

Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 6, n. 11-12 (janvier - décembre 2025)

Moguet KAMALEBO MOGELWA, *De la relégation à la rédemption. Mutations éco-spirituelles du site sacré de Karigo à Uvira (RDC)*, p. 83-101.

<https://doi.org/10.61496/LWTG4909>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

De la relégation à la rédemption Mutations éco-spirituelles du site sacré de Karigo à Uvira (RDC)

Moguet KAMALEBO MOGELWA
Chercheur en Écospiritualité africaine

Résumé – Cet article analyse la transformation religieuse, symbolique et écologique du site sacré de Karigo (anciennement Kaligo), situé dans la chefferie des Bavira, territoire d’Uvira (RDC). L’étude, fondée sur des enquêtes qualitatives de terrain, met en lumière les dynamiques de reconfiguration du sacré à travers le passage d’un espace rituel traditionnel à un lieu de retraites chrétiennes. L’analyse révèle une hybridation religieuse, des continuités symboliques, des transmutations ontologiques et des ruptures structurelles liées à la mutation des usages, à la recomposition des légitimités spirituelles et à une écologie désormais anthropisée.

Mots-clés : Uvira, reconfiguration religieuse, sites sacrés africains, écologie du sacré, Religion Traditionnelle Africaine (RTA)

Summary – This article analyzes the religious, symbolic, and ecological transformation of the sacred site of Karigo (formerly Kaligo), located in the Bavira chiefdom, Uvira Territory (DRC). Based on qualitative field research, the study highlights the dynamics of the reconfiguration of the sacred through the transition from a traditional ritual space to a place of Christian retreats. The analysis reveals religious hybridization, symbolic continuities, and structural ruptures linked to changes in use, the recomposition of spiritual legitimacies, the ontological transmutations and an increasingly anthropized ecology.

Keywords: Uvira, religious reconfiguration, African sacred sites, sacred ecology, African traditional religion

Introduction

Dans le territoire d’Uvira, au cœur de la chefferie des Bavira, groupement de Kalungwe, village de Rugembe, le site sacré de Karigo — anciennement Kaligo —, localisé à la latitude 3°24’31’,46’04’’ Sud et à la longitude 29°8’0,35’’ Est, constitue aujourd’hui un lieu paradoxal. Autrefois espace rituel majeur du lignage de Nabwita, du clan des Balizi, tribu des Bavira, Karigo fut au centre d’un système symbolique complexe articulant communication avec les ancêtres, quête de fertilité, protection territoriale et régulation écologique. Comme bien d’autres lieux sacrés africains, il a subi les assauts conjoints

de l'évangélisation missionnaire, de la répression administrative et du désenchantement moderne.

Progressivement relégué, tant physiquement que symboliquement, le site a été pris en étau entre, d'une part, la défaillance des héritiers traditionnels, incapables de préserver et transmettre la mémoire rituelle léguée par les anciens ; et d'autre part, la stigmatisation imposée par les religions révélées, qui l'ont longtemps désigné comme un « lieu des ténèbres ». Cette marginalisation semblait conduire à l'effacement du site. Pourtant, depuis les années 1980, un phénomène inattendu se manifeste : des chrétiens — d'abord méthodistes, puis membres de diverses Églises de réveil ou de mouvements prophétiques — réinvestissent le lieu. On y observe désormais des retraites spirituelles, des prières de délivrance, des jeûnes collectifs et des liturgies de réconciliation.

Ce basculement d'un espace coutumier vers une scène de religiosité chrétienne populaire dessine une dynamique complexe que nous proposons d'appeler *rédemption rituelle du site sacré*¹. Cette rédemption ne signifie ni continuité tranquille ni rupture radicale, mais elle traduit une mutation éco-spirituelle, au croisement de plusieurs tensions : entre les héritages rituels et les innovations prophétiques, entre la sacralité de la terre et une théologie du salut centrée sur l'humain, entre mémoire ancestrale et relecture chrétienne du sacré.

Trois questions structurent notre analyse : - Que devient un lieu sacré lorsqu'il est reconfiguré par d'autres traditions religieuses ? - Quelle mémoire du sacré résiste sous les nouveaux discours spirituels ? - Quels rapports à la nature — autrefois encadrés par des tabous écologiques — subsistent dans les usages actuels du site ?

Ce questionnement s'inscrit dans une double perspective : d'une part, celle des cosmologies africaines du territoire et de la reconfiguration postcoloniale des lieux sacrés ; d'autre part, celle d'une écologie religieuse en transformation, où l'environnement est considéré comme un actant sacré au cœur des recompositions spirituelles contemporaines. À travers le cas de Karigo, il

1 Nous proposons le concept de *rédemption rituelle du site sacré* pour désigner le processus par lequel un site rituellement marginalisé ou abandonné — souvent perçu comme païen ou impur dans une logique postmissionnaire — fait l'objet d'une relecture spirituelle et d'une re-sacralisation par de nouveaux acteurs religieux. Ce concept s'inscrit dans le prolongement des réflexions sur *la re-sacralisation des lieux* (Birgit Meyer), *les traductions rituelles* (Jean-Pierre Dozon) et *les tentatives de réenchantement postcolonial des mémoires africaines* (Achille Mbembe).

s'agit d'interroger les dynamiques de résilience rituelle, les formes discontinues de transmission des savoirs, les transmutations ontologiques des rapports au lieu et à l'invisible, ainsi que les processus d'hybridation rituelle où se jouent, souvent en tension, héritages coutumiers et innovations prophétiques dans les recompositions du sacré en Afrique contemporaine.

1. Méthodologie

Cette recherche repose sur une approche qualitative et ethnographique, articulée autour d'un travail de terrain mené de manière intermittente entre janvier et juillet 2025 sur le site sacré de Karigo, dans la chefferie des Bavira, territoire d'Uvira (Sud-Kivu, RDC). Le choix méthodologique s'est fondé sur la volonté de documenter une mémoire vivante, en suivant les dynamiques symboliques, spirituelles, ontologiques et écologiques qui traversent encore ce lieu.

