

Université de Pau et es pays de l'Adour

Laboratoire ITEM

IRSAM

Le « Printemps de la MSHA » 2008

« Constructions identitaires et dynamiques transnationales :  
dialogues disciplinaires »

**« Les constructions identitaires à l'épreuve de la mondialisation : étude de cas »**

**Abel KOUVOUAMA**

Professeur d'anthropologie

Université de Pau et des Pays de l'Adour

## **Introduction**

Je voudrais dans ce travail, partir de la démarche anthropologique pour en premier lieu, questionner les modes variés de constructions identitaires dans le contexte de la mondialisation ; ceci, en soulignant notamment les dynamiques d'échanges et d'enchevêtrements des identités. En second lieu, je tenterai d'illustrer le travail réflexif à partir des recherches empiriques réalisées individuellement ou collectivement en France et en Afrique centrale. En situant la réflexion sur le terrain de l'anthropologie, il s'agit d'emblée de mettre en relief la singularité de la démarche ; précisément, celle-ci consiste à dégager les lois générales de la vie en société, à partir d'une réflexion critique sur l'unité de l'homme, lequel est appréhendé dans sa singularité, à travers différentes temporalités historiques, et sous la diversité des cultures, des croyances, des pratiques sociales et symboliques. Autrement dit, l'anthropologie, comme le souligne Mondher Kilani, place les différences par lesquelles se distinguent les sociétés et les cultures au centre de sa démarche. Elle fait appel à l'analyse comparative pour saisir sous les discontinuités observables des sociétés, des invariants propres à toute l'humanité. Par conséquent, le projet anthropologique est d'articuler les rapports du local et du global, de penser l'autre et le même sous leurs aspects les plus divers.<sup>1</sup> Le champ de réflexion étant balisé, examinons dès à présent les problèmes épistémologiques sous-jacents.

---

<sup>1</sup> Mondher Kilani, , *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Editions Payot, 1992, p.21.

## 1 - De quelques précautions épistémologiques

Trois raisons majeures justifient ma démarche. Premièrement, j'entends inscrire ma réflexion dans une démarche constructiviste en adoptant la posture épistémologique qui consiste à privilégier l'importance des agents sociaux dans la construction des identités et à évacuer toute approche essentialiste de l'identité. L'identité est alors perçue, à la fois sous ses dimensions collectives et individuelles, comme un processus de construction sociale historiquement marqué par l'articulation paradoxale de la mise en scène individuelle de soi et de l'établissement de la relation à l'autre, à autrui. C'est pourquoi, on peut retenir une première phase de construction sociale de l'identité qui est cette mise en scène de soi dans une démarche analytique qui tient compte des éléments issus des structures objectives et subjectives. Cette mise en scène de soi se traduit dans des pratiques et représentations individuelles au sein de plusieurs institutions comme la famille, l'école, l'université, l'Etat, la nation, etc., qui sont des lieux de socialisation et d'identification de l'individu. Ensuite, on peut dire dans une seconde phase, que ces identifications se traduisent et s'expriment au sein de la sphère du politique, à travers des débats comme ceux liés à l'identité citoyenne et à l'identité nationale<sup>2</sup>. De manière générale, je peux dire que l'identité est multiforme ; cependant, elle se donne surtout à comprendre sous les deux versants principaux : un versant interne individuel de nature psychologique et un versant externe de nature sociale et collective. Jean-Claude Kaufman souligne à juste titre la difficulté analytique qu'il y a à cerner la place de l'identité dans l'articulation entre la part subjective et la part objective. Il y formule entre autre cinq propositions suggestives que je résume pour la présente réflexion : premièrement, l'identité est une construction subjective ; deuxièmement, l'identité en tant que construction par le sujet ne peut ignorer le donné, l'objectif, le naturel, qui constituent une assignation inéluctable ; troisièmement, l'identité est une fermeture et une fixation du sens de la vie, aux formes et aux modalités multiples. Elle est aussi une toute simple et indéfinissable sensation d'exister, réactivant les strates du cerveau les plus archaïques ; quatrièmement, les identités collectives, y compris celles qui puisent leur inspiration dans l'histoire la plus ancienne ou dans les religions ne sont aucunement des produits du passé. Elles procèdent au contraire d'une fabrication nouvelle, impulsée par la modernité. Elles ne sont ni des données stables, ni des entités composées en dehors des individus, mais résultent très concrètement d'une dynamique de groupe continue; cinquièmement, le travail de malaxage par le sujet de ses identités se mène sous le regard d'autrui qui infirme ou certifie les identités proposées ; il s'agit par conséquent de distinguer non seulement la notion d'individu de celle d'identité, mais également d'inscrire le phénomène dans l'histoire. Par ailleurs, reconnaît-il ce fait, chaque individu articule deux processus : d'une part, celui d'être le stock de la mémoire sociale

---

<sup>2</sup> Anne-Marie Thiesse, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe - XXe siècle*, Paris, Seuil, 1999.

incorporée de manière contradictoire ; d'autre part, celui qui élabore un système de fermeture subjective conférant le sens d'une totalité évidente.<sup>3</sup>

Pierre Tap dégage, quant à lui, les six paradoxes caractéristiques de l'identité<sup>4</sup> et qui sont les suivantes : le paradoxe de la ressemblance/différence ou de la catégorisation/singularisation ; le paradoxe centration sur soi/ décentration vers les autres ou du narcissisme/altruisme ; le paradoxe constance/changement alliant les dimensions structurales et les dimensions temporelles ; le paradoxe idéalisation ontologique/identification pragmatique ; le paradoxe monodimensionnalité/ multidimensionnalité ; enfin, le paradoxe identités/identifications. Ainsi les fonctions défensives et constructives de l'identification permettent de mieux cerner les rapports entre l'identité comme structure et l'identification comme processus. Ce qui l'amène à identifier, en fonction des rapports pouvoir/valeurs, reconnaissance/légitimité, les rôles et les fonctions assumées par les individus, selon les différents registres d'appartenance de l'identité professionnelle, de l'identité culturelle et de l'identité sexuée.

