

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 3, n. 6 (décembre 2022)

Dieu Merci PAKASA NAMWISI, *L'approche « Lived religion » appliquée à la pratique de la piété populaire mariale à Kinshasa*, p. 91-111.

<https://doi.org/10.61496/IRQH7500>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

L'approche « Lived religion » appliquée à la pratique de la piété populaire mariale à Kinshasa

Dieu Merci PAKASA NAMWISI
Faculté de théologie (Université de Deusto/Bilbao)

Résumé - L'effervescence de la piété populaire en RD Congo en général et à Kinshasa en particulier ne requiert plus aucune autre forme de démonstration. Face aux questions existentielles qui troublent sa quiétude, le catholique congolais et kinois doublement identifié comme Muntu et chrétien se sent *de facto* écartelé entre le recours aux fétiches et le recours aux sacramentaux de la piété populaire, qui n'est pas si monochrome, comme le démontre l'approche *Lived religion*. Si d'une part ce recours aux objets matériels soulève la question de la médiation du sacré dans la foi chrétienne, le grand problème reste celui de la mentalité fétichiste sous-jacente dans l'usage des sacramentaux.

Mots clés : *Lived religion*, piété populaire, protection, sacramentaux, fétiches, chapelet, sorcier.

Summary: The effervescence of popular piety in the DRC in general and in Kinshasa in particular no longer requires any other form of demonstration. Faced with the existential questions that disturb his peace of mind, the Congolese Catholic doubly identified as Muntu and Christian feels *de facto* torn between recourse to fetishes and recourse to the sacramentals of popular piety, which is not so monochrome, as the *Lived religion* approach will demonstrate. If on the one hand this recourse to material objects raises the question of the mediation of the sacred in the Christian faith, the great problem remains that of the underlying fetishist mentality in the use of sacramentals.

Keywords : Lived religion, popular piety, protection, sacramentals, fetishes, rosary, sorcerer.

Introduction

La sécularisation actuelle en Occident, croit-on, est le produit de la vertigineuse évolution technique et scientifique du monde moderne et post-moderne. Cette évolution scientifique a donné à l'homme la sensation de la suppression du supranaturel ou de la métaphysique et de la disparition définitive de la religion. C'est ce que certains penseurs, grands défenseurs de la sécularisation, ont désigné comme le « désenchantement du monde »,

expression chère à Max Weber. Tout leur faisait croire que la modernité dominerait sur tous les aspects de la vie humaine, donnant ainsi à l'homme des réponses à toutes ses préoccupations existentielles. Nombre d'entre eux pensaient même que la science remplacerait la superstition, la technologie supplanterait la magie, la médecine détrônerait la prière, la politique prendrait le pas sur le messianisme. Et ainsi, tout semblait condamner la religion. Et au passage, plusieurs faits tendent à confirmer le diagnostic : par exemple, dans la plupart des pays occidentaux, l'on assiste à une baisse constante de la pratique religieuse et à la sécularisation progressive de certains États. En un mot, la religion était considérée comme incapable de résister à la modernité et condamnée par l'histoire.

Cependant, loin d'être enterrées et oubliées dans ce monde dominé par le progrès, on constate que les religions s'adaptent en plusieurs formes et même les phénomènes religieux prolifèrent. Selon Peter L. Berger, l'ancien tenant de sécularisation : « Si la théorie de la sécularisation, du moins dans sa version originale, n'est plus tenable, par quoi la remplacer dans la sociologie des religions ? J'ai soutenu pendant un certain temps que le remplacement devrait être une théorie de la pluralisation »¹. Ainsi, Dieu refuse de mourir. Et l'on assiste au retour du sacré, à la transformation du religieux, au pluralisme religieux, à la résurgence mondiale de toutes les formes de spiritualité et religiosité, notamment de la religiosité ou piété populaire. Car, force est de constater que beaucoup de croyants et des chrétiens cherchent par eux-mêmes ou en petits groupes, tout en se référant à des grandes institutions religieuses traditionnelles, des réponses aux questions existentielles qui se posent dans leur vie quotidienne. La religion est ramenée et vécue de manière individuelle en des espaces extra-institutionnelles. La désinstitutionnalisation du religieux.

L'Amérique Latine et l'Afrique, bien que vivant encore l'effervescence de la foi catholique, voient fleurir les dévotions particulières, pèlerinages, processions, adorations, demandes de guérison et de protection, exorcismes, attachement aux images, objets sacrés, eau bénite, encens, chapelets, croix, cierge, etc... Et cette vivance de la foi se réalise à partir de l'idiosyncrasie du peuple dans les diverses sphères de la vie quotidienne.

Méthodologiquement parlant, cet aspect de la vitalité de la foi rejoint la préoccupation des pionniers de la *Lived religion* ou « foi vécue » que nous adoptons ici comme cadre méthodologique dans un contexte purement afri-

1 P. BERGER, *Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad*, dans *Sociedad y Religión*, vol. 26, n. 45 (2016), p. 143-154.

cain et congolais. Car, plusieurs auteurs ont abordé le thème de la piété populaire en général et d'autres ont focalisé leurs études sur la recherche de guérison en Afrique. Cependant l'approche de la problématique de recherche de protection dans la piété mariale partant de la perspective *Lived religion* où l'individu s'approprie dans sa pratique religieuse quotidienne des éléments institutionnels, avec comme soubassement l'influence des pratiques traditionnelles, est une approche nouvelle rencontrée nulle part.

1. *Lived religion*

En étudiant l'origine de cette expression, on ne peut que se référer à l'historien anglophone David Hall, dans son ouvrage intitulé *Lived Religion in America : Toward a History of Practice*². C'est le premier ouvrage qui a présenté le concept de « religion vécue » au public universitaire anglophone. David Hall explique dès l'introduction que le concept est né d'une traduction littéraire du terme *religion vécue* dans la sociologie française de la religion. Depuis son adoption en anglais, il s'est cependant développé indépendamment de la tradition française.

La *Lived religion*, pour Nancy Ammerman et D. David Hall, ou *Everyday religion* pour Meredith McGuire³, est une perspective méthodologique en sociologie des religions qui s'intéresse, non aux institutions religieuses, sinon aux pratiques et expériences quotidiennes des personnes qui se considèrent comme des adeptes ou des praticiens d'une religion, d'une philosophie religieuse ou de croyances dans le surnaturel et le transcendantal.