1.1. Observation participante

J'ai effectué plusieurs séjours prolongés sur le site, notamment durant :

- Des retraites chrétiennes organisées par des groupes locaux (prière, jeûne, veillée) ;
- Des visites individuelles de pèlerins ou de malades ;
- Des moments d'abandon et de silence du site, permettant d'observer sa matérialité et sa dégradation.

Cette immersion a permis de saisir les usages actuels du lieu, d'observer les gestes rituels, et de percevoir les ambiances propres au site (latences, sons, végétation, mouvements, etc.).

1.2. Entretiens semi-directifs

Une série d'entretiens a été menée avec différents profils d'acteurs, notamment trois gardiens du site (un ancien traditionnel et deux chrétiens actuels), une femme âgée de plus de soixante-dix ans détentrice de savoirs ancestraux, dix jeunes adultes (dont un initié aux pratiques rituelles de Karigo, trois partisans des religions traditionnelles Mwalo, Kitawala ..., les autres engagés dans la foi chrétienne), un chef coutumier local, cinq religieux chrétiens d'entre cinquante et soixante-dix ans. Un agent du service de l'environnement de la chefferie a été également interrogé pour documenter les enjeux écologiques liés au site. Ces entretiens croisés avec des observations directes des usages contemporains de Karigo, ont permis d'analyser les continuités,

les ruptures et les recompositions du sacré à travers les voix et les gestes des acteurs eux-mêmes.

1.3. Analyse documentaire

Une étude documentaire complémentaire a été menée pour croiser les récits de terrain avec des archives ecclésiales, administratives et scientifiques disponibles : les récits religieux ou pamphlets des églises fréquentant le site, des rapports des services étatiques ainsi que des études anthropologiques et historiques sur les Bavira et sur les dynamiques religieuses au Sud-Kivu.

1.4. Posture réflexive

Conscient de ma propre position (chercheur originaire de la région, inscrit dans une double filiation chrétienne et africaine), j'ai adopté une posture réflexive tout au long du travail, en questionnant mes affects, mes représentations et mes attentes vis-à-vis du site et des acteurs. Cette tension entre proximité et distance a été assumée comme une ressource heuristique plutôt qu'un biais à neutraliser.

2. Le site de Karigo. Ancrage lignager et cosmologie traditionnelle

2.1. Origines et organisation spirituelle

Karigo – de son ancien nom Kaligo, « petite source » – est associé au lignage de Nabwita, du clan Balizi, appartenant à la tribu Bavira (Bavila). Selon la tradition, le site fut révélé à Nabwita le père du lignage et l'initiateur de la spiritualité : le premier *Koto* (grand-prêtre). Désormais il y invoquait avec sa descendance, les ancêtres venus de Lwindi, un secteur du Territoire de Walungu, dans la Province du Sud-Kivu en RD Congo, d'où les Balizi seraient originaires. Karigo servit de lieu d'ensevelissement pour des êtres *liminaires*, ni morts ni pleinement vivants. Il constituait un point de contact avec l'au-delà, un portail cosmologique comme nous a d'ailleurs relaté le chef coutumier :

« Cette grotte n'était pas une simple cavité : elle constituait, selon les *Koto* (anciens) un véritable portail ouvrant sur trois entités mystiques. De là partaient trois sentiers majeurs. Ce sont les gens de prière qui ont ensuite fermé ces portes de manière catégorique [...] »².

2 Entretien du 11 juin 2025, traduit du swahili.

2.2. Typologie et fonctions rituelles

Le site se compose de plusieurs éléments géo-symboliques : une colline, une chute d'eau, une grotte, et des arbres sacrés (*mukamba*³, *mufufi*⁴, ...). Il était utilisé pour des rituels de purification, circoncision, initiation, guérison, et communication avec les ancêtres :

« Cette grotte n'était pas destinée à la prière, elle appartenait à notre lignée. On y ensevelissait certaines personnes considérées comme porteuses de particularités ou de charges symboliques : les femmes mortes enceintes, les fœtus avortés, les albinos, les personnes atteintes de troubles mentaux, les jumeaux ainsi que leurs mères, les vieillards de plus de cent ans, les lépreux, etc. c'est également là que j'ai été circoncis. Chaque année, durant la saison sèche, les garçons y étaient initiés à travers le rite de la circoncision. Nous y demeurions jusqu'à la guérison complète des plaies. Le jour de la sortie, nous nous rendions à la chute d'eau. Avant toute chose, des chèvres y étaient sacrifiées en nombre égal au nôtre. Ensuite venait le bain rituel, symbole de purification »⁵.

« Aujourd'hui, nous mourons inutilement. Même une simple fièvre de quatorze heures peut emporter un enfant, ou même un adulte. Avant, ce n'était pas comme ça. Pour les *Nabwita*, quelle que soit la maladie, on nous conduisait dans cette grotte et on en sortait toujours guéri. Finalement, des gens d'autres tribus ont commencé à y amener leurs malades, et eux aussi guérissaient. [...] Parfois, le malade ne venait pas : on allait prendre un os d'un mort enseveli dans la grotte, on le brûlait, on mélangeait la cendre avec de l'huile pour masser le malade, et on témoignait toujours de guérisons [...] »⁶.

Deux figures rituelles majeures, toutes deux issues du lignage des *Nabwita*, assuraient autrefois la garde du site sacré : *Karibanga*, un homme chaste, était le gardien du rocher ; tandis que *Mubengwa*, une femme vierge, veillait sur la chute d'eau. Selon les anciens — en particulier la vieille femme détentrice des savoirs et le chef coutumier — chaque génération recevait un bâton sacré en héritage. Ce bâton jouait un rôle central dans les rituels : il ouvrait symboliquement le chemin vers le monde des ancêtres.

