
Le Mausolée Brazza, corps mystique de l'État congolais ou corps du « négatif »

The Brazza Mausoleum, Mystical Embodiment of the Congolese State, or Embodiment of the "Negative"

Joseph Tonda



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafriaines/16375>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.16375](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16375)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 novembre 2010

Pagination : 799-821

ISBN : 978-2-7132-2252-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Joseph Tonda, « Le Mausolée Brazza, corps mystique de l'État congolais ou corps du « négatif » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 198-199-200 | 2010, mis en ligne le 02 janvier 2013, consulté le 21 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/16375> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.16375>

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

Le Mausolée Brazza, corps mystique de l'État congolais ou corps du « négatif »

*The Brazza Mausoleum, Mystical Embodiment of the Congolese State, or
Embodiment of the "Negative"*

Joseph Tonda

NOTE DE L'AUTEUR

Je remercie l'IEA de Nantes et particulièrement son directeur, Alain Supiot, d'avoir mis à ma disposition d'excellentes conditions de travail qui m'ont permis de rédiger cet article.

- ¹ Dans un article récent, Nicolas Martin-Granel (2010) montre que Brazza fait l'objet, depuis fort longtemps d'une littérature importante, dont les termes pour décrire le héros de la France, renseignent sur la difficulté de « poser le (non-)sens global du mausolée » portant son nom et qui a été inauguré à Brazzaville en 2006, quatre ans avant le Monument de la Renaissance africaine de Dakar¹. Dans son étude de trois livres évoquant la figure de Brazza, Nicolas Martin-Granel (*ibid.* : 299) souligne la « fascination » dont le Mausolée Brazza est l'objet dans ces romans, fascination accompagnant « l'aveuglement sur l'innommable » que constitue cette « folie congolaise ». D'autres adjectifs mis en exergue vont de l'« invisible » (*ibid.* : 304) à l'« indescriptible » « Colosse » (la statue), en passant par « l'étrange » et l'« absence ». Cette dernière, écrit Martin-Granel, « vérifie une fois de plus la formule de Musil, l'attention se portant ailleurs que sur le trop évident monument érigé à l'intention de... » Brazza ! Comme on le voit, tous ces termes conspirent à faire valoir ce qu'est le Mausolée Brazza : un « casse-tête pour les Brazzavillois » fondé « sur l'ignorance et le déni de la mémoire coloniale » (*ibid.* : 306).

- 2 Tout est dit, et ce qui est ainsi bien dit n'est rien d'autre que le sacré, à propos duquel Georges Bataille (1971 : 28) écrit : « Il apparaît que les choses sacrées sont constituées par une opération de perte. » Le « (non-)sens global » de l'œuvre désigne métaphoriquement cette « perte », entendue de manière pragmatique comme non-sens social : comment expliquer cette « folie congolaise » qui a coûté plusieurs milliards² quand on sait que Brazzaville vit au rythme des « délestages » d'électricité et de ruptures d'eau courante ? « Si le mausolée n'a pas de sens du point de vue social, c'est bien parce qu'il a un sens mystique », m'a dit un intellectuel à Brazzaville³. Une idée que confirme une journaliste congolaise lorsqu'elle dit à l'écrivain Patrick Deville : « Tout ça c'est des affaires de Blancs »⁴. Autrement dit, des « affaires » « extérieures » aux « Noirs » et qui les dépassent.
- 3 De manière fortement argumentée, c'est de « sacré » et de « valeur » que Florence Bernault traite dans son article (dans ce numéro) sur le même Mausolée Brazza. L'idée directrice en est que le sacré et les processus de resacralisation sont au principe des trafics contemporains des corps entre l'Occident et l'Afrique. Ces processus sont cependant le point aveugle de la biopolitique foucaldienne et des théories qui s'en inspirent. Le sacré, dit-elle à juste raison, c'est l'autre nom du « pouvoir » et de la « valeur » présents dans le corps humain, irréductibles aux évaluations des techniques biopolitiques. Elle postule que les « tournois de valeur »⁵ contemporains participent des redéfinitions des limites des corps sans valeur par rapport aux corps de valeur et que le traitement fait au corps blanc de Brazza participe de son institution comme valeur suprême dans le jeu des politiques post-impériales de la valeur. Fidèle à son approche d'anthropologie historique des imaginaires du pouvoir, Florence Bernault fait ressortir les symboliques à l'œuvre dans ce mausolée et en propose une lecture fort édifiante qui plonge ses ressorts dans les rapports entre Brazza, la royauté téké, la France et la nation congolaise. Les schèmes du sacrifice, de l'inceste, de l'intrusion, de l'esclavage, de la figure phallique christique et bien d'autres liés à la parenté et à la sorcellerie informent son analyse. L'un des principaux résultats de son travail est la déconstruction de la figure christique de Brazza que suggère cette exclamation entendue à Brazzaville au sujet de la colossale statue du héros : « Mais c'est le Christ ! » Pour Florence Bernault, la figure de Brazza ne peut épouser celle du Christ pour la raison suivante : le Christ est la figure de la rupture avec les économies de la reproduction lignagère.
- 4 Tout en s'y appuyant, ma contribution va tenter de prolonger cette anthropologie de l'imaginaire du pouvoir sur la base de la forme de pouvoir que j'ai conceptualisée avec la notion de Souverain moderne (Tonda 2005). Le Souverain moderne insiste sur la violence du fétichisme et de la mort qui instruit les rapports au corps-sexe et aux corps-choses. Les concepts de consommation/consumation, de violence de l'imaginaire, de conversion négative, de déparentélisation sont, entre autres, des outils de ce paradigme où le dieu et le diable chrétiens, le génie sorcier du paganisme et les fétiches de tous ordres sont constitutifs des mêmes schèmes de causalité du malheur. Des schèmes historiquement produits sur fond de contentieux matériel et sexuel et qui organisent le rapport aux corps et aux choses dans toutes les sphères de la société.
- 5 Mon hypothèse est que le Mausolée Brazza inscrit son « non-sens » dans une logique biopolitique de ré-institution du sacré colonial au cœur de l'État moderne congolais. Dans cette perspective, le postcolonial comme posture idéologique de rupture radicale avec la colonisation est indiscernable, dans sa pratique, avec le procolonial et

l'africanité (le précolonial imaginé) présentés comme postures de la « renaissance africaine ». Ce que montre, pour moi, le Mausolée procolonial Brazza, c'est la logique profondément sacrificielle du Souverain moderne. Une logique dont rendent compte aussi bien le monument postmoderne de Dakar que celui de la modernité coloniale en postcolonie de Brazzaville : ils sont des symboles du sacrifice des vies humaines dakaroises et brazzavilloises exposées aux effets délétères du manque d'eau, d'électricité, de médicaments, de routes et d'emplois. Il s'ensuit que procoloniales ou postcoloniales, les statues publiques érigées par l'État postcolonial donnent à voir sa dimension foncièrement négative : l'État moderne, colonial ou postcolonial est un « négatif ». Quelle que soit sa posture idéologique réactionnaire ou révolutionnaire, postcoloniale ou procoloniale, démocratique ou dictatoriale, le sacrifice des corps est son principe. Peut-être faudrait-il prendre très au sérieux, à ce propos, l'idée avancée par Patrice Nganang (2010 : 101) selon laquelle « l'indépendance, c'est l'acquisition effective du droit de tuer ». La préoccupation centrale de ma contribution est donc de jeter une lumière, et donc de créer une ombre, simultanément, sur les théories dont le contenu conteste cette négativité constitutionnelle qui, à mon sens, participe de la logique générale de la conversion des Africains au diable. Cette conversion négative a été proclamée en Côte-d'Ivoire par l'énoncé prophétique selon lequel le « Diable est un esprit que Dieu aime » (Bureau 1996 : 204), et au Gabon, l'expression populaire déclinée en « français » : « taper le diable » qui dit le moyen de faire rendre justice par le... diable, contre la justice injuste des tribunaux de l'État, confirme ce fait. Or, ce diable que l'on « tape » est en réalité un « fétiche », comme le souligne Alfred Gell (2009 : 73)⁶ évoquant les fétiches à clous du Congo « selon les analyses du missionnaire et anthropologue Dennett, qui a travaillé au Congo au moment où le pouvoir colonial faisait la chasse à ces fétiches à clous, y voyant les prémises d'une rébellion indigène, ces représentations avaient d'abord une fonction judiciaire ; ils rentrent dans la même catégorie que les "masques de justice" qui président aux rituels judiciaires dans une grande partie de l'Afrique de l'Ouest ».