Ainsi, à travers les cultures, les récits, les rituels et cérémonies de commémoration d'événements, les individus construisent leurs identités sociales, politiques et symboliques, inscrivent en permanence leurs actions et leurs imaginaires dans le corps social et politique. Le soi se met en scène dans une relation d'altérité à l'autre, et l'identité apparaît alors comme une construction sociale. C'est le rapport de soi à l'autre, c'est-à-dire le rapport entre soi et l'autre, entre l'autonomie et l'hétéronomie qui donne par exemple une identité à l'individu par rapport à son groupe social ou politique d'appartenance. Il y a une production existentielle et singulière de l'identité liée à l'affirmation de son individualité et de sa subjectivité ; tout comme il y a une production collective de l'identité en rapport avec les différentes appartenances politiques, économiques, associatives, syndicales, professionnelles, culturelles, religieuses, sportives, des individus. A une identité singulière de l'individu se lie pacifiquement ou de manière conflictuelle et violente<sup>5</sup>, une identité collective de plusieurs individus qui ne forment qu'un socialement, soit idéologiquement, soit politiquement au sein du corps social d'agents sociaux ou d'acteurs aux intérêts considérés par eux comme communs et spécifiques. L'identité se construit alors le plus souvent, et selon un jeu d'échelles sur un ou plusieurs territoires, dans la dialectique de l'identité et de l'altérité ou de la différence. Cette construction territoriale de l'identité s'accompagne dans la sphère publique, de la quête ou de la détention du pouvoir de transformer et d'adapter l'espace du territoire ; c'est-à-dire de se l'approprier juridiquement de manière pacifique ou violente. Or, toute appropriation de l'espace prend en compte, non seulement l'espace d'expérimentation

---

<sup>3</sup> Jean-Claude Kaufman, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004, pp.89-141.

<sup>4</sup> Pierre Tap, *Dynamiques identitaires et pratiques sociales*, texte du Séminaire thématique de master 2 « Identités et gouvernance » dirigé par Abel Kouvouama, Université de Pau et des Pays de l'Adour, 2 décembre 2005, document inédit, 62 p.

<sup>5</sup> Lire notamment, Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998 ; François Laplantine, *Je, nous et les autres. Etre humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier, 1999 ; Ernesto Laclau, *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation* / traduit de l'anglais par Claude Orsoni, Paris, La découverte, 2000.

de pratiques des acteurs où se matérialise une multiplicité de relations inter-individuelles à caractère humain, social, politique, éthique et économique ; mais également les modes spécifiques d'aménagement de l'espace habité en vue d'un développement durable, matériel et spirituel. Et la territorialisation des identités est coextensive de l'échelle de représentations de chaque territoire auquel chaque individu fait référence ou bien auquel il se rattache, et sans que ces identités soient toujours exclusives ou inclusives les unes des autres. Ainsi, l'idée avancée ici « d'enchevêtrement des identités » familiales, locales, (communales, départementales, régionales) et globales (nationales, continentales et internationales) postule aussi l'idée d'enclassement de cercles identitaires évolutifs pouvant servir de répertoires d'actions pour les individus dans la mobilisation, non seulement des ressources politiques, économiques, culturelles, sociales, religieuses et symboliques, mais également des richesses ;

La seconde raison m'amène à établir un rapprochement entre l'identité et la singularité où leur mise en perspective épistémologique concourt à en cerner les enjeux sociaux entre les différentes catégories d'acteurs institutionnels, associatifs et individuels. De telle sorte que l'on peut, dans la variabilité et la permutation de ces deux notions, retenir les deux catégories communes d'appartenance sous lesquelles elles peuvent être utilisées, à savoir en tant que catégorie d'analyse théorique et en tant que catégorie de pratique sociale des acteurs historiquement identifiés<sup>6</sup>. Ce qui me conduit à dire que du point de vue anthropologique, les notions d'identité et de singularité sont à la fois, des catégories de pratique d'acteurs et des catégories distinctives d'analyse, de catégorisations des personnes, de classification des choses et des territoires auxquelles chaque individu recourt pour catégoriser ; c'est-à-dire opérer des classements sociaux, soit de façon subjective, soit de manière objective selon sa perception, ses représentations sociales ou sa vision du monde social. Mais la singularité, c'est également une catégorie distinctive de pratique, c'est-à-dire une sorte de réservoir d'expériences accumulées qui nous servent à chacun de répertoires d'action et de dispositions éthiques dans la conduite en société. C'est dire qu'au centre de la singularité se posent à la fois la question de l'identité ou des identités et la question de la différence, de l'altérité. Et cette singularité, chacun peut l'exprimer soit individuellement, soit collectivement à travers l'identité narrative telle dans les productions romanesques, des mythes, des chansons populaires, etc., rangées sous l'appellation de patrimoine immatériel, et réactivées à travers le récit mémoriel<sup>7</sup>, qu'il soit familial dans l'espace privé ou politique dans l'espace public du vivre-ensemble. En se singularisant, chaque individu cherche à la fois à s'unir et à se différencier de l'autre ou des autres, tout en entretenant en même temps des relations soit pacifiques, soit violentes, selon les contextes et les situations<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Lire notamment Rogers Brubaker, Au-delà de l'identité, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales n°139. L'exception américaine 2*, Paris, Editions de minuit, septembre 2001, pp.66-85.

<sup>7</sup> Lire notamment, Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 114-134.

<sup>8</sup> Voir à ce sujet Pierre Tap, *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1986. Abel Kouvouama, Citoyenneté, ethnicité et ethnocentrisme: les enjeux de la démocratie en Afrique in, Patrice Yengo, (dir.), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1997, pp.268-281.