3 Mukamba correspond généralement à l'espèce *Isoberlinia doka*, *Julbernardia globiflora* ou encore *Brachystegia spiciformis*, selon les régions. Ces arbres sont caractéristiques des savanes boisées du Sud-Kivu, du Katanga, de la Tanzanie et de la Zambie.

4 Mufufi est un arbre de la famille botanique d'*Euphorbiaceae*, son nom scientifique est probablement *Bridelia micrantha*.

5 Témoignage d'un jeune adulte initié ; entretien du 31 mai 2025, traduit du swahili.

6 Témoignage d'un ancien, entretien du 3 février 2025, traduit du swahili.

« Le *Koto* se tenait sous le *Mukamba*, l'arbre sacré. Là, il récitait des incantations. À ce moment-là, le bâton se transformait en *Sato* (ou *Chatu* : serpent - *Python Sébastien* ou *Python natalensis*). Le *Sato* passait devant et entrait dans la grotte. Le *Koto* le suivait humblement, à son tour, pour y pénétrer »⁷.

2.3. La mémoire rituelle : formes de transmission des savoirs à Karigo

À Karigo, comme dans la plupart des traditions spirituelles africaines sans écrits sacrés codifiés, la transmission des savoirs s'effectuait principalement par voie orale et rituelle. Les récits mythiques, les cérémonies d'initiation, les gestes liturgiques, les chants sacrés, les proverbes, les objets symboliques et les lieux consacrés formaient un tissu vivant de mémoire partagée. Cette transmission, incarnée dans les corps, les rythmes et les temporalités du sacré, ne visait pas seulement à conserver des connaissances, mais à faire vivre une cosmologie où l'humain, la nature et les ancêtres sont profondément liés. À Karigo, chaque rituel, chaque arbre sacré, chaque chant prononcé dans le secret des collines contribuait à faire circuler ce savoir ancestral, garant de l'équilibre entre les mondes visibles et invisibles.

« Avant, les anciens faisaient tout pour transmettre leur savoir aux générations montantes : les récits autour du feu, les proverbes, les chants, les rites de circoncision... tout servait à initier les jeunes aux secrets des ancêtres. Mais à partir des années soixante et soixante-dix, les anciens ont cessé d'être ouverts aux jeunes ; ce qui a fortement contribué à l'effondrement de la tradition... »⁸.

2.4. Interdits et écologie sacrée

Le site était régi par de nombreux interdits : abstinence sexuelle, interdiction aux femmes menstruées, prohibition du porc, et vêtements spécifiques (pantalons interdits aux femmes). Il s'intégrait dans une écologie de savane peu anthropisée, habitat de diverses espèces totémiques comme le *Chui* (léopard) et le *Sato* (serpent), considérés comme protecteurs ou messagers spirituels.

7 Témoignage de la femme détentrice des savoirs traditionnels, entretiens faits en différentes périodes (2025), traduit du swahili.

8 Témoignage de la femme détentrice des savoirs traditionnels, entretiens faits en différentes périodes (2025), traduit du swahili.

3. Effondrement rituel et rupture de filiation

Après la mort du dernier *Koto*, Amisi, la chaîne rituelle s'est brisée selon le témoignage de cet initié traditionnel et membre du lignage (témoignage confirmé par plusieurs autres informateurs) :

« Avant sa mort, Amisi, le dernier *Koto*, qui avait trois fils, a demandé que le bâton sacré reste dans sa chambre pendant toutes les cérémonies de deuil. Le jour de la levée de deuil, ce sont les coutumiers qui devraient le sortir pour le remettre à celui qui devrait hériter. Mais avant ce moment, ses enfants commencèrent à se disputer le pouvoir. Dans leur dispute, ils prirent le bâton et le sortirent eux-mêmes. En faisant cela, sans respecter les rites, le bâton qui était la clé de l'au-delà, perdit sa force sacrée. Depuis ce jour-là, le pouvoir du bâton s'est éteint, et le lien avec le sacré s'est perdu »⁹.

Ainsi, cette absence de succession initiatique, combinée aux pressions missionnaires, a conduit à l'abandon progressif du site. Les interdits ont été perçus comme anachroniques, voire démoniaques, par les nouveaux acteurs religieux.

Parallèlement, la pression foncière et l'appropriation juridique du site par un pasteur protestant ont enclenché une réinterprétation chrétienne du lieu, donnant lieu à des conflits entre anciens gardiens coutumiers, membres du lignage adeptes des mouvements religieux traditionnels comme le Mwalo et autorités religieuses nouvelles. Comme nous a relaté un vieux chrétien responsable de la grotte :

« Un soir, j'apportais de la nourriture pour les frères. En montant, j'ai croisé un jeune homme aux yeux rouges de colère ; il tremblait. Il m'a dit d'informer immédiatement les autres qu'ils devaient quitter les lieux : 'Ce n'est pas un lieu de prière', a-t-il insisté, 'mais un sanctuaire de notre tradition'. Je lui ai répondu humblement que je transmettrais son message aux responsables. Je croyais qu'il était reparti. Mais à mon arrivée, alors que je voulais simplement entrer dans la grotte — il y avait là un petit WC en bâche — j'ai entendu un bruit de destruction. C'était lui. Il m'avait suivi et a violemment détruit les toilettes ».

Ce témoignage chrétien a été étayé par le chef coutumier interrogé :

« Au début, il y avait eu des tensions. Les pèlerins mourraient mystiquement ; mon père avait reçu des instructions de *Mwami* (roi) pour chasser les gens qui priaient à la grotte ; je l'ai accompagné ce jour-là. Ils étaient en prière, et mon père, avec ses hommes les a chassés à coups de fouet. Nous avons mis des épines et du *lupupu* (plante urticante) à l'entrée de la grotte [...] Nous avons fait cela à trois reprises [...] »¹⁰.