- 6 Le Mausolée Brazza, comme le montre Florence Bernault, est bel et bien un fétiche représentant le Souverain moderne qui du coup se dévoile comme le diable justicier mais consommateur et consommateur, à titre sacrificiel, des corps de ceux qu'il gouverne. Dès lors, le processus de ré-institution du pouvoir et donc du sacré colonial dans l'espace public au Congo par le Mausolée Brazza participe d'une dialectique où la sorcellerie des statues (des « indices », de manière générale), est une modalité du « pouvoir » du diable Souverain moderne, et donc du pouvoir de ses fétiches. Ce qui fait du pouvoir d'État, le domaine de la sorcellerie et de la mort. Autrement dit, le domaine de la « perte », au sens de Bataille. Cette hypothèse, non culturaliste et non fonctionnaliste, signifie que les politiques africains et français qui ont travaillé à l'érection de ce mausolée ayant coûté plusieurs milliards de francs CFA qui auraient pu utilement servir dans des investissements biopolitiquement plus « corrects », croient tous à l'efficacité politique de ce pouvoir souverain du diable dans lequel ils sont pris. La phrase de la Nubienne brazzavilloise de Patrick Deville : « Ce sont des affaires de Blancs », confirme au-delà même de ce qu'en pense son auteure, cette réalité, dans la mesure où elle peut s'entendre de la façon suivante : ce sont des affaires qui ne « nous » concernent pas. Oui, mais pourquoi les « Blancs » font-ils dans « notre » dos des affaires qui ne « nous » concernent pas et qui sommes-« nous » ? « Nous », ici, sonne ceux qui n'entretiennent pas avec les Blancs des relations « occultes », ou « incompréhensibles » par « nous », c'est-à-dire des relations de « folie », « innommables », « invisibles »,

« indescriptibles », « étranges », marquées par l'« absence », par l'« ignorance » ou trop « évidentes ». Bref, « nous » signifie ici les « étrangers » à ces « abracadabrazzas », terme inspiré de la magie du cirque. Le « nous » est donc constitué par l'ensemble des « victimes » du cirque du pouvoir des « Blancs », c'est-à-dire du pouvoir de l'État constructeur du mausolée. Les « Blancs » étant ici tous les « associés » et « assimilés » aux Noirs qui gouvernent. L'hypothèse que je défends dit que s'il y a « folie », entendue ici comme sorcellerie, dans ces « affaires de Blancs », il ne peut s'agir que d'une folie-sorcellerie partagée par les « Blancs » et les « Noirs » qui tous croient aux pouvoirs des mausolées et donc des morts dans les politiques coloniales et postcoloniales. Comme l'écrit à ce sujet Florence Bernault (dans ce numéro), en « colonie et en post-colonie, le corps des hommes remarquables est donc envisagé par tous, Européens et Africains, comme fétiche du pouvoir. »

- 7 La question est alors la suivante : d'où provient cette étrange croyance à l'utilité du « non-sens » et de la « perte » des fétiches et de la sorcellerie dans les politiques de la valeur en modernité et pourquoi les Noirs se sont convertis au diable et au « négatif » ? J'y vois un effet de l'« éblouissement » des Lumières du XVIII^e siècle. Un siècle au cours duquel les Noirs sont entrés dans l'économie de la valeur occidentale comme non-valeur, comme des êtres tuables et non sacrificiables (Agamben 1995). Parce qu'ils seraient sans intelligence, sans capacité de discernement et nés pour être des esclaves. Cette hypothèse signifie que les éblouissements des Lumières de la modernité produisent du noir. Non seulement ce Noir improbable, mais aussi l'obscurité qu'il symbolise. Après tout, l'« éblouissement » par la lumière divine n'est-il pas le référent mystique des conversions des prophètes et des pentecôtistes en Afrique ? Un exemple, parmi tant d'autres, rapporté par Guy Georgy (1992 : 184) montre comment une nouvelle religion « était apparue sous les traits d'une demoiselle blanche, rayonnante de lumière », à Mékambo, dans le nord-est gabonais.
- 8 Je partirai donc de la conception du fétichisme comme paradigme d'une croyance « folle » partagée par les Blancs et les Noirs depuis le XVIII^e siècle. Je développerai l'idée selon laquelle les Lumières du XVIII^e siècle, en éblouissant de Brosses, rappelaient la difficulté, voire l'impossibilité de produire de la lumière sans se laisser éblouir et donc produire l'ombre, l'obscurité, la « folie », et s'il y a absence de discernement, elle est constitutive de cet éblouissement. Cette « nuit » marque et accompagne en Occident une transformation profonde du rapport au sacré et inaugure l'histoire de sa réclusion dans des hétérotopies religieuses et politiques que sont les églises, les tombeaux, les cimetières, les « mausolées aux morts », entre autres. Mais si le sacré, depuis l'événement des Lumières, est censé être repoussé et reclus dans ces « lieux autres » où il a une « valeur positive » en Occident, il sera simultanément conceptualisé sous les termes de *mana*, de fétichisme, et d'autres « concepts indigènes » dans l'ailleurs exotique de l'Occident, et notamment en Afrique. Je ferai valoir en définitive que l'impossibilité de produire la lumière sans ombre est liée à l'ombre portée de la mort, le véritable objet indicible, opaque, et que la modernité, voire la postmodernité, ne peut affronter que dans la folie qui finit par dépasser l'imaginaire (Lafontaine 2010 : 52-53), par conséquent, dans l'érection des mausolées de l'immortalité, c'est-à-dire, en agissant sous la violence de l'imaginaire du Souverain moderne pour domestiquer la mort. Le sacré, de ce point de vue, est la part d'ombre indestructible ou inéliminable liée à la mort, et donc qui dépasse l'imaginaire, aussi bien dans le Mausolée procolonial Brazza que dans la statue géante postcoloniale de la Renaissance africaine de Dakar

symbolisant, tous les deux, la puissance irréductiblement ambivalente et mortifère du Souverain moderne.

L'éblouissement des Lumières dans la cité des Blancs

- 9 Dans l'affaire du Mausolée Brazza, Noirs et Blancs sont tous éblouis par la croyance au pouvoir extraordinaire de ce corps-chose. Francs-maçons, politiques ou non, chrétiens ou païens, tous partagent l'intime conviction qu'il « doit servir ». Les Blancs croient qu'elle leur permet de conforter ou de renforcer leur hégémonie post-impériale sur les anciennes colonies. Surtout face à la concurrence des Américains et des Chinois. Les Noirs ont le sentiment qu'il s'agit d'une « affaire de Blancs », les « chrétiens » y voient l'expression de la mort et du diable, l'une et l'autre étant demandeurs de sacrifices. Bref, tout le monde a le sentiment qu'il y a de l'utilité à ce non-sens biopolitique et colonial. Utilité politique positive pour les Blancs, utilité biopolitique négative pour les Noirs, les Blancs ayant le sentiment que la biopolitique positive des hôpitaux et des dispensaires est moins efficace que le sentiment intime du sacré pour servir leurs desseins et intérêts. Les Noirs y voient leur sacrifice pour servir ces desseins et intérêts des Blancs. Ainsi, le sacrifice et le sacré qui le commandent s'imposent comme fondement du sentiment partagé de l'utilité de la mort ou du non-sens. Or, cette utilité de l'inutile et de la mort relève bien de la biopolitique et du fétichisme.
- 10 En effet, Noirs et Blancs d'aujourd'hui s'inscrivent bien, dans « ces affaires de Blancs », dans une même temporalité partagée par les penseurs des Lumières et les Africains du XVIII^e siècle. Il s'agit de la temporalité de la croyance aux « forces invisibles », aux « forces occultes », aux « forces de la sorcellerie », aux forces de l'« insécurité spirituelle » (Ashfort 2005) disposant de l'« esprit » des Africains comme d'une chose. La construction du Mausolée Brazza participe de cette temporalité d'une biopolitique particulière dans laquelle la production d'un corps biopolitique est l'acte originaire du « pouvoir souverain » (Agamben 1997 : 14). Et ce corps biopolitique est la « vie nue », la « zoé » qui « a dans la politique occidentale le privilège singulier d'être ce dont l'exclusion fonde la cité des hommes » (*ibid.* : 15). L'auteur explique ce « privilège singulier » de la « vie nue » en avançant l'hypothèse selon laquelle la « zoé », c'est-à-dire la vie nue, qui s'oppose au *bios*, originairement le corps politique, est la vie sacrée. Car, est « sacrée à l'origine, c'est-à-dire exposée au meurtre et insacrifiable, la vie dans le ban souverain. Et la production de la vie nue devient, en ce sens, la prestation originaire de la souveraineté » (*ibid.* : 93). Dès lors, le « caractère sacré de la vie que l'on tente aujourd'hui de faire valoir, comme droit humain fondamental contre le pouvoir souverain, exprime au contraire, à l'origine, l'assujettissement de la vie à un pouvoir de mort... » (*ibid.*). Le Souverain moderne est ce pouvoir auquel est exposé le sacré de la vie nue africaine, dont l'exclusion originaire, au XVIII^e siècle notamment, a fondé la « cité des hommes », c'est-à-dire, la cité des Blancs. Est-ce un hasard si le Mausolée Brazza se situe au centre-ville de Brazzaville, cette « cité » des Blancs, proche du lieu où disparurent environ trois cents personnes ? Est-ce un hasard si cette cité des Blancs est perçue comme lieu du sacrifice des Noirs dans la magie et dans le fétichisme maçonnique ?