Enfin, la troisième raison s'emploie à prendre en compte le contexte mondial actuel dans lequel se construisent les identités individuelles et collectives. Il s'agit d'un monde multipolaire de plus en plus marqué par la mondialisation néo-libérale. Celle-ci suscite de manière visible et insistante, à la fois de l'homogénéisation, de la différenciation, des tendances, des contre-tendances, des ruptures, et dans lesquelles, les sociétés contemporaines, dans leur majorité, se trouvent confrontées à l'accélération de plusieurs phénomènes inédits. Trois d'entre eux affleurent et guident nos interrogations présentes.

- Premièrement, les transformations des sociétés, soit vers plus de richesse, soit vers plus de pauvreté, se font dans des contextes socio-politiques spécifiques, caractérisés par une urbanisation accélérée, une forte poussée démographique, des rivalités économiques et militaires accrues menaçant chaque jour la paix dans le monde.

- Deuxièmement, les recompositions des territoires et des identités politiques, économiques, culturelles et religieuses sont marquées pour la plupart, du sceau de guerres inter-étatiques de souveraineté territoriales, de violences guerrières, ainsi de migrations régionales et internationales forcées ou voulues, du fait des autoritarismes politiques, des injustices et des inégalités sociales au sein des sociétés et des Etats-nations. Tous ces faits sociaux conduisent, dans la plupart des cas, à l'expression non seulement des résistances collectives et de revendications identitaires, mais également à de formes de replis sur soi ; à des tendances régressives suscitées par les idéologies centrifuges d'exclusion portées par les nationalismes et les ethnocentrismes de toutes sortes.

- Troisièmement, la dislocation de certains Etats-nations sous les effets conjugués des guerres inter-étatiques et des guerres civiles où se dessinent de nouvelles formes de déconstruction violente des espaces territoriaux .

- Quatrièmement, le développement de nouvelles cultures planétaires portées par le cosmopolitisme et les divers métissages contemporains conduit également à la production de nouvelles identités transnationales, transfrontalières et déterritorialisées que favorisent, entre autres, les migrations transnationales. Cette connexion du local et du mondial<sup>9</sup> a des incidences sur les constructions identitaires.

Pour ce qui est de la notion de mondialisation dont l'existence de formes différentes peuvent être repérées dans l'histoire longue de la terre et de l'humanité, Michel Beaud en dégage parfaitement les principales acceptions : dans un premier sens, la mondialisation s'appréhende comme l'accession à la dimension mondiale d'une réalité ; hier, c'était la mondialisation de la présence humaine ou de techniques productives sur les différents continents, aujourd'hui, c'est la mondialisation de l'information instantanée ou de la consommation de certains produits. Il s'agit ici de ce qu'il appelle les " archéomondialisations " qui se situent entre moins de 7 millions d'années et le début de notre ère. Dans un second sens, elle désigne la multiplication et l'intensification d'interdépendances au niveau mondial ; des interdépendances longtemps demeurées tenues, faibles et diluées dans le

---

<sup>9</sup> Lire notamment Jean Copans, *Développement mondial et mutations des sociétés contemporaines* », Paris, Armand Colin, , collection sociologies 128, 2006.

temps, mais brusquement renforcées avec les mutations des transports et des communications. Il s'agit ici des " proto-mondialisations " des cinq derniers siècles. Enfin, dans un troisième sens, la mondialisation désigne un mouvement organique englobant, avec pour la mondialisation contemporaine, un lien fort avec les dynamiques du capitalisme ; d'abord, celles du premier puis du second capitalisme industriel, et désormais celles du nouvel âge techno-scientifique du capitalisme.<sup>10</sup> Une fois, les précautions épistémologiques signalées, quelle sont alors en illustration, les recherches empiriques réalisées individuellement ou collectivement en France et en Afrique centrale. Ces recherches, pour des besoins d'analyse comparée de situations, se trouvent à des périodes historiques différentes.

## 2 – Les constructions territoriales en Aquitaine méridionale

En 2006, une équipe de notre Laboratoire ITEM (Identités, territoires, Expressions, Mobilités) a mené une recherche collective sur les « *Constructions Territoriales en Aquitaine méridionale : permanences et ruptures* »<sup>11</sup>. La problématique a été envisagée à plusieurs niveaux d'échelles spatiales (Pays de l'Adour, Pays de Soule) et temporelles (de l'antiquité à l'époque actuelle). Il s'agissait de produire des connaissances croisées rendant compte de la façon dont se sont construits et se construisent encore les territoires de cette partie de la région actuellement confrontée à des changements dont elle ne peut maîtriser tous les paramètres. La question des constructions territoriales a été alors abordée selon trois angles thématiques complémentaires consistant à étudier en synergie : en premier lieu, les rapports espaces / sociétés à l'époque antique et médiévale en recherchant les expressions spatiales des formes de contrôle des territoires (*villae* antiques, villes, abbayes laïques médiévales), de production (artisanat, agriculture, élevage) et d'échanges (monnaies, poteries, produits alimentaires) en Aquitaine méridionale (plus particulièrement dans la zone du Piémont). En second lieu, la construction et l'évolution de la diversité des milieux ruraux : organisation sociale et organisation des milieux naturels de 1800 à nos jours. Enfin, en troisième lieu, l'insertion spatiale du phénomène religieux aux époques modernes et contemporaines. En somme, cette recherche collective avait pour but de fournir des données empiriques et analytiques pour les débats qui portent aujourd'hui sur les nouveaux équilibres territoriaux et leur légitimité historique. Le projet a pris en compte dans une démarche pluridisciplinaire et interdisciplinaire, les différents facteurs d'organisation des territoires : implantation humaine, circulation (d'objet, de personnes, d'idées) et leur évolution (occupation des sols, stratégies identitaires, patrimoniales) ; ceci dans le but de réduire le fractionnement des connaissances et le cloisonnement des champs disciplinaires des sciences sociales et humaines à l'époque

---

<sup>10</sup> Michel Beaud et al, *Mondialisation. Les mots et les choses*, Paris, Karthala, 1999, p.11.