9 Entretien, Karigo, 19 avril 2025, traduit du swahili.

10 Entretien, Karigo, 11 juin 2025, traduit du swahili.

Ce conflit met en lumière une profonde fracture entre les héritiers de la tradition coutumière et les nouveaux usages religieux du site par les chrétiens. L'hostilité exprimée dans les actes violents — destruction des installations, usage de plantes urticantes, expulsion des pèlerins en prière — révèle une lutte pour le contrôle symbolique et spirituel de l'espace sacré. Pour les membres du lignage coutumier, la grotte demeure un sanctuaire ancestral, un lieu inviolable de la mémoire et de la sacralité locale, et l'appropriation chrétienne est perçue comme une profanation. À l'inverse, les fidèles chrétiens, animés d'une foi renouvelée, investissent le lieu comme espace de prière et de guérison, sans nécessairement en reconnaître les interdits traditionnels. Le conflit, au-delà des gestes, illustre une confrontation d'ontologies et de légitimités religieuses non encore réconciliées.

4. Sacralisation chrétienne. Entre continuité rituelle et inversion cosmologique

4.1. Appropriation et nouveaux usages

Le site a été transformé en un espace de retraites chrétiennes. Bien que la cosmologie ait changé (prières, louanges, jeûnes, exorcismes), certains anciens interdits ont été maintenus : interdiction des pantalons aux femmes, rejet des femmes en période menstruelle, absence de maquillage. Cette permanence soulève une question clé : la sacralité chrétienne actuelle est-elle une réinvention des anciens codes sous un autre langage religieux ?

4.2. Continuités symboliques

Malgré les changements doctrinaux et la christianisation du site, Karigo demeure chargé d'une forte puissance symbolique. La colline, la grotte et surtout la chute d'eau continuent d'être perçues comme des espaces habités par une force spirituelle agissante. Leur statut sacré n'a pas été aboli, mais reformulé à travers de nouveaux cadres religieux.

Par exemple, à l'issue des programmes de prière, les pèlerins se pressent en grand nombre autour de la chute d'eau, qui conserve un rôle central dans les pratiques rituelles. Toutefois, l'accès à cette zone n'est pas libre : une corde barrée d'une pancarte portant l'inscription « Simama », en swahili (« Arrête-toi » / « Stop ») limite l'approche directe. Seuls certains serviteurs de Dieu, reconnus pour leur autorité spirituelle, sont autorisés à franchir ce seuil afin de prélever de l'eau, qu'ils distribuent aux fidèles. Certains la consomment

immédiatement, d'autres la conservent pour un usage domestique à des fins de guérison ou de protection.

Dans certains cas, des individus sont même conduits prophétiquement à se baigner dans la chute à une heure précise de la nuit, dans le but de résoudre des problèmes personnels – qu'ils soient d'ordre physique, spirituel ou familial. Cette logique de purification ou de délivrance, médiée par l'eau, témoigne d'une résilience des pratiques thérapeutiques symboliques, bien que réinterprétées dans un registre chrétien.

Lors de mes observations, une jeune fille confiait à sa camarade que l'eau de Karigo l'aidait à soulager ses douleurs abdominales, l'encourageant à poursuivre sa consommation. Ce type de témoignage montre que la mémoire sacrée de l'eau, comme fluide de guérison, perdure au-delà des changements de référentiel religieux.

En outre, le respect du silence, de la pureté corporelle et de l'ordre rituel demeure une exigence incontournable pour accéder aux différents espaces sacrés du site. Ces éléments traduisent une continuité structurelle forte, où les anciennes logiques du sacré – ordre, seuil, purification – ont été reconfigurées mais non abolies, maintenant ainsi une certaine stabilité symbolique dans la relation au lieu.

4.3. La continuité de la peur sacrée. De la crainte ancestrale à la discipline religieuse

L'un des éléments de continuité les plus frappants entre les usages traditionnels du site de Karigo et sa re-sacralisation chrétienne contemporaine réside dans la présence structurée de la peur sacrée. Autrefois véhiculée par la crainte des esprits, des interdits ou des sanctions surnaturelles, cette peur ne disparaît pas avec le christianisme ; elle est au contraire réactivée dans une grammaire religieuse renouvelée, plus explicite, codifiée, mais tout aussi contraignante.

Cette peur s'incarne dans une scénographie de plus en plus contraignante à mesure que l'on gravit les degrés du site. L'espace de Karigo n'est pas neutre : il est hiérarchisé, balisé, sanctuarisé par une série d'objets visuels – pancartes, cordes, inscriptions – qui matérialisent les seuils d'accès au sacré.

Tout commence au pied de la colline, avec une première pancarte intitulée « *Sheria za mulimani* » en swahili (« Les lois de la montagne »). Elle dicte une série d'interdits et d'injonctions en ces termes :

- ✓ Repens-toi avant de monter à la montagne ;
- ✓ Respecte les dirigeants que Dieu a placés à la montagne ;

- ✓ Ne pas et encore ne pas porter du maquillage ;
- ✓ Respecte les offrandes.

Ces prescriptions, exprimées dans un style à la fois impératif et intimidant, instaurent d'emblée un climat de vigilance morale et de soumission spirituelle. Le fidèle est invité à se purifier, à s'humilier, à reconnaître l'autorité religieuse qui gouverne le lieu.

En montant, à environ 100 mètres de la grotte, une autre pancarte interpelle plus sévèrement encore : « Stop : *tubu dhambi zako* » en swahili (« Stop. Repens-toi de tes péchés »). Le ton se durcit, le message devient frontal. Ce n'est plus une simple règle de conduite, mais une injonction existentielle, une sommation de repentance avant d'aller plus loin.