Car comme l'affirme Nancy Ammerman : « Rechercher la religion vécue signifie que nous recherchons les aspects matériels et incarnés de la religion tels qu'ils se produisent dans la vie quotidienne, en plus d'écouter comment les gens s'expliquent. Il comprend à la fois les expériences du corps et de l'esprit. (...) La religion vécue peut également inclure les espaces que les gens habitent- la construction de sanctuaires dans les maisons ou dans les lieux publics, par exemple. Et cela inclut les choses physiques et artistiques que les gens font ensemble, comme le chant, la danse et d'autres traditions folkloriques ou communautaires qui mettent en œuvre un sens spirituel de solidarité et de transcendance. Certains de ces rituels et traditions peuvent être lar-

2 D. HALL, *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

3 Pour mieux comprendre la notion de *Lived religion* ou de *Everyday religion*, lire également : N. AMMERMAN, *Everyday religion. Observing modern religious lives*, New York, Oxford University Press, 2007 ; M. MCGUIRE, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, New York, Oxford University Press, 2008.

gement reconnu comme religieux et nommés comme tels, mais la recherche sur la religion vécue comprend également des activités qui pourraient ne pas être immédiatement considérées comme spirituelles ou religieuses par des étrangers, mais qui sont traitées comme telles par les personnes qui s’y livrent »⁴.

Dans l’étude phénoménologique des faits religieux, la *Lived religion* recourt aux méthodes sociologiques des enquêtes qualitatives afin de scruter dans les récits des pratiquants, les diverses formes des pratiques religieuses ou des expériences religieuses. Car, la *Lived religion* reste convaincue que les expériences religieuses ne sont pas si homogènes comme elles apparaissent, il y a plus que ce qui apparaît. Malgré sa difficulté à distinguer le religieux du non religieux, ou la religion de la spiritualité, elle apporte cependant des évidences des faits à partir des expériences vitales.

Ainsi, avec la religiosité ou la piété populaire mariale à Kinshasa, nous sommes donc au cœur de la *Lived religion* telle qu’exposée par l’un de ses pionniers, Nancy Ammerman, mais dans un contexte totalement différent où le *believing without belonging* (croire sans appartenir) de la sociologue anglaise Grace Davie⁵ n’a pas encore sa raison d’être. Il ne s’agit donc pas de rechercher cette religion vécue, puisque phénoménologiquement elle se donne, se manifeste. Mais bien plus, il s’agit dans notre contexte de l’approcher, la scruter, l’examiner de près dans ses formes, ses pratiques, valeurs et ses défis, ses contours et ses enjeux.

Toutefois, notre intérêt est porté sur ce que McGuire dans son *Everyday religion* appelle « les preuves empiriques des expressions populaires du religieux »⁶, non dans un monde sécularisé, sinon dans une société urbaine en effervescence religieuse, où les défis des réalités socio-culturelles vécues quotidiennement, invitent à une certaine adaptation individuelle du religieux ou du sacré matériel à la cosmovision en veilleuse, pourtant censée caduque, pour des objectifs précis, dont la protection.

4 N. AMMERMAN, *Finding religion in everyday life*, dans *Sociology of Religion*, n.75/2 (2014), p.189.

5 G. DAVIE, *Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?*, dans *Social Compass*, vol. 37, n. 4 (1990), p. 455-469.

6 G. MOSSIÈRE – M. MCGUIRE, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, dans *Archives de sciences sociales des religions [En ligne]*, 148 |, document 148-90, mis en ligne le 03 juin 2009. URL: <http://assr.revues.org/index21167.html>.

2. La cohérence ou la logique de la *Lived religion*

En se basant sur la pensée de McGuire, la religion vécue repose davantage sur de telles pratiques religieuses que sur des idées ou des croyances religieuses. C'est ainsi que de manière interne elle n'est pas logiquement cohérente. Cependant sa cohérence se trouve dans la pratique même : elle doit avoir un sens dans la vie de tous les jours du pratiquant, et elle doit être *efficace*, « opérationnelle », dans le sens d'accomplir une fin souhaitée. Cette fin peut être la guérison, l'amélioration de la relation avec un être cher, une récolte abondante, la protection... Cette cohérence pratique explique le raisonnement qui sous-tend une grande partie de la religion populaire, qui pourrait autrement apparaître comme irrationnel et superstitieux⁷. Et ces pratiques religieuses sont souvent mêlées à des pratiques locales et culturelles qui aboutissent à un modèle quelque peu éclectique de religiosité différent du modèle des autres personnes dans la même culture. C'est ici le lieu où le nœud de notre approche sur la phénoménologie du fait religieux marial entre dans la ligne de la *Lived religion*.

3. *Lived religion* et *Lived spirituality*

Aux pratiques religieuses comme susmentionnées et développées par les tenants de la *Lived religion*, il sied de ressortir le verso de la pièce qui est l'expérience spirituelle, objet de la *Lived spirituality*. Chris A. Hermans distingue bien les deux versants à partir des expériences normales et des expériences inattendues qui sont existentiellement pertinentes. À l'en croire, les expériences normales sont celles dans lesquelles les perceptions, la compréhension et les processus ressentis du monde ne donnent aucun signal qui entre en conflit avec les prédictions que les gens ont d'une situation. En d'autres termes, les expériences normales reflètent une conscience calme, sans bouleversements, pas (ou presque pas) de surprise et pas de stress émotionnel. Les expériences inattendues, quant à elles, constituent l'imprévu. Ce dernier équivaut à la surprise qui fait référence à un décalage entre ce que nous prévoyons et ce qui se passe réellement. Ainsi, plus l'inadéquation est grande, plus notre surprise risque d'être grande. La taille de l'inadéquation est importante mais elle n'est pas l'unique mesure car la direction que prend la surprise compte aussi énormément selon qu'elle est négative ou positive. Pour illustrer ses propos, Hermans prend l'exemple d'une personne qui observe une tache foncée sur sa peau et qui relie cette observation à l'attente qu'une tache foncée signale un cancer. Or, une bonne santé et une longue vie sont

⁷ M. MCGUIRE, *Lived religion*, p. 15.

d'une grande valeur pour cette personne. Cela implique que l'inattendu est profondément négatif et existentiellement pertinent. C'est à partir de là que ressort la distinction entre les expériences spirituelles et les expériences religieuses.

En effet, sont dites expériences spirituelles celles des possibilités existentiellement pertinentes, inattendues, ultimes, marquées par le bonheur, ou la perte tragique du bonheur, parfois (mais pas nécessairement) objectivement étranges, et incarnées dans des pratiques socioculturelles.

Les expériences religieuses quant à elles, sont des expériences spirituelles, ou des expériences non spirituelles, dépendant de l'usage, dans lesquelles les gens relient l'action et la souffrance humaines au nom de Dieu.

