux à travers tout le territoire national, au détour d'alliances politiques que le prophète Lassy avait préalablement nouées avec les nouvelles autorités congolaises⁷. L'institutionnalisation de ce mouvement comme Église lui donna en outre une allure de « religion d'État⁸ » ; une Église dont l'histoire est liée à celle du Congo-Brazzaville⁹. La mort du prophète en 1974 entraîna cependant des divisions au sein de son Église, avec l'apparition de « tendances », dirigées chacune par un chef légitimement investi en présence des autorités de l'État.

C'est à partir de 1983 que survint la plus grande scission en son sein, lorsque l'État engagea un processus de destitution du successeur choisi par le prophète. Ce chef de l'Église fut alors remplacé par un fils de Lassy, alors proche du ministre de l'Intérieur et membre du présidium de la section internationale du parti unique¹⁰. Le gouvernement de la République avait en effet organisé une élection au sein de l'Église prophétique. Les perdants – fidèles du successeur détrôné – avaient boycotté ce scrutin, qualifié de manœuvre étatique, visant à écarter leur chef. Le refus de ce dernier de se soumettre aux ordonnances du ministre de l'Intérieur donna lieu à une répression militaire qui, le 31 janvier 1984, fit sept morts dans l'enceinte de la résidence du prophète, siège de l'Église. Le successeur destitué et plusieurs dizaines de ses fidèles furent incarcérés à la base militaire de Pointe-Noire pendant un mois, jusqu'à l'intervention du président Denis Sassou Nguesso

¹ Schlüter, 2006, 352.

² Colonomos et al., 2020.

³ Samson, 2020, 18-22.

⁴ Becker, 1967 ; CURAPP, 1998 ; Lamarche, 2015.

⁵ Cet article résulte de seize mois d'enquête de terrain menée principalement à Pointe-Noire entre 2013 et 2017, dans le cadre d'une recherche doctorale sous la direction d'Olivier Leservoisier. La thèse – qui sera publiée aux éditions Karthala (collection « Les Afriques ») – porte sur les modes de gouvernance de l'Église de Zéphirin dans leur articulation aux logiques étatiques, religieuses et lignagères (Biyela, 2019).

⁶ Balandier, 1952 ; 1971.

⁷ La reconnaissance officielle par l'État devenu indépendant, via le ministère de l'Intérieur, eut lieu le 25 octobre 1960, sous le récépissé portant le numéro 625/INT- AG du 25.10.1960.

⁸ Moukoko, 1999, 86.

⁹ Dans cet État d'Afrique centrale où s'imbriquent le politique et le religieux, aux marges de la laïcité constitutionnelle, l'étroite proximité entre le prophète Lassy et le président Marien Ngouabi permit aux deux alliés de mutualiser leurs actions diplomatiques pour l'indépendance de l'Angola survenue en 1975.

¹⁰ Il s'agissait du pasteur André Lassy (mort en 1985), frère aîné du pasteur Antoine Lassy, actuel chef de l'Église.

qui décida de les libérer. Bien qu'explicités, les entremises étatiques s'appuyaient également sur des conflits intergénérationnels marqués par des actions « subversives » de la jeunesse ecclésiale qui s'insurgeait contre l'autorité du chef de l'Église¹¹.

La période récente a vu la résurgence des tensions liées à la succession du prophète, comme j'ai pu l'observer durant les seize mois de mon enquête principalement menée à Pointe-Noire entre décembre 2013 et août 2017. Mes séjours répétés ont coïncidé avec l'investiture, en 2016, du plus jeune fils de Lassy comme chef de l'Église. Cependant, l'investiture n'a pu faire l'unanimité, alors que subsistent les conflits intergénérationnels qui conduisent les acteurs religieux à solliciter l'arbitrage des institutions étatiques. Nombre des interventions policières – qui visent à rétablir l'ordre – « se déroulent, armes à la main, au sein même des lieux de culte », tandis que certains fidèles « sont régulièrement soumis à des gardes à vue dans les locaux de la police¹² ». Ce contexte de crises ne m'a pas épargné, soucieux que j'étais de diversifier mes sources dans un périlleux travail de récolte de données. Mon autonomie s'est en effet heurtée à des velléités d'influence sur l'élaboration de mon travail scientifique. L'ensemble de ces procédures ont pris la forme d'une pression exercée sur moi, tant au niveau de la collecte des données qu'au niveau de leur interprétation. Il en est ainsi du « protocole » mis en place par le chef de l'Église pour « encadrer » ma recherche, tentative de tutelle qui sera décrite et analysée plus bas.

Expression de « l'inquiétude ethnographique¹³ », ces conditions d'enquête rappellent à la fois nombre de travaux menés en contexte de hiérarchies sociales¹⁴ et ceux relatifs à « la pratique du terrain “chez soi”¹⁵ ». De façon concrète, comment comprendre les modalités d'action des enquêtés visant à contrôler l'ethnologue ? Comment contourner les difficultés liées à la poursuite de l'enquête ? Peut-on envisager une co-production scientifique entre le chercheur et des réseaux d'interlocuteurs caractérisés par des positions inconciliables ? Les réponses à ces questions permettront de rendre compte des conditions réelles de production des données. Loin de relever d'un exercice narcissique, ni d'une anthropologie introspective, cette analyse de l'interaction d'enquête exprime une indispensable objectivation de la recherche au service de la production des savoirs qui viennent recouper les résultats des observations sur le terrain. Marquée de non-dits ou de tensions peu verbalisées, la situation d'enquête est en ce sens appréhendée comme une situation sociale en partie révélatrice de l'objet d'étude proprement dit.

Les analyses montreront aussi les difficultés de mener une enquête sur le proche, lorsque l'avantage « d'être du cru¹⁶ » s'accompagne de l'inconvénient de la proximité culturelle, laquelle soumet le chercheur aux injonctions des autorités hiérarchiques. La diversification des interlocuteurs permet toutefois de se démarquer du discours officiel pour s'intéresser aux procédures, aux verbalisations spontanées, à la « culture matérielle¹⁷ » et à l'investissement politique du corps de toutes les strates pyramidales. L'efficacité d'une telle approche repose sur l'importance « de ne pas s'en tenir qu'au discursif pour appréhender les hiérarchies sociales¹⁸ ».

Un apport heuristique important – qui va bien au-delà de la recherche sur les terrains « difficiles » – concerne les modalités de construction de la liberté scientifique. Je montrerai que celle-ci n'est pas une donnée première, mais résulte plutôt d'un ensemble de techniques d'enquête et de tactiques adaptées à la situation du terrain. La liberté scientifique peut donc se construire dans l'adversité et la contrainte, par un travail méthodologique. Autrement dit, le terrain ethnographique peut se rendre d'autant plus fertile qu'il est astreignant, voire anxigène. Les analyses permettront en ce sens d'appréhender la manière dont le jeu sur les antagonismes et les conflits au sein de l'Église prophétique ont favorisé la collecte des données. Il en est allé ainsi de ma présence dans un réseau, souvent interprétée comme légitimatrice des actions de celui-ci :

¹¹ Après sa destitution, le successeur immédiat du prophète (Louis-Gaspard Sakala) fut réhabilité à la suite d'une médiation conduite par l'État. Pour mieux comprendre la complexité des enjeux politiques de la scission survenue au début des années 1980, voir Biyela, 2018a.

¹² Ibid., 61.

¹³ Fassin, 2008.

¹⁴ Leservoisière, 2005a ; 2005b.

¹⁵ Campigotto et al., 2017. Naturalisé français, je suis originaire du Congo-Brazzaville.

¹⁶ Diawara, 1985.

¹⁷ Warnier, 2011.

¹⁸ Leservoisière, 2005a, 24.

les acteurs concernés ont alors calculé que l'ethnologue prendrait en compte leur approche, au regard des divergences internes.

Autour de la liberté du chercheur en situation d'enquête gravitent par ailleurs des thèmes sous-jacents qui sont liés les uns aux autres : rapport entre religion et politique, problématique de la scission dans les mouvements prophétiques, transmission du charisme, question de la tension entre les groupes d'âge, limites de la possibilité d'une vraie co-production scientifique. De toute évidence, la problématique de la liberté du chercheur sur un terrain sensible ne constitue pas un isolat épistémologique. Elle reste tributaire des représentations locales, du rapport au monde des individus, de leur histoire politique, et de bien d'autres facteurs empiriques observables sous plusieurs angles d'approche.

En variant les échelles d'analyse – qui prennent en compte la situation politique du Congo-Brazzaville –, je contextualiserai les productions hiérarchiques et la présence de réseaux antagonistes au sein de l'Église prophétique. Les difficultés de l'enquête seront également analysées à l'aune des conflits intergénérationnels et des contraintes visant à limiter l'autonomie du chercheur.

MISE EN CONTEXTE DES DIFFICULTES DE L'ENQUETE

Ma réflexion sur un terrain conflictuel nécessite l'évocation de mes surprises. Ma position de « insider anthropologist¹⁹ » induit certes une relative proximité culturelle avec mes interlocuteurs, mais les interactions ont révélé des situations étonnantes. Aussi, mon étude – qui paraît relever de la recherche sur le « proche²⁰ » – demeure marquée par le « décentrement » et « l'atout de l'étrangeté » permettant de « voir autrement le monde social²¹ ».

La familiarité à l'épreuve de l'altérité

Force est de constater que l'« avantage de pouvoir d'emblée communiquer avec la population dans sa langue » ne peut empêcher le « dépaysement total²² ». Phénomène de la transe, mode de vie rural de jeunes citadins, discours sur le sorcellaire, musiques traditionnelles, registres langagiers : ces circonstances suscitent un étonnement constant, voire le « retournement des altérités²³ » en vertu duquel des chercheurs socialisés en ville ou à l'étranger « entretiennent un tout autre rapport avec le savoir local que les leurs encore restés sur place²⁴ ». En ce sens, mon statut de chercheur autochtone traduit une « étrange familiarité²⁵ » qui ne présente pas forcément des évidences. Je me croyais dans un monde ethnographique marqué de certitudes spontanées, je me vis embarqué dans un océan d'événements inattendus et de vagues de procédures souvent surprenantes. Par conséquent, l'évidence d'une familiarité étrange s'arrime à la conviction d'une étrangeté familière ressentie dès les premiers instants de l'enquête.

Réputée efficace dans la lutte contre la sorcellerie et dans les pratiques de « guérison divine²⁶ », l'Église de Zéphirin se heurte pourtant à des préjugés qui témoignent d'une méconnaissance ou d'une mauvaise interprétation de ses dispositifs rituels. La présence d'une énorme sculpture de python bien dressée dans le temple de Mvou-Mvou (un quartier de Pointe-Noire) déchaîne des discours méprisants. Ce reptile en béton évoque à la fois le serpent d'airain fabriqué par Moïse et les représentations locales du pouvoir. Outre le fait d'être perçue différemment des autres confessions religieuses, l'Église de Zéphirin est hâtivement accusée d'invoquer les « sirènes », ce qui pour certains chrétiens congolais constituerait une étrangeté, voire une sorte de paganisme. L'enquête de longue durée m'a cependant permis de comprendre que mes interlocuteurs du Christianisme prophétique en Afrique opèrent un « travail syncrétique²⁷ » lorsqu'ils valorisent la cosmologie

¹⁹ Narayan, 1993, 671. Je suis *insider* en tant que Congolais, mais je ne suis pas membre de l'Église de Zéphirin. Mon premier contact avec l'institution prophétique remonte au début de mon enquête, lorsqu'en janvier 2014, un proche ami me présenta à son oncle (le pasteur Elie) qui assurait l'intérim du chef du CPA.

²⁰ Abélès, 2004, 37.

²¹ Beaud et al., 2010, 36.

²² Erny, 2005, 13.

²³ Copans, 2000, 23.

²⁴ Diawara, 2010, 481.