Puis, à 10 mètres de la grotte, une petite pancarte porte une double inscription en swahili et en français : « *Simama* » (« Arrête-toi ») et « Stop », accompagnée d'un communiqué officiel rappelant les sept lois à respecter pour accéder à la grotte. À ce stade, le sacré devient tangible, presque oppressant : le fidèle est stoppé physiquement et mentalement, mis face à un code religieux strict.

Enfin, l'accès même à la grotte est bloqué par une corde tendue, matérialisant une frontière spirituelle. Le même dispositif est reproduit du côté de la chute d'eau, elle aussi barrée par une corde et une pancarte « Stop ». Ces cordons fonctionnent comme des limites physiques du profane, que l'on ne peut franchir qu'en état de pureté morale et d'adhésion spirituelle complète.

Ce dispositif global – pancartes, injonctions, cordes, rappels rituels – constitue une mise en scène élaborée de la crainte sacrée, qui n'est pas sans rappeler les anciennes pratiques initiatiques, où le sacré se méritait au prix d'une ascèse. Ici, la sacralité se manifeste dans un processus d'épreuves morales, matérialisées par des arrêts successifs, des rappels au repentir, et une régulation stricte des corps et des comportements.

5. Écologie du sacré et nouvelles tensions environnementales

L'écologie du sacré renvoie à une approche qui considère la nature non seulement comme un ensemble de ressources matérielles, mais aussi comme un espace habité par le sacré, porteur de dimensions spirituelles, symboliques et ontologiques¹¹.

11 M. M. EGGER, *La terre comme soi-même : repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 56.

Autrefois dominé par une savane de *nyasi* — ces hautes herbes caractéristiques des paysages ouverts (probablement des graminées du genre *Hyparrhenia* ou *Themeda*) — le site sacré de Karigo formait un écosystème vivant, habité par une faune diverse et symboliquement chargée : serpents messagers, rongeurs associés à la fertilité, léopards gardiens des ancêtres, oiseaux de présage, insectes rituels, antilopes et singes mythologiques... Ce paysage herbacé, peu boisé mais dense en vie, permettait une cohabitation intime entre humains et non-humains, fondée sur des tabous, des récits et des pactes spirituels. Chaque élément naturel participait à une écologie sacrée où le monde visible et invisible étaient interconnectés.

Mais devenant un site de retraite chrétien, cette faune sacrée a peu à peu disparu, emportant avec elle les relations symboliques, les récits et les pratiques rituelles qui rythmaient la vie spirituelle du site. L'espace qui, autrefois, bruissait de signes, de sons, de traces et de présences invisibles — dans les herbes pliées par le vent, les empreintes fraîches sur la terre, les cris d'animaux à l'aube ou au crépuscule — est désormais silencieux, homogénéisé par les rangées d'eucalyptus. Ce nouveau couvert végétal, bien qu'apportant ombre et stabilité des sols, n'accueille plus la diversité des êtres vivants qui faisaient du lieu un véritable sanctuaire à ciel ouvert. Ce n'est donc pas seulement une transformation écologique, mais une rupture ontologique : le passage d'un monde habité, peuplé d'entités spirituelles, à un environnement fonctionnalisé, perçu comme ressource à exploiter, à aménager ou à protéger selon les logiques du développement moderne.

6. Discussion

L'évolution du site de Karigo illustre un cas paradigmatique de reconfiguration du sacré dans les contextes postcoloniaux africains, à la croisée des dynamiques religieuses, écologiques et mémorielles.

6.1. Hybridation et rémanence du sacré

En sciences des religions, l'hybridation désigne un processus dynamique par lequel des éléments appartenant à des traditions religieuses distinctes s'entrelacent, se recomposent et donnent lieu à de nouvelles formes de croyances, de pratiques et d'identités spirituelles¹².

Malgré l'appropriation chrétienne actuelle, Karigo conserve plusieurs traits hérités de son passé rituel traditionnel. La peur et le maintien de cer-

12 G. COLAS et G. TARABOUT (dir.), *Religions hybrides : Genèses, circulations, identités*, Paris, Editions de l'EHESS, 2012, p. 7.

tains interdits liés à la pureté (accès interdit aux femmes menstruées, port du pantalon prohibé pour les femmes, abstinence sexuelle avant l'entrée sur le site) attestent d'une résilience symbolique qui traverse les mutations religieuses. Loin d'être simplement effacées, les normes du passé sont reconfigurées dans les codes chrétiens contemporains, comme le montrent les propos d'un jeune adulte initié au rituel de circoncision à Karigo :

« Ceux qui prient là-bas ne peuvent rien obtenir si, par exemple, ils accueillent des femmes en état de menstruation, qui portent le pantalon ou du maquillage ; ou s'ils ne respectent les normes liées à la chute d'eau, Dieu ne peut rien faire sans le respect strict des conditions de la grotte »¹³.

Ces propos de cet initié traditionnel corroborent les sept conditions actuelles affichées à peu près dix mètres de l'entrée de la grotte :

- Repens-toi avant d'entrée dans le temple de Dieu ;
- Il faut respecter l'heure (9 heures) ;
- Ne pas tresser les cheveux ;
- Il est interdit aux femmes de porter le pantalon ;
- Ne pas entrer avec chapelet, chaînette ou perles ;
- Une femme ne doit pas entrer en étant dans ses menstruations ;
- Eteignez vos téléphones¹⁴.

On voit ici, comme l'a aussi fait voir Jean-François Bayart¹⁵ ou Michel de Certeau¹⁶, que les croyants bricolent des normes issues de différentes sources. Une transmutation des interdits traditionnels en normes chrétiennes locales, au nom d'un Dieu qui a simplement remplacé les ancêtres dans la structure symbolique du lieu. Cette persistance est typique de ce que Birgit Meyer appelle les *résidus sensibles* : des éléments religieux anciens réinvestis ou tolérés dans de nouvelles formes culturelles¹⁷. On peut parler ici d'un syncrétisme silencieux, qui permet à la sacralité du lieu de survivre à travers des formes symboliques réadaptées.