Par ailleurs, revenant à la différence entre spirituel et religieux, Robert Fuller⁸ affirme que la confusion proviendrait du fait que les mots *spirituel* et *religieux* sont en réalité des synonymes. Les deux évoquent la croyance en une puissance supérieure quelconque. Les deux impliquent également un désir de se connecter, ou d'entrer dans une relation plus tendue, avec cette Puissance supérieure. Et, finalement, les deux évoquent l'intérêt pour les rituels, les pratiques et les comportements moraux quotidiens qui favorisent ladite relation. Voilà pourquoi beaucoup ont commencé à associer la foi authentique au domaine « privé » de l'expérience personnelle plutôt qu'au domaine « public » des institutions, des croyances et des rituels. Le mot spirituel en vint progressivement à être associé au domaine privé de la pensée et de l'expérience, tandis que le mot religieux en vint à être lié au domaine public de l'appartenance aux institutions religieuses, par exemple la participation aux rituels formels et l'adhésion aux doctrines confessionnelles officielles.

Ces éclaircissements sur la pratique religieuse et l'expérience spirituelle n'ont pour autre but que la compréhension de la différence entre la pratique religieuse mariale et la spiritualité mariale.

4. Pratiques religieuses mariales et spiritualité mariale

En nous basant sur les théories susmentionnées de *Lived religion* et *Lived spirituality*, il nous paraît judicieux de clarifier ou mieux de distinguer, dans l'usage des objets de la piété mariale, les pratiques religieuses mariales et l'expérience spirituelle mariale.

8 R. FULLER, *Spiritual, but no Religious: Understanding unchurched America*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 6.

4.1. Pratiques religieuses mariales

Au pluriel puisqu'elles sont nombreuses les pratiques dites mariales. Elles ne sont autre chose que les dévotions ou les pieux exercices extérieurs dirigées par des chrétiens vers la personne de Marie, en tant que mère de Dieu. Ainsi, la pratique relève de l'extériorité des actes partant des idées ou des règles. Dans le cas précis de Kinshasa, il sied de spécifier les pratiques les plus courantes : l'usage et récitation du chapelet ou rosaire, les ex-voto, les processions en l'honneur de la Vierge, les chants et cantiques à la Vierge, le port des objets sacrés mariaux, la vénération des images et sculptures de la Vierge, les révérences et génuflexions devant la statuette de la Vierge, préparation d'une grotte mariale au coin réservé de sa maison, l'image de la Vierge sur le mur de sa chambre ou de sa maison, etc.

4.2. Spiritualité mariale

L'expression spiritualité mariale s'est généralisée dans l'Église à partir de l'encyclique de Jean-Paul II *Redemptoris Mater* : « Il s'agit ici [il parle du mystère de Marie] non seulement de la doctrine de Foi mais aussi de la vie de Foi, et donc de l'authentique spiritualité mariale, considérée à la lumière de la Tradition ; et en particulier à la spiritualité à laquelle le Concile nous exhorte »⁹. Selon M. Belda, ces paroles de Jean-Paul II enseignent que la doctrine de la Foi sur Marie, comme partie intégrante de la doctrine sur le mystère du Christ, doit devenir une vie de Foi, c'est-à-dire une vie spirituelle, et appelle précisément « spiritualité » le profil marial de celle-ci (vie de Foi), en raison du rôle important que Marie joue dans la vie de chaque chrétien¹⁰.

Plusieurs auteurs définissent la spiritualité mariale selon des diverses perspectives. Hans von Balthasar l'identifie à la spiritualité ecclésiale : « La spiritualité mariale, prise dans son sens exact, est identique à la spiritualité ecclésiale »¹¹.

Stefano de Fiores, quant à lui, décrit la spiritualité mariale comme « coïncidence permanente, intime et unificatrice entre les chrétiens et Marie sous l'influence de l'Esprit »¹². Corpus Delegado la conçoit à partir de la suite du Christ : « Parler de spiritualité mariale n'est donc pas passer en revue les pratiques de dévotion à la Vierge Marie. Parler de spiritualité mariale, c'est

9 JEAN-PAUL II, *Redemptoris Mater*, 1987, n. 48.

10 M. BELDA, *Guiados por el Espíritu de Dios*, Madrid, Palabra, 2016, p.198.

11 H.VON BALTHASAR, *El Evangelio como norma y crítica de toda espiritualidad en la Iglesia*, dans *Concilium*, n. 1 (1965), p. 68.

12 S. DE FIORES, *Marianella teología contemporánea*, Roma, Madre della Chiesa, 1991, p. 295.

trouver en Marie l'inspiration pour la suite du Christ. Car le christianisme ne se compose pas de formules, d'idéologie, de concepts, mais est avant tout un don, une présence, une expérience, une vie. Et la figure de Marie est un défi et une inspiration pour incarner les attitudes et les valeurs chrétiennes »¹³.

Et enfin, Llamas-Martínez quant à lui affirme que la spiritualité mariale n'est pas synonyme de culte ou de piété, ni une méthode ou une école de spiritualité. Ce n'est pas non plus quelque chose de simplement dévotionnel ou marginal. C'est une modalité qui plonge ses racines dans la spiritualité chrétienne elle-même, un moyen de vivre la spiritualité chrétienne¹⁴.

À notre avis, la spiritualité mariale est une expérience de relation personnelle avec Marie en tant que mère de Dieu et mère des hommes qui se répercute sur tout l'être du chrétien. Il s'agit de développer une certaine intériorité et de vivre quotidiennement des convictions qui ressortent de cette relation confiante avec marie, mère de Dieu.

4.3. Groupe ecclésial de dévotion

Nous faisons référence ici aux trois mouvements ou groupes les plus connus à Kinshasa et qui favorisent le déploiement de la dévotion mariale. Il s'agit du groupe Légion de Marie, de la confrérie du saint rosaire et du mouvement *Nzete Ekauka* (arbre sec). Et nous nous sommes limités à ces groupes en raison de leur notoriété et leur reconnaissance par la hiérarchie ecclésiale. Cependant il existe plusieurs autres mouvements de dévotion mariale qui n'ont pas fait l'objet de notre étude.