²⁵ Ouattara, 2004.

²⁶ Tonda, 2000 ; 2002.

²⁷ Mary, 1999.

locale et qu'ils invoquent les entités *bakisi basi* (pluriel de *nkisi si*). Celles-ci ne sont pas des « sirènes », contrairement à la traduction française, qui est inadaptée et source d'assignation d'une identité religieuse erronée. Les *bakisi basi* (dont la traduction littérale serait *nkisi* [force] du pays) désignent en langue vili²⁸ les ancêtres tutélaires des clans et lignages²⁹. Au-delà de l'espace culturel de Loango, ces réalités lignagères s'observent dans bien d'autres sociétés, au regard des considérations cosmologiques et du rapport au monde des individus.

Si certaines pratiques rituelles favorisent l'exotisation des fidèles dans leur propre pays, les conflits internes conduisent ces derniers à se produire eux-mêmes comme altérité mutuelle selon qu'ils se réclament d'un réseau ou d'un autre³⁰. Ils s'attribuent réciproquement des noms péjoratifs. Il leur arrive ainsi de qualifier les autres du nom d'un réseau de téléphonie mobile et d'Internet dénommé *Warid*. Bien implanté au Congo-Brazzaville, ce réseau numérique a été racheté par un autre opérateur téléphonique plus puissant. Pour ainsi dire, le *Warid* au sein de l'Église de Zéphirin, c'est le fidèle considéré comme un adversaire. L'irruption du vocabulaire numérique illustre l'influence de la globalisation au sein d'une Église prophétique qui matérialise ses espaces d'affinité en termes de réseaux et de « grades » hiérarchiques.

Hierarchies formelles et réseaux conflictuels

Organisée depuis son apparition sous la forme d'une hiérarchie pyramidale, l'Église de Zéphirin fixe des grades subordonnés les uns aux autres : ministère du culte (pasteurs et évangélistes) en haut de la pyramide, diaconat au milieu, « garde religieuse » (ou surveillants), chorale et nouveaux arrivants en bas. Tous ces grades sont des appareils disciplinaires auxquels on accède à la suite d'une appréciation de la direction de l'Église. Médiation matérielle, les broderies de l'habit rituel (appelé soutane) différencient les fidèles selon leur grade dans la hiérarchie. La distinction s'opère aussi dans l'investissement spatial du temple, puisque à chaque grade correspond une place précise. Ces marqueurs hiérarchiques – qui caractérisent également d'autres confessions religieuses – diffèrent pour l'Église de Zéphirin dont l'ensemble des fidèles portent une soutane. Bien plus, l'homogénéisation liturgique des fidèles laïcs catholiques et protestants (distincts des membres du clergé) tranche avec la catégorisation de l'ensemble des fidèles de Zéphirin en termes de grades.

Les hiérarchies établies sont toutefois susceptibles d'être remises en cause. Dans cette perspective, les chorales – qui figurent au bas de la pyramide hiérarchique – se sont réorganisées depuis les années 1980 en s'autonomisant au sein du « département de la jeunesse », catégorie socio-politique sans limite d'âge. À la fonction rituelle des chantres, se greffent les prérogatives de gouvernement des « jeunes » capables de s'imposer devant les autorités sacerdotales, si bien que certains pasteurs brandissent la menace sorcellaire pour dissuader la résistance juvénile au regard des croyances et des normes lignagères communément admises³¹. Au détour de leurs répétitions de cantiques, les choristes organisent des réunions hebdomadaires durant lesquelles ils défient la hiérarchie ecclésiale en incitant les acteurs à contester l'ordre lignager dont les anciens sont les garants. La chorale devient ainsi un contre-pouvoir devant l'organe qui dirige l'Église, instance dénommée « Conseil sacerdotal » (ou simplement Sacerdoce). Composé de douze pasteurs, tous des hommes, le « Conseil sacerdotal » martèle qu'il est l'unique organe de l'Église doté du « pouvoir exécutif », comme l'indiquent plusieurs lettres circulaires et discours. Apparente rigidité que contredisent les procédures d'affaiblissement de cet ordre hiérarchique : « C'est la pyramide à l'envers. Les choristes veulent maintenant diriger l'Église. Ils boycottent les activités du Conseil sacerdotal ; ils refusent de donner leurs cotisations. On n'a jamais vu ça !³² ».

²⁸ Le vili est une langue du terroir de Loango. La plupart des conversations avec mes interlocuteurs se tenaient en munukutuba, la langue véhiculaire la plus parlée à Pointe-Noire.

²⁹ Hagenbucher-Sacripanti, 1973 et 1989 ; Martin, 1986 ; de Heusch, 2007 ; Biyela, 2018b. Par-delà le « travail syncrétique », cette Église prophétique – souvent incomprise et méconnue – met en œuvre une gouvernementalité lignagère, comme je l'ai montré dans Biyela, 2019.

³⁰ À la place du mot « réseau », ils utilisent parfois le vocable « aile » (par exemple « l'aile du pasteur Tchiyoko ») pour désigner les fidèles qui reconnaissent ce dernier comme leur chef d'Église. Ancien juge d'instruction devenu haut fonctionnaire du ministère de la Justice, le pasteur supérieur Joseph Tchiyoko dirige le plus grand réseau de la tendance de l'« Église lassyste ». Pour plus de précisions sur l'historicité de ces réseaux articulés à des entremises étatiques, voir Biyela, 2018a, 55-56.

³¹ Voir Biyela, 2018b, 80.

³² Entretien avec le pasteur Mamba, Pointe-Noire, 22 mars 2015. En octobre 2014, le chef de l'Église s'était lui-même adressé aux jeunes insoumis en ces termes : « Vous voulez m'imposer votre volonté ? C'est la pyramide à l'envers ! ».

L'inversion de la pyramide hiérarchique remonte en réalité à 2001, au moment de la mort du successeur immédiat du prophète, douloureux événement à partir duquel les choristes (devenus « jeunes ») s'étaient imposés pour empêcher trois pasteurs de prendre le pouvoir, chacun de ces derniers s'étant auto-proclamé chef de l'Église. Les médiations de l'État congolais et des autorités lignagères de Loango avaient permis une relative accalmie, jusqu'à l'arrivée en 2014 d'Antoine Lassy. Élu « pasteur supérieur », ce fils du prophète résidait en France, et était unanimement pressenti pour prendre la direction de l'Église, suivant des instructions laissées par son père. Le consensus autour du pasteur Antoine s'est en revanche effrité face aux tensions entre les deux principales « tendances » de l'Église (Christianisme prophétique en Afrique et Église lassyste), tendances dont chacune compte au moins deux réseaux antagonistes. Il en est ainsi du CPA qui comprend le « Conseil sacerdotal » opposé au « Comité de crise » essentiellement constitué des jeunes contestataires, accusés de reproduire dans l'institution prophétique les actions de la jeunesse marxiste-léniniste où avaient été formés les leaders de la jeunesse ecclésiale. D'après le chef de l'Église, « la situation est devenue plus grave depuis la mise en place d'un Secrétaire à la jeunesse³³ », dénomination et prérogatives empruntées à l'UJSC (Union de la jeunesse socialiste congolaise) qui était la « pépinière du PCT [Parti congolais du travail], l'ancien parti unique³⁴ ». C'est la raison pour laquelle l'autorité ecclésiale a souvent reproché aux jeunes de se comporter « comme des militants d'un parti politique », au point d'avoir transformé un temple en siège du parti³⁵.

Outre ses critiques sur les titres à connotation politique, l'actuel chef de l'Église réprovoque la manière dont la jeunesse ecclésiale reproduit le modèle de la jeunesse socialiste qui avait ses représentants dans les quartiers. De fait, la réplique politique en contexte religieux institue dans chaque paroisse un bureau de jeunes, composé de trois responsables : le « délégué paroissial à la jeunesse », le « dirigeant principal de la jeunesse », le « premier membre ». De plus, les « Conseil des dirigeants » et « Conseil des diacres [juvéniles] » tiennent des réunions hebdomadaires qui rassemblent plusieurs conseillers de la commune. Bureaucratiques, la composition et le fonctionnement du département de la jeunesse ne dépendent en aucune manière de la hiérarchie sacerdotale. Ainsi intégrées, ces reproductions politiques participent d'une gouvernementalité panoptique sous la forme d'une surveillance mutuelle : « Chacun, selon sa place, est surveillé par tous les autres ou par certains autres³⁶ ». Constamment poussé à justifier son « enquête », le chercheur ne peut échapper à cette surveillance, dans un pays politiquement instable.

UNE ENQUÊTE EN SITUATION DE TENSIONS POLITIQUES

Caméraman, photographe, journaliste : autant d'assignations fonctionnelles adressées au chercheur, en rapport avec les matériaux audiovisuels utilisés après avoir obtenu l'autorisation de prendre des images, en même temps que l'enregistrement des cantiques, des prédications et de certains entretiens. Le travail de terrain et ces outils numériques sont propices à une pluralité d'interprétations du « métier d'ethnologue ». La plus récurrente de ces désignations demeure celle de journaliste, qui m'a souvent obligé à préciser la nature de ma démarche. Les reportages et autres actions menés sur l'Église de Zéphirin et les recherches universitaires ne peuvent en effet être appréhendés de façon identique, les exigences des deux métiers n'étant pas les mêmes. Outre l'usage des outils audiovisuels, la confusion entre ethnologue et journaliste provient cependant de leur commune quête d'information. En août 2017, tandis que je collectais de précieuses informations sur la biographie du prophète et de son épouse auprès de leurs enfants Marie-Paule, Antoinette et le pasteur Antoine, ce dernier me fixa un rendez-vous au cours duquel il invita aussi des journalistes, pour ne pas faire « double emploi », d'après ses propres termes. Autrement dit, le travail de recherche est ici assimilé à celui de la presse. Un souci de calendrier du chef de l'Église et des journalistes m'a toutefois permis de poursuivre mes entretiens comme à l'accoutumée, sans les acteurs des médias invités.

³³ Entretien avec le pasteur Antoine Lassy, Pointe-Noire, août 2017. Ce pasteur supérieur est le seul chef d'Église dont il sera question dans cet article, puisque sa tendance (celle du CPA) illustre les conflits intergénérationnels auxquels j'ai parfois été mêlé.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ S'adressant aux jeunes en octobre 2014, le pasteur Antoine leur dit : « Vous ignorez que vous êtes dans un temple. Vous avez fait de ce lieu la case du parti », allusion faite au siège de l'ancien parti unique situé à quelques centaines de mètres de la paroisse où se réunissait la jeunesse ecclésiale contestataire.

³⁶ Foucault, 2001a, 201.

À ces confusions fonctionnelles s'ajoutent les amalgames que peut susciter une recherche « en milieu difficile³⁷ », laquelle impose un processus d'auto-désignation identitaire visant à faciliter des rapports intersubjectifs fondés sur une certaine transparence souhaitée par des acteurs méfiants. Comment parler d'enquête de terrain dans un pays qui a intériorisé près de trois décennies de régime communiste opérant une surveillance accrue des citoyens ? Le processus de démocratisation des années 1990 a certes permis le pluralisme politique et religieux ainsi que la liberté d'expression en Afrique. Ces changements n'ont toutefois pu aboutir à « une rupture avec les pratiques antérieures et à une recomposition de la classe politique » caractérisée par « son incapacité à promouvoir une véritable gestion démocratique de la société³⁸ ». À l'instar de « l'Angola des années 1990 et du début des années 2000 », la population congolaise a elle aussi « incontestablement souffert de la guerre, de la généralisation de l'illégalité et de la violence, des carences du système étatique et de la concentration des pouvoirs³⁹ ».