L'invention du fétichisme et l'entrée des Noirs dans la biopolitique

- 11 L'inventeur du fétichisme le définit comme « culte direct rendu sans figure aux productions animales et végétales » (de Brosses 1988 : 182) ou, encore, comme « religion qui a pour objet de culte des animaux ou des êtres terrestres inanimés » (*ibid.* : 161). Dans l'approche évolutionniste du président de Brosses, les Blancs du XVIII^e siècle sont exclus de ce culte, qu'il considère comme spécificité des Noirs. Ce faisant, il pose, à mon sens, l'acte qui, du point de vue théorique, traduit l'entrée des Noirs dans la biopolitique du « pouvoir souverain moderne ». En effet, par cet acte, les Noirs contemporains de Charles de Brosses sont censés être ces êtres étranges qui rendent un « culte direct » aux choses, c'est-à-dire, un culte qui ne passe pas par la médiation de la symbolisation. Les Noirs fétichistes sont donc affligés d'une anomalie : ils ne pensent même pas (Tarot 1999 : 503). Incapables de pensée, de discernement, et donc d'intelligence, les Noirs sont dépourvus de ce qui fait la spécificité de l'humain, c'est-à-dire la « fonction symbolique », au sens de Claude Lévi-Strauss (1962) ou de Cornélius Castoriadis (1975 : 142) qui la définit comme fonction « qui présuppose notre capacité de voir et de penser en une chose ce qu'elle n'est pas » (*ibid.*). Masses de muscles sans pensée, sans « esprit », les Noirs sont alors des « naturels ». D'étranges naturels cependant, car vivant sous l'emprise des esprits des choses. Il apparaît ainsi clairement qu'en réduisant les Noirs à une vie de naturels, la théorie de Charles de Brosses les constitue comme « force biologique brute », c'est-à-dire, comme « vie nue ». Mais une vie nue qui correspond exactement à une « animalisation ».
- 12 Voilà pourquoi et comment cette vie sera assujettie et convertie à un « pouvoir de mort » qui, des côtes africaines à l'Amérique en passant par les expéditions en vue de sa capture à l'intérieur du continent africain, l'exposera au meurtre sans possibilité de la sacrifier. Car ce qui fait la spécificité des Africains est d'être des esclaves de naissance :
- « Écrasés par le fardeau de la malédiction, ils deviendront les laissés-pour-compte des conversions religieuses qui sévissent dans les nouveaux mondes. Sans en être pour autant épargnés. Leur déportation vers les Amériques est doublement légitimée par l'état d'esclavage dans lequel ils furent placés à tout jamais et par cette supposée absence de foi religieuse qui fait d'eux des bêtes et non des "hommes véritables" ». (Tobia-Chadeisson 2000 : 28)
- 13 Le fétichisme, dès lors, est un « immense malentendu », d'après Marcel Mauss (cité dans Tarot 1999 : 507), mais un « malentendu » qui constitue véritablement la théorie et le moment de l'entrée de ceux qui sont consacrés comme « naturels » dans le pouvoir souverain moderne dont les logiques et les techniques animalisantes vont fortement contribuer à constituer, en Afrique, cette biopolitique singulière. Ce pouvoir singulier a donc pour principe l'éblouissement des Lumières. Car son irréductible modernité est celle des Lumières de la Raison qui éblouissent aussi bien les agents qui l'exercent que ceux sur lesquels il s'exerce et qui s'inscrivent tous dans la même temporalité, dans un même méridien qu'ils partagent avec le président Charles de Brosses, parce que ce méridien « imaginaire » couvre le même espace-temps des Lumières à nos jours. En inventant le Nègre « fétichiste » sans pensée, sans intelligence, sans esprit, parce qu'il aurait un rapport immédiat à la « force » brute de la matière, de Brosses croit effectivement à l'existence de tels humains sans capacité de symbolisation et croulant paradoxalement sous le poids des esprits des choses. Ce faisant, il prend la figure d'un prophète gabonais qui proclame l'arrivée manquée de l'esprit dans la vie nue des Noirs. Cette ressemblance est par ailleurs rendue plus qu'étonnante lorsqu'on considère

Charles de Brosses du point de vue de la logique du cumul qui caractérise les prophètes, présidents et sorciers africains. De Brosses cumulait en effet les titres de philosophe, d'homme d'affaires, d'érudit membre de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres et de président du parlement de Bourgogne. Il apparaît sous cet angle comme l'ancêtre commun des présidents-fondateurs, des prophètes-Grands-Timoniers-Guides-et-Pères de la nation, etc. Mais également des intellectuels universitaires africains qui croient aux pouvoirs des fétiches et de la sorcellerie et se comportent, parfois, en prophètes anti-sorciers. C'est peut-être dans le personnage de Charles de Brosses que l'on peut véritablement comprendre l'intuition de Jean-Pierre Dozon (1995) selon qui l'anthropologue est le collègue du prophète.

- 14 Les enfants-soldats (Dongala 2002 ; Kourouma 2002), les enfants sorciers (de Boeck & Plissard 2005 ; Tonda 2008 ; Yengo 2008), les soldatesques des présidents-fondateurs, les populations elles-mêmes sur lesquelles tous ces agents du pouvoir du Souverain moderne exercent leurs violences et qui se l'exercent entre elles-mêmes croient, comme Charles de Brosses, à des êtres humains possédés par les esprits des choses. La biopolitique dont l'acte inaugural de Charles de Brosses trace la spécificité est donc le fait d'une temporalité qui n'est pas en décalage avec la contemporanéité postmoderniste de la globalisation. Sa singularité a pour principe la force de mort incarnée indifféremment par les « forces invisibles », les « forces occultes », les « forces de sorcellerie », mais aussi par les « forces armées nationales », les « forces armées privées » des rébellions et des « milices ». Le corps de Brazza, que je conçois comme corps mystique, corps-fétiche, est le versant lumineux, public et éblouissant de ces forces de mort.