5. Enquêtes sur terrain

5.1. Observation

En effet, il n'exige aucun effort à nos jours pour palper du doigt un phénomène religieux qui se déploie avec tant de prédominance dans la chrétienté kinoise : l'effervescence du recours aux sacramentaux ou l'utilisation des objets de la piété populaire mariale dans la ville de Kinshasa. Il suffit, pour ce faire, d'observer l'entrée de n'importe quelle église et de jeter un regard sur les gens qui passent, qui entrent ou qui sortent, et sur les alentours de

13 C. DELEGADO, *Espiritualidad mariana y carisma vicenciano*, en <http://74.125.155.132/search?q=cache:IkAmMz7w06wJ:famvin.org/gsdI/collect/vincent2/index/assoc/HASH0126/634410cd.dir/doc.doc+Corpus+Delegado,+Espiritualidad+mariana+y+carisma+vicenciano&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=es> (Consulté le 12 mai 2022).

14 E. LLAMAS-MARTÍNEZ, *Noción y sentido de la espiritualidad mariana*, dans *Estudios marianos*, n. 36 (1972), p. 13.

l'église, dans la voiture ou dans le transport en commun. L'on constate sans effort l'usage, l'exposition et le port de nombreux objets de la piété populaire. Nous citons à titre d'exemple, les chapelets de la Vierge Marie (de tout genre: sept douleurs, la rose mystique, ...), les bracelets de la Vierge, les médailles de la Vierge ou des saints, les statues de la Vierge Marie, le chapelet de l'Archange Michel, chapelet de Sainte Rita, croisette, savon, parfum, sel et poudre de San Miguel, eau de Lourdes, huile d'olive ou huile de saints, crucifix en plastique, en bois ou en métal de toutes tailles, bougie rouge, blanche ou bleue, chandeliers, images ou statues du Christ, pagnes et foulards avec gravures de la Vierge, les sanctuaires de la Vierge, les offrandes votives devant le sanctuaire de la Vierge, etc. Il ne faut donc aucun effort d'observer que les parvis des églises de Kinshasa sont transformés chaque dimanche en boutique et étalages d'objets religieux.

À travers tous ces objets signifiants de l'univers symbolique du catholicisme populaire, le chrétien de Kinshasa vit sa foi, et avec cela, il se sent accompagné continuellement dans sa vie quotidienne privée ou publique.

Cependant, les objets et pratiques susmentionnés ne cessent de susciter des interrogations dans le chef d'un catholique averti et par surcroît pasteur et théologien avec sensibilité en faits socioreligieux. Car, ce phénomène, taxé doublement de sociologique et religieux paraît parfois théologiquement ambiguë. Cette ambiguïté se pose avec acuité lorsque l'on possède une claire connaissance des pratiques et des croyances traditionnelles et aussi des pratiques ésotériques.

5.2. Questions et hypothèse de recherche

Notre démarche herméneutique part du fait que les Bantous, en général, ont toujours utilisé des amulettes, des colliers, des statues, des bracelets, détenteurs d'un pouvoir immanent ayant une fonction spécifique dans leurs différents rites et cultes. Dans notre cas, ces objets fétiches (*nkisi*) sont utilisés dans la pratique culturelle de protection connue en lingala (langue locale) sous l'expression : « *Kokangisa nzoto* », littéralement « se fermer le corps », qui signifie se protéger contre toute attaque des ennemis invisibles (des sorciers : *ndoki*). La pratique est fondamentalement motivée par la peur.

En effet, celui dont la vie est menacée, recourt aux services du prêtre traditionnel, du devin (le *nganga*) pour se faire 'fermer le corps', chercher protection ou en lingala pour *kokangisa nzoto*. Pour ce faire, il reçoit de ce dernier un certain nombre d'objets (fétiches) à porter sur lui : les amulettes, colliers possédant un pouvoir immanent (*nkisi*) lui permettant de se mettre à l'abri

de toute attaque malveillante invisible. Ces objets se portent au cou comme pendentif, aux hanches, aux pieds ou comme bracelet au bras.

D'où les interrogations qui surgissent et qui laissent parfois perplexe quand on observe la ruée vers les sacramentaux de l'Église. Car la peur des esprits malins et des attaques malveillantes n'a encore cessé de hanter l'esprit des Bantous. L'on se demande alors : cette utilisation des objets de piété comme sacramentaux, motivée par la peur, n'a-t-il pas pour fonction inconsciente ou consciente de « se fermer le corps », c'est-à-dire protéger sa vie, au même titre que les amulettes et les colliers dans la tradition bantoue ?

En ce sens, notre hypothèse est que l'utilisation des amulettes et colliers dans les pratiques traditionnelles de protection '*Kokangisa nzoto*', animée par la peur, serait la cause endogène latente qui influe sur la prépondérance de l'usage des sacramentaux à Kinshasa. En d'autres termes, les objets de piété (chapelet, bracelets) se présenteraient, dans la mentalité des chrétiens congolais de Kinshasa, comme les substituts (modernisés, christianisés) d'objets traditionnels (fétiche, amulette) de protection. Ce qui ouvre la voie à la seconde hypothèse : la pratique de la piété populaire à Kinshasa n'est pas monochrome, elle regorge de plusieurs autres formes d'expérience religieuse ou spirituelle car, comme l'affirme René Tabard, « un Africain baptisé appartient à la religion Catholique tout en restant bien souvent profondément marqué, dans son identité, par sa culture africaine, voire par sa religion traditionnelle »¹⁵.

5.3. Méthode et questionnaire

Dans notre procédé d'entretien de recherche qualitative, comme requis dans l'approche *Lived religion*¹⁶, pour avoir un guide d'entretien de recherche de qualité, - un des critères de scientificité en recherche qualitative¹⁷- nous avons utilisé le questionnaire semi-structuré avec des questions ouvertes en vue de permettre à l'interviewé de s'étendre dans sa réponse.

Notre questionnaire comprend 12 questions divisées en quatre séries. Il a porté respectivement sur l'usage et la fonction des objets de piété mariale représentés ici par le chapelet ; sur les objets traditionnels de protection et leurs usages ; sur la pratique traditionnelle *kokangisa nzoto* ; et enfin sur une

15 R. TABARD, *Religions et cultures traditionnelles africaines*, dans *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 84/2 | 2010, mis en ligne le 27 octobre 2015. URL : <http://rsr.revues.org/346> ; DOI : 10.4000/rsr.346.

16 C'est l'approche développée par N. AMMERMAN dans *Everyday religion* ; et M. MCGUIRE dans *Lived Religion*.

17 E. LLAMAS-MARTÍNEZ, *Noción y sentido*, p. 13.

comparaison entre l'usage des objets traditionnels et les objets de piété mariale. Nous ne saurons reprendre ici, les questionnaires, moins encore tous les récits des enquêtés.