L'instabilité politique et la récurrence des conflits électoraux – qui participent de « la normalité de la guerre⁴⁰ » – ont instauré au Congo-Brazzaville un climat de peur de 2015 à 2018, années marquées par un changement constitutionnel à l'origine de la réélection du président de la République, Denis Sassou Nguesso, et par la résurgence des répressions politiques et des violences armées dans le département du Pool. Dans ce contexte de « guerre électorale⁴¹ » où se déroulait mon enquête, des témoignages évoquaient la présence discrète d'agents de renseignement capables d'élaborer des fiches individuelles, notamment dans les quartiers de Brazzaville et de Pointe-Noire. Prudentes, les populations ne parlaient guère politique dans les transports en commun, chacun redoutant d'être « fiché » ou arrêté pour « atteinte à la sûreté de l'État ». Ce climat rappelle les vingt-huit années de « Révolution congolaise » (1963-1991), théâtre idéologique des « variantes subsahariennes du socialisme⁴² ». Le recyclage de ces décennies de dérives marxistes-léninistes prolonge « l'ordre de la transgression » que Patrice Yengo définit comme une « nouvelle conformité, qui n'est pas prescriptive mais s'impose par la puissance argumentative de l'oppression étatique⁴³ ». Aussi la nécessaire prudence influence-t-elle le rapport aux outils de communication numérique dans une conjoncture particulière où « les téléphones sont écoutés, les conversations surveillées, les mails interceptés⁴⁴ ». Dans une conjoncture de limitation des libertés individuelles et d'arrestation d'opposants politiques, comment se présenter comme un « enquêteur » sans attirer l'attention des autorités politiques, et sans risquer d'inquiéter les sujets « enquêtés » ? Cette problématique rejoint celle d'Abderrahmane Moussaoui dans ses enquêtes effectuées en Algérie :

En raison d'une longue histoire de pratique bureaucratique et policière dans une société où l'enquête n'est perçue qu'à travers l'interpellation, il est particulièrement difficile d'instaurer une relation sereine entre enquêteur et enquêté comme le commandent les règles élémentaires en la matière. Car enquêter suppose être dévoilé⁴⁵.

Moussaoui questionne la position de l'enquêteur perçu comme « un représentant de l'État ». Sensible, le terrain de l'Église de Zéphirin interroge davantage le terme même d'*enquête* avec ses multiples interprétations en raison des hiérarchies et des reproductions politiques intra-ecclésiales⁴⁶. Bien plus, l'État congolais se caractérise par les velléités politico-policières d'un « régime constitutionnel autoritaire⁴⁷ » susceptible d'inquiéter les chercheurs.

L'historique proximité entre les institutions politiques et les fidèles de Zéphirin conduit ces derniers à solliciter l'État comme médiateur de leurs conflits, dans un évident « processus de domestication » qui le

³⁷ Boumaza et al., 2007.

³⁸ Massema, 2005, 13.

³⁹ Hibou, 2011, 91.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Bazenguissa-Ganga et al., 2012. D'après R. Bazenguissa-Ganga, I. Atondi, E. Ngodi et P. Yengo, la notion de « guerre électorale » ne renvoie pas nécessairement à des affrontements armés. Elle « ne se réfère pas seulement au moment effectif du vote [...] La guerre électorale est une guerre non seulement parce que les combats existent mais surtout parce qu'elle fonde un ordre politique, en tant qu'elle est déjà un dispositif de sélection des leaders », *ibid.*, 59-60.

⁴² Bayart, 1989, 47.

⁴³ Yengo, 2018, 2.

⁴⁴ L. Larcher, « Une situation tendue au Congo Brazzaville », *La Croix*, du 18 avril 2016 [en ligne], <https://www.la-croix.com/Monde/Afrique/Une-situation-tendue-Congo-Brazzaville-2016-04-18-1200754279>, consulté le 24 avril 2016.

⁴⁵ Moussaoui, 2001, 54.

⁴⁶ Je reviendrai plus bas sur l'aporie de l'*enquête* et de la *recherche*.

⁴⁷ Manangou, 2014.

produit en « une puissance docile et apprivoisée⁴⁸ ». Commissariats de police, états-majors militaires, préfectures, tribunaux, ministères de l'Intérieur et de la Justice, mairies, ces institutions interviennent régulièrement pour trancher entre tendances et réseaux en quête d'une légitimité plurielle : légitimité exprimée par le prophète qui parle au travers d'un(e) fidèle en transe ; légitimité acquise devant le cycle des tribunaux qui ajournent ou annulent une requête ; légitimité que matérialise la présence, même muette, de l'ethnologue objet d'un contrôle hiérarchique. Cette présence légitimatrice du chercheur procède également d'assignations pouvant compromettre son enquête.

PRESENCE LEGITIMATRICE ET ASSIGNATIONS COMPROMETTANTES

L'hospitalité de l'Église de Zéphirin permet d'assister aux cérémonies sans aucune contrainte protocolaire : femmes enceintes en quête de « guérison divine », malades venant d'autres confessions religieuses, jeunes candidats aux examens d'État en quête de salut et de réussite. Cette ouverture aux non-adeptes facilite les observations du chercheur qui peut prendre part aux activités culturelles comme d'autres *gens de l'extérieur* (en munukutuba *bantu ya nganda*). Certaines « gens de l'extérieur » bénéficient toutefois d'une attention particulière de la part du service d'accueil. À plusieurs reprises, j'ai été compté parmi ces personnalités respectables à la présence légitimatrice, comme le laisse penser cet exemple du premier culte auquel j'ai assisté.

Les faits se déroulent dans une paroisse tenue par le réseau des jeunes contestataires opposé à celui du Conseil sacerdotal. Reçu par deux personnes du service d'accueil à l'entrée du temple, elles m'indiquent l'espace réservé à tous les membres de l'assistance qui ne portent pas d'habit rituel. Je m'y installe, au milieu de chants et d'extases d'une assemblée résolument participante ; une assemblée qui chante, danse, parfois en transe, dans une atmosphère tantôt recueillie, tantôt frénétique. Perché sur un autel surélevé, l'officiant s'allie aux chants et s'extasie à son tour. Il ouvre grand ses mains et ses bras qu'il tourne en tremblant avec vigueur. Il prononce des prières qu'étouffent les tambours épanouis et les cantiques enjoués. Lorsqu'il s'exprime seul comme prédicateur alternant le vili, le munukutuba et le français, son éloquence verbale suscite la participation responsoriale d'une assemblée extrêmement motivée. Qui pourrait s'ennuyer devant la rhétorique d'un officiant capable de maîtriser les techniques langagières du village ? Quelle oreille serait insensible aux proverbes et allégories qui retiennent même l'attention des tout-petits ? Comment ne pas admirer la richesse d'un vocabulaire vili en contexte urbain⁴⁹ ?

Fascinante observation que vient interrompre un membre du service d'ordre, qui me prie gentiment de le suivre vers la porte latérale où m'attend un responsable, lequel me demande avec révérence si je suis le capitaine qui devrait arriver. Je me présente comme ethnologue, avec la recommandation de mon directeur de thèse et l'autorisation orale du chef de l'Église par intérim⁵⁰. Souriant et ravi, le responsable me prévient qu'il me donnera la parole pour me présenter : « Notre Église accueille tout nouvel arrivant de façon individuelle », me dit-il. Le service d'ordre me raccompagne, avec un siège à la main. Je quitte l'anonymat des bancs collectifs pour être installé un peu plus haut, plus proche de l'autel. Plus tard, j'ai compris que cette disposition était réservée aux invités de marque, notamment aux autorités administratives ou politiques. L'inconvénient de ce « privilège », ce sont les chaleureux regards posés sur le chercheur malgré tout fragilisé dans sa volonté d'immersion. Au fil des jours, je me suis démarqué de cette position en rejoignant le fond de l'édifice cultuel, assis sur les bancs réservés aux non-adeptes qui ne portent pas l'habit rituel, quel que soit le temple.

⁴⁸ Banégas, 2003, 419.

⁴⁹ Compétence partagée par une majorité de fidèles de Zéphirin, le multilinguisme leur permet d'alterner le français, le munukutuba et le vili. Une autre compétence linguistique concerne l'usage de la langue vili dans un registre soutenu, à tel point que cette Église prophétique apparaît comme une véritable école d'apprentissage des valeurs culturelles de l'ancien royaume de Loango.

⁵⁰ La veille, j'avais pris la précaution de rencontrer le pasteur Elie. Ce pasteur – qui m'avait accueilli et autorisé à mener mon enquête – m'avait conseillé de commencer mon étude par ce temple situé près de ma résidence (j'étais hébergé par un proche ami). Or, les responsables paroissiaux n'avaient pas été avertis de ma venue. C'est bien plus tard que j'ai compris leur grief à l'encontre de leur chef qui ne fréquentait plus leur paroisse. D'apparence négligeable, l'omission du chef m'avait permis dès le début de comprendre l'existence des réseaux incapables de communiquer directement les uns avec les autres. Le mérite du chef par intérim était de m'avoir recommandé un temple qui n'était plus sous son contrôle, mais plutôt sous le contrôle de sa « base », c'est-à-dire le « département de la jeunesse ». Discret et bienveillant, ce chef par intérim n'attendait pas que je lui fasse le compte rendu de mes observations.

Au-delà de l'individualisation d'un accueil toujours aimable, qui s'accompagne d'applaudissements nourris de l'assistance et qui participe de la fidélisation des nouveaux arrivants, il convient de rappeler la question qui m'a été posée, celle de savoir si j'étais le capitaine attendu. Les nombreux coups d'État et la tradition des régimes militaires dans le Congo postcolonial ont anobli les officiers d'une armée politisée. Fonctionnaire privilégié, l'officier de l'armée donne du crédit aux membres du réseau ecclésial auquel il adhère. Ces derniers se savent d'autant plus valorisés qu'un militaire haut gradé les a rejoints, qui constitue un soutien potentiel dans le règlement des conflits intra-ecclésiaux. L'officier de l'armée peut en outre disposer d'une chaîne de contacts dans les sphères politico-administratives susceptibles d'apporter une aide ponctuelle.

Sous le contrôle de cadets en quête de reconnaissance

La participation du chercheur à la quasi-totalité des activités ecclésiales semble également les légitimer, y compris celles que la hiérarchie dirigeante juge subversives. Il s'agit notamment des réunions hebdomadaires que tiennent les jeunes qualifiés de « rebelles », parce qu'opposés au Conseil sacerdotal et au chef de l'Église. Ils organisent aussi des kermesses, des pèlerinages hors de Pointe-Noire, des concerts où alternent chant choral, gospel, oratorio et musique traditionnelle. Je prends part à ces activités ; j'assiste aussi aux réunions de préparation, où ma présence ne pose pas de problème. Cette « jeunesse » – que constituent essentiellement les choristes – m'a souvent pris en exemple en brandissant la lettre de recommandation de mon directeur de thèse :

Même le chercheur envoyé par la Sorbonne pour étudier notre Église est avec nous ; il n'est pas chez les autres. C'est de chez nous qu'il tirera les informations pour son livre. Il fera connaître au monde entier le prophète Lassy et son Église à partir de notre tendance. Si ce que nous faisons n'était pas bien, si notre résistance aux « anciens » avides de pouvoir n'était pas bien, il ne serait pas avec nous⁵¹.