<sup>11</sup> Ces Recherches financées par le Conseil Général des Pyrénées Atlantiques ont été coordonnées par Abel Kouvouama, François Réchin et Dolorès de Bortoli ; et le rapport de synthèse a été rédigé par Dolorès de Bortoli et Pascal Palu, Université de Pau et des Pays de l'Adour, Pau, 2007.

moderne et contemporaine ; d'analyser sur une longue durée, les permanences et ruptures qui ont présidé à la formation des territoires de l'Aquitaine méridionale, tout en enrichissant les analyses des dynamiques territoriales qui y sont en oeuvre.

Les terrains d'observation choisis se situent dans la Gironde, le Pays Basque et le Béarn. Les conclusions provisoires de cette recherche collective ont permis de dégager les principales leçons suivantes portées par plusieurs regards croisés archéologique, historique, artistique et anthropologique.

En effet, il ressort du travail empirique et réflexif que d'une part, des identités fortes se sont construites au cours du temps qui délimitent ou ont délimité des territoires et des circulations de biens et d'hommes ; d'autre part, qu'il y a encore des identités en reconstruction à l'intérieur des territoires et des territoires qui se reconstruisent ou qui résistent à la déconstruction. Ainsi les analyses des archéologues ont répertorié au travers de l'épaisseur historique de ce territoire Aquitain, la première trame d'occupation du sol et des mobilités humaines. D'une part, les historiens, anthropologues, sociologues, géographes et naturalistes ont démontré les pérennités du parcellaire et les évolutions des paysages. En milieu rural, par exemple, les recherches collectives démontrent comment les sociétés paysannes ont façonné surtout depuis le Moyen Age les milieux naturels, de manière à tirer partie de la fonctionnalité de la diversité des structures paysagères créés, tout en construisant tout un réseau de parcelles privés et collectifs. Cet héritage paysager contribue par ailleurs à une esthétisation du territoire qui est devenu de nos jours un enjeu économique au travers, par exemple, de l'activité touristique. Par ailleurs, l'étude de l'évolution du parcellaire rural au cours du temps est indissociable de celle des patrimoines tant familiaux que communautaires et rendent donc compte des évolutions des singularités territoriales, de la force de leur ancrage et de leur implantation.

D'autre part, les historiens de l'art, les anthropologues et les historiens ont montré la force et la faiblesse des acteurs religieux, des marquages spatiaux ainsi que leur durée en tant qu'expressions identitaires. De façon plus précise, durant l'époque médiévale, le développement des implantations rurales et l'importance du fait religieux ont jeté les bases de constructions territoriales riches encore de sens aujourd'hui : elles posent la question de leur implication dans les processus de permanence ou de ruptures au sein des territoires du Béarn et de la Soule. Des enquêtes minutieuses qui ont recensé les monuments conservés ou connus par les fouilles, y compris les édifices disparus, ont permis de restituer les différentes étapes et les diverses orientations de la création artistique ; de dégager ses courants convergents ou contradictoires, le poids de la tradition et l'ouverture vers la nouveauté. Par ailleurs, elle a contribué à mettre en lumière le rôle de certains hommes, qui par leurs ambitions, ont donné l'impulsion à la construction et au décor qui l'accompagne (peinture et sculpture notamment). De même pour les périodes historiques modernes et contemporaines, l'observation de la réalité urbaine et rurale a conduit à dire que le fait religieux continue d'influencer les modes

de vie, les pratiques, les mentalités et les représentations individuelles et collectives des habitants ; il continue en particulier d’agir sur les formes esthétiques et architecturales des lieux de culte de différentes religions comme sur celui des paysages des villes et campagnes. Et la manière dont les individus définissent leur rapport au religieux et au sacré, ainsi que leurs pratiques religieuses dessinent des territoires et le bâti religieux constitue en fin de compte un marqueur identitaire. De même, les formes esthétiques et architecturales des édifices religieux élaborées au cours de l’histoire locale donnent bel et bien à voir la place des activités religieuses dans l’affirmation des identités et dans les processus d’intégration pour les personnes venant d’autres horizons. En d’autres termes, le rapport entre la gestion de l’espace et la visibilité d’une affirmation croyante est un facteur non négligeable de la construction du territoire.

En définitive, l’intérêt de cette recherche collective interdisciplinaire a été non seulement une expérience de travail en commun, articulant la recherche appliquée et la recherche fondamentale, mais également d’identifier de manière approfondie, ce qui est au principe des constructions territoriales en Aquitaine méridionale.

### **3 – Constructions religieuses et dynamiques transnationales en Afrique centrale**

L’idée qui parcourt la trame de ma réflexion dans cette partie du travail réside tout autant à la construction religieuse du territoire et à ses effets sociétaux, qu’aux recompositions religieuses et aux dynamiques dans le contexte de la transnationalisation du religieux dans les sociétés d’Afrique centrale. Dans une précédente livraison, j’avançais déjà l’idée selon laquelle, la religion pouvait être appréhendée comme une modalité de rapports instituants et formatrices d’identités multiples dans la sphère globalisante des Etats-nations. Et je formulais aussi cette hypothèse, d’après laquelle, les pratiques religieuses dans les sociétés contemporaines sont le révélateur d’un processus ininterrompu de territorialisation, de déterritorialisation, de remodelage du religieux, ainsi que de recompositions des modalités du croire qui articulent, la croyance, les pratiques, le geste, la voix et les postures corporelles significatives de sens.<sup>12</sup>