Le corps mystique de Brazza

- 15 La notion de corps mystique évoque naturellement le corps mystique de l'Église. Le Mausolée de Brazza est une église qui ne dit pas son nom, mais dont l'image de Brazza statufié suggère la réalité fétichiste ! Or de l'Église, voici ce qu'écrit Georges Bataille (1967 : 168) :

« Une église est peut-être une chose : elle diffère peu d'une grange qui en est une assurément. La chose est ce que nous connaissons de dehors, qui nous est donné comme réalité physique (à la limite de la commodité, disponible sans réserve). Nous ne pouvons pénétrer la chose et elle n'a de sens que ses qualités matérielles, appropriées ou non à quelque utilité, entendu au sens productif du mot. Mais l'église exprime un sentiment intime et s'adresse au sentiment intime. Elle est peut-être la chose qu'est le bâtiment, mais la chose qu'est vraiment la grange est appropriée à la rentrée des récoltes : elle se réduit aux qualités physiques qu'on lui donna ; mesurant les frais aux avantages escomptés, pour la subordonner à cet usage. L'expression de l'intimité dans l'église répond au contraire à la vaine consommation du travail : dès l'abord, la destination de l'édifice le retire à l'utilité physique et ce premier mouvement s'accuse dans une profusion de vains ornements. C'est que la construction d'une église n'est pas l'emploi profitable du travail disponible, mais la consommation, la destruction de son utilité. L'intimité n'est exprimée qu'à une condition par une chose : que cette chose soit au fond le contraire d'un produit, d'une marchandise : une consommation et un sacrifice. Puisque le sentiment intime est une consommation, c'est la consommation qui l'exprime, non la chose, qui en est la négation. »

- 16 Absence d'« utilité physique », « profusions de vains ornements », absence d'« emploi profitable du travail disponible », « consommation », « destruction de son utilité », bref,

c'est dans ces termes que se pose le problème du « sens » du mausolée. Pour Bataille, l'« absence d'utilité » n'est pas une déviation morale. Elle est au contraire le fondement de l'« intimité ». Si nous suivons Bataille, nous voyons que le corps mystique de Brazza sert à exprimer le sentiment d'intimité de l'homme. Le problème est que ce sentiment d'intimité divise ceux qui le perçoivent en deux camps : le camp des Blancs assimilés aux Noirs, qui s'y « retrouvent », et le camp des Noirs qui ne s'y retrouvent pas mais qui y voient la mort. La leur, notamment, offerte en « sacrifice » pour alimenter, fortifier ou prolonger la vie des Blancs. Ce qui pose problème, donc, c'est moins l'anthropologie de l'« intimité », mais sa socio-anthropologie historique. Je vais donc tenter de développer cette socio-anthropologie historique pour expliciter pourquoi le pouvoir du Souverain moderne dont le corps mystique de Brazza est le Symbole⁷, explique cette expérience discriminée de l'intimité et donc de la consommation, de la destruction et de la mort.

Deux paradigmes de la modernité du corps colonial

- 17 La modernité africaine, dit Jean-Pierre Dozon (2006), est née sous le signe de l'enchantement. Un enchantement qui s'est fait sous la figure du sacré religieux prophétique et messianique. Mais cet enchantement prophétique et messianique est indissociable non seulement du « contentieux matériel » par lequel la puissance de Dieu s'est trouvée attestée par la puissance de la technique des Blancs (Augé 1995), mais aussi du « contentieux sexuel ». L'enchantement originaire de la modernité africaine est donc inséparable, d'une part, de la mort que distribue la puissance des fusils des Blancs dans le commerce des esclaves, des tensions autour des marchandises que génère la proposition de foi missionnaire (Mbembe 1993) et, d'autre part, des troubles du corps et de sa mort que provoque le sexe dès lors que de nouvelles redéfinitions politico-religieuses des régimes de l'intimité sexuelle (Lauro 2005)⁸ ont été imposées. Dans ces biopouvoirs institués par les empires coloniaux français et belges en particulier, les corps sacrés des prophétesses et prophètes ont servi à la fois de paradigmes et de cibles à la violence et à la mort. À tel point que même les réveils pentecôtistes du dernier quart du xx^e siècle en portent les stigmates (Demart 2010), tant les mouvements de la « mission en retour »⁹ qui les caractérisent prolongent les combats des prophétesses et prophètes congolais d'hier. Les deux figures emblématiques originaires, en la matière, sont Donna Béatrice Kimpa Vita au xviii^e siècle et Simon Kimbangu au xx^e siècle.

Kimpa Vita, le négatif du corps-sexe prophétique ou la naissance du contentieux sexuel

- 18 Kimpa Vita meurt brûlée en 1706 pour avoir succombé au piège fatal que lui tend son corps qu'elle proclame vierge sous le patronage de saint Antoine. L'objet du délit, son enfant métis, ne sera pas épargné par les capucins dont elle contrarie les desseins. De nos jours, ce sort tragique du corps de la prophétesse court toujours en filigrane dans le travail de domestication des corps des femmes sur les « territoires de la délivrance » construits par le Réveil depuis les années 1970. Depuis Kimpa Vita, donc, le « contentieux sexuel » est toujours à l'ordre du jour comme le prouvent les soupçons qui portent sur bien des pasteurs du Réveil, parfois même accusés par leurs propres

épouses de succomber aux charmes de ces corps féminins largement dominants dans les hétérotopies (Foucault 2009) religieuses dont ils ont la charge. Ce même contentieux s'atteste dans les violences sexuelles dont les femmes font l'objet dans les guerres modernes où le sexe est érigé en arme de destruction massive. Ce combat à mort qui implique le sexe se manifeste encore dans le phénomène des « maris et femmes de nuit », se trouvant au centre du combat spirituel pentecôtiste. Or, ayant enfanté un enfant sans père, Donna Béatrice subit la violence d'un « mari de nuit », en l'occurrence un Blanc, puisque l'enfant était métis et le soupçonné ne reconnut pas les faits. Par leur décision de mise à mort de l'enfant et de la mère, les capucins proclamaient de manière historique la conversion des Africains au diable. Pour être plus précis, par cet acte, la violence de l'imaginaire des capucins, informés par leurs desseins et intérêts, instituait pour la première fois le paradigme de la conversion au diable, caractéristique du Souverain moderne. Simultanément, ils instituait, dans le domaine religieux, la violence de l'imaginaire des « maris de nuits » qui sévissent actuellement dans les corps et dans les églises de Réveil¹⁰.

- 19 Or, comme le montre l'article de Florence Bernault (dans ce numéro), selon l'historien congolais Théophile Obenga, Brazza commit un viol dans la famille royale teke. Florence Bernault nous rappelle que Brazza fut adopté comme fils dans cette famille. Ce viol fut donc un inceste. Comme dans les phénomènes de « maris et femmes de nuit », les structures de causalité du malheur associent le viol à l'inceste et à l'homosexualité. Cet inceste du fils adoptif fut le secret fort connu mais le mieux gardé, jusqu'à ce qu'Obenga le publicise. Ce schéma rappelle bien celui de la publicisation des maris et femmes de nuit par les églises de la globalisation. Pour une raison au moins : elles s'inscrivent contre les tabous de la tradition qu'elles diabolisent. Le secret du viol incestueux de Brazza participait d'une posture traditionnelle que sa publicisation vient rompre au moment même où est proclamé l'humanisme transnational, et donc universel du héros par la France et le pouvoir congolais. Les maris de nuit existaient bien sûr avant leur réveil des années 1980, mais on ne disait rien pour des raisons stratégiques : une femme connue pour avoir ce problème était condamnée à ne pas trouver de maris. L'enjeu étant la descendance lignagère. Brazza n'est pas dans cette figure de la déparentélisation qui est celle du Christ, puisqu'il forme avec toute sa famille enterrée au Congo, le début du lignage de la nation.
- 20 Comme nous pouvons le voir, la figure prophétique de Kimpa Vita inaugure donc la violence de l'imaginaire des maris de nuit blancs et de la mort au nom du corps mystique de l'Église. Or, de Brazza revient « parmi les siens » en superposant les figures de l'esclave, de l'incestueux, de chef de lignage, de faux fils de la famille royale téké, de vrai fils de famille aristocratique italienne, de Français d'adoption, de faux Christ, de vrai franc-maçon célébré par la France et trois pays d'Afrique centrale : le Congo, la Centrafrique et le Gabon. Finalement, on se rend compte que cette figure, décidément, cumule des contradictions et des paradoxes dignes d'une figure prophétique. Ainsi, par le schème du viol de la princesse que traduit la révélation de Théophile Obenga, la figure prophétique de Brazza réactualise le schème et une fois de plus, la même histoire se reproduit : la femme « disparaît », ou est menacée de mort. Le mari de nuit capucin ou de Brazza lui survivent. Tel est le schème de la « sorcellerie des Blancs ». Tel est aussi le schème de la biopolitique fétichiste : elle sacrifie les femmes et les Noirs, c'est-à-dire ceux qui sont tuables, et « non sacrificiables ».