Ce propos récurrent considère la présence de l'ethnologue comme une validation des actions menées par un réseau contre un autre, malgré l'impartialité exprimée par le chercheur. Cela vaut pour tous les réseaux, sans aucune exception. Dans une certaine mesure, là où est le chercheur, là serait la tendance légitime. Dès lors, il se voit assigner un rôle de « faire-valoir », susceptible d'augmenter « les risques de ne recueillir qu'un discours partiel et parfaitement contrôlé à l'attention de l'ethnologue⁵² ». Ma mobilité – qui m'a souvent été reprochée – m'a permis d'amoindrir ce risque de discours partiel et biaisé. Sans poser de questions pouvant dévoiler aux uns ce que j'avais observé chez les autres, je m'en suis surtout tenu aux discours spontanés et aux pratiques qui, dans certains cas, contredisaient des rumeurs. Il n'en demeure pas moins que j'ai été parfois prié de rapporter ce que j'avais observé chez les autres. Devant la fréquence des trahisons mutuelles, j'ai reçu des mises en garde récurrentes sur la nécessaire discrétion qu'ils attendaient de moi ; je me suis aussi vu confier des rôles dévolus à un « infiltré », c'est-à-dire un « intrus » en terrain ennemi, d'après le vocabulaire guerrier en usage dans la société congolaise. Certains estimaient en revanche que leurs mésententes résultaient de leur méconnaissance mutuelle, et que mon activité de chercheur pouvait contribuer à réconcilier des gens séparés par incompréhension, tandis que d'autres me demandaient sincèrement de relayer leurs propos et de jouer un rôle de médiation :

Vous avez constaté les changements survenus ces derniers mois, avec des positions qui se durcissent de tous côtés. Alors, pourriez-vous poser la question aux anciens de l'Église ? Ne vous contentez pas de leur poser des questions sur le prophète. Dites-leur que nous ne sommes pas des rebelles. Nous sommes des « fils » du prophète, et nous espérons nous faire comprendre s'ils nous avaient donné la parole. Mais comme ils ne nous laissent pas le temps de nous exprimer...⁵³.

La position de « cadets » qu'occupent les jeunes leur ôte la parole devant les anciens du « Sacerdoce », tandis que la fréquentation des deux réseaux octroie au chercheur un statut intermédiaire, à l'intersection de positions de plus en plus inconciliables. À défaut d'assurer la médiation, j'ai parfois exprimé ma position, incitant à la réconciliation. J'ai subtilement corrigé des rumeurs entachées de désinformation, lorsque j'avais

⁵¹ Propos de Fridolin, un responsable de la « jeunesse » lors du Conseil communal des dirigeants de chorale, Pointe-Noire, janvier 2015. En plus de ce jeune influent, plusieurs responsables du Sacerdoce (dont il ne partage pas le réseau) me remercient souvent de participer aux activités de leur tendance.

⁵² Leservoisière, 2005b, 114.

⁵³ Entretien avec Patrick, Pointe-Noire, août 2016.

moi-même été témoin d'un événement et que la sérénité du contexte d'interlocution permettait ma mise au point.

D'apparence banale, la délicate mission de relais traduit une subtile volonté de contrôler le chercheur ou, du moins, de lui confier des tâches qui ne relèvent pas de sa compétence. On comprend donc que le contrôleur est tout aussi bien l'aîné que le cadet social. Ce dernier peut vérifier la capacité du chercheur à défendre une revendication auprès de l'aîné. Sans être forcément consciente, cette volonté de contrôler le chercheur valorise des interlocuteurs privés de parole. Ce sont pour la plupart des choristes ou des femmes ministres du culte, tous plus ou moins situés au bas de la pyramide hiérarchique. Dans ce contexte de surveillance mutuelle, nombre de ces personnes s'interrogent sur la mission réelle du *chercheur*. A-t-il tout dit sur le mobile de sa présence ? Il repart en France ; il en revient... Que cherche-t-il vraiment ?

Procès des malentendus ethnolinguistiques

J'ai rappelé comment l'histoire des répressions politiques au Congo influence les conduites et provoque la peur de l'*enquête*, quelle qu'en soit la forme. Pour rassurer certains interlocuteurs qui m'enjoignaient d'expliquer les raisons de ma présence dans leur Église, j'ai évité de parler d'« enquête de terrain ». Je leur répondais que je faisais de la *recherche*. Terme neutre et plus acceptable, m'étais-je dit ; terme mieux adapté à mon statut de non-adepte intéressé par l'enchevêtrement des pouvoirs politiques, religieux et lignagers. Or, c'était sans compter sur l'amalgame ethnolinguistique du verbe « chercher », source de malentendus. Verbe qui dans la langue munukutuba se dit *kusosa*. Mais ce mot peut aussi s'appliquer à de présumés *chercheurs* malveillants supposés, *kusosa ba mpandu* (chercher des pouvoirs magiques). C'est dans ces conditions que certains enquêtés contrôlent l'espace de l'ethnologue devenu objet de méfiance et de suspicion. Cela a été le cas d'une interlocutrice qui m'avait soumis à un interrogatoire dans sa famille :

*Nge mosi ke zonzaka nge ke na salaka ba recherche. Inki nge na sosaka ? Ba recherche, ba recherche, ba recherche. Ba recherche ya inki ? Ku sosa inki ? Inki nge na sosaka ku zaba ? (C'est toi-même qui dis faire des recherches. Des recherches, des recherches, des recherches. Recherches de quoi ? Chercher quoi ? Que veux-tu savoir ?)*⁵⁴.

Il est certes fréquent et légitime que des « enquêtés » s'interrogent sur les raisons de l'enquête. La particularité de l'interaction ici évoquée réside néanmoins dans l'amalgame ethnolinguistique favorisant des soupçons sorcellaires. De ce point de vue, le terrain de longue durée, qui rapproche le chercheur de ses interlocuteurs, accentue la méfiance parmi ses nombreuses fréquentations. Plutôt que de faciliter la familiarité avec les acteurs concernés, la longue durée peut ainsi devenir problématique, d'autant plus que la discrétion de l'anthropologue du politique alimente des doutes sur le motif de sa présence. La méfiance s'exprime notamment dans des attitudes d'évitement ou d'indisponibilité lorsque le chercheur sollicite un rendez-vous. Toutefois, la grande majorité des interlocuteurs qui m'ont connu depuis le début de mes enquêtes me sont restés proches et sincèrement fidèles au point d'être de bons amis. Leurs questions sur le mobile de mon étude n'impliquent pas forcément des soupçons d'initiation magique ; ils veulent simplement comprendre. Les attitudes varient donc selon les interlocuteurs.

On peut, en outre, signaler un changement de perspective. Mon interlocutrice et sa famille qui, au fil des mois, m'ont posé de vagues questions sur les raisons de ma recherche, se sont interrogées sur ma personne. Au contrôle du mobile et du contenu de la recherche a succédé la volonté de maîtriser l'ethnologue. Au début de mon enquête, j'apparaissais, en tant que chercheur autochtone, comme un « étranger », mais ma présence répétée devenait source de questionnement, d'autant plus que je fréquentais toutes les tendances d'une Église en conflit. Cette situation litigieuse concorde avec les analyses d'Olivier Leservoisier et Laurent Vidal :

Pour l'ethnologue qui travaille sur des terrains conflictuels, il est fréquent que les parties en litige recherchent en lui au début un allié ou un témoin ; ce qui peut être en soi une source d'information, mais qui, à terme, peut se révéler être un obstacle à la recherche⁵⁵.

Aux yeux de certains de mes interlocuteurs, j'étais un « allié ou un témoin » peu fiable, puisque je fréquentais en même temps leurs adversaires. La particularité du contrôle exercé sur moi est demeurée la

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Leservoisier et Vidal, 2007, 5.

mobilisation du registre sorcellaire. Dans ces conditions, j'ai laissé passer des jours sans revoir les interlocuteurs méfiants.

Deux semaines après les suspicions exprimées par cette famille, j'ai constaté que l'atmosphère se détendait. Mon interlocutrice m'a appris que les questionnements de sa famille à mon sujet faisaient suite à des rumeurs suscitées par la « vision » d'une fidèle, qui allait dans le sens des soupçons pesant sur le *chercheur* de présumés pouvoirs invisibles. Une choriste m'a elle aussi indiqué avoir entendu parler de prédictions me concernant, selon lesquelles mes études ne seraient qu'un prétexte à une recherche de pouvoirs invisibles : « Vous êtes bien loin maintenant ; les “messages” [prédictions] ne se trompent jamais⁵⁶ ». *Être loin* est la traduction littérale de *ku kuma tama*, soit l'évocation d'une ascension dans les degrés d'initiation. Le terme vili souvent employé dans ces situations est le verbe *kuviokilila* (surpasser). Frank Hangenbucher-Sacripanti explique que « quiconque surpasse (*kuviokilila*) son entourage de manière trop évidente se voit généralement attribuer des capacités “mystiques” qui font de lui “un prince de la nuit” (*fumu bwi:lu*), “un seigneur du monde que l'on ne peut voir” (*fumu bulo:ngo buka:mba mu mwê:no*) détenteur de pouvoirs sorciers, notamment de *binko:ko* [...pouvoirs] l'incitant à “écraser” (*kune:nga*) son prochain⁵⁷ ».

Dans le contexte de l'enquête, le présumé *chercheur-initié* ou *en quête de pouvoirs* suscite crainte et méfiance pour ses potentialités magiques qui l'auraient éloigné spirituellement de ses interlocuteurs. Redoutable homme de pouvoirs, le *chercheur* supposé surpasser et écraser ses interlocuteurs devient source d'inquiétude. Quel usage fera-t-il des dangereuses capacités mystiques qui lui sont attribuées ? Sur le plan réflexif, il importe au chercheur de se prémunir de ces assignations compromettantes dans un contexte où les autorités politiques manifestent une extrême sensibilité aux pouvoirs invisibles⁵⁸. Outre le fait d'être *porté au loin*, ces allégations interrogent de manière plus globale l'interprétation magico-sorcellaire de la démarche scientifique.

Du « pouvoir-savoir » : les universitaires face au magico-sorcellaire

La sorcellerie (*linkundu* ou *cinkoko*⁵⁹ en langue vili) renvoie à des pouvoirs invisibles que la cosmologie locale considère comme plastiques et indispensables à tout exercice d'autorité lignagère, religieuse ou politique⁶⁰. Le mot « sorcellerie » est donc impropre et inadapté pour évoquer de tels pouvoirs. D'après mes interlocuteurs, il n'existe pas de bonne « magie », laquelle exprime un mauvais usage des pouvoirs occultes, contrairement au magicien que Marcel Mauss considère comme « un des héros préférés de l'imagination populaire, soit en raison des préoccupations, soit en raison de l'intérêt romanesque dont la magie est simultanément l'objet⁶¹ ». Du point de vue de certains interlocuteurs, les Européens ou les Africains établis en Europe, voire les locaux qui mènent une vie à l'occidentale, sont de potentiels « praticiens » de magie ou, dans le parler local, « des gens qui font des pratiques ». Dans ces conditions, un petit nombre d'acteurs peuvent se méfier du chercheur perçu comme une *personne qui fait des pratiques*. C'est le cas d'une famille à qui j'avais offert des photos prises lors d'un voyage précédent. Heureux de recevoir les images matérielles venues de France, ils m'avaient toutefois fait savoir leur étonnement de ne me voir figurer sur aucune d'entre elles. Je m'étais effectivement laissé photographier en compagnie de mes interlocuteurs, sans avoir songé à développer ces photos-là, privilégiant leurs portraits que j'avais l'habitude d'offrir. Le fait de n'avoir pas développé les photographies sur lesquelles je me trouvais devenait une circonstance aggravante qui, aux yeux de certains interlocuteurs, confirmait l'évidence d'un surplus de capacités mystiques que j'avais acquises en Europe. Au regard des représentations locales des pouvoirs, la connaissance empirique, qui s'octroie sur la longue durée, dépasse la seule sphère universitaire. La logique foucauldienne du « pouvoir-savoir » peut ainsi permettre d'analyser l'interprétation sorcellaire de la démarche scientifique.

⁵⁶ Entretien avec Clarisse, Pointe-Noire, août 2016. Elle l'a dit en munukutuba : « *Nge me kuma tama. Ya vrai, ba messages ke vuna ve !* ». En dépit de ces suspicions, je suis tout de même resté proche et ami de la plupart de mes interlocuteurs, après de longues justifications.