13 Entretien, Karigo, 20 août 2025, traduit du swahili.

14 Sept conditions actuelles d'accès au site de prière de Karigo, traduit du swahili.

15 J. F. BAYART, *La fonction politique des Eglises au Cameroun*, dans *Revue française de science politique*, vol. 23, n. 3 (1973), p. 514-534.

16 M. de CERTEAU, *L'invention du quotidien*, vol. 1 : *arts de faire*, 1980, p. 45.

17 B. MEYER, *Mediation and the Genesis of Presence: Toward a Material Approach to Religion*, dans *Religion and Society : Advances in Research*, vol. 3, n. 1 (2015), p. 39-56.

6.2. Transmission fragmentée des savoirs sacrés

Si Karigo connaît aujourd'hui un réinvestissement rituel, cette reprise s'inscrit sur fond de transmission fragmentée des savoirs sacrés. En l'absence d'un encadrement coutumier structuré et d'une chaîne initiatique continue, la mémoire rituelle s'est effilochée. Les descendants des anciens prêtres, lorsqu'ils sont encore présents, évoquent une connaissance transmise par morceaux, souvent hors des cadres formels. Cette transmission fragile est entravée par la disqualification religieuse, mais aussi par l'absence d'espace communautaire légitime où ces savoirs peuvent être partagés sans stigmatisation.

Toutefois, des éléments de cette mémoire resurgissent dans les pratiques chrétiennes locales : certains gestes, lieux ou récits sont réinterprétés, parfois sans que leur origine rituelle soit reconnue. Ce phénomène met en évidence une recomposition silencieuse de la mémoire, où la transmission n'est plus linéaire, mais discontinue, hybride, et partiellement réinventée, entre oubli, survivance et reformulation prophétique.

6.3. Ontologies imbriquées. Cohabitation des esprits, du *Chui* et du *Sato*

L'approche des ontologies de Philippe Descola offre un cadre fécond pour analyser la cosmologie du lignage de *Nabwita* qui subsistait à Karigo. Descola appelle « ontologie » une disposition qui détermine les propriétés fondamentales des existants et les types de relations que les humains peuvent entretenir avec eux¹⁸. Il identifie quatre grands types d'ontologies selon les relations entre intériorité (esprit, âme) et physicalité (corps, apparence) : *Naturalisme*¹⁹, *Animisme*²⁰, *Totémisme*²¹ et *Analogisme*²².

18 P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p.196.

19 Le naturalisme est une ontologie où les humains et les non-humains (plantes, animaux, objets) partagent une même physicalité (corps, lois naturelles), mais se distinguent par des intériorités différentes (pensée, conscience, langage), il postule une discontinuité radicale des intériorités entre les humains et les non-humains, tout en affirmant une continuité de leur physicalité. Cf. P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 173-182.

20 L'animisme est une ontologie dans laquelle humains et non-humains sont considérés comme partageant une même intériorité (âme, intentionnalité), mais possédant des physicalités différentes. Il postule une continuité des intériorités entre les humains et les non-humains, tandis qu'il marque une discontinuité de leurs physicalité. Cf. P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p.188.

21 Dans de nombreuses sociétés africaines, le totémisme établit une relation symbolique forte entre un clan ou une famille et un élément de la nature – un animal, un arbre, un cours d'eau, etc. Cf. D. BAIBIKA, *Le Totémisme Hunde : un levier de conservation communautaire participative pour la protection de l'environnement à l'Est de la RDC*, dans *Revue Internationale du Chercheur*, vol. 6, n. 2 (2025).

22 L'analogisme repose sur l'idée que les intériorités comme les physicalités diffèrent d'un

Dans cette perspective, le site de Karigo mobilisait une ontologie animiste, où humains, animaux totémiques (le *Sato*, serpent, et le *Chui*, léopard) et éléments du paysage entretenaient des relations d'intériorité et d'agentivité.

Le *Sato*, notamment, était perçu comme un messager de la terre ou une manifestation des esprits ; sa présence dans la grotte signalait la nécessité du silence ou d'un rituel. Le *Chui*, totem protecteur, symbolisait la vigilance, la puissance ancestrale, et une forme de souveraineté territoriale.

Aujourd'hui, même si ces figures totémiques ont disparu de la faune visible, elles continuent d'habiter l'imaginaire des anciens, comme le suggère un ancien initié de Karigo rencontré sur le site (ce récit fut confirmé par le chef coutumier consulté) :

« Le *Sato* ne faisait de mal à personne ; il gardait les secrets du rocher. [...] Il parlait aux anciens. Aujourd'hui certaines personnes continuent de le voir sur ce lieu, [...] une femme était venue de Runingo pour prier dans la grotte avec son bébé, [...] elle l'avait vu. [...] Une grosse pierre coulait de la colline et cogna la femme épargnant le bébé. Quant au *Chui*, nous les initiés nous le voyons toujours, souvent la nuit nous entendons ses cris »²³.

Ces souvenirs soulignent que les entités spirituelles ne disparaissent pas, mais se réarticulent dans de nouvelles grilles de lecture cosmologiques, souvent chrétiennes, qui nient leur agentivité tout en perpétuant leur aura. Descola parlerait ici d'un glissement vers une ontologie naturaliste chrétienne, où le sacré est internalisé, psychologisé ou moralisé, sans totalement effacer les fondations animistes du lieu²⁴.

6.4. Mémoire blessée, résilience écologique et effacement du vivant

La mémoire ancestrale de Karigo, portée par quelques anciens et héritiers du lignage Nabwita, est aujourd'hui en situation d'encerclement symbolique. L'abandon du site après la mort du dernier *Koto* (Amisi), l'absence de transmission initiatique, et la mise en valeur agricole de la colline ont participé à l'effacement d'une mémoire territorialisée du sacré.

existant à l'autre, si bien que le monde est morcelé en une infinité d'essences particulières, qu'il convient d'ordonner en traçant entre des chaînes analogiques. Il suppose que chaque être est singulier par son intériorité et sa physicalité, et qu'il faut déployer des opérations complexes pour tisser des correspondances entre ces entités hétérogènes. Cf. P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 223-224.