Deux corps prophétiques coloniaux : Brazza et Simon Kimbangu

- 21 Le prophétisme est la voie de résolution par la violence de l'imaginaire des paradoxes et contradictions matérielles, identitaires, existentielles, sexuelles, politiques¹¹ d'une époque. En Afrique, il pose la question de la négativité de l'africanité et du Noir, comme en témoigne la question de la lutte contre la sorcellerie et le fétichisme, afin de s'inscrire dans la temporalité universelle du diable chrétien, en laquelle il faut se convertir, parce que le « Diable est un esprit que Dieu aime » (Bureau 1996 : 204). L'éblouissement des Lumières a fait que de Brosses ne pouvait pas voir qu'il épousait la posture de prophète africain. Brazza, empoisonné par les Blancs pour avoir voulu libérer les Noirs des sévices des compagnies concessionnaires auxquelles il avait ouvert la voie, épouse la cause des prophètes mais précisément du prophète « africain » et donc de l'africanité : une cause historique autour de laquelle se retrouveront des figures prophétiques hétérodoxes : le prophète Simon Kimbangu, le cardinal Joseph Mulula, le président Joseph Désiré Mobutu, et les prophètes pasteurs actuels du réveil congolais transnational.
- 22 Brazza fut contemporain de Simon Kimbangu. Il mourut empoisonné, donc en martyr, comme Simon, qui mourut en prison. Les deux connurent ce sort en dénonçant le mal de la colonisation. Simon revit par le corps mystique de son Église qui participe dans sa logique syncrétique à la revitalisation de certaines traditions congolaises. Il restait à Brazza d'avoir la sienne. C'est chose faite à présent avec le mausolée. Mais la ressemblance des deux prophètes ne s'arrête pas là. Le corps mystique de Simon servit les intérêts de Mobutu et de ses maîtres occidentaux, comme le corps mystique de Brazza sert ceux de la France et de ses satrapes africains. Le piège, ici, c'est l'« africanité », référence obligée du postcolonialisme congolais, et dont les séductions et les soucis de défense coalisent des acteurs aux positions institutionnelles et aux visées idéologiques en principe incompatibles. L'un de ces auteurs est le Révérend Père Tempels et sa philosophie bantoue qui aboutit à la formation de la *Jamaa*, un mouvement religieux catholique adossé à la « force vitale bantoue », prétendument non « atteinte », et dont la logique d'assujettissement des Congolais est dénoncée par Aimé Césaire (1955). Le cardinal Malula avait pour *credo* l'africanisation de l'Évangile. Il fut amené à soutenir Mobutu avant de s'en démarquer au nom, toujours, de la défense de l'âme africaine contre le « matérialisme » que représentait le laïcisme, « superstition des pays soi-disant hypercivilisés et surcultivés », et qui était « le pire des esclavages ». Notamment en ce qu'il est « diamétralement opposé à toutes les tendances de l'âme bantoue ». C'est pourtant la même âme bantoue à la conquête de laquelle se livre Mobutu lui-même, produit comme prophète de la « Nouvelle Église du Zaïre » dont la politique messianique vise la « conquête de l'âme africaine » par la « libération culturelle ». Mobutu qui, par ailleurs, cumulait des superlatifs de puissance diaboliquement divine : le « Sauveur », le « Bâtitteur », le « Guide éclairé », le « Président-fondateur », etc. Une logique des cumuls que nous avons vue chez Charles de Brosses, l'inventeur du fétichisme. Lequel fétichisme est dénoncé par ceux qui ont servi Mobutu, et qui l'ont produit comme dieu, notamment dans le cadre de la MOPAP (Mobilisation, Propagande et Animation Politique [Ngandu 1995]). C'est au nom de la même africanité que les pasteurs pentecôtistes congolais évoquent dans leur combat en Europe des valeurs chrétiennes présentes dans la Bible. Les ravages causés par le démon de l'africanité sont tels qu'ils n'épargnent même pas les protestants dont Simon Kimbangu fut le produit (il avait lu la Bible en kikongo dans les missions baptistes). Des

protestants qui ne protesteront pas contre l'arrestation du prophète, même s'ils interviendront pour éviter l'exécution de sa peine de mort. Dans la même logique, ils soutiendront Mobutu à l'instar de l'Église Kimbanguiste. Comme on peut le voir, la socio-anthropologie de l'africanité associée aux figures prophétiques permet de se rendre compte de l'indiscernabilité des figures de Dieu et du diable en Afrique. Ce qui confirme la sentence du prophète ivoirien selon qui le diable est un esprit que Dieu aime, les confondant ainsi dans les mêmes logiques postcoloniales et procoloniales. Le prophète Brazza, esprit du mausolée éponyme, comme le prophète Kimbangu, esprit de l'Église Kimbanguiste, comme Mobutu, prophète de l'Église du Zaïre, tous sont des esprits que Dieu aime et au nom de qui les corps des Africains doivent être sacrifiés. Mais ces esprits que Dieu aime sont aussi aimés par ceux qu'ils possèdent. Cependant, l'ambivalence irréductible qui préside à cet amour fait que les convertis à ces esprits auxquels leurs corps sont offerts en sacrifice se rebiffent et les accusent de consumer leur vie.

Les corps-choses de l'État postcolonial : la dissémination du négatif

- 23 En 1963, un soulèvement populaire provoque la chute de l'abbé Fulbert Youlou, premier président de la République du Congo. C'est le début de la « Révolution congolaise »¹² qui va rapidement se « radicaliser » en optant pour le « socialisme scientifique ». En 1968, les révolutionnaires détruisent une colombe en bronze placée sur l'avenue de la Paix au rond-point de Moungali, à Brazzaville, et qui fut offerte au président Alphonse Massamba-Débat par la grande chanteuse Myriam Makeba (Missié 2007). Quelques années après, un commissaire politique, « président régional » du Parti congolais du Travail, parti marxiste-léniniste, devient fou pour avoir voulu déboulonner la statue de Matsoua (*ibid.*), celui-là même dont la mort, sans que jamais son corps fut rendu visible, produisit un messianisme : le matswanisme. Fondateur de l'Amicale des Africains en France, Matsoua, dit-on, fut un membre de la franc-maçonnerie. En 1996 et en 1997, Pascal Lissouba, élu président de la République en 1992, fut initié à la franc-maçonnerie, au Grand-Orient de France (Wauthier 2003). Aussitôt il érigea plusieurs stèles publiques à Brazzaville : la Croix de Lorraine au rond-point de Potopoto, dans l'arrondissement 3, inaugurée lors du premier voyage du président Chirac au Congo ; le « Monument aux enfants de troupe » au rond-point du Collège Nganga Edouard qui, avec ses « quatre colonnes soutenant trois arcs », symbolise la franc-maçonnerie, disent des pasteurs réveillés dont certains, selon Jean-Pierre Missié sont des anciens maçons. Je savais que la guerre de 1997, qui se déclencha par le réveil de Denis Sassou Nguesso, alors dans l'opposition au régime de Pascal Lissouba, fut également une guerre nocturne, dont le sort se jouait dans le fétichisme. Ce que j'ignorais, c'est que cette dimension se jouait également dans une guerre des statues publiques¹³ : les Cobras de Sassou Nguesso détruisirent les stèles érigées par Lissouba et réciproquement, les Cocoyes détruisirent celles de Sassou. Ainsi furent pulvérisés la Croix de Lorraine, Ondongo Très fâché, statue géante de la place de la gare de Brazzaville, « symbole de l'indépendance », les statues du Palais du Parlement, ancien Palais des Congrès du PCT, représentant un homme courant tout en sifflant dans une corne et une femme alertant d'un danger. Les stèles du parc zoologique, représentant un éléphant et un lion, ne furent pas non plus épargnées.
- 24 Comme on peut le voir, la puissance de la foi révolutionnaire ne fut pas indifférente aux pouvoirs des corps-choses. Bien au contraire, les pouvoirs des fétiches furent jugés