⁵⁷ Hagenbucher-Sacripanti, 2002, 25.

⁵⁸ Voir notamment Yengo, 2016, 253.

⁵⁹ Dans tout le texte, le préfixe nominal *ci* se prononce [tʃi].

⁶⁰ Voir notamment les travaux de P. Yengo (2008 ; 2016) qui éclairent la dimension *sociale* et *régulatrice* du sorcellaire. Ces mêmes travaux – qui appréhendent la sorcellerie comme pouvoirs lignagers – en analysent les aspects politiques et économiques. Voir aussi Comaroff et Comaroff, 1993 ; Geschiere, 1995.

⁶¹ Mauss, 2002, 25.

Dans ce même ordre d'idées, les nombreux voyages ethnographiques supposent une aisance matérielle : « Il faut avoir de l'argent pour être capable d'acheter d'onéreux billets d'avion » m'a-t-on souvent dit. Les présumées richesses, qui participent de la matérialité du pouvoir, se doublent d'une vie d'intellectuel : autant d'éléments qui, aux yeux de certains interlocuteurs, s'acquièrent au prix d'une appartenance à ce que les Congolais appellent couramment des « maisons ». Considérées comme espaces de sorcellerie, ces « maisons » renvoient à des obédiences spirituelles aux activités occultes au rang desquelles figurent la franc-maçonnerie et la Rose-Croix⁶². Le milieu universitaire peut lui aussi favoriser ces allégations, comme le rapporte Joseph Tonda :

Deux affaires [...] ont ainsi éclaté à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Libreville dans les départements d'histoire et de sociologie au cours respectivement des années 2007 et 2009. Dans la première affaire, celle du département d'histoire, un enseignant accusait l'autre de vouloir le tuer en le sacrifiant dans sa « loge » (maçonnique ou rosicrucienne). À l'époque j'étais Doyen de la Faculté des Lettres et Sciences humaines et l'un des protagonistes était volontairement venu donner sa version très détaillée des « attaques » dont il faisait l'objet de la part de son persécuteur qui quelques années auparavant était son meilleur ami, « son frère ». Dans la deuxième affaire, l'un des protagonistes n'est autre que moi-même, accusé par certains de mes collègues d'avoir été à Brazzaville un « grand maître franc-maçon », et donc d'être un sorcier dont les fréquents voyages à l'étranger sont justifiés par des participations à des réunions de sorcellerie ; ils m'accusent aussi de vouloir les tuer en faisant tomber par mes pouvoirs sorciers un avion dans lequel un de mes accusateurs serait lors d'un prochain voyage (c'est un devin guérisseur qui le lui aurait dit), de me livrer à des exercices de magie la nuit et de venir « tester » leurs effets sur eux⁶³.

Joseph Tonda analyse ces accusations de sorcellerie intra-universitaire comme relevant d'une « absence de solution de continuité entre pensée scientifique et pensée sorcière/sorcillaire semblable à celle existant entre christianisme et fétichisme⁶⁴ ». Les schèmes de pensée de la science et du sorcillaire, tout comme ceux de la religion chrétienne et des pratiques religieuses locales, ne connaissent donc pas de rupture tranchée. De fait, l'interprétation sorcillaire de la démarche du chercheur relève des permanences épistémologiques.

En somme, les continuités herméneutiques des rapports de pouvoir-savoir entremêlent les productions normatives locales et les élaborations scientifiques. Appliquées à l'ethnologue, les conjonctions se traduisent dans la modalité d'être chercheur-de-chez-soi. La complexité d'assumer à la fois la recherche scientifique, le rattachement à l'environnement universitaire européen et le fait d'être du cru se traduit dans les interactions avec des enquêtés de plus en plus suspicieux. La familiarité extériorise une méfiance verbalisée dans des soupçons et accusations de nature sorcillaire. Fût-il chercheur établi en Europe, l'ethnologue est d'abord considéré comme un fils du pays. À son corps défendant, il réalise un continuum culturel qui complexifie l'articulation entre travail scientifique et appartenance locale.

PROTOCOLE POUR L'ETHNOLOGUE : UNE TENTATIVE DE TUTELLE

La fluidité entre pensée scientifique et registre sorcillaire est loin d'être l'unique modalité de pression sur le chercheur, puisqu'il est soumis à des conseils, à des mises en garde, voire à une tentative de mise sous tutelle formalisée dans un « protocole » visant à freiner l'ubiquité ethnographique.

Les contours de l'ubiquité ethnographique

J'entends par ubiquité ethnographique la mobilité du chercheur soucieux de diversifier ses sources d'informations. Cette démarche, qui fait partie du b.a.-ba du métier mais n'est pas sans inconvénient, lui vaut la remarque persistante selon laquelle on le voit partout. Reproche allusif souvent accompagné d'injonctions verbalisées dans le but d'encadrer l'enquête et de peser sur le retour d'information. Certains discours évoquent des sanctions invisibles susceptibles d'entraîner la mort du chercheur. D'un ton ferme, un interlocuteur m'a en effet reproché d'*aller partout* avant de me proférer des menaces : « Je te vois au milieu de plusieurs personnes qui te racontent des mensonges [...] La mort plane sur cette Église, et même sur toi.

⁶² Mbembe, 1985, 171 ; Tonda, 2000, 58 et 2012, 116 ; Bonhomme, 2012, 259. F. Louveau (2012, 332) observe toutefois que le mouvement Mahikari en Afrique de l'Ouest considère la Rose-Croix comme un nouveau mouvement religieux et thérapeutique.

⁶³ Tonda, 2012, 116.

⁶⁴ *Ibid.*

Ne sois pas surpris de tomber malade ; une maladie qui pourra t'emporter⁶⁵ ». Sur le plan heuristique, la promesse de sanctions relevant de l'invisible révèle néanmoins des modes de subjectivation lignagère pourvoyeurs de normes communément admises. Des normes intériorisées qui favorisent la disciplinarisation des sujets, dans le contexte lignager où la transgression d'interdits entraîne la mort du sujet déviant. En octobre 2014, le chef de l'Église avait lui-même dit à des jeunes contestataires que leur insoumission les rendait passibles de châtiments d'ordre spirituel. De manière rétrospective, certains jeunes avaient identifié l'infortune comme une réalisation des promesses de sanction verbalisées par un chef d'Église soucieux de la cohésion entre ses fidèles. Cette approche lignagère du contrôle social – qui reconnaît les menaces comme licites et nécessaires – participe de la fonction régulatrice des pouvoirs invisibles. Aussi, les menaces contre le chercheur le produisent comme un sujet transgresseur. Vu sous cet angle d'approche, le propos imprécatoire s'adresse à l'agir de l'enquêteur pour mieux contrôler sa mobilité, et ainsi empêcher l'ubiquité ethnographique.

Autant dire que les acteurs manifestent une inquiétude quant à la nature des données collectées, au point d'imposer au chercheur des sources supposées plus fiables que d'autres. Constat illustré entre autres par un échange de paroles que j'ai eu avec un membre du Conseil sacerdotal le 8 février 2015. À l'issue d'un culte célébré dans un temple contrôlé par les jeunes « insoumis », ce responsable me met en garde contre toute fausseté dans mes publications : « De toute façon, tout ce que vous écrirez nous parviendra. Nous avons déjà intenté un procès contre une personne qui a publié des faussetés sur l'Église du CPA⁶⁶ ». Mon interlocuteur me demande de sélectionner mes contacts et m'enjoint de ne rien publier sans une validation préalable de l'institution ecclésiale : « Les notes que vous prenez, vous devez les faire valider auprès du chef de l'Église [...] Ce qu'on vous raconte sur notre Église, le chef doit le confirmer⁶⁷ ».

Ces menaces de poursuites judiciaires ont plusieurs causes, que j'ai identifiées plus tard. Mon interlocuteur se sentait isolé en milieu hostile, puisque la paroisse dont il s'agit est tenue par le réseau des « jeunes », c'est-à-dire le « Comité de crise » opposé au « Conseil sacerdotal ». Ces jeunes sont réputés pour leur capacité à destituer des pasteurs tout bonnement chassés de leur paroisse. Or, mon interlocuteur a observé ma familiarité avec ces mêmes jeunes qui venaient de le défier en bafouant l'autorité hiérarchique du « Conseil sacerdotal » qu'il représentait. Pendant le culte, un jeune avait en effet pris la parole et prononcé des propos irrévérencieux envers l'instance dirigeante, comme cela arrive souvent, sous les applaudissements des autres membres de l'assistance. J'ai compris plus tard que j'étais pris entre deux réseaux opposés. Le responsable, qui m'avait interpellé, redoutait mon manque d'objectivité dans la mesure où, à ses yeux, j'étais mal entouré. Sa sévère mise en garde rappelle celle du chef de l'Église dont il est l'un des plus proches collaborateurs. Au fil des mois se concrétise la volonté de valider les données que j'ai recueillies au moyen d'une contraignante procédure protocolaire.

Ma mission suivante, entamée en août 2015, m'a permis de rencontrer le pasteur Antoine Lassy, fils du prophète et nouveau chef de l'Église qui venait de s'installer à Pointe-Noire pour préparer son investiture. Après une première entrevue marquée par des propos courtois à mon égard, le ton change une semaine plus tard. Me voilà convoqué, en présence de son neveu patrilinéaire, responsable du service protocolaire de l'Église :

J'ai réfléchi et j'ai pensé qu'il faut un protocole pour vous encadrer. Comme dans une entreprise, il faut un protocole. On n'entre pas dans une institution sans en suivre les règles. Désormais, vous ne pouvez participer à aucune activité de l'Église sans ma permission ou celle des deux patriarches⁶⁸.

À la fois ferme et bienveillant, le chef me met en garde contre les rumeurs et me précise que mes recherches doivent « profiter » et à moi, et à son Église. Sans être dans une logique pécuniaire, le chef parle plutôt d'un intérêt verbalisé en termes de « profit » mutuel, avant de me recommander d'« être dans un endroit précis » pour que je ne me disperse pas. Son discours allusif réproouve toute fréquentation des réseaux qui lui sont défavorables. Ce non-dit traduit le caractère sensible de la contestation des jeunes qualifiés de « rebelles » ; une situation qui rappelle la première crise intra-ecclésiale causée, dans les années 1980, par des jeunes à

⁶⁵ Entretien avec Mabanga, Pointe-Noire, février 2014. Nonagénaire, ce pasteur décédé en 2016 figurait parmi les anciens de son Église. Réputé « sorcier » (pouvoirs qu'il a toujours revendiqués), il avait été converti par le prophète Lassy.

⁶⁶ Propos de Fabrice, Pointe-Noire, février 2015.

⁶⁷ *Ibid.* À cette époque, le nouveau chef de l'Église résidait en France depuis plusieurs décennies ; il n'avait pas encore été investi. Depuis cet épisode, j'ai régulièrement fréquenté mon interlocuteur soucieux de me fournir des informations objectives.

⁶⁸ Entretien avec le pasteur Antoine Lassy, Pointe-Noire, août 2015.

l'origine de la plus grande scission (voir *supra*). En outre, le chef décrète que, dorénavant, je dois me faire indiquer des personnes-ressources susceptibles de répondre à mes questions, afin de remédier aux « rumeurs » ou à la « subjectivité » de mes analyses. Je lui précise que l'ethnologue ne peut évacuer les rumeurs, que celles-ci font partie des imprévus du terrain utiles à l'analyse. En ce qui me concerne, je m'intéresse à la manière dont se produisent ces rumeurs que je n'ai pas l'intention de valider. Sa réponse catégorique indique que « ce serait dommage de faire une recherche sur la rumeur qui n'a rien de scientifique⁶⁹ ». Face à sa détermination, je me tais. Jadis large, je vois l'étendue du terrain se réduire comme peau de chagrin.