6. Analyse, codification et interprétation des données

L'analyse exploratoire de nos enquêtes sur les 34 chrétiens de trois paroisses de Kinshasa, faite à partir du logiciel Atlas.ti, nous a présenté une panoplie des mots employés par nos enquêtés. De ces mots, le logiciel nous a permis de déceler la fréquence de l'usage de chaque mot, ce qui nous aide à élaborer, dans le contexte de notre investigation, une conceptualisation théorique à partir des codes assignés à ces mots répétitifs, et de là procéder à la création des unités herméneutiques (HU). Ainsi, à partir de la codification et du Nuage des mots que le logiciel nous présente en surbrillance, nous avons les codes suivants : protection, *nganga*, chapelet, fil, fétiches, peur, amulettes, sorciers, Marie, attaques, esprits, colliers, porter, câbles, médailles, prêtres, ennemis, choses, objets, protéger. Les deux schémas suivants en image le montrent.



Figure 1 Nuage de mots/Atlas.ti

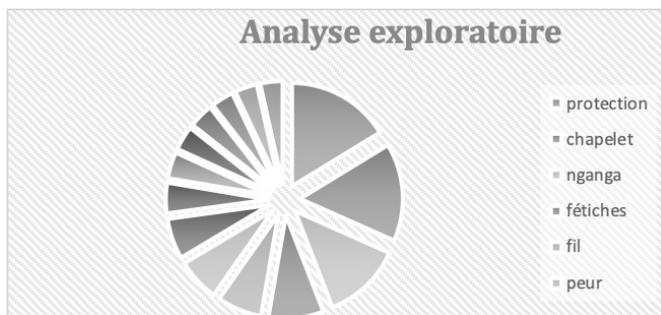


Figure 2 Analyse exploratoire/Atlas.ti

L'assignation des codes dans le logiciel Atlas.ti nous a permis de codifier les informations nécessaires en ces 22 codes que nous avons réunis en trois catégories sous les expressions génériques de *Causalité-actuation, la protection dans la tradition ancestrale et la protection dans la piété mariale*. Elles constituent donc les trois unités herméneutiques afin de nous faciliter l'interprétation de nos résultats.

« 1 :237 ¶ 137 in Enquêtes Réponses : Oui avant d'être légionnaire, j'étais trop malade, j'avais peur de mourir puisque mes enfants étaient encore petits, je suis allé chez le *nganga*. Il m'avait donné un paquet avec des *mayaka*, perles et des cordes noires avec des nœuds au nombre des enfants pour les protéger. Mais à cause des cauchemars, j'avais tout jeté aux toilettes et je n'y croyais plus. Je croyais qu'il m'avait fermé le corps et pourtant il m'a ouvert le corps et les mauvais esprits commençaient à m'attaquer. Comme légionnaire, j'ai perdu mes deux enfants en une semaine, j'ai été poussé à aller chez le *nganga*, mais j'avais catégoriquement refusé ce conseil de l'ami de mon mari, puisque *nganga* ne peut pas nous retourner nos enfants. Voilà pourquoi, je crois seulement en Dieu. Mon chapelet m'aide à obtenir la protection de Dieu » (08/LEG/FAM).

Dans la dernière partie de la narration de son expérience, notre enquêtée, comme légionnaire, après avoir jeté les fétiches qui ne lui ont pas apporté les résultats escomptés sinon des déboires, recourt à la dévotion mariale afin de jouir de la protection divine par le truchement de l'intercession de la Vierge Marie, utilisant cette fois-ci un objet matériel sacré, le chapelet. L'on se retrouve là en face de la médiation du sacré qui pour l'Africain passe par des objets matériels ou par l'entremise des ancêtres. D'où, un autre objet doit remplacer celui jeté afin de se sentir en sécurité¹⁸. « Mon chapelet m'aide à obtenir la protection de Dieu ». Cette dernière déclaration corrobore la réponse reçue de la quasi-totalité de nos enquêtés sur la fonction du chapelet dans leur vie personnelle.

En effet, pour nos enquêtés, vivant au milieu des tribulations et dans la peur des attaques des esprits mauvais et des sorciers dans la ville de

18 Cette pratique date de l'époque missionnaire, comme l'atteste F. NKAY MALU, *Les avatars de la dévotion mariale en République Démocratique du Congo (XIX^e et XX^e siècle)* », dans *Spiritualités missionnaires contemporaines*. Paris, Karthala, 2007, p. 288 : « À l'époque missionnaire, le culte de Marie a revêtu, chez les autochtones, les formes les plus inattendues et a poursuivi les objectifs les plus équivoques. D'abord, ce culte s'appuyait sur un objet matériel, le chapelet, qui, en lui-même, avait une valeur intrinsèque. Il n'était pas seulement objet de piété, mais les convertis le portaient comme pendentif et ils le brandissaient pour se protéger contre les mauvais esprits et les sortilèges ».

Kinshasa, le chapelet, les câbles, les médailles, les colliers, les dizainiers et tous les autres objets de la Vierge Marie, bénis par le ministre de l'Église dans le cadre des sacramentaux, assurent leur protection.

Si chercher protection dans la tradition culturelle renvoie au recours aux fétiches « chargés » de puissance ou « consacrés » par le *nganga*, chercher protection dans la piété mariale c'est précisément utiliser ces objets de dévotion bénis, « chargés », consacrés par le ministre catholique. Les avoir ou les porter sur soi afin de se sentir en sécurité.

Si certains ont évoqué la foi dans l'utilisation de ces objets pour être exaucés, nombreux de nos dévots cependant affirment leur totale satisfaction comme par un effet quasi magique. Avec cette mentalité, les objets de piété constituent ainsi, sans en prendre conscience, les substituts chrétiens des objets utilisés dans la tradition ancestrale pour le même but, la protection.

Si socialement et ouvertement on ne peut pas/plus porter les fétiches ou les amulettes des *nganga*, du moins le port des objets religieux, considérés plus efficace, vous sécurise et vous blanchit socialement en vous accréditant au près des tiers.

Les différents usages décrits par nos interviewés et les sphères de ces utilisations, encore une fois nous plonge dans la pensée de Nancy Ammerman et Meredith McGuire, au cœur de la *Lived religion*.