Quant au phénomène de transnationalisation, il a été analysé par plusieurs auteurs, notamment par le sociologue Ulf Hannerz. En 1996, dans son ouvrage intitulé « *Transnational connections* », il employait le mot pour désigner une région d’interaction et d’échanges culturels. Le mot a été rapproché de celui d’ « *écoumène global* » utilisé en 1945 à Londres par l’anthropologue Alfred Kroeber. Or, le mot « *écoumène* » qui vient du mot grec « *oikoumené* » était utilisé dans l’antiquité par les grecs pour désigner la totalité du monde connu. Pour ce qui est de la transnationalisation du religieux, l’anthropologue Stefania Capone montre comment les recherches sur la transnationalisation des religions afro-américaines peuvent apporter une contribution intéressante au débat sur les théories de la

---

<sup>12</sup> Abel Kouvouama, La production religieuse d’une identité politique, in Lucy Bagniet (dir.), *Constructions identitaires et dynamiques politiques*, collection « Europe plurielle n° 25 », Presses Universitaires Européennes, Belgique 2004, pp.89-100.

globalisation et de la transnationalisation culturelle, par exemple, à travers les allers-retours des initiés du candomblé entre le Brésil et l’Afrique. En effet, elle montre comment les théories actuelles sur la globalisation ne font que reprendre ce qui est à la base même de ces études, à savoir la reconfiguration des identités individuelles et collectives au sein d’un monde devenu transnational. Or, de son point de vue, la colonisation du Nouveau Monde constitue un des tout premiers cas de globalisation économique et culturelle. Que la première transnationalisation culturelle de grande envergure a été entraînée par le déplacement d’esclaves africains. C’est pourquoi, elle précise que *«L’approche transnationale permet, entre autres, de révéler la nature essentiellement politique de la religion(...) Le processus de transnationalisation des communautés religieuses se fait, pour la plupart, dans un contexte d’articulation entre pouvoir et prestige qui est souvent laissé de côté dans les analyses ethnographiques . Qu’il conviendrait, dit-elle, d’articuler les notions de « global » et de « local », en analysant comment les contenus originellement locaux se transnationalisent pour s’ancrer dans des territoires toujours plus éloignés. Cela montre l’importance du processus d’indigénisation des religions transnationalisées : elles s’adaptent aux différents contextes nationaux, en négociant leur place au sein du champ religieux local et au cœur de la société nationale »*.<sup>13</sup> L’analyse du matsouanisme, un mouvement messianique permettra de voir de quelle manière se construit dans la « longue durée » l’identité politique d’un mouvement religieux en « situation coloniale ».

### *3-1 Les constructions religieuse et politique d’un mouvement syndical : à propos de l’Amicale des originaires de l’Afrique Equatoriale Française*

Les faits restitués ici proviennent aussi bien de l’enquête documentaire que des entretiens réalisés en Avril 1997 à Brazzaville avec D.M. neveu de Matsoua né le 6 mai 1930. Plus précisément, c’est Maléka, la soeur de Matsoua qui a donné naissance à D.M. Il est actuellement dans la lignée matrilineaire de Matsoua, le chef de famille en second, après F. B. La plupart des écrits sur le Matsouanisme indiquent que Matsoua André est né le 17 janvier 1889 à Lukuandzolo-Mbemba, dans la région du Pool (Kinkala). D.M. parle plutôt du village appelé Nianga toujours près de Kinkala. Issu d’une famille de paysans pauvres de quatre enfants; André Matsoua était l’aîné, suivi de Malonga mâ Ngoma, (mort en 1980), de deux filles, Maleka (morte en 1979) et Madiéta. Sous l’insistance des prêtres, Matsoua André Grenard entre à l’Ecole Catholique de Mbamou, avant d’être envoyé par la suite comme catéchiste à Kololo près de Mpangala; ensuite il obtient en 1919 à Brazzaville un emploi et exerce le métier de préposé des douanes. En dépit de sa ferveur religieuse, Matsoua André se met à la recherche d’un emploi rémunérateur. Il quitte en 1919 sa fonction paroissiale pour devenir un Préposé des Douanes à Brazzaville. A peine a-t-il travaillé pendant deux années, qu’il éprouva alors le besoin d’aller à "l’aventure" en Europe en 1921, en passant d’abord par Matadi (Zaïre), ensuite la Belgique avant de gagner la France par Bordeaux, puis Marseille. Il s’engage comme volontaire dans l’armée française et participe à la guerre du Rif au Maroc en 1924-1925. A la fin de la guerre, Matsoua obtient le grade de sous-officier, s’installe à Paris et

---

<sup>13</sup> Stefania Capone, « A propos des notions de globalisation et de transnationalisation, in *Civilisations, Religions transnationales*, Revue internationale d’anthropologie et de sciences humaines, Vol. LI, N° 1-2, 2004, p. 17.