Les jours suivants, le responsable du service protocolaire (qui avait pris part à mon entretien disciplinaire) m'a annoncé sa volonté de m'imposer une tenue vestimentaire : « Désormais tu devras porter un T-shirt spécial ». Je m'oppose spontanément à cette prescription⁷⁰. Après réflexion, j'ai fini par comprendre dans quelle mesure cette injonction constitue un élément du dispositif panoptique. Cet « œil du pouvoir⁷¹ » tend à contrôler le chercheur par une procédure d'imposition vestimentaire individualisante. Le « T-shirt spécial » envisagé aurait aboli l'invisibilité du chercheur devenu peu repérable et intégré dans un processus de rapports d'homogénéisation. De fait, le principe de « totalité » indispensable à la pratique ethnographique intègre « l'observateur dans le champ même de l'observation⁷² ». Au-delà de cette réalité méthodologique en vertu de laquelle « l'observateur » est « partie intégrante de l'objet d'étude⁷³ », il convient de souligner la proximité entre enquêteur et enquêtés. Contiguïté ethnographique qui relève des interactions et permet à l'observateur de faire corps avec les personnes observées. Enquêteur et enquêtés s'entremêlent dans l'amas du terrain, au point de rendre l'ethnologue insaisissable devant le pouvoir disciplinaire. Pour reprendre la main sur le chercheur, le dispositif hiérarchique lui assigne un statut semblable à celui des cadets situés au bas de la pyramide, position de subalterne facilement identifiable et susceptible d'injonctions vestimentaires. Dès lors, la stratification panoptique individualise et investit le chercheur érigé en corps-à-isoler de façon à mieux le contrôler. Médiation matérielle et présence corporelle, le T-shirt imposé vise donc à réguler l'ethnologue et à contenir son immersion devenue trop grande, aux yeux des autorités hiérarchiques. Bien plus, le protocole – qui réduit la mobilité du chercheur – prend la forme d'un dispositif de co-construction scientifique.

Injonction à la co-production scientifique

Nouveau chef du CPA, le pasteur Antoine dit redouter que ma thèse soit « un ramassis de choses ». Aussi me donne-t-il des « axes de réflexion » pour « ne pas aller dans n'importe quel sens⁷⁴ ». Deux semaines plus tôt, il m'avait invité à ne pas m'« aventurer » sur des questions que je ne saurais résoudre. Il avait donné l'exemple du phénomène de la transe qu'un neurologue ou un psychologue interpréterait à sa manière, chacun selon sa discipline, sans pouvoir y donner le sens adéquat. Ces remarques, parmi tant d'autres, ne relèvent guère de la « co-construction d'une ethnographie⁷⁵ » inhérente à la pratique du terrain. Elles interrogent plutôt la participation des enquêtés à la modalité de production des connaissances dont ils veulent être partie prenante. La collaboration habituelle qui consiste en la collecte de données s'érige en co-construction du savoir résultant de l'analyse des données et des productions théoriques. Jusqu'où l'ethnologue et les enquêtés peuvent-ils s'engager dans une co-production scientifique ? Comment concilier des approches divergentes et adopter les positions de certains acteurs sans léser ceux qui s'y opposent ? Quelles sont les possibilités de co-écriture scientifique dans un groupe de personnes divisées et, de fait, dépourvues de parole officielle qui ne fasse l'objet de contestations ? Sans donner de réponse immédiate à ces questions, il convient de questionner l'imposition du protocole dans un double contexte permettant d'en comprendre les causes.

D'abord et à juste titre, le chef et certains interlocuteurs sont soucieux de leur image face à la prégance de préjugés défavorables à leur Église, comme l'indique cet extrait d'une prédication : « N'ayez pas honte d'être

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ C'était lors d'un culte communal, au cours duquel je prenais des images et enregistrais des cantiques. La plupart du temps, les fidèles portent tous leur habit rituel. Certaines célébrations festives autorisent des polos ou des T-shirts érigés en uniformes, avec des inscriptions identifiant l'appartenance à un groupe au sein de l'Église : service d'accueil, service de solidarité, etc. Dans ces conditions, le vêtement indiqué à l'ethnologue visait à le distinguer des autres.

⁷¹ Foucault, 2001b, 190.

⁷² Laplantine, 2001, 179.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Entretien avec le pasteur Antoine Lassy, Pointe-Noire, août 2015.

⁷⁵ Vivas-Romero, 2017.

des fidèles du prophète Lassy, quoi que disent les gens qui nous dénigrent⁷⁶ ». Dans ces conditions, mon statut de non-adepte peut m'assimiler aux « gens du dehors » susceptibles de propos méprisants sur l'Église prophétique. Je m'attache pourtant à corriger personnellement, auprès de mes amis et proches, les fausses représentations sur une Église qui leur est inconnue.

Une autre cause du protocole concerne le contexte de l'enquête qui coïncide avec de nombreuses procédures judiciaires engagées par différents réseaux, lesquelles ont entraîné des reports de l'investiture du chef de l'Église. Ses opposants avaient émis l'hypothèse qu'il ne serait jamais intronisé. C'est donc l'une des raisons de la mise en garde contre les rumeurs qui m'a été adressée⁷⁷.

Une fois mon « recadrage » contextualisé, la nature même du protocole, son contenu procédural, à savoir l'interférence du terrain dans la collecte et l'analyse des données méritent analyse : mise en garde contre les rumeurs, incitation à ne pas porter d'intérêt au phénomène de la transe, imposition de personnes-ressources comme informateurs attirés, conseils sur l'écueil de la subjectivité des analyses. Toutes ces interférences méthodologiques et épistémologiques s'appuient aussi bien sur la position hiérarchique du chef de l'Église que sur sa formation universitaire. Titulaire d'un DESS et d'un DEA (diplômes obtenus à l'Université de Picardie Jules Verne et à l'EHESS à Paris) en science de la communication et de l'information, le fils du prophète a longtemps travaillé comme consultant en communication dans des entreprises françaises, jusqu'à sa retraite. Son expérience et sa culture scientifiques le singularisent dans son Église, à tel point que certains fidèles estiment qu'il pourrait orienter le travail de l'ethnologue. Souvent, je me suis entendu dire : « C'est entre vous les chercheurs, ne fais rien sans la validation du chef ». Dans ces conditions, la validation concerne notamment le choix de l'objet à étudier pour éviter que la thèse ne devienne « un ramassis de choses ». Ce point de vue du chef tranche toutefois avec la méthode ethnographique qui, justement, s'autorise ce « ramassis » dans l'esprit du « fait social total » maussien et des totalités signifiantes.

Le « protocole » mis en place s'élargit en outre jusqu'aux modalités de restitution des données, au regard des injonctions relatives à mes choix méthodologiques. C'est ainsi qu'au cours d'une conversation avec le chef de l'Église, où nous partagions nos expériences universitaires, il m'a questionné sur ma priorité accordée au non-discursif. Sans me passer des entretiens semi-directifs, je privilégie en effet les discours spontanés et les pratiques, méthode que j'emprunte à Jean-Pierre Warnier qui s'inscrit dans une perspective foucauldienne⁷⁸. Voilà qui rajoute au pessimisme du chef de l'Église allant jusqu'à trouver ma démarche scientifique « peu fiable », puisque susceptible de biais subjectifs, d'après lui. Il émet des réserves et redoute des analyses dans lesquelles son Église ne se retrouverait pas. Il se demande comment je peux faire une analyse objective sans rapporter uniquement les réponses aux questions que je pose. La position de mon interlocuteur est discutable à bien des égards. Ne rapporter que ce qu'on m'a dit reviendrait à valider les rumeurs contre lesquelles il entend lutter, compte tenu des contestations des jeunes et des procédures judiciaires. Il en résulte mon intérêt porté aux procédures observées sur le long terme, pratiques et actions qui souvent contredisent les ragots, et donc conforteraient l'institution ecclésiale.

Au regard de ce qui précède, le statut de chercheur s'affaiblit devant le protocole de l'Église prophétique auquel doivent se plier les institutions de recherche. Une des illustrations de cette analyse concerne les modalités de mon accueil sur le terrain, que remet en cause le nouveau chef de l'Église. D'après lui, mes hôtes – qui assuraient son intérim – ont failli dans la mesure où aucun écrit de son institution n'atteste ni ma présence ni mon statut. Autrement dit, l'autorisation officielle obtenue de ses prédécesseurs était défailante compte tenu de sa nature orale. L'attestation de mon directeur de thèse ainsi que l'ordre de mission de l'université seraient seulement complémentaires, laissant ainsi entendre la prééminence des nouvelles procédures du terrain sur les dispositions universitaires. De ce fait, le « papier » protocolaire que l'Église avait omis de m'imposer aurait délimité le cadre de l'enquête et m'aurait empêché de rencontrer les autres réseaux et tendances.

Les ordres intimés au chercheur illustrent les stratifications d'une institution dans laquelle les fidèles entretiennent avec leurs autorités hiérarchiques d'évidents rapports d'inégalité au travers d'attitudes

⁷⁶ Prédication du pasteur Richard, Pointe-Noire, avril 2014. J'ai évoqué plus haut les processus de production d'altérité dus à la méconnaissance des pratiques lignagères valorisées dans l'Église prophétique.

⁷⁷ Pour rappel, le pasteur Antoine a été officiellement investi comme chef d'Église en juillet 2016, à la suite de plusieurs procédures judiciaires et politico-administratives.

⁷⁸ Warnier, 2009.

corporelles suggestives. Exempté de ces disciplines, l'ethnologue apparaît toutefois comme un subalterne tant au niveau de son âge que sur le plan de la hiérarchie prophétique en vertu de laquelle les pouvoirs du chef s'étendent jusqu'à l'extérieur de l'Église⁷⁹. Mêlé à de fortes relations de subordination, le protocole appelle aussi une autocensure⁸⁰ et une remise en question susceptibles d'éclairer les zones d'ombre et les impairs de l'ethnologue dans son rapport au terrain.

Autocensure du chercheur et détour par la musique

Les malentendus entre les autorités hiérarchiques et le chercheur interrogent la posture de ce dernier au regard de l'« auto-analyse » et de « la dimension réflexive de l'ethnographie⁸¹ ». Censuré par des enquêtés qui le recadrent et le privent d'autonomie, le chercheur peut donc questionner son agir sur le terrain. Comment mener son enquête en toute sérénité dans une association si fortement hiérarchisée ? Comment se tenir devant un chef d'Église aux prérogatives et identifications multiples ? À la fois diplômé des universités françaises, fils du prophète, pasteur supérieur, mon interlocuteur m'engageait dans des débats scientifiques qui pouvaient le laisser perplexe. Autant il se rendait disponible pour me recevoir et me fournir de précieuses informations, autant il m'interrogeait sur les objectifs de ma recherche. Certaines de mes réponses, comme celles relatives à l'intérêt porté sur les rumeurs, pouvaient amplifier sa méfiance vis-à-vis d'un anthropologue du politique qui étudie les relations de pouvoir. Sans donner l'identité de mes interlocuteurs, j'ai parfois voulu vérifier auprès du chef les allégations le concernant, notamment sur ses présumés pouvoirs invisibles qui lui ont valu le surnom de « Rambo⁸² ».

Le chef de l'Église s'est aussi rendu compte de ma mobilité dans tous les réseaux et de ma proximité avec les jeunes « insoumis », qui m'autorisaient à participer à leurs réunions jugées subversives. Au fil des mois, j'avais omis de prendre des précautions par rapport aux codes d'une institution que j'étais censé connaître, aux yeux des instances dirigeantes. S'appuyant sur les travaux de Geertz, Moussaoui analyse la posture de l'anthropologue du lointain, non informé du « code social local » qu'il peut « enfreindre » au point de « s'exposer ainsi à des sanctions plus ou moins graves⁸³ ». Appliquée au chercheur venu d'ailleurs, cette analyse rejoint toutefois l'expérience de l'« anthropologue autochtone » censé avoir une certaine maîtrise des normes locales. Les risques courus sont donc à la mesure de cette connaissance supposée du terrain : « Le châtiement est d'autant plus sévère qu'il est infligé au “renégat”, à celui qui, intentionnellement, “enfreint” le code⁸⁴ ».