supérieurs à ceux des esprits de Marx, Lénine, Mao, et de bien d'autres dont, pourtant, les effigies plastronnaient partout. Cette contradiction révolutionnaire transforma l'État révolutionnaire en prophète anti-sorcier. Dans l'un des romans d'Emmanuel Boundziki Dongala (1982), l'écrivain congolais fait observer ce paradoxe par lequel le parti marxiste-léniniste qui « dirigeait l'État », était conduit à organiser des procès à la Cour révolutionnaire de justice présidée par maître Konimboua Zacharie pour « juger quelqu'un pour un délit qui ne peut exister », en l'occurrence quelqu'un accusé d'avoir arrêté la pluie au cours du mariage de sa fille, de s'être transformé en papaye pourrie, en serpent, et d'avoir provoqué une sécheresse grave dans le pays. Même le journal du parti s'interrogeait en 1985 sur ces procès en ces termes : « Il n'est plus rare de suivre dans les tribunaux populaires des procès fondés sur la "sorcellerie". L'admission dans les justices populaires de ces procès se résume-t-elle par la reconnaissance de l'existence d'un phénomène de "sorcellerie" dans la société congolaise ? » Les sorciers qui furent jugés n'étaient pas seulement des paysans ou des habitants des villes secondaires comme c'était le cas avec la secte dite des Andzimba. Il y avait aussi des hauts cadres du bureau politique, à l'instar de Jean-Pierre Thystère Tchicaya, jugé en 1989 en partie pour pratique fétichiste. De toutes façons, la catégorie de sorciers était très large dans son contenu puisqu'elle englobait les « contre-révolutionnaires », les « réactionnaires » qui ne pouvaient trouver de synonymes dans les langues que dans le registre de la sorcellerie : « *banguna, baloki, bato ya mitema mabe* », etc. Et puisque le jugement des sorciers pour un crime qui ne pouvait exister traduisait en réalité la croyance en l'objet du délit, l'adhésion des dirigeants et membres du parti à des cultes anti-sorcellerie et à des Églises prophétiques pour se protéger ou se guérir des menaces et des situations de perte de pouvoir, et donc des agressions de sorcellerie étaient des comportements courants.

- 25 Érigé sur un tel terreau chargé de contradictions et de violences dévastatrices du fétichisme et de la sorcellerie d'État, le Mausolée de Brazza ne pouvait que s'inscrire dans une logique de ré-institution du sacré et de domestication de cette violence et de la mort qu'elle disséminait.

Le secret du mausolée révélé par le culte d'un fou à un corps-sexe statufié

- 26 Comme on peut s'en rendre compte, l'anthropologie de la violence de l'imaginaire des corps-choses que sont les mausolées et autres stèles ne peut qu'inscrire la plus opaque d'entre elles, du point de vue du rapport au pouvoir colonial dans les sociétés postcoloniales, dans cette problématique de la violence et de la mort donnée par le Souverain moderne. Le pouvoir du Souverain moderne, qui repose sur le sacrifice, la consommation/consommation des corps, ne pouvait pas ne pas manifester sa logique dans l'érection de cette gigantesque figure du fétichisme d'État. Et depuis son érection en octobre 2006, d'autres figures du Souverain moderne sont partout en construction dans la ville. Il s'agit de Fulbert Youlou, premier président de la République du Congo et de Jacques Opanguault, son rival politique. Mais il en existe d'autres, comme celle d'une femme aux formes émouvantes qui se dresse à la place de la gare centrale de Brazzaville et qui est protégée par des esprits qu'un fou invoque à ses pieds. J'ai pu photographier l'autel de ce culte qui n'est pas fou, comme tous les cultes, car sans la folie raisonnée des cultes, la vie se réduirait en un désordre des choses sans profondeur et sans raison, parce que sans symbolisme. Mais le mystère de cette femme qui illumine

de ses charmes (dans tous les sens du mot), fascine de sa présence, trouble de ses énigmes, inquiète par son culte, redouble celui du colonisateur Brazza et de toute sa famille, enterrés dans ce mausolée considéré comme un antre des « sorciers » francs-maçons de la France-Afrique.

- 27 Le culte du fou à cette femme-chose qui, du coup, s'institue comme femme-puissance, femme-forte, est la métaphore du culte du pouvoir que symbolise le Mausolée Brazza. Il dit de manière grossière, baroque, la folie du pouvoir moderne qui produit des fous destinés à lui rendre un culte (White 2006), parce qu'il est lui-même un pouvoir investi par une folie structurelle, dont le principe est la terreur permanente de l'anéantissement ou de la disparition. Le culte du fou est l'expression de la folie des hommes-forts travaillés par le syndrome de la domestication des forces d'anéantissement et de disparition. Pour s'en convaincre davantage, il faut savoir qu'à la même place où se trouve cette femme, se tenait le colosse des années 1980 et 1990 qui fut spontanément désigné du nom politiquement marqué d'Ondongo Très Fâché. Ondongo étant en l'occurrence un nom des populations du Nord-Congo. La laideur de cette statue géante fut pensée comme celle des dirigeants nordistes, hommes « sauvages », « païens », préoccupés par la nourriture, la boisson, le vol, la construction des maisons, pendant que ceux du Sud, plus « civilisés », parce que chrétiens, jouent du tam tam (*ledza, lenua, leyiba, letonga ndako, etc.*). Autrement dit, la consommation/consumation.

La violence du Souverain moderne

- 28 Donc, domestiquer la mort, conjurer l'anéantissement et la violence est le message que transmettent dans leur silence ces corps-choses (ces dieux-objets, Augé 1988) que sont les statues et mausolées de Brazzaville, dont ceux de Brazza et du bien nommé « Immortel Marien, Ngouabi ». Cette réalité se donne encore à voir sur ces trois statues de femmes à Moungali dont l'écho déchirant des cris perdus est rendu par leurs corps sans têtes ni bras qui font le procès de la violence guerrière des années 1990-2000, années des « transitions démocratiques ». Une violence mortifère qui s'incarne dans la maladie et dans la mort, dans les corps et dans les choses, et qui consume les vies. Aussi bien celles des corps par excellence du pouvoir que sont, par exemple, celui d'un cardinal et celui d'un ancien président de la République ou d'un président en exercice (le cardinal Emile Biyenda, le président Marien Ngouabi, le président Alphonse Massamba-Débat). Le même pouvoir qui démembrer les corps des enfants à Brazzaville, à Libreville et à Kinshasa et extorque des cœurs des vivants dont on accuse des figures de la réussite politique, artistique, religieuse, économique. Je ne le conçois pas différent, dans sa nature, de celui qui conduit le président Mobutu Sese Seko à boire du sang humain, d'après le témoignage que fait, dans le film du cinéaste belge Thierry Michel (1999), Sakombi Inongo, son ancien ministre de la Propagande. De même qu'il n'est pas différent de celui dont l'imaginaire constitue les enfants en anges de la mort, apparaissant sous les figures de miliciens cobras, ninja, nsilulu, aubevillois ou cocoyes, homologues de Robocop, Rambo, Jet Lee, Bruce Lee, Vampire, et d'autres du même genre, popularisés par le cinéma et les médias transnationaux. C'est le même pouvoir qui a transformé les guerres congolaises post-révolutionnaires et post-conférences nationales en guerre de pillages et de consommation/consumation des biens, aussi bien ceux des « frères ou des parents ethniques » que ceux des « étrangers ethniques », raciaux ou nationaux, et qui alimente les discours pentecôtistes sur la pauvreté comme

signe de malédiction, et de la richesse, comme signe d'élection divine. Le corps mystique de Brazza est revenu « parmi les siens », à Brazzaville, dans une société ravagée par l'inégalité devant l'infortune et la mort et dans laquelle les églises éveillées, les nganga et les prophètes travaillent à l'exaspération des discours sur le « sens du mal », notamment politique : pourquoi, depuis cinquante ans d'indépendance, la politique est-elle le lieu de production de la mort ? La fonction que les pouvoirs africains (qui ont travaillé au retour de Brazza, à savoir le Gabon et le Congo) et français conspirent à faire jouer à ce corps est celle d'exercer une violence symbolique consistant en l'« intégration fictive de la société dans son ensemble », en même temps que celle de « la classe dominante » (en assurant une communication immédiate entre tous ses membres et en les distinguant des autres classes). En termes biopolitiques, l'intégration de la classe dominante se fait autour de la protection de sa vie, en faisant jouer à son bénéfice le principe de « faire vivre et de laisser mourir ». Le problème est que cette fonction de la violence symbolique est contrariée par la violence de l'imaginaire qui la déconstruit en révélant sa « vérité » sociologique : le sacrifice des vies.