23 Entretien, Karigo, 11 juin 2025, traduit du swahili.

24 P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 148.

Pour autant, la mémoire ne s'est pas entièrement éteinte : certains gestes, récits et usages rituels demeurent vivants dans les souvenirs des anciens et dans les formes d'appropriation chrétienne du lieu, qui conservent une part de son atmosphère initiatique (retiré, difficile d'accès, propice au silence et à la prière).

Sur le plan écologique, la disparition des espèces animales associées au site, l'introduction des eucalyptus et l'anthropisation du paysage reflètent une écologie du sacré profondément transformée. L'intention de reboisement — motivée par la gestion des inondations — peut être vue comme une tentative de réparer une blessure écologique, bien que cette réparation ignore la biodiversité rituelle originelle.

Depuis les années 1900 jusqu'à nos jours, la ville d'Uvira est secouée par des inondations récurrentes qui causent des pertes en vies humaines et des dégâts matériels énormes. A titre exemplatif, les cours d'eau Kamongola, Kalimabenge, Nyarumanga, Mulongwe et Kavimvira ont connu plus de 64 crues qui ont causé plus de 163 décès et beaucoup de dégâts matériels (10 393 maisons détruites et ensevelies, destructions de plusieurs écoles, centres de santé, Eglises,...) [...] En plus, la ville est menacée par les effets érosifs dont les glissements de terrain (plus de 120), ravinement (plus de 90 dont certains isolent les avenues et quartiers), la route nationale (RN5) coupée en plusieurs endroits et les érosions des berges des cours d'eau²⁵.

Face à cette situation, la plantation d'arbres comme l'eucalyptus sur les collines surplombant la ville peut, d'un côté, avoir un avantage écologique pour la lutte contre les érosions et les glissements des terrains ; comme se justifiait le pasteur propriétaire actuel du site :

« Nous avons rencontré là-bas une savane avec beaucoup d'animaux dangereux, des serpents ; avant, on ne pouvait y monter sans botte. Mais nous avons nettoyé et planté des centaines de milliers d'arbres, surtout d'eucalyptus. Notre but est d'abord spirituel : offrir de l'ombre et de l'air à ces milliers des personnes qui viennent de partout pour prier sur cette montagne. Mais aussi, nous sommes les seuls à protéger notre colline contre les catastrophes naturelles »²⁶.

Mais d'un autre côté, cette plantation a des méfaits, notamment l'appauvrissement de la biodiversité par ses feuilles qui sont peu utilisables par la faune locale, l'empêchement de la croissance d'autres espèces végétales, le

25 *Rapport sur les inondations à Uvira* (2024), Département d'hydrologie, Centre de Recherche en Hydrobiologie, CRH-Uvira.

26 Témoignage du Pasteur propriétaire actuel du site. Entretien, Karigo, 17 juillet 2025.

sèchement du sol, etc.²⁷. Ainsi, la résilience du lieu se manifeste aussi dans une écospiritualité réinterprétée, orientée vers l'utilité moderne et la gestion environnementale, plutôt que vers la cosmologie.

6.5. Conflits de légitimité : fonciers, religieux, symboliques

En croisant le témoignage du Pasteur détenteur actuel du site et ceux des anciens (traditionnels), nous remarquons que le site de Karigo apparaît aujourd'hui comme un lieu de superposition ontologique, où se croisent deux mémoires du sacré. Pour les anciens initiés, la colline est habitée par des entités visibles et invisibles, comme le *Sato* ou le *Chui*, qui incarnent la présence spirituelle des ancêtres et la continuité des savoirs traditionnels. À l'inverse, le Pasteur actuellement propriétaire du site mobilise un discours de purification, de sécurisation et de reboisement, dans la logique chrétienne qui tend à déposséder la nature de sa subjectivité religieuse pour mieux la rendre hospitalière aux foules croyantes. Ce contraste révèle un conflit d'ontologies selon la vision de Descola, mais aussi un enjeu de légitimité : qui est autorisé à parler pour le site, à le nommer sacré, à le protéger ou à l'exploiter ?

Cette interrogation a déjà conduit à des disputes foncières et cultuelles entre les héritiers traditionnels du lignage *Nabwita* partisans du mouvement religieux traditionnel « Mwalo » et les acteurs chrétiens ayant acquis légalement la colline. Les héritiers traditionnels voulaient à tout prix reprendre la grotte et la chute même si le reste de la colline pouvait appartenir aux chrétiens, voilà une lutte qui constitue un nœud de tensions de légitimité spirituelle. La vieille femme détentrice des savoirs traditionnels nous a déclaré : « Ils ont acheté la colline, mais pas la grotte, pas ses esprits. Ceux-ci se tairont, mais ils ne sont pas partis »²⁸.

La victoire juridique du Pasteur protestant constitue, pour les autorités coutumières, une blessure rituelle profonde, comme l'exprime la femme précédemment citée. Cette situation révèle l'existence d'une double souveraineté concurrentielle : d'un côté, celle du droit foncier moderne ; de l'autre, celle des esprits du lieu. Il en résulte un véritable choc d'ontologies, opposant la rationalité juridique chrétienne à la continuité invisible de la sacralité autochtone.

Dans ce conflit, les héritiers traditionnels portent aussi leur part de responsabilité, comme le reconnaît le chef coutumier rencontré sur le terrain :

27 M. E. D. POORE & C. FRIES, *The Ecological Effects of Eucalyptus*, FAO Forester Paper, 1985.

28 Entretien, Karigo, 20 janvier 2025, traduit du swahili.

« Les héritiers de *Nabwita* de la cinquième génération avaient laissé mourir les rites, ils ont privilégié l'argent et le bonheur au détriment de leur héritage spirituel »²⁹.