travaille comme comptable dans un service d'assistance publique. Il fréquente alors le milieu des travailleurs Noirs syndiqués de "*l'Union des Travailleurs Nègres*", où il fait la connaissance d'un jeune avocat dahoméen, Kodjo Tovalou Houenon. Celui-ci créera par la suite une autre organisation syndicale, la "*Ligue Universelle de Défense de la race noire*". L'éveil du sentiment nationaliste et le désir d'avoir une organisation s'occupant plus spécifiquement des problèmes concernant les travailleurs issus des pays d'Afrique près de l'équateur poussent Matsoua André à créer lui aussi à son tour, le 17 juillet 1926, "*L'Association Amicale des Originaires d'Afrique Equatoriale Française*". Au regard de son succès au Congo-Brazzaville et des échos qui parviennent en France, l'adhésion à l'Amicale devient massive, l'association s'ouvre alors à tous les ressortissants de la Centrafrique, du Congo-belge, du Gabon, du Tchad et du Cameroun. Brazzaville est leur siège social. La notoriété acquise par l'Amicale oblige Matsoua à accepter la fusion de celle-ci avec d'autres associations de travailleurs noirs plus progressistes, puis la reconnaissance et l'adhésion de l'Amicale à la Ligue internationale. Cette ouverture de l'Amicale aux idées politiques progressistes la conduit alors de plus en plus dans la dénonciation des atrocités coloniales commises sur le terrain africain. L'effervescence populaire et la révolte sourde qui montent dans les colonies inquiètent l'administration coloniale qui décide de l'arrestation des deux délégués de l'Amicale à Brazzaville. De même à Paris, Matsoua André qui avait déjà obtenu la nationalité française sera arrêté en décembre 1929, pour "escroquerie et incitation à la violence, à la révolte politique". Transféré au Congo, il sera jugé en avril 1930. Déporté au Tchad où il devait purger ses peines, Matsoua réussira, grâce à de nombreuses complicités parmi les "évolués" de l'administration coloniale, à s'enfuir le 17 septembre 1935 pour regagner clandestinement la France. Pendant trois ans, il vivra à Paris sous une fausse identité avec le pseudonyme de Mbemba Kouvikissi André; ceci jusqu'au jour où il sera de nouveau arrêté le 3 avril 1940 à l'Hôpital Beaujon à Paris, des suites d'une blessure reçue lors d'un combat aux côtés des troupes françaises pendant la seconde guerre mondiale. Arrêté et transféré de nouveau au Congo en mai 1940 et jugé en février 1941, Matsoua André sera condamné aux travaux forcés à perpétuité. Purgeant ses peines à Mayama, il meurt dans sa prison le 13 janvier 1942. Mais les populations ne voient ni son corps, ni la tombe. C'est à ce moment précis que commence alors la mise en place du processus de mythification du personnage ; puisque les populations n'admettront jamais sa mort, mais seulement sa disparition dont le mystère ne pourrait être levé qu'à la faveur d'une nouvelle apparition. Georges Balandier le souligne parfaitement : le personnage de Matsoua "*se prête à tous les traitements sans que les faits puissent apporter la moindre contradiction. Les autorités coloniales se trouvent désarmées devant un phénomène qui échappe à leur contrôle et à leurs moyens d'action - qu'il s'agisse de la contrainte ou de la persuasion. Elles ont toujours considéré Matswa comme un "agitateur" politique; après sa mort, elles se trouvent en présence d'un personnage insaisissable, dont la puissance a été décuplée parce que grossie de toute l'énergie accumulée par les mythes et les démarches de la pensée religieuse traditionnelle. Matswa participe à tous les symboles de force et d'indépendance - il est notamment présenté, durant les années de guerre, comme associé aux activités du général de Gaulle; tout succès lui est rapporté, aussi bien l'issue victorieuse du conflit que les réformes politiques promulguées à partir de 1945. C'est ainsi qu'au cours d'une dizaine d'années s'opère un processus de construction symbolique et, à certains égards, de déification, dont*

*nous aurons à suivre le mouvement. L'évènement est aussi de grande portée scientifique, en particulier dans le domaine de la sociologie religieuse".<sup>14</sup>*

### *3-2 Les figures de l'identité religieuse du Matsouanisme*

Né dans un contexte colonial et chrétien, le Matsouanisme connaît une double influence des religions chrétiennes occidentales et des religions autochtones. Ainsi, le moment de sa fondation en 1945 à travers la découverte par les miliciens du pouvoir colonial du comportement insolite de deux fidèles en prière au bord de la rivière Makélékélé de Brazzaville, correspond à l'émergence d'un nouveau mouvement religieux comme remise en cause manifeste en sa forme de l'entreprise chrétienne occidentale, et comme refus de tout contrôle institutionnel des croyances par les Eglises chrétiennes européennes. Mais en son fond, cette mise en scène religieuse de soi des fidèles matsouanistes correspond à la recherche des voies du salut qui ne sont pas directement liées à un agir conforme à la volonté du Dieu-Tout Puissant "Nzambi a mpungu" (en langue Kongo), mais à la réalisation d'une démarche personnelle d'un état d'être, et dans la plénitude de soi recherchée dans des groupes affinitaires fondés autour de la figure charismatique de André Matsoua qui est ce nouveau "messie" "déjà venu", mais "encore attendu"; en somme un « chargé de mission divin » aux fins d'une libération collective. Cette activité marquerait officiellement la naissance d'une religion de salut, le Matsouanisme, qui se substituera au mouvement "Amicale", et avec pour figure centrale Matsoua, "messie déjà venu", mais "encore attendu". Ici le langage d'autorité produit par des individus témoins proches de l'événement sert de récit de fondation. Il rend possible toute entreprise signifiante de valorisation d'un vécu individuel érigé en modèle exemplaire pour la communauté croyante. C'est ainsi que la croyance et la conviction religieuses des adeptes au retour imminent de Matsoua, qui viendrait instaurer un nouveau monde, vont accélérer la dynamique conflictuelle du mouvement messianique. Et lorsque De Gaulle vient prononcer la Conférence de Brazzaville en 1944, beaucoup de "matsouanistes" le considèrent comme une réincarnation de Matsoua.

On ne peut correctement appréhender dans le Matsouanisme le sens unitaire des procédures d'affirmation identitaire et de construction d'un nouvel ordre politique à partir des lectures stratégiques du message religieux, si on ne prend pas en compte la dimension historique du phénomène messianique, ainsi que le contexte de la « situation coloniale »<sup>15</sup> d'où les adeptes du Matsouanisme puisent pour une grande part leurs référents historiques et leurs ressources symboliques. On peut d'entrée de jeu se demander comment, tout en gardant

---

<sup>14</sup> Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 2<sup>ème</sup> édition, 1963, pp.400-401.

<sup>15</sup> A propos de la « situation coloniale », Georges Balandier précise que « Toute étude concrète des sociétés affectées par la colonisation s'efforçant, à une saisie complète ne peut cependant s'accomplir que par référence à ce complexe qualifié de situation coloniale. C'est en approfondissant l'analyse de cette dernière, en repérant ses caractéristiques selon le lieu de l'enquête, en examinant les mouvements qui tendent à sa négation qu'il devient possible d'interpréter et de classer les phénomènes observés. Cette reconnaissance de la situation résultant des rapports entre la société coloniale et la société colonisée requiert du sociologue un continuel effort critique le mettant en garde contre les risques d'une observation trop unilatérale » (G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, dynamique sociale en Afrique*, Paris, PUF, 1<sup>ère</sup> édition 1945, 2<sup>ème</sup> édition 1963, p. 364.

la référence à Matsoua au cours des différentes périodes - période de domination du pouvoir colonial, du pouvoir post-colonial (libéral et marxiste), le Matsouanisme s'est adapté à chaque fois avec la concurrence de nouvelles religions ? En d'autres termes, comment le Matsouanisme, à la fois élément porteur d'un changement par la transformation religieuse du monde et de résistance à l'évolution – va-t-il perdurer, puis s'adapter aux différents contextes sociaux ? Pourtant, la plupart des études consacrées au messianisme matsouaniste depuis les années 60 avaient pronostiqué sa rapide décomposition, la perte inéluctable de son influence au sein de la population congolaise avec l'avènement de l'indépendance et la naissance des partis politiques autochtones.<sup>16</sup> Qu'est-ce qui explique alors la permanence du Matsouanisme après plus de 50 ans d'existence ? En d'autres termes, comment, tout en gardant la référence à André Matsoua, le Matsouanisme s'est-il adapté à la concurrence de nouvelles religions. Par conséquent, étudier le Matsouanisme, l'analyser dans ses changements, dans ses adaptations et dans sa durée en prenant le temps en considération consiste à repérer dans les "temps longs", les trajectoires des réinventions religieuses, ainsi que les dimensions de la temporalité historique pour expliquer les interactions entre les manifestations religieuses et les dynamiques politiques des époques coloniales et post-coloniales. Dans cette mutation de la société de la colonie à la post-colonie, marquée par l'indépendance du Congo-Brazzaville, le 15 Août 1960, être matsouaniste consiste à se singulariser par une certaine éthique de comportement et à donner un sens religieux et politique au déroulement du temps. C'est donc sur les terrains religieux, symboliques et politiques que s'affronteront désormais les signes de légitimation du messianisme matsouaniste. La croyance en l'invincibilité de Matsoua se double de la contestation politique et religieuse des pouvoirs.

La période fondatrice du Matsouanisme est portée par plusieurs faits tout à fait révélateurs d'une gestion du temps fondée dans un premier moment, sur la rupture avec l'événement colonial. En effet, l'arrivée du Pouvoir de l'Abbé Fulbert Youlou en 1959 a été marquée par une lutte ouverte avec les matsouanistes qui subiront une forte répression suivie de leur dispersion dans les différentes prisons du territoire congolais au moment de l'indépendance en 1960. Cela n'a pas empêché la reconstitution du mouvement. Durant la période révolutionnaire 1963-1991 dominée par l'idéologie marxiste-léniniste et le parti unique, le Matsouanisme a continué à se manifester publiquement sans s'interroger le moins du monde sur son caractère "illégal". En 1990, à la veille de la Conférence nationale<sup>17</sup> du Congo-Brazzaville qui se tient en juin 1991 et à la faveur de la libéralisation de la vie politique et religieuse congolaise, le Matsouanisme redouble de succès parmi les populations urbaines de Brazzaville, particulièrement les jeunes des arrondissements de Bacongo et de Makélékélé issus de l'ethnie kongo-lari et de certains partis politiques naissants. Les préoccupations religieuses et politiques des matsouanistes ont consisté, non seulement à inventer une vision

---

<sup>16</sup> Lire pour cela Martial Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972. Woungly-Massaga, *La révolution au Congo. Contribution à l'étude des problèmes politiques en Afrique centrale*, Paris, Maspero, 1974. Abel Kouvouama, "Les mythes du salut", in, *Encyclopédie Mythes et croyances du monde entier*, tome III Paris, Ed. Lidis-Brepols, 1985, pp.208-215.

<sup>17</sup> Lire à ce sujet Abel Kouvouama, Conférence nationale et modernité religieuse au Congo, in, *Questions sensibles*, Paris, PUF, 1998, pp.387-412.

autochtone du christianisme par l'incorporation des référents symboliques occidentaux dans le dispositif ancestral de croyances, mais également à légitimer socialement leur refus de l'ordre colonial par la valorisation de l'activité sacrée de André Matsoua considéré par ces derniers en tant que "messie". L'influence qu'exerce le Matsouanisme sur la conduite des adeptes réside dans le fait que la sacralité messianique produite dans la superposition de la logique de l'attente et de la logique de l'espérance nourrit chez les adeptes de nouvelles formes d'imagination instituante. Et c'est dans cette expérience contraignante de l'attente que l'adepte matsouaniste subit quotidiennement l'épreuve de l'altérité, en faisant allégeance aux leaders matsouanistes dans leur grève eschatologique permanente contre tout pouvoir politique au Congo. Dans ce contexte, on ne peut, comme le souligne parfaitement Pierre Legendre, penser l'altérité sans penser l'identité et la reproduction du sujet, puisque *"l'homme n'est assuré de son être que par la séparation d'avec soi, de sorte que devenir autre pour lui-même est la condition de sa vie, la supposition première de sa présence au monde et l'accomplissement de la faculté de se différencier du monde"*.<sup>18</sup>

Ainsi, la référence à l'image de Matsoua a inévitablement une valeur exemplaire, et constitue pour le fidèle matsouaniste, le modèle identificatoire. Et c'est la puissance unificatrice du discours mythique des leaders matsouanistes qui laisse entrevoir dans la mise en scène de la figure intemporelle de Matsoua, l'une des modalités de fonctionnement de son système de croyances. De telle sorte que la relation que les fidèles établissent entre la référence à la figure fondatrice de leur « messie » et la vie qu'ils mènent au quotidien a pour efficace religieuse, la production d'un discours manichéen pur/impur, ordre/désordre, vrais matsouanistes/flatteurs ; discours dont l'enjeu est la représentation imaginaire d'une société à venir, « libre », à partir de laquelle les fidèles matsouanistes construisent leur propre identité politique et religieuse. Et les textes religieux matsouanistes sont élaborés aussi comme des modèles d'identification à Matsoua à travers la "souffrance messianique". Ainsi la procédure messianique qui répète indéfiniment depuis cinquante ans le sacrifice de Matsoua pour la cause collective participe de cette construction sociale de la réalité vécue : Matsoua représenté comme victime rituelle permet aux leaders matsouanistes de répéter le temps inaugural du mouvement religieux en plaçant à chaque fois les fidèles du Matsouanisme dans une attitude de révolte eschatologique permanente. Le point de tangence entre ces deux moments a lieu dans un temps précis de maturation de la croyance messianique qui est précisément celui de l'allégeance du fidèle matsouaniste à la catégorie du sacrifice. Et c'est bien sur le terrain de la catégorie du sacrifice que s'élabore le discours d'articulation des deux moments de la référence à la fois à la figure fondatrice du "messie" Matsoua et à l'individualité quotidienne en acte. Ces expériences renouvelées des modalités du croire inscrivent au cœur de la quotidienneté des individus en quête de sens, des formes complexes d'expression identitaire. Jusqu'à ce jour le messianisme matsouaniste continue de vivre dans l'attente du « retour » de Matsoua et dans la grève « eschatologique ». Ainsi, ce cumul de ressources matérielles et symboliques fortes indique non seulement la recomposition du Matsouanisme à toutes les modalités du croire, mais également la réinvention de nouvelles offres de sens à travers une lecture créatrice des religions du livre, notamment du Christianisme et du Judaïsme. C'est

---

<sup>18</sup> Pierre Legendre, *Dieu au miroir, Etude sur l'institution des images, Leçons III, note marginale*, Paris, Fayard, 1988, p.9.

pourquoi, Cette analyse de l'un des mouvements messianiques au Congo-Brazzaville fournit l'exemple d'une construction politique de l'identité religieuse dans la société congolaise contemporaine en Afrique centrale.

En conclusion, ces deux exemples de construction identitaire montrent comment les dynamiques identitaires évoluent dans de multiples échelles spatiales et temporelles ; et comment au centre des temporalités sociales s'élabore le travail de la mémoire et de la contre-société dans les sociétés contemporaines; et où, en fin de compte, il s'y lit des formes multiples de productions politiques et religieuses de la modernité.

### **Bibliographie de travail**

- Augé Marc., *La construction du monde, religion, représentation, idéologie*, Paris, Maspero, 1974.
- Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 2ème édition, 1963.
- Berger Laurent, *Les nouvelles ethnologies. Enjeux et perspectives*, Paris, Nathan, 2004.
- Bourdieu Pierre, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.
- Bourdieu Pierre, *Contre-feux 2*, Paris, Raisons d'Agir, 2000.
- Brubaker Rogers, Au-delà de l'identité, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales n°139. L'exception américaine 2*, Paris, Editions de minuit, septembre 2001, pp.66-85.
- Candau Joël, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, 2005.
- Copans Jean, *Introduction à l'ethnologie et à l'anthropologie*, Paris, Nathan Université, 1996.
- Copans Jean, *L'enquête ethnologique de terrain*, Paris, Nathan Université, 1998.
- Godelier Maurice, *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, 2007.
- Kaufman Jean-Claude, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2004.
- Kilani Mondher., *L'invention de l'autre –Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot, 1994.
- Kilani Mondher, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Edition Payot, 1992.
- Kouvouama Abel, Conférence nationale et modernité religieuse au Congo, in, *Questions sensibles*, Paris, PUF, 1998, pp.387-412.

- Kouvouama Abel La production religieuse d'une identité politique, in Lucy Baugnet (dir.), *Constructions identitaires et dynamiques politiques*, collection « Europe plurielle n° 25 », Presses Universitaires Européennes, Belgique, 2004, pp.89-100.
- Kouvouama Abel, *Modernité africaine, les figures du politique et du religieux*, Paris, Ed. Paari, 2001.
- Kouvouama Abel, Abdoulaye Gueye, Anne Piriou, Anne-Catherine Wagner (dir.), *Figures croisées d'intellectuels. Trajectoires, modes d'action, productions*, Karthala, Paris,2007.
- Maalouf Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.
- Laplantine François, *Je, nous et les autres. Etre humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier, 1999.
- Legendre Pierre, *Dieu au miroir, Etude sur l'institution des images, Leçons III, note marginale*, Paris, Fayard, 1988.
- Mauss Marcel., *Sociologie et anthropologie, Introduction de Claude Lévi-Strauss*, Paris, PUF, 1950.
- Ricoeur Paul., *La mémoire, l'histoire et l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- Rivière Claude., *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1999 (1<sup>ère</sup> édition, 1995).
- Thiesse Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe - XXe siècle*, Paris, Seuil, 1999.
- Yengo Patrice, (dir.), *Identités et démocratie*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Yengo Patrice, *La guerre civile du Congo-Brazzaville, 1993-2002. «Chacun aura sa part »*, Paris, Karthala, 2006.