- 29 Ainsi, faire jouer au corps mystique de Brazza la fonction d'intégration de la société par la violence symbolique revient à convaincre du caractère sacrificiel des vies consommées lors des fureurs guerrières des années 1990-2000. L'histoire se répète ainsi de manière tragi-comique. Car, avant de ressusciter en 2006, Brazza était mort au cours d'un autre retour dont le but ultime était d'obtenir la pacification du Congo par la mobilisation de l'opinion française contre les horreurs de la violence des compagnies concessionnaires à laquelle il avait ouvert la voie. D'un point de vue symbolique, la mort de Brazza fut le « sacrifice » d'un colonialiste voulant épouser la cause des prophètes africains. Elle ne mit pas fin aux hantises des corps dont parle Florence Bernault. Bien au contraire, les violences des compagnies concessionnaires auxquelles s'ajoutèrent celles de la construction du Congo-Océan, alimentèrent l'insécurité spirituelle par la mystique des « choses des Blancs » : l'argent et les marchandises.

L'éblouissement pour conclure

- 30 Les magies du *Moyeke*, des *Andzimba*, des *Mindjuila* qui, toutes, consistent en trafics de corps volés vivants ou morts et mis sur les marchés occultes (Comaroff & Comaroff 1999) des corps-sexes attestent cette réalité. Ces pratiques caractéristiques des « tournois de valeur » firent lever des armées spirituelles de prophètes-anti-sorciers et de travailleurs de Dieu engagés dans le « réveil » chrétien. Ils combattaient l'« augmentation » de la sorcellerie dans le corps social. Ces guerres silencieuses n'ont jamais cessé de ronger et de pourrir la vie quotidienne dans les campagnes. Elles sont en partie à l'origine du peuplement de l'espace urbain par des ruraux, dont la nouvelle identité urbaine va être hantée par les spectres du chômage, des fétiches, de la sorcellerie et du pouvoir du corps-sexe féminin. L'histoire se répète donc de manière tragi-comique, car la mission de pacification de la société congolaise par la blancheur des os des Brazza que redouble celle de l'immense corps mystique statufié de Brazzaville se fait dans un contexte et dans une société meurtris par les fureurs des « guerres silencieuses » du Congo (Yengo 2009). L'objectif cette fois-ci n'est pas tant de porter à l'opinion d'un monde globalisé ce que les médias du même monde n'ont pas fait au moment des massacres. L'objectif est de permettre à la blancheur immaculée du corps mystique de Brazzaville d'éblouir définitivement les yeux sur cette tragédie

congolaise et d'enfourer dans les tréfonds des malles Vuitton des ambassades, ainsi que dans ceux des consciences, les cris des suppliciés du Congo. Tel est l'effet attendu de la violence symbolique du corps mystique de Brazza. Le problème est que le schème de l'éblouissement par les « choses » et par le corps des Blancs est négativement marqué dans l'imaginaire des populations congolaises : c'est par les feux de sa voiture qui éblouissaient les Noirs qu'un Blanc les transformait en cochons dont la viande était destinée à la vente au cours des années de la situation coloniale. Tel est l'imaginaire de « *Mundele-Ngulu* », littéralement, le « Blanc-cochon »¹⁴.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, G., 1995 *Homo Sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Éditions du Seuil.
- ASHFORT, A., 2005 *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- ATONDI-MONMONDJO, L., 2006 *Pouvoir congolais et révisionnisme postcolonial : le cas Savorgnan de Brazza, Brazzaville*, sans éditeur.
- AUGÉ, M., 1988 *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion.
- , 1995 « La leçon des prophètes », in J.-P. DOZON (dir.), *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil : 51-61.
- BATAILLE, G., 1967 *La part maudite*, Paris, Éditions du Seuil.
- BAZENGUISSA-GANGA, R., 1997 *Les voies du politique au Congo*, Paris, Karthala.
- BERNARD, P., 2010 « Érigé à Dakar, le monument de la Renaissance africaine divise la société sénégalaise », *Le Monde*, 4 avril.
- BERNAULT, F., 2006 « Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa », *Journal of African History*, 47 : 207-239.
- DE BOECK, F. & PLISSARD, M.-F., 2005 *Kinshasa. Récits de la ville invisible*, Bruxelles, Éditions Luc Pire.
- BONTINCK, F., 1969 « Les deux Bula Matari », *Études congolaises*, 3 : 83-97.
- BOURDIEU, P., 2001 *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard.
- DE BROSSES, C., 1988 [1760] *Du culte des dieux fétiches. Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, Paris, Fayard (« Corpus des œuvres de philosophie en langue française »).
- BUREAU, R., 1996 *Le prophète de la lagune. Les harristes de Côte-d'Ivoire*, Paris, Karthala.
- CASTORIADIS, C., 1975 *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil.
- CÉSAIRE, A., 1955 *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine.
- COMAROFF, J. & COMAROFF, J. L., 1999 « Occult Economics and Violence of Abstraction : Notes from the South African postcolony », *American Ethnologist*, 26 (2) : 279-303.

- DEMART, S., 2010 *Les territoires de la délivrance. Mises en perspectives historique et plurilocalisée du Réveil congolais (Bruxelles, Kinshasa, Paris, Toulouse)*, Thèse de doctorat, Toulouse, Université Toulouse-Le-Mirail ; Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain-La-Neuve.
- DEVILLE, P., 2009 *Equatoria*, Paris, Éditions du Seuil (« Fiction & Cie »).
- DONGALA, E., 1982 *Jazz et vin de palme*, Paris, Hatier.
- , 2002 *Johny Chien méchant*, Paris, Le Serpent à plumes.
- DOZON, J.-P., 1995 *La cause des prophètes. Politique et religion*, Paris, Éditions du Seuil.
- , 2006 « D'un prophétisme à l'autre ou une histoire de modernité à contretemps », *Socio-anthropologie*, 17-18, <<http://socio-anthropologie.revues.org/index449.html>>.
- FOUCAULT, M., 1976 *Histoire de la sexualité. I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- , 2009 *Les corps utopiques. Les hétérotopies*, Paris, Nouvelles éditions Lignes.
- GELL, A., 2009 *L'art et ses agents, une théorie anthropologique*, Dijon, Les Presses du réel.
- GEORGY, G., 1992 *Le petit soldat de l'Empire*, Paris, Flammarion.
- KONAN, V., 2010 « Cherchez le sorcier », *Riveneuve Continents*, 11, printemps.
- KOUROUMA, A., 2002 *Allah n'est pas obligé*, Paris, Éditions du Seuil.
- LAFONTAINE, C., 2010 *Nanotechnologies et sociétés. Enjeux et perspectives : entretiens avec des chercheurs*, Paris, Boréal.
- LAURO, A., 2005 *Coloniaux, ménagères et prostituées au Congo-Belge (1885-1930)*, Charleroi, Éditions Labor.
- LÉVI-STRAUSS, C., 1962 *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- MANKESSI, D., 2006 *On m'appelait Ascension Férié*, Paris, L'Harmattan.
- MARSHALL, R., 2009 *Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago-London, The University of Chicago Press.
- MARTIN-GRANEL, N., 2010 « Abracadabrazza » ou le roman du Mémorial Pierre Savorgnan de Brazza, *Cahiers d'Études africaines*, L (1), 197 : 293-307.
- MARY, A., 2009 *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine. Traditions initiatiques, culture de la transe et charisme de la délivrance*, Paris, Karthala.
- MBEMBE, A., 1993 « La prolifération du divin en Afrique sub-saharienne », in G. KEPEL (dir.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil : 177-201.
- MICHEL, T., 1999 *Mobutu roi du Zaïre, 135'*, Les Films de la Passerelle, les films d'ici, RTBF, Canal +.
- MISSIÉ, J.-P., 2007 « L'œuvre d'art au Congo : un enjeu politique ou spirituel », *Mbongui, revue pluridisciplinaire de recherche*, 4, janvier, Brazzaville : 73-98.
- NGANANG, P., 2010 « Qu'est-ce donc, l'indépendance ? Autobiographie d'un concept », *Riveneuve Continents*, 11, printemps : 101-117.
- NGANDU, P. N., 1995 *Les magiciens du repentir. Les confessions de frère Dominique (Sakombi Inongo)*, Paris, L'Harmattan.
- PIETZ, W., 2005 *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Éditions Kargo & l'Éclat.

- RICH, J., 2003 « “Une Babylone Noire” : Interracial Unions in Colonial Libreville, c.1860-1914 », *French Colonial History*, 4 : 145-170.
- TAROT, C., 1999 *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*, Paris, La Découverte-Mauss.
- TOBIA-CHADEISSON, M., 2000 *Le fétiche africain. Chronique d'un « malentendu »*, Paris, L'Harmattan.
- TONDA, J., 2005 *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- , 2008a « La violence de l'imaginaire des enfants-sorciers », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 325-343.
- , 2008b « Les “anges de la mort” du Souverain moderne », *La pensée*, 354, avril/juin : 105-122.
- , 2009 « Mots-objets, mots-sujets, mots-esprits », *Riveneuve Continents*, 8, printemps-été : 132-140.
- WARNIER, J.-P., 2008 « Les politiques de la valeur », *Sociétés politiques comparées*, 4, avril, <<http://www.fasopo.org>>.
- WAUTHIER, J.-C., 2003 « L'essor de la franc-maçonnerie africaine », *Géopolitique*, 10, avril : 281-293.
- WHITE, B. W., 2006 « L'incroyable machine d'authenticité. L'animation politique et l'usage public de la culture dans le Zaïre de Mobutu », *Anthropologie et Sociétés*, 30 (2) : 43-63.
- YENGO, P., 2008 « Le monde à l'envers. Enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 297-323.
- , 2009 *Le venin dans l'encrier. Les conflits du Congo Brazzaville au miroir de l'écrit*, Paris, Paari éditeur.

NOTES

1. Voir l'article de Philippe BERNARD (2010). Au sujet de ce « monument de la renaissance africaine », Venance KONAN (2010 : 63) écrit : « Abdoulaye Wade a inauguré le 3 avril dernier, en présence de dix-neuf de ses pairs, la statue représentant la “renaissance de l'Afrique”. Certainement que parmi tous ses pairs qui assistaient à l'événement, il y en avait qui rêvaient du monument qu'ils pourraient eux aussi construire chez eux et qui dépasserait celui de Wade. Pour nos chefs, leurs gloires résident dans les monuments qu'ils laisseront à la postérité. Mais certainement pas la postérité qu'ils pourraient laisser à leurs peuples. »
2. Lecas ATONDI-MONMONDJO (2006 : 12) écrit « Par ailleurs, on murmure que des dizaines de milliards, engloutis, pour monter cet éléphant blanc n'ont pas suffi jusqu'à ce jour, voilà pourquoi l'Assemblée nationale pour la première fois, à la fin du mois de février 2006, a voté des crédits pour la Fondation Savorgnan de Brazza. »
3. J'ai enquêté sur les statues de Brazzaville au cours d'un séjour au Congo au mois de février 2010.
4. Phrase d'une journaliste qualifiant le mausolée Brazza et rapportée par Patrick DEVILLE (2009 : 203).
5. Sur l'actualité de la valeur, on peut lire Jean-Pierre WARNIER (2008).
6. Voir également William PIETZ (2005).

7. Sur le Symbole comme figure de la violence coloniale en Afrique centrale, voir Dibakana MANKESSI (2006 : 73), Joseph TONDA (2009), Nicolas MARTIN-GRANEL (dans ce numéro).
8. Sur les palabres idéologiques traduisant les liens structurels entre le contentieux matériel et le contentieux sexuel, on peut lire, dans leur exemple gabonais, Jeremy RICH (2003). Sur les mêmes intrications du contentieux matériel avec le contentieux sexuel, dans la genèse de la figure de l'État *Bula Matari* (l'État casseur de pierres) dans l'actuelle République démocratique du Congo, voir François BONTINCK (1969 : 83-97).
9. La « mission en retour » caractérise le travail missionnaire des églises et pasteurs noirs qui ont la prétention d'évangéliser l'Europe.
10. Je prépare actuellement un ouvrage sur ce phénomène, et je remercie l'Institut d'études avancées (IEA) de Nantes de m'avoir accueilli d'octobre 2009 à juin 2010 sur la base de ce projet sur les « Maris et femmes de nuit ».
11. Entre autres ouvrages récents, qui traitent de ces questions, signalons-en deux tout particulièrement, ceux d'André MARY (2009) et de Ruth MARSHALL (2009).
12. Sur l'histoire de la Révolution congolaise, voir Rémy BAZENGUISSA-GANGA (1997).
13. Un exemple intéressant de la destruction des statues en situation de guerre en Europe est celui où l'armée allemande, à peine entrée dans Paris, « s'est empressée de détruire deux sculptures » : un bas-relief honorant la mémoire d'Edith Cavell, infirmière anglaise qui fut une héroïne de la « Grande Guerre », et la statue du Général Mangin (*Libération*, 18 juin 2010, p. VII).
14. D'après une confidence d'Anicet Mobe que je remercie, le fameux *Mundele-Ngulu* fut en réalité un homosexuel, ce qui confirme encore l'intrication du contentieux matériel, du contentieux sexuel et de la mort et de l'animalisation des Africains et... des Blancs.

RÉSUMÉS

Résumé

Le Mausolée Brazza, corps mystique de l'État congolais, s'inscrit dans une logique profondément sacrificielle des avatars de la souveraineté coloniale en postcolonie. Blancs et Noirs, francs-maçons et chrétiens, intellectuels et populations sont convaincus de l'utilité de son non-sens social ou biopolitique : les Blancs qui ont pris une part active à sa construction le croient sans doute plus efficace, pour servir leurs desseins et intérêts, que les hôpitaux, les dispensaires, les médicaments, l'eau et l'électricité qui manquent à la majorité des Congolais ; les Noirs y voient le lieu de leur sacrifice pour servir les intérêts des Blancs et de leurs agents et supplétifs noirs ; les intellectuels y voient une « folie congolaise », tandis que les chrétiens y voient la figure du diable et de la mort au service des francs-maçons. Le sacré et le sacrifice s'imposent dès lors comme le fondement du sentiment partagé de l'utilité de la mort, de la folie et du non-sens. Or, ce sentiment de l'utilité de l'inutile, de la folie et de la mort traduit la réalité de la biopolitique et du fétichisme du Souverain moderne, pouvoir du « négatif » ou du diable, cet « esprit que Dieu aime ».

Abstract

The Brazza mausoleum, the mystic embodiment of the Congolese state, is part of a profoundly sacrificial logic of avatars of colonial and postcolonial sovereignty. Whites and Blacks, Freemasons and Christians, intellectuals and ordinary people are convinced of the usefulness of this social and biopolitical non-sense. The Whites who took an active part in its construction no doubt believe that their designs and interests are better served by it than by the hospitals, dispensaries, medicine, water and electricity the majority of Congolese people desperately need. The Blacks see it at the place of their sacrifice to better serve the interests of Whites and their black agents and auxiliaries. Intellectuals see it as a sign of "Congolese madness", while Christians see in it the face of the Devil and of Death in the service of Freemasonry. The sacred and sacrifice therefore impose themselves as the foundation of a shared sentiment of the usefulness of death, madness and non-sense. In fact, this feeling of the usefulness of what is useless, of madness and of death is the expression of the reality of biopolitics and the fetishism of the modern Sovereign, "negative" power or that of the Devil, that "spirit which God loves".

INDEX

Keywords : Savorgnan De Brazza, Biopolitics, Mystical Embodiment, Amazement, Fetishism, Brazza Mausoleum, Death, Sacred, Sacrifice, Modern Sovereign

Mots-clés : Savorgnan de Brazza, biopolitique, corps mystique, éblouissement, fétichisme, Mausolée Brazza, mort, sacré, sacrifice, Souverain moderne

AUTEUR

JOSEPH TONDA

Institut d'études avancées de Nantes, France ; Université Omar Bongo de Libreville, Gabon.