Selon Renée de la Torre, le terme de « religion vécue » se concentre sur la religiosité de la vie quotidienne inscrite dans les circonstances réelles des personnes qui la pratiquent individuellement et non sur des doctrines et postulats théologiques. Ainsi les pionniers de la « religion vécue » reconnaissent à la religiosité vécue une cohérence pratique, effective et fonctionnelle, et ne la qualifient pas d'irrationnelle ou de superstitieuse¹⁹. Cette pensée de McGuire, reprise par Renée de la Torre, rejoint notre propos qui se base sur ces expériences quotidiennes de ces chrétiens de Kinshasa, qui n'ont peut-être pas le temps d'aller à la messe chaque jour, mais qui ont fait du chapelet et des objets de piété leur pain quotidien selon les usages qu'ils ont décrits :

« 1 :258 ¶ 28 in Enquêtes Réponses : Je le place sur le mur de ma chambre pour ma protection et la protection de ma famille. Les gens craignent le cha-

19 R. DE LA TORRE, *La religiosidad popular de América Latina: una bisagra para colocar lived religión en proyectos de descolonización*, dans *Revista Cultura & Religión*, n. 15/1 (2021), p. 259-298.

pelet, même au marché les mauvais ont peur, puisque c'est un objet puissant qui contient le symbole de notre salut. Ça nous fait vaincre le combat. Même au bras je le porte aussi dans ma foi. Certains l'utilisent aussi même s'ils ont des fétiches puisqu'ils savent que c'est fort, ils portent ça pour se protéger, car sa croix contient beaucoup de choses» (02/LEG/BU).

Cette narration de notre enquêtée, deuxième légionnaire dans la paroisse Saint Jean-Baptiste de Bumbu est le témoignage de religion vécue. Elle utilise le chapelet sur le mur de sa chambre pour la protection personnelle et celle de sa famille. Nous retrouvons par ce témoignage et tant d'autres la pratique traditionnelle de *kokangisa nzoto*, mais cette fois avec des objets sacrés.

De la même manière, notre enquêtée, comme tant d'autres, utilise un chapelet sur l'étalage du marché car les mauvais craignent le chapelet. Cela sous-entend que le marché est le lieu où rôdent les mauvais esprits, où il y a des mauvais sorts, où un méchant peut vous lancer une malédiction pour qu'aucun client ne s'approche de votre table et n'achète rien de votre marchandise afin que vous souffriez.

Ainsi le chapelet est utilisé comme bouclier puissant contre toute attaque. C'est sans ambages ni bredouillages une adaptation différente et personnelle à partir des pratiques institutionnelles, un usage individuel manifestant une récupération pour faire face aux questions existentielles quotidiennes. Cependant, l'on ne sent aucune relation profonde avec le transcendant.

En d'autres mots, partant de ses propos, notre enquêtée ne vit pas une certaine spiritualité mariale malgré l'utilisation des objets de la dévotion mariale. Un usage utilitariste pour se procurer une certaine protection à partir des objets dont la force est quasi immanente. C'est pourquoi McGuire affirme : « La religion pratiquée par les individus est souvent très différente de la religion prescrite par les institutions »²⁰ et propose un recentrage de la sociologie sur les enquêtes individuelles. Ainsi, la valeur du terme « religion vécue » réside dans « la distinction entre l'expérience réelle des personnes religieuses et la religion prescrite de croyances et de pratiques définies institutionnellement »²¹.

Par ailleurs, dans l'application de la *Lived religion* et la *Lived spirituality*, les différents récits de nos enquêtes menées à Kinshasa nous ont révélé que partant de la phénoménologie du fait religieux marial, plusieurs catégorisations peuvent bel et bien se former.

20 M. MCGUIRE, *Lived Religion*, p.12.

21 *Ibidem*.

Tableau : Pratique religieuse mariale (*Lived religion*) et expérience spirituelle mariale (*Lived spirituality*)

		Avec spiritualité mariale (<i>Lived spirituality</i>)	Sans spiritualité mariale
Avec pratiques religieuses mariales (<i>Lived religion</i>)	Avec appartenance au groupe ecclésial de dévotion	A	B
	Sans appartenance au groupe ecclésial de dévotion	C	D
Sans pratiques religieuses mariales	Avec appartenance au groupe ecclésial de dévotion	E	F
	Sans appartenance au groupe ecclésial de dévotion	G	H

Source : *Élaboration propre.*

Les différentes catégories sont classifiées de cette manière :

1) *Ceux qui sont dans la pratique religieuse mariale étant dans les groupes de dévotion ecclésiale et qui vivent la spiritualité mariale (A)*

C'est la catégorie qui contient la caractéristique plus fréquente. Il s'agit de la religion vécue et de la spiritualité vécue. En d'autres termes, c'est la catégorie de ceux qui pratiquent la piété mariale dans les groupes catholiques de dévotion, respectant les normes institutionnelles et ayant conscience, dans leur pratique, d'une relation transcendante et intime avec la Vierge Marie, et par ricochet avec la sainte Trinité. Les divers témoignages de nos dévots le prouvent :

1^e : 1 :69 ¶ 41 in *Enquêtes Réponses (Atlas.ti)*

« Plusieurs témoignages de ma vie me montrent que je suis satisfaite : Par exemple quand j'ai mon chapelet avec moi, je sens que maman est avec moi et je n'ai pas peur. Vivre avec Marie c'est le « court chemin », intercession directe chez son Fils ».

Il s'agit du témoignage de notre interviewé catégorisé comme 01/Ros/BU, c'est-à-dire première dévote interrogée, appartenant à la Confrérie du saint Rosaire dans la Paroisse de Bumbu (cf. enregistrement audio

« record20210906084755 »). Cette dévote pratiquante utilise son chapelet selon les recommandations orthodoxes de son groupe a pleine conscience d'une relation personnelle avec la Vierge, relation qu'elle qualifie de « court chemin » afin d'obtenir une intercession directe auprès de son Fils. Ici il ne s'agit pas d'une simple pratique religieuse par habitude ou sans prise de conscience. L'on perçoit clairement que la *Lived religion* est bel et bien enrichi par la *Lived spirituality*.

2^e : 1 :254 ¶ 36 in *Enquêtes Réponses (Atlas.ti)*

« Comme signe d'identité en tant que « fille de maman ». Ce chapelet a beaucoup combattu pour moi. C'est, ma bombe atomique, mon arme. Il y en a qui me bousculent puisque ça contient une puissance. Marie par le chapelet agit en moi. Si on me chasse, on chasse Maman ».

C'est le récit de notre enquêtée codifiée comme 05/Ros/FAM : C'est la cinquième personne interrogée dans la Paroisse sainte Famille appartenant au groupe Rosaire (Cf. enregistrement audio : « record20210917074453 »). Cette dévote de la Paroisse du quartier populaire de N'djili, juste en face du grand marché de la Liberté où « la survivance des plus aptes » est la loi de subsistance, est consciente d'être *mwana mama*, « enfant de maman », c'est-à-dire la vraie fille de la Vierge Marie qu'elle considère comme sa maman personnelle.