Dans le contexte de l'Église de Zéphirin à Pointe-Noire, ces codes sont ceux d'une institution hiérarchisée et marquée par des divisions internes, sources de tensions qui n'épargnent pas le chercheur. Dans ces conditions, comment respecter les « hiérarchies » et les « valeurs locales »⁸⁵ sans se priver d'autres sources d'informations que celles des autorités formelles détentrices du discours officiel ? Parmi les actions et stratégies mises en œuvre pour ne pas ployer sous le fardeau du protocole, je signalerai en premier lieu les précieux conseils de mon directeur de thèse qui m'a envoyé un mail réconfortant et m'a incité à me rendre plus discret. J'ai renoncé à participer à certaines activités de la jeunesse ecclésiale souvent marquées par des surprises de terrain, au regard des conflits intergénérationnels. J'ai revu mon agenda et renvoyé certaines collectes de données aux prochaines missions de terrain, de façon à me faire oublier un moment.

⁷⁹ D'ailleurs, les chefs de chaque tendance de l'Église de Zéphirin figurent parmi les hautes personnalités invitées par le chef de l'État pour participer au défilé du 15 août marquant la fête nationale et l'anniversaire de l'indépendance.

⁸⁰ Méon, 2006.

⁸¹ Weber, 2012, 51.

⁸² Cette dénomination cinématographique attribuée au pasteur Antoine des pouvoirs de défense et de protection des fidèles de son Église face aux menaces sorcellaires. Aussi serait-il muni de « mitrailleuses nocturnes », comme l'affirme ce ministre du culte : « Le pasteur Antoine est forcément menacé par certains sorciers de notre Église [...] Comme Rambo, papa Antoine ne se contente pas d'un fusil. Il a plusieurs mitrailleuses pour se défendre contre tous ses adversaires dans l'immense forêt de notre Église » (entretien avec l'évangéliste Marius, Pointe-Noire, le 6 janvier 2015). Le pasteur Antoine se démarque de ces propos qu'il interprète comme relevant de sa volonté réformatrice. Il met à profit son envergure intellectuelle et son expérience professionnelle pour moderniser son Église en limitant le mandat des personnes en responsabilité. Réformes qui lui valent une certaine résistance.

⁸³ Moussaoui, 2001, 53.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Leservoisière, 2005b, 108-109.

En second lieu, je me suis adapté au dispositif protocolaire en mobilisant davantage ma posture d'ethnomusicologue que j'avais semblé négliger⁸⁶. J'ai remis aux autorités de l'Église de Zéphirin un certain nombre de partitions des cantiques que j'avais transcrits, et que j'ai souvent chantés en leur présence. Ils m'ont exprimé leur joie de m'entendre déchiffrer des notes de musique que j'avais matérialisées en un support papier : c'était la toute première transcription des mélodies de leur Église. Éminemment salubre, ce détour par la musique m'a permis, entre autres, de participer à un pèlerinage de jeunes, au motif que j'y allais pour enregistrer des cantiques. Conformément au protocole, je suis allé solliciter la permission de l'ancien chef par intérim (un des deux patriarches) qui, embarrassé, m'a dit :

Le chef de l'Église s'oppose à ce pèlerinage organisé par des rebelles. Sache qu'ils n'ont pas l'assurance de l'Église, au cas où il t'y arriverait quelque chose. Mais puisque tu travailles aussi sur des cantiques, tu peux y aller. Au moins, je t'ai averti sur l'assurance⁸⁷.

Sans la moindre hésitation, je suis allé enquêter sur cette activité qui m'a fourni des données aussi bien ethnomusicologiques que politiques. Appelée « kermesse », ce pèlerinage rassembla 753 fidèles à Malélé dans le Mayombe, du 10 au 13 septembre 2015. L'objectif officiel consistait à redynamiser la jeunesse du CPA. Ateliers d'apprentissage de percussions, émulation entre différentes chorales sous la forme d'un concert, chorégraphies, match de football, jeux divers, collecte d'argent pour la construction d'un temple dans le village : ces initiatives et actions divertissantes consolidaient le département de la jeunesse menacé de sanctions hiérarchiques. En défiant les anciens, garants des disciplines lignagères, les jeunes manifestaient une étonnante insensibilité aux châtiments invisibles dont sont passibles les sujets contrevenants. Ainsi confortée, l'insoumission donna lieu à des cantiques contestataires composés pour la circonstance, parmi lesquels celui en langue munukutuba : « *Malélé ya me salama, yimeni* (le pèlerinage de Malélé a bien lieu ; c'en est fini des menaces) ! »

De toutes les données inédites recueillies durant ce pèlerinage, les reproductions politiques figuraient parmi les plus surprenantes. L'activité se tenant un mois avant un controversé référendum constitutionnel (qui visait la levée de l'interdiction faite au chef de l'État de se représenter à l'élection présidentielle de 2016), les jeunes « insoumis » portaient des polos sur lesquels ils avaient imprimé la devise suggestive « *Sauvons l'Église* », imitation des partis de l'opposition qui s'étaient constitués en *Collectif « Sauvons le Congo »* pour lutter contre la révision de la Constitution. Dans ce contexte de rude campagne électorale, les jeunes contestataires assimilaient les crises de leur Église aux souffrances de leur pays dont les citoyens réclamaient le salut. Au-delà des stratifications sociales et des actions de résistance à l'échelle d'une institution religieuse, la jeunesse ecclésiale se donne à voir comme un espace de la « citoyenneté et de la liberté politique⁸⁸ », dans la mesure où j'appréhende l'Église prophétique comme une modulation particulière de l'État.

POUR CONCLURE : PREMINENCE DU MONDE-DES-REPRESENTATIONS SUR LA LIBERTE SCIENTIFIQUE

Rendre compte de la situation de chercheur dans une institution fortement hiérarchisée et marquée par des conflits internes, c'est en définitive mettre en lumière la portée heuristique que sous-tendent les conditions de terrain. En objectivant la recherche empirique, la prise en compte de l'ensemble des acteurs a favorisé la proximité du chercheur avec la base dépourvue de toute autorité apparente. Ces mêmes acteurs d'en bas ont cependant interféré sur le travail de l'ethnologue, tantôt valorisé, tantôt mis en garde. Pris dans un étau de réseaux opposés, le chercheur est produit comme « sujet » et « objet » de sa quête d'informations. De fait, « les ethnographiés ont offert à l'ethnographe d'être son propre informateur ou du moins le déclencheur d'une masse d'informations⁸⁹ ». Le regard porté sur lui l'a objectivé et incité à interroger son agir sur le terrain. Dans ces conditions, les modes de gouvernance – objet de l'étude empirique – concernent aussi bien les enquêtés que l'enquêteur, tous assujettis à des réseaux d'actions et à des mécanismes de pouvoir auxquels ne peut échapper le chercheur régulièrement mis au pas. Les désagréments causés par certaines tensions et l'inconfort des situations anxieuses n'ocultent nullement les joies vécues ; toutes ces conditions de terrain ont néanmoins rendu propices la collecte de données inédites et la compréhension de mécanismes de contrôle

⁸⁶ Licencié en musicologie (Grenoble 2) et diplômé du Conservatoire à rayonnement régional de Grenoble, je suis membre du séminaire d'ethnomusicologie animé par Simha Arom et Susanne Fümmiss au Musée de l'Homme (CNRS-MNHR, Paris).

⁸⁷ Propos du pasteur Elie, Pointe-Noire, septembre 2015. Oncle d'un proche ami, ce patriarche – mon hôte sur le terrain – m'a toujours manifesté une attention à la fois avunculaire et paternelle. Attitude accompagnée de l'usage mutuel que nous faisons des termes de parenté.

⁸⁸ Bayart, 2005, 134.

⁸⁹ Molinié, 2009.

social. En ce sens, la construction *in situ* de la liberté scientifique demeure une question de méthode et d'adaptation permettant au chercheur de mobiliser à son avantage des tensions observées sur le terrain.

L'analyse réflexive et autocritique a en outre permis d'appréhender la fabrique du chercheur comme sujet d'une association dont il n'est pas membre, sujet régulièrement enjoint de livrer les résultats de son enquête. Ces derniers incluent les données *stricto sensu* et les dispositifs hiérarchiques qui n'épargnent pas le chercheur, preuve des difficultés de mener un travail empirique sur des acteurs divisés en plusieurs réseaux antagonistes. On peut cependant s'interroger sur la spécificité du travail ethnographique auprès de l'Église de Zéphirin par rapport à la liberté scientifique. Le dispositif protocolaire éclaire certes le pouvoir hiérarchique de l'institution étudiée, qui situe le chercheur au bas de la pyramide pour mieux le « recadrer ». Mais les risques d'instrumentalisation et de contrôle de l'enquêteur par les enquêtés n'apparaissent-ils pas dans toute étude qualitative ?

Pour répondre à ces objections légitimes, il convient de souligner que le processus d'assignation statutaire de l'ethnologue procède à la fois des méthodes de surveillance du régime marxiste-léniniste (que les acteurs ont intériorisées) et des règles lignagères de soumission. C'est donc l'imbrication du religieux, du politique et du lignage qui favorise les prescriptions et les menaces formulées à l'encontre du sujet-chercheur-transgresseur. Au-delà des hiérarchies formelles institutionnelles observables dans bien d'autres contextes ethnographiques, la limitation de la liberté du chercheur participe avant tout de la gouvernementalité lignagère qui assure et assume la prééminence du *Cinganga* (lieu d'exercice des pouvoirs religieux et lignagers)⁹⁰, à la fois espace social et instance de croyances. Le paradigme interprétatif de l'interactionnisme symbolique peut, dans ces conditions, démystifier les conversations déconcertantes, les mises en garde de la « base », le processus de sommation hiérarchique. Tous ces échanges, comme procédés discursifs, renvoient à des représentations que les individus concernés se font du monde qui les entoure : un monde qui sanctuarise la parole des aînés et des autorités officielles ; un monde qui attribue des capacités mystiques à des personnes identifiées comme élites ; un monde dans lequel croyances religieuses, histoire politique et pratiques lignagères s'entremêlent pour construire des mécanismes coercitifs de surveillance mutuelle.

Référence non univoque, le monde qui entoure les individus connaît aussi des dissonances, comme l'illustrent les crises de subjectivation juvéniles qui reproduisent en contexte religieux des pratiques politiques décriées par les anciens. Imprégné d'une pluralité normative, le monde-des-représentations garde sa vigueur au point d'absorber l'ensemble de ses acteurs, et d'intimer des ordres aux institutions universitaires lorsqu'elles s'y immergent. Bien que strictement académique, l'immersion ethnographique s'expose en fin de compte à la patrouille des règles du lignage capables de délimiter les champs d'action du chercheur. Instance disciplinaire, le lignage produit des dispositifs qui l'imposent comme armature épistémique du vivre-ensemble et du contrôle social⁹¹. Partant, la prise en compte de la charpente lignagère qui prescrit les règles et normalise les conduites peut sans nul doute éclairer, voire anticiper d'éventuelles situations d'inconfort méthodologique.

L'AUTEUR

Fred O. Biyela est anthropologue, docteur de l'Université de Paris. Chercheur associé au Centre population et développement (UMR 196), il enseigne l'anthropologie politique, l'anthropologie de la parenté et des organisations sociales à l'Université de Paris (SHS-Sorbonne).