Ce constat traduit une autocritique lucide, où le renoncement des héritiers à préserver les savoirs du site participe à la relégation du sacré. Karigo devient alors un lieu de mémoire blessée, non seulement par la colonisation missionnaire, mais aussi par l'abandon silencieux des détenteurs légitimes.

Conclusion

Le site sacré de Karigo, à travers son itinéraire de relégation, d'effondrement rituel et de re-sacralisation chrétienne, constitue un laboratoire vivant des dynamiques contemporaines du sacré en Afrique centrale. L'analyse montre que les mutations religieuses ne s'opèrent ni dans une logique de substitution linéaire ni dans une opposition frontale, mais dans une hybridation ritualisée, où se croisent des mémoires fragmentées, des normes recomposées et des régimes symboliques imbriqués. Ce phénomène rejoint les travaux de Birgit Meyer sur les *résidus sensibles*, c'est-à-dire les survivances rituelles anciennes réintégrées dans des formes religieuses nouvelles, souvent pentecôtistes ou prophétiques³⁰.

Il prolonge aussi la réflexion de Jean-Pierre Dozon sur les recompositions prophétiques en Afrique, qui réactivent des schèmes symboliques coutumiers sous un langage chrétien renouvelé³¹. L'hybridation religieuse observée à Karigo traduit ce que Jean-François Bayart qualifiait de bricolage croyant : une recomposition spontanée et située du religieux, à travers des logiques d'appropriation, de transposition et de reformulation des savoirs spirituels³².

Sur le plan ontologique, l'évolution de Karigo illustre ce que Philippe Descola désigne comme une *contamination des ontologies*, c'est-à-dire la coexistence conflictuelle ou synergique de régimes d'intelligibilité du monde — ici, un animisme lignager et un christianisme naturaliste, qui investissent différemment les rapports entre humains, non-humains et sacré³³.

29 Entretien, Karigo, 11 juin 2025, traduit du swahili.

30 B. MEYER, *Mediation and the Genesis of Presence*, p. 39-56.

31 J. P. DOZON, *La cause des prophètes : Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil, 1995, p. 199-208.

32 J. F. BAYART, *La fonction politique des Églises au Cameroun*, p. 514-534.

33 P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, p. 324-341.

La réorganisation écologique du site participe aussi de cette reconfiguration : l'ancien monde rituel peuplé de totems et d'interdits laisse place à un paysage anthropisé par des logiques de reboisement, en lien avec ce que Martin Egger appelle *une écospiritualité fonctionnelle*, c'est-à-dire une relation au territoire à la fois morale et utilitaire³⁴. De même, Bruno Latour invite à lire ces reconfigurations comme des *repositionnements terrestres*, où les attachements symboliques aux lieux deviennent cruciaux dans un contexte de crise écologique et spirituelle³⁵.

Pour la recherche en sciences sociales et religieuses, Karigo constitue un terrain exemplaire pour analyser les interactions entre mémoire, sacralité et écologie en contexte postcolonial. Le concept de *rédemption rituelle du site sacré*, proposé ici, peut s'appliquer à d'autres cas similaires en Afrique centrale et au-delà. Il rejoint les réflexions de Marshall Sahlins sur la manière dont les traditions ne disparaissent pas, mais se reformulent dans le contact avec l'histoire, souvent à travers des ruptures symboliques qui génèrent de nouveaux régimes de sacralité³⁶.

Cette étude confirme aussi l'importance de l'intérêt pour la transmission fragmentée des savoirs rituels, comme l'expriment les travaux d'Achille Mbembe sur les mémoires blessées et les tentatives de réenchèvement postcolonial en Afrique³⁷. Karigo montre que même en l'absence de chaîne initiatique continue, des éléments rituels peuvent survivre, muter et réémerger dans des contextes religieux recomposés.

Sur le plan communautaire, cette recherche souligne la nécessité de reconnaître et valoriser les mémoires coutumières, souvent invisibilisées ou stigmatisées dans l'espace public. Des actions de dialogue intergénérationnel, d'archivage oral et de réhabilitation symbolique pourraient contribuer à redonner sens et légitimité aux héritiers spirituels locaux, sans pour autant nier les dynamiques chrétiennes contemporaines. Une telle démarche rejoint les perspectives d'E. Viveiros de Castro et de D. Battaglia sur la résurgence des cosmologies locales comme sources alternatives de subjectivité et de rapport au vivant³⁸.

34 M. M. EGGER, *La terre comme soi-même*, p. 56.

35 B. LATOUR, *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, La Découverte, 2021, p. 179-187.

36 M. SAHLINS, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985, p. 144-167.

37 A. MBEMBE, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 78-80.

38 E. VIVEIROS DE CASTRO, *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2012, p. 35 ; D. BATTAGLIA, *Thinking through Spirits: Ontological Multiplicity and the Human Condition in Papua New Guinea*, dans *Hau : Journal of Ethnographic Theory*, vol. 7, n. 2 (2017),

Enfin, d'un point de vue politique et institutionnel, le cas de Karigo révèle que les sites sacrés africains doivent être pensés comme des patrimoines hybrides, à la croisée du foncier, du rituel et de l'écologique. Comme l'ont montré Jean et John Comaroff, les lieux religieux en Afrique ne sont jamais seulement des espaces de prière, mais aussi des territoires de souveraineté symbolique où se jouent des luttes de pouvoir, de mémoire et d'identité³⁹. La reconnaissance juridique de ces lieux devrait donc s'accompagner d'un dialogue pluri-acteurs entre autorités coutumières, Églises locales, chercheurs et institutions de conservation.

p. 45-46.

39 J. COMAROFF & J. COMAROFF, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press, 1991, p. 238-243.