Ainsi, au-delà de la dévotion dans l'utilisation du chapelet, il y a l'affection qu'elle porte à sa « mère » au point de dire que si on la chasse, c'est Marie qu'on chasse, car sa maman agit en elle. Cette *Lived spirituality* est alimentée par sa pratique religieuse du chapelet comme son arme, sa bombe atomique qui la protège face aux multiples attaques invisibles des malveillants, des sorciers ou esprits.

3^e : 1:255 ¶ 35 in *Enquêtes Réponses*

« Le chapelet n'est pas un objet de fantaisie, c'est sacré, à utiliser seulement pour la prière. Ceux qui le mettent dans leur voiture c'est pour leur protection. Moi je touche ou je le porte pour la prière à la Vierge Marie ».

Comme le témoignage précédent, ce récit de notre enquêté, jeune garçon de Matonge, légionnaire de la Paroisse Saint Joseph (code : 04/Leg/Mat), démontre la pratique religieuse dans le cadre de *Lived religion*, et en même temps manifeste la conscience d'une relation pertinente, personnelle et intime avec une réalité transcendante. D'où la *Lived spirituality* qui s'y décèle.

2) *Ceux qui sont dans la pratique religieuse mariale, appartiennent au groupe ecclésial de dévotion mais sont sans spiritualité mariale (B)*

1:92 ¶ 26 in *Enquêtes Réponses*

« Je porte le chapelet au cou comme signe d'identité et comme protection quand j'ai peur des attaques de démons même parfois à mon insu. Il y en a qui perçoivent une puissance et cela empêche que je sois attaqué par des sorciers ou des esprits ».

Cette catégorie fait exclusivement objet de la *Lived religion*. C'est le cas de nombreux utilisateurs des objets de la piété mariale appartenant aux groupes institutionnels n'étant pas conscient de mener une relation personnelle avec la réalité transcendante.

3) *Ceux qui sont dans la pratique religieuse mariale sans appartenir aux groupes institutionnels et vivent la spiritualité mariale (C)*

C'est le cas du témoignage de notre enquêtée que l'on a rencontré au lieu des apparitions mariales site *Nzete Ekauka*. Elle n'appartient à aucun groupe catholique de dévotion mariale, mais comme bon chrétien elle est dans la pratique religieuse, développe et vit une spiritualité mariale. C'est le lieu d'évoquer la *Lived religion* et la *Lived spirituality*.

1:252 ¶ 41 in *Enquêtes Réponses*

« Plusieurs témoignages de ma vie me montrent que je suis satisfaite : Par exemple quand j'ai mon chapelet avec moi, je sens que maman est avec moi et je n'ai pas peur ».

4) *C'est la catégorie de ceux qui sont dans la pratique religieuse mariale sans appartenance au groupe et sans spiritualité mariale (D)*

C'est la catégorie de plusieurs chrétiens catholiques qui utilisent le chapelet sans appartenir au groupe de dévotion et sans une spiritualité mariale. Pour eux, c'est un objet sacré, on peut l'utiliser comme catholique pour prier ou puisque les autres l'utilisent par habitude sans que l'on pense à une vie intérieure ou à développer une relation très étroite avec la Vierge Marie. (D) C'est l'objet exclusif ici de la *Lived religion* comme dans la catégorie B.

5) *Ceux qui sont sans pratique religieuse mariale, qui appartiennent au groupe et vivent la spiritualité mariale (E)*

Une catégorie difficile, car à Kinshasa, appartenir à un groupe de dévotion mariale suppose une pratique religieuse moyennant l'usage des objets de piété, les insignes du groupe, les retraites, les recollections, le port de

l'uniforme du groupe avec effigie de la Vierge, la récitation du chapelet. Donc il est difficile d'être membre du groupe et ne pas participer ou exercer la pratique religieuse. Cependant il paraît normal, appartenir au groupe et développer et vivre la spiritualité mariale. L'on se retrouverait dans ce cas dans la *Lived spirituality*.

6) *Ceux qui sont sans pratique religieuse mariale, qui appartiennent au groupe et ne vivent pas la spiritualité mariale (F)*

C'est le cas de notre enquête codifié : 01/LEG/BU dans le cahier de notes. C'est-à-dire le premier enquête appartenant au groupe légion de Marie de la Paroisse Saint Jean-Baptiste de Bumbu.

1:92 ¶ 26 in *Enquêtes Réponses*

« Je porte le chapelet au cou comme signe d'identité et comme protection quand j'ai peur des attaques de démons même parfois à mon insu. Il y en a qui perçoivent une puissance et cela empêche que je sois attaqué par des sorciers ou des esprits ».

Notre légionnaire n'affirme pas une expérience spirituelle avec la Vierge Marie dans l'usage du chapelet, n'affirme pas non plus une pratique dévotionnelle malgré son appartenance à un groupe institutionnel. Pour lui c'est seulement un signe extérieur de son identité comme légionnaire et surtout c'est un bouclier contre les attaques des démons. Cet individu est donc ne fait pas objet d'étude de la *Lived spirituality*. Cependant, il peut faire l'objet de la *Lived religion* d'autant plus qu'il utilise un objet de prière en reconnaissant son sens sacré et sa puissance même s'il n'est pas pratiquant et n'est pas conscient de mener une relation personnelle et transcendante avec la Vierge Marie. Cette dernière est une des catégories problématiques où l'usage des objets sacrés de la dévotion mariale est influencé par la mentalité bantoue de l'usage des objets de protection.

7) *La catégorie de ceux qui sont sans pratiques religieuses mariales, qui n'appartiennent pas au groupe mais vivent la spiritualité mariale (G)*

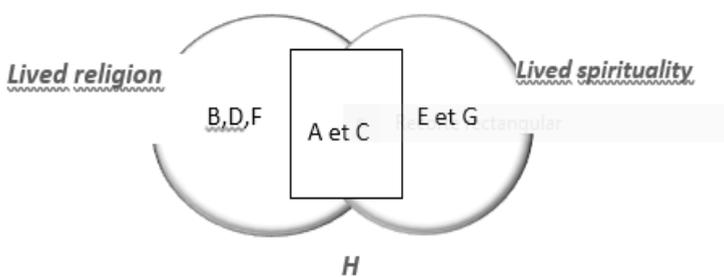
C'est le rare cas d'une personne qui peut du coup, par suite d'une expérience exceptionnelle ou de révélation, ou pour avoir entendu un témoignage frappant des bienfaits de l'intercession de la Vierge, commencer à vivre une expérience personnelle et intime avec la Vierge Marie sans être pratiquant ou utilisateur des objets de dévotion et sans appartenir à un groupe ecclésial de dévotion. Mais en général, ce genre de personnes finissent par se procurer des objets de piété. Leur cas ainsi commence par l'expérience spirituelle

pour culminer à la pratique religieuse qui à son tour renforce les liens et les relations spirituels. C'est aussi l'expérience de certains mystiques ou des apparitions soudaines de la Vierge Marie à des personnes sans pratiques religieuses préalables. On est donc en face d'un cas de *Lived spirituality* dans la perspective de Hermans, car il s'agit d'une expérience non ordinaire.

8) *Ceux qui sont sans pratiques religieuses mariales, n'appartiennent pas à un groupe de dévotion mariale et qui vivent sans spiritualité mariale (H)*

Cette catégorie H peut aussi se retrouver au sein de l'Église de Kinshasa, même si nous n'avons trouvé aucun enquêté dans cette situation. Cela est normal d'autant plus que n'appartenant à aucun groupe de dévotion, n'étant pas pratiquant et n'ayant pas une spiritualité mariale, ce chrétien est difficile à rencontrer puisqu'il se retrouve hors de tous les périmètres circonscrits pour nos enquêtes. Ce genre de chrétien n'est à classer ni dans la *Lived religion* ni non plus dans la *Lived spirituality* et par conséquent n'en fait pas objet d'études.

En conclusion, si les catégories de A à G peuvent faire objets d'études de la *Lived religion* et/ou de la *Lived spirituality*. La catégorie H en revanche reste hors de ces périmètres. De manière particulière, les catégories exclusives à la *Lived religion* sont les catégories : B,D et F (dans certaines mesures). Les catégories exclusives de la *Lived spirituality* sont : E et G. Les catégories en commun entre *Lived religion* et *Lived spirituality* sont : A et C. La catégorie H reste en dehors de l'objet d'étude de la *Lived religion* et *Lived spirituality*. En graphique, cela nous donne la figure suivante :



7. Critique de l'application de la *Lived religion* dans le fait religieux marial à Kinshasa

Après l'application de la *Lived religion* dans la phénoménologie du fait marial à Kinshasa, il nous paraît judicieux de relever les avantages et les éventuels désavantages qui en ressortent. D'entrée de jeu, il sied de souligner que notre objet de recherche, à savoir, l'usage des objets symboliques de la piété populaire mariale fait partie des différents faits religieux qui constituent l'objet de la *Lived religion* de manière spéciale. Car, comme vu précédemment, cette approche met l'accent sur les expériences religieuses quotidiennes, portant une attention particulière à la corporalité, aux objets symboliques et au discours. Comme l'affirme Ammerman :

« De même, le quotidien implique l'activité qui se déroule en dehors des événements et institutions religieux organisés, mais cela ne signifie pas que nous négligeons l'influence exercée par ces institutions ou que nous négligeons ce qui se passe au sein de la religion organisée 'tous les jours'. Nous nous intéressons à toutes les manières dont les non-spécialistes vivent la religion. La religion quotidienne peut se produire à la fois dans la vie privée et publique, parmi les personnes privilégiées et non privilégiées. Cela peut avoir affaire avec des routines banales, mais cela peut aussi avoir affaire avec les crises et les événements spéciaux qui ponctuent ces routines. Nous recherchons simplement les nombreuses façons dont la religion peut s'entremêler avec la vie des personnes que nous observons »²².

Fort de ces affirmations et en relation avec le contenu de notre étude, la *Lived religion* a le premier mérite de valoriser la religion du peuple, les pratiques religieuses quotidiennes des gens simples, la piété populaire longtemps considérée comme le folklore des gens incultes et de basse classe. Et ainsi, le sacré n'est plus l'apanage de l'institutionnel, théorisé et pratiqué par la haute classe.

Le deuxième mérite est de mettre en lumière la distinction ou la catégorisation des différents types d'usagers des objets symboliques de la piété mariale. Ce qui montre clairement que tous ceux qui utilisent les objets de la piété mariale ne sont pas à mettre dans un même sac. À partir de cette catégorisation, l'on peut savoir si l'usager est un pratiquant développant une spiritualité mariale, c'est-à-dire conscient de sa relation avec la Vierge Marie ou non. On peut également épingler ceux qui, en dehors des groupes institutionnels ou dedans, vivent en privé la spiritualité mariale ou sont simples

22 N. AMMERMAN, *Everyday religion*, p. 19.

pratiquants. En d'autres mots, il s'agit de la catégorisation selon les degrés de croyance et d'appartenance.

Le troisième avantage, c'est le fait que cette approche peut s'appliquer même aux milieux qui n'ont pas encore connu la sécularisation. Il s'est bien appliqué à notre contexte africain, congolais où la foi est en effervescence, où l'appartenance institutionnelle est encore forte et dans un domaine précis qu'est la piété mariale. Il nous a ainsi permis d'approfondir ce qui n'apparaissait pas à première vue en regardant la masse des dévots : la catégorisation des usagers des objets symboliques de la piété populaire mariale.

Conclusion

Le succès et la renommée de la piété populaire en RDC et à Kinshasa ne sont plus à démontrer. Cependant l'usage des objets de la piété mariale est loin d'être monochrome. Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'utiliser un objet de la piété populaire mariale, n'est pas apodictiquement le signe d'une dévotion mariale, moins encore d'une spiritualité mariale. Si la piété mariale en soi doit être promue comme riche expérience de foi, elle doit cependant être bien accompagnée.

L'approche *Lived religion*, nous a permis non seulement de catégoriser les différents types d'usagers des sacramentaux dans le cadre de la piété mariale, mais aussi et surtout, partant des enquêtes qualitatives analysées moyennant *atlas.ti*, un software moderne d'analyse des données qualitatives, de scruter la raison profonde de l'usage des objets sacrés et de comprendre l'effervescence de la piété populaire dans le chef de plusieurs usagers.

En somme, la ruée vers des objets sacrés ne s'explique pas seulement par la soif naturelle ou la quête de Dieu, mais aussi, au-delà des conditions sociales et économiques précaires, par des raisons endogènes, en l'occurrence la recherche effrénée de la protection, avec comme soubassement la peur nourrie par les persistantes croyances ancestrales, toujours en veilleuse dans la mentalité.

Car, bien souvent face aux questions existentielles fondamentales, le Muntu chrétien est comme écartelé entre la voie de la foi chrétienne et celle de la tradition ancestrale. Ces raisons culturelles endogènes influencent l'agir, font partie de l'ensemble de la cosmovision du Muntu, et constituent ainsi un défi à relever pour l'enracinement et la maturation de la foi, débarrassée de toute tendance syncrétiste.