REMERCIEMENTS

J'adresse mes sincères remerciements à Olivier Leservoisier pour son précieux appui scientifique sur la collecte et la transcription des données, ainsi qu'à papa Antoine (le chef de l'Église) et à l'ensemble des fidèles de Zéphirin, interlocuteurs devenus de proches amis. Mes remerciements s'adressent également à Béatrice Hibou, Fabienne Samson, Jean-François Bayart et Richard Banégas pour leur soutien dans la valorisation de mon travail de thèse.

⁹⁰ La dénomination « Église de Zéphirin » se dit en vili « *Cinganga ci Zéphirin* ». *Ci* se prononce [tʃi].

⁹¹ C'est à Patrice Yengo (2016) que je dois l'idée de la charpente lignagère comme « armature dogmatique ». Voir la recension que j'ai faite de cet ouvrage (Biyela, 2018c).

REFERENCES

- ABELES, Marc (2004) « Le terrain et le sous-terrain » in Christian GHASARIAN (dir.) *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (Paris : A. Colin), pp. 35-43.
- BALANDIER, Georges (1971) *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale* (Paris : Presses universitaires de France).
- (1952) « Approche sociologique des “Brazzavilles Noires” : Étude préliminaire », *Africa*, vol. 22, n° 1, pp. 23-34.
- BANEGAS, Richard (2003) *La Démocratie à pas de caméléon. Transition et imaginaires politiques au Bénin* (Paris : Karthala).
- BAYART, Jean-François (2005) « Foucault au Congo » in Marie-Christine GRANJON (dir.) *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques* (Paris : Karthala), pp. 183-222.
- (1989) *L'État en Afrique : la politique du ventre* (Paris : Fayard).
- BAZENGUSSA-GANGA, Rémy, ATONDI, Ibéa, NGODI, Etanislav et YENGO, Patrice (2013) « Les “écuries”. Les formes d'engagement des urbains dans la guerre électorale du Congo-Brazzaville (1997-2009) » in Rémy BAZENGUSSA-GANGA et Sami MAKKI (dir.) *Sociétés en guerres. Ethnographies des mobilisations violentes* (Paris : Maison des sciences de l'homme), pp. 57-92.
- BEAUD, Stéphane et WEBER, Florence (2010) *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques* (Paris : La Découverte).
- BECKER, Howard (1967) « Whose side are we on ? », *Social Problems*, vol. 14, n° 3, pp. 239-247.
- BIYELA, Fred O. (2019) *Prophétisme et pouvoirs dans le Congo postcolonial. Productions religieuses, politiques et lignagères dans l'Église de Zéphirin (Pointe-Noire)*, thèse de doctorat, Université de Paris.
- (2018a) « Les trajectoires de l'Église de Zéphirin. Séquences d'un enchevêtrement politico-religieux au Congo-Brazzaville », *Afrique contemporaine*, vol. 3, n°s 267-268, pp. 47-65.
- (2018b) « La “Sorcellerie” : une catégorie problématique des pouvoirs au sein de l'Église de Zéphirin (Congo-Brazzaville) », *Encyclo. Revue de l'école doctorale ED 382*, n° 9, pp. 79-94.
- (2018c) « Yengo Patrice. Les mutations sorcières dans le Bassin du Congo. Du ventre et de sa politique », *Cahiers d'études africaines*, vol. 3-4, n°s 231-232, pp. 1074-1076.
- BONHOMME, Julien (2012) « D'une violence l'autre. Sorcellerie, blindage et lynchage au Gabon » in Jacky BOUJU et Bruno MARTINELLI (dir.) *Sorcellerie et violence en Afrique* (Paris : Karthala), pp. 258-279.
- BOUMAZA, Magali et CAMPANA, Aurélie (2007), « Enquêter en milieu “difficile” : Introduction », *Revue française de science politique*, vol. 57, n° 1, pp. 5-25.
- CAMPIGOTTO, Marie, DOBBELS, Rachel et MESCOLI, Elsa (2017), « La pratique du terrain “chez soi”. Entre familiarité, altérité et engagement », *Émulations. Revue de sciences sociales*, n° 22, pp. 7-13.
- COLONOMOS, Ariel, FAVAREL-GARRIGUES, Gilles, BAYART, Jean-François et al. (2020) *Pour Fariba Adelhah et Roland Marchal : Chercheurs en péril* (Paris : Presses de Sciences Po).
- COMAROFF, Jean et COMAROFF, John L. (1993) (eds.) *Modernity and its malcontents: ritual and power in postcolonial Africa* (Chicago: University of Chicago Press).
- COPANS, Jean (2000) « Mondialisation des terrains ou internationalisation des traditions disciplinaires ? L'utopie d'une anthropologie sans frontières », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 24, n° 1, pp. 21-42.
- CURAPP (1998) (dir.) *Questions sensibles* (Paris : Presses universitaires de France).
- DIAWARA, Mamadou (2010) « L'osmose des regards », *Cahiers d'études africaines*, vol. 2-3-4, n°s 198-199-200, pp. 471-505.
- (1985), « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone, ou l'inconvénient d'être du cru », *Cahiers d'études africaines*, vol. 25, n° 97, pp. 5-19.

- ERNY, Pierre (2005) « Préface » in Adolphe TSIKAKA, *Fêter les jumeaux. Les berceuses Koongo* (Paris : L'Harmattan), pp. 11-13.
- FASSIN, Didier (2008) « Introduction. L'inquiétude ethnographique » in Alban BENSA et Didier FASSIN (dir.) *Les politiques de l'enquête : épreuves ethnographiques* (Paris : La Découverte), pp. 7-15.
- FOUCAULT, Michel (2001a) *Dits et écrits I, 1954-1975* (Paris : Gallimard).
- (2001b) *Dits et écrits II, 1976-1988* (Paris : Gallimard).
- GESCHIERE, Peter (1995) *Sorcellerie et politique en Afrique : la viande des autres* (Paris : Karthala).
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI, Frank (2002) *Le prophète et le militant : Congo-Brazzaville* (Paris : L'Harmattan).
- (1989) *Santé et rédemption par les génies au Congo. La « médecine traditionnelle » selon le Mvulusi* (Paris : Publisud, ORSTOM).
- (1973) *Les Fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango, République populaire du Congo* (Paris : ORSTOM).
- DE HEUSCH, Luc (2007) « Considérations sur le symbolisme des religions bantoues », *L'Homme*, n° 4. pp. 167–189.
- HIBOU, Béatrice (2011) *Anatomie politique de la domination* (Paris : La Découverte).
- LAMARCHE, Karine (2015) « L'apport heuristique d'une implication incontournable », *Civilisations*, vol. 64 n° 1, pp. 35–44.
- LAPLANTINE, François (2001) *L'anthropologie* (Paris : Payot & Rivages).
- LESERVOISIER, Olivier (2005a) « Introduction. L'anthropologie réflexive comme exigence épistémologique et méthodologique » in Olivier LESERVOISIER (dir.) *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales : retour réflexif sur la situation d'enquête* (Paris : Karthala), pp. 5-32.
- (2005b) « Enquêter sur les groupes d'origine servile. Des contraintes méthodologiques significatives » in Olivier LESERVOISIER (dir.) *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales. Retour réflexif sur la situation d'enquête* (Paris : Karthala), pp. 101-122.
- LESERVOISIER, Olivier et Laurent VIDAL (2007) (dir.) *L'anthropologie face à ses objets : nouveaux contextes ethnographiques* (Paris : Éditions des archives contemporaines).
- LOUVEAU, Frédérique (2012) *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest. Anthropologie religieuse de Sukyo Mahikari (Bénin, Côte d'Ivoire, Sénégal, France)* (Paris : Karthala).
- MANANGOU, Vivien (2014) *Le cas de la République du Congo : un exemple de régime constitutionnel autoritaire*, Thèse de doctorat, Université de La Rochelle.
- MARTIN, Phyllis M. (1986) “Power, cloth and currency on the Loango Coast”, *African Economic History*, n° 15, pp. 1-12.
- MARY, André (1999), *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga, (Gabon)* (Paris : Éditions de l'EHESS).
- MASSEMA, Albert Roger (2005) *Crimes de sang et pouvoir au Congo-Brazzaville. Les assassinats de Lazare Matsokota, Joseph Pouabou, Anselme Massoueme, Ange Diawara, Marien Ngouabi et Pierre Anga* (Paris : L'Harmattan).
- MAUSS, Marcel (2002) *Manuel d'ethnographie* (Paris : Payot & Rivages).
- MBEMBE, Joseph-Achille (1985) *Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire* (Paris : L'Harmattan).
- MEON, Jean-Mathieu (2006), « L'observation directe comme méthode pour la sociologie des institutions. À propos d'une enquête au Conseil supérieur de l'audiovisuel » in Antonin COHEN, Bernard LACROIX et Philippe RIUTORT (dir.) *Les formes de l'activité politique* (Paris : Presses universitaires de France).
- MOLINIE, Antoinette (2009) « Anthropologue prends garde ! Trois assignations périlleuses sur trois terrains andins », *Ateliers d'anthropologie*, n° 33 [en ligne], <http://ateliers.revues.org/8215>, consulté le 15 mars 2020.

- MOUKOKO, Philippe (1999) *Dictionnaire général du Congo-Brazzaville. Alphabétique, analytique et critique, avec des annexes et un tableau chronologique* (Paris : L'Harmattan).
- MOUSSAOUI, Abderrahmane (2001) « Du danger et du terrain en Algérie », *Ethnologie française*, vol. 31, n° 1, pp. 51-59.
- NARAYAN, Kirin (1993) “How native is a “native” anthropologist?”, *American Anthropologist*, vol. 95, n° 3, pp. 671-686.
- OUATTARA, Fatoumata (2004) « Une étrange familiarité. Les exigences de l’anthropologie “chez soi” », *Cahiers d’études africaines*, n° 3, pp. 635–658.
- SAMSON, Fabienne (2020) « Déambulations dans la rue Didouche Mourad (Alger-centre) et au-delà. Problématique de la mixité genrée dans l’Algérie contemporaine », *ethnographiques.org*, n° 39 [en ligne], <https://www.ethnographiques.org/2020/Samson>, consulté le 12 août 2020.
- SCHLÜTER, Bernd (2006) « Science et raison d’État. Les universités allemandes durant le Vormärz », *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, vol. 2, n° 24, pp. 341-364.
- TONDA, Joseph (2012) « Fétichisme et sorcellerie. La “force” de mort du “pouvoir souverain moderne” en Afrique centrale » in Jacky BOUJU et Bruno MARTINELLI (dir.) *Sorcellerie et violence en Afrique* (Paris : Karthala), pp. 107-128.
- (2002) *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)* (Paris : Karthala).
- (2000) « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, vol. 3, n° 79, pp. 48-65.
- VIVAS-ROMERO, Maria (2017) « Co-construction d’une ethnographie émancipatrice et féministe », *Émulations. Revue de sciences sociales*, n° 22, pp. 35-50.
- WARNIER, Jean-Pierre (2011) “Bodily/material culture and the fighter’s subjectivity”, *Journal of Material Culture*, vol. 16, n° 4, pp. 359-375.
- (2009) *Régner au Cameroun : le roi-pot* (Paris : Karthala).
- WEBER, Florence (2012) « De l’ethnologie de la France à l’ethnographie réflexive », *Genèses*, vol. 89, n° 89, pp. 44-60.
- YENGO, Patrice (2018) « L’ordre de la transgression. Imaginaire du pouvoir, souveraineté postcoloniale et “démocratie” en Afrique centrale », *Sociétés politiques comparées*, n° 45 [en ligne], http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia2_n45_0.pdf, consulté le 15 novembre 2020.
- (2016) *Les mutations sorcières dans le Bassin du Congo. Du ventre et de sa politique* (Paris : Karthala).
- (2008) « Le monde à l’envers. Enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo », *Cahiers d’études africaines*, vol. 1, n°s 189-190, pp 